

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

KATHLEN LUANA DE OLIVEIRA

PERSPECTIVAS DE UMA POLÍTICA DA CONVIVÊNCIA EM HANNAH ARENDT:

OS DIREITOS HUMANOS COMO POSSIBILIDADE DE INTERSECÇÃO POLÍTICO-
TEOLÓGICA PROBLEMATIZADOS PELO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

São Leopoldo

2009

KATHLEN LUANA DE OLIVEIRA

PERSPECTIVAS DE UMA POLÍTICA DA CONVIVÊNCIA EM HANNAH ARENDT:

OS DIREITOS HUMANOS COMO POSSIBILIDADE DE INTERSECÇÃO POLÍTICO-
TEOLÓGICA PROBLEMATIZADOS PELO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área: Teologia e História

Orientador: Dr. Valério Guilherme Schaper

São Leopoldo

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

O48p Oliveira, Kathlen Luana de
Perspectivas de uma política da convivência em Hannah Arendt : os direitos humanos como possibilidade de intersecção político-teológica problematizados pelo pensamento de Hannah Arendt / Kathlen Luana de Oliveira ; orientador Valério Guilherme Schaper. – São Leopoldo : EST/PPG, 2009.
158 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia.
São Leopoldo, 2009.

1. Direitos humanos. 2. Arendt, Hannah (1906-1975).
3. Convivência – Aspectos políticos. 4. Religião e política.
5. Violência – Aspectos sociais. I. Schaper, Valério Guilherme.
II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

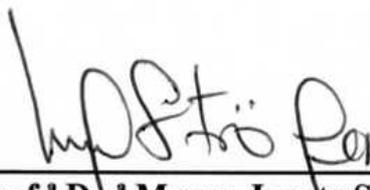
BANCA EXAMINADORA

1º Examinador:



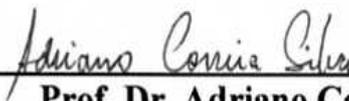
Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper (Presidente)

2º Examinador:



Prof.ª Dr.ª Marga Janete Ströher (EST)

3º Examinador:



Prof. Dr. Adriano Correia Silva (UFG)

Esta pesquisa é dedicada

*A meu pai
Cícero Frazão de Oliveira*

*Que enfrentou a vida
Com coragem, com malícia e teimosia*

*Que sonhou na vida
Como um autêntico brasileiro, vindo do Nordeste,
Buscou um mundo melhor
Almejou ser vereador*

*Que construiu uma vida
Com muito suor, muito trabalho
Pouco salário; pouco Direito*

*Que tinha orgulho da vida
Da família, do cabelo e do lar*

*Que sofreu na vida
Com tantas injustiças e com solidão*

*Que fez sofrer nessa vida
Com suas ausências e seus silêncios*

*Que deixou para outras vidas
honestidade, simplicidade
e o amor pelas coisas boas e belas da vida*

AGRADECIMENTOS

A minha mãe
Clarisse de Oliveira
Pelo desejo de mudança, pela coragem e luta
Pela dedicação e pelo amor

A meu companheiro
Iuri Andréas Reblin
Pela leitura do texto e pela paciência com os meus momentos solitários de pensamento
por dividir angústias e multiplicar esperanças

A meu orientador
Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper
Por me guiar com criticidade, pela confiança, por me encorajar por caminhos diferentes
pela parceria, pelos empreendimentos, sempre mostrando-me possibilidades

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
por apoiar e viabilizar financeiramente esta pesquisa

RESUMO

Uma abordagem política dos direitos humanos na intersecção com a teologia, no resgate da gênese dos direitos humanos enquanto construção histórica, no confronto com a violência e na perspectiva de uma política da convivência, a partir do pensamento de Hannah Arendt. A primeira parte situa a teologia no debate político acerca dos direitos humanos, sem fundamentá-los teologicamente, centralizando, desse modo, sua densidade política. Evidencia limites e potencialidades da intersecção entre teologia e política, a partir da compreensão de teologia enquanto “saber transfigurado pelo amor” e enquanto “teologia patética”. Estabelece um diálogo entre a percepção política de Jürgen Moltmann e a análise da tradição teológica de Hannah Arendt. A segunda parte aborda os direitos humanos como construção histórica no âmbito de uma comunidade política e reitera que os direitos humanos não provêm da essencialização da dignidade ou da igualdade humana. São apresentadas as origens dos direitos humanos e as diferenças em sua positivação na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América e na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, evidenciando que nem todas as pessoas eram reconhecidas como iguais e detentoras de direitos. Os direitos humanos integram o espaço público e reivindicam liberdade e emancipação contra a opressão e a violência, desde que garantidos e protegidos por uma comunidade política. A terceira parte atesta que a violência invade o espaço público, revelando a inextinguibilidade dos direitos humanos. A violência do século XX impossibilitou o direito a ter direitos, o direito de se pertencer a uma comunidade política, o direito de construir um lar. A compreensão de violência associada à política reduz o poder a relações de dominação e de medo, destruindo a pluralidade humana, impossibilitando a ação em concerto. A quarta parte aponta os direitos humanos como referenciais imprescindíveis para o estabelecimento de um mundo comum, pautado na convivência e caracterizado pela valorização e pelo reconhecimento da pluralidade humana, ressaltando a importância do poder de perdoar, de prometer e a possibilidade de começar. Apesar da destruição do mundo comum, no qual prevalecem os consumidores, a violência, o vazio reflexivo, há possibilidades de novos inícios. A esperança provém da natalidade, da relação entre as pessoas singulares e da possibilidade de resistência que encoraja à ação. Em meio à destruição de tudo o que há entre as pessoas, os direitos humanos carregam possibilidades de convivência, iniciando movimentos de resistência. Nesse processo de construção, os direitos humanos revelam que o pertencer ao mundo precisa ser resgatado, primeiro, enquanto senso comum, e, em segundo lugar, pertencer ao mundo é o direito de torná-lo um lar, e não um deserto. Por isso, os direitos humanos possuem possibilidades de promover a convivência, contrariando as condições da política atual.

Palavras-chave: direitos humanos, violência, convivência, Hannah Arendt, mundo comum;

ABSTRACT

This research is a political approach to human rights in intersection with theology, in the rescue of the genesis of human rights as a historical construction, in the confrontation with violence and in the political perspective of living together, based on Hannah Arendt's thought. The first part places theology in the political debate concerning human rights, without basing them on the theological thought, centralizing, thus, the political density of human rights. It evidences limits and potentialities of the intersection between theology and politics, based on the understanding of theology as "wisdom transfigured by love" and as "pathetic theology". It establishes a dialogue between Jürgen Moltmann's political perception and Hannah Arendt's analysis of the theological tradition. The second part approaches human rights as a historical construction in the sphere of a political community and reiterates the fact that human rights do not come from the naturalization of dignity or of human equality. The origins of human rights and the differences are presented in its positivist period exposed in the Declaration of Independence of the United States of America and in the Declaration of Rights of Man and Citizen, evidencing that not all people were recognized as equals and holders of rights. Human rights integrate the public space and demand freedom and emancipation against oppression and violence, as long as they are guaranteed and protected by a political community. The third part attests that violence invades the public sphere, revealing the unfeasibility of human rights. The violence of the twentieth century disabled the right of having rights, the right of belonging to a political community, the right of building a home. The understanding of violence, associated with politics reduces the power to relationships of dominance and relationships based on fear, destroying human plurality, disabling the action in concert. The fourth part points towards human rights as indispensable references for the establishment of a common world, ruled by living together and characterized by the valorization and the recognition of human plurality, emphasizing the importance of the power of forgiving, of promising and the possibility to begin. In spite of the destruction of the common world, in which consumers, violence, and reflexive emptiness prevail, there are possibilities of new beginnings. The hope comes from the birth rate, from the relationship among singular people and from the possibility of resistance which encourages action. Amid the destruction of everything that exists among people, human rights carry possibilities of living together and begin movements of resistance. Through this construction process, human rights reveal that the idea of belonging to the world needs to be rescued, firstly, as common sense, and, secondly, human rights reveal that belonging to the world is the right of turning it a home, not a desert. Therefore, the human rights possess possibilities to promote the living together, contradicting the conditions of the current politics.

Keywords: human rights, violence, living together, Hannah Arendt, common world;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 RISCOS E DESAFIOS DE UMA INTERSECÇÃO POLÍTICO-TEOLÓGICA.....	11
1.1 Situando-se a partir da teologia cristã	14
1.1.1 <i>Orientando-se à teologia como um “saber transfigurado pelo amor”</i>	19
1.2 Condições da teologia na modernidade	25
1.2.1 <i>Buscando um saber que não “reduz o mundo a nossas medidas”</i>	28
1.3 Teologia e Política – estabelecendo congruências.....	31
1.3.1 <i>Percepções políticas acerca da teologia a partir de Hannah Arendt</i>	32
1.3.2 <i>Percepções teológicas acerca da política a partir de Jürgen Moltmann</i>	45
2 DIREITOS HUMANOS – UMA PERMANENTE CONSTRUÇÃO	50
2.1 Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais.....	53
2.1.1 <i>A noção de dignidade de direitos</i>	53
2.1.2 <i>A noção de pessoa – persona</i>	60
2.2 As declarações de direitos humanos e sua insuficiência	64
2.2.1 <i>Direitos humanos e justiça</i>	73
2.3 Desejabilidade, conflituosidade, inevitabilidade e polissemia dos direitos humanos	76
2.3.1 <i>As teologias – comprometimento e resistência aos direitos humanos</i>	79
2.3.2 <i>Direitos humanos – entre o comprometimento e o interesse próprio</i>	83
3 DIREITOS HUMANOS – A CONSTANTE INTROMISSÃO DA VIOLÊNCIA.....	86
3.1 A arte da convivência – os direitos humanos norteados pelo “agir em concerto”	87
3.2 A violência do século XX – a inexiquibilidade dos direitos humanos	93
3.2.1 <i>“O Declínio do Estado Nação” – Direitos humanos como status civitatis</i>	94
3.2.2 <i>Impossibilidade de reencontrar um lar – seres humanos como massas supérfluas</i>	99
3.3 A crítica arendtiana à criatividade e à glorificação da violência na vida pública	102
3.3.1 <i>Críticas ao pensamento arendtiano</i>	112
3.3.2 <i>Algumas provocações - A violência na América Latina</i>	116
3.3.3 <i>Direitos humanos como pressuposto e exercício da cidadania</i>	119
4 DIREITOS HUMANOS – EM PERSPECTIVA DA CONVIVÊNCIA	121
4.1 Convivência e comunicabilidade	125
4.1.2 <i>Convivência: pluralidade e singularidades</i>	127
4.2 Convivência moderna: predomínio dos consumidores, da violência e do mal banal.....	133
4.2.1 <i>Isolamento e solidão</i>	136
4.3 Convivência: o poder de perdoar, o poder de prometer e a possibilidade de começar	138
CONCLUSÃO.....	147
REFERÊNCIAS.....	151

INTRODUÇÃO

Buscar uma intersecção político-teológica que visa o relacionamento humano a partir de Hannah Arendt provoca antes suspeitas que afirmações. E, com certeza, há uma tensão permanente para não misturar elementos “químicos” que não podem ser misturados, sob o risco de uma “explosão” de incoerências interpretativas. Nesta pesquisa, há a intenção de estabelecer pontos de intersecção, o que, como exercita a matemática, é obter um conjunto comum formado por dois conjuntos diferentes ou identificar um ponto onde se dá o encontro entre duas linhas, dois planos. Nesse sentido, a intersecção se torna visível no comum, no encontro, mas, ao mesmo tempo, preserva a autonomia do diferente.

Esta pesquisa parte de perspectivas teológicas para analisar os direitos humanos enquanto invenção não-teológica, visando implicações políticas. Logo, uma intersecção político-teológica torna-se evidente. Esta intersecção percebe cruzamentos, relações intrínsecas e uma tácita disputa que enseja pensar essas duas tradições em lados opostos. Cabe compreender a relação teologia-política não com o intuito de subordinar uma à outra, nem com intenções de criar um hibridismo, mas sim de evidenciar pensamentos herdados, necessárias separações, perniciosas conjugações e valiosas cooperações. Serão traçados alguns aspectos dessa relação, em meio a transformações e rupturas, visando os direitos humanos e a convivência.

Os direitos humanos, amplamente discutidos, carregam anseios, ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Há uma aprovação generalizada, o que indica que os direitos humanos tem se tornado um conceito-chave na ordem político-jurídica contemporânea, pois suas reivindicações acontecem frente à violência, à opressão, à corrupção, à pobreza e frente a todos os mecanismos que perpetuam as assimetrias humanas. Nesse sentido, o saber teológico compartilha com os direitos humanos expectativas, reivindicações, desejos de mudança e esperanças. No entanto, essa valorização dos direitos humanos no cenário mundial, de modo algum, é indicador de sua eficácia e de sua universalidade. No mundo, cada vez mais, presencia-se universalismos arrogantes ou particularismos agressivos, tornando impossível pensar relações humanas que não destruam a pluralidade e homogenizam as diferenças. A temática desta pesquisa reside em analisar criticamente, a partir de Hannah Arendt e da teologia, a invenção, o declínio e o resgate dos direitos humanos, a partir de suas implicações políticas, vislumbrando possibilidades de convivência. Essa convivência não se confunde com coexistência, mas abarca a comunicabilidade, o perdão e a esperança em um mundo que vem sendo destruído.

O objetivo desta pesquisa incide no fato de que, enquanto uma leitura do mundo, ela é uma busca pela compreensão, busca por possibilidades de pensar as relações humanas sem o recurso à violência. Esta pesquisa visualiza, nos direitos humanos, a potencialidade da convivência. Efetiva-se, dessa forma, como uma análise crítica da viabilidade e da universalidade do discurso dos direitos humanos, a fim de evidenciar a necessidade de um consenso relacional que fomente a convivência entre diferentes a partir do pensamento de Hannah Arendt. Arendt não elabora sistemas acerca dos direitos humanos ou acerca da ética, ela reflete sobre os acontecimentos da realidade, por isso, serão estabelecidos diálogos com a sua compreensão política. Nesta pesquisa, os direitos humanos são analisados enquanto componentes do espaço público, a partir de uma abordagem política.

A escolha de Hannah Arendt como pensadora determinante à pesquisa reside no fato de sua compreensão ser singular acerca dos direitos humanos e acerca da realidade. Arendt coloca em pauta a discussão sobre as condições imprescindíveis ao relacionamento humano. Liberdade, igualdade, direito e ter direitos são exigências de um cenário onde seres humanos foram tornados população supérflua desprovida de direitos políticos. Arendt revela a fragilidade, a ineficácia dos direitos humanos, a frustração da capacidade de agir, a glorificação da violência, mas também aponta para a necessidade da convivência que é capaz de construir o mundo comum. Nesta pesquisa, Hannah Arendt se torna a matriz teórica de análise dos direitos humanos, devido a sua interpretação de um tempo de crise, de um tempo em que se iniciaram as transformações que têm levado à destruição de tudo o que há *entre* as pessoas. Nesse sentido, buscar-se-ão, na compreensão política de Arendt, os subsídios da convivência entre diferentes, o que resulta na liberdade e na igualdade humana não apenas compreendidas de forma abstrata, mas construídas, garantidas e protegidas em uma comunidade política. E, em Arendt, é perceptível a potencialidade de elementos teológicos para as relações públicas, desde que não restritos aos limites religiosos.

No primeiro capítulo, a teologia será situada no debate político acerca dos direitos humanos. Para tanto, serão apresentadas as transformações do pensamento teológico, as rupturas do modo do pensamento metafísico, da tradição, da autoridade, a crise escatológica, o predomínio da dúvida cartesiana. Tais rupturas inserem a teologia nas transformações do mundo. A partir dessa colocação, será elaborada uma perspectiva teológica voltada às preocupações *com* o mundo, *com* o sofrimento humano, *com* a vida *entre* as pessoas. Essa perspectiva teológica será situada enquanto “saber transfigurado pelo amor” e enquanto “teologia patética”, constituindo-se como parte integrante da pluralidade humana, da tradição de pensamento, embasada em Jürgen Moltmann. A escolha de Moltmann e não da Teologia da Libertação (ambas com reflexões políticas) se deve ao fato de afinidades contextuais e temporais a Hannah Arendt. Além disso, a Teologia da Libertação elabora sua perspectiva política em diálogo com as ciências sociais, usufruindo de muitas contribu-

ições de Marx e, em algumas vezes, do socialismo, enfatizando a violência estrutural e as desigualdades econômicas. Logo, tal fato pode favorecer antes um distanciamento do pensamento de Arendt, do que uma aproximação.

No segundo e terceiro capítulos, os direitos humanos são delimitados respectivamente a partir de dois momentos cruciais em sua história: gênese e declínio, invenção e inexigibilidade, positividade e violência. Em sua invenção, os direitos humanos se promulgaram como ‘recebidos por nascimento’, ‘verdades auto-evidentes’, porém, como se demonstrará, nem todas as pessoas eram consideradas iguais. Nesse sentido, o segundo capítulo traçará aspectos que reiteram os direitos humanos como construções. No terceiro capítulo, a intromissão da violência e a redução da compreensão de poder serão traçadas com o intuito de evidenciar que a construção de direitos humanos pressupõe a cidadania. Logo, sem cidadania, os direitos humanos não desempenharam o seu papel de proteção aos seres humanos.

No quarto capítulo, a pesquisa buscará refletir os direitos humanos enquanto imprescindíveis para o estabelecimento de um mundo comum. Apesar de reconhecer sua insuficiência e fragilidade, os direitos humanos são necessários e desejados, almejam mudança. Os direitos humanos traçados a partir de suas implicações políticas decorrem da convivência e podem ensejar a convivência. A convivência, no horizonte arendtiano, receberá contornos concretos como o reconhecimento da pluralidade e da singularidade humana. A convivência, o viver-juntos, será direcionada à responsabilidade pelo mundo, construído pela comunicabilidade e pela ação em concerto. O pensamento arendtiano ressalta o poder de perdoar, de prometer e a possibilidade de começar como fundamentais num mundo que está sendo destruído devido à presença da violência, do vazio reflexivo, do consumismo. Apesar das condições do mundo e da política atual, o pensamento arendtiano enseja esperança. E, a partir dessa esperança, compartilhada pela teologia, serão delineados subsídios para a afirmação de que os direitos humanos não podem ser vistos apartados da convivência e o “amor pelo mundo comum”.

1 RISCOS E DESAFIOS DE UMA INTERSECÇÃO POLÍTICO-TEOLÓGICA

Propor um diálogo com duas tradições de pensamento, especialmente, a teologia e a política, *a priori*, pode parecer insólito e inviável. Embora tais tradições, outrora, possuíssem nexos permeáveis e até conjugações determinantes, inclusive com atribuições políticas ao termo teologia antes mesmo de sua apropriação pelo cristianismo, hodiernamente, barreiras são postas à teologia e pela teologia: depreciações da cientificidade e da autoridade teológica e a afinidade teológica com verdades a-contextuais, universais e peremptórias. Porém, insistir em um diálogo é apontar, antes de tudo, que o conhecimento, os esforços epistemológicos de dizer a realidade não poderiam sucumbir frente à fragmentação dos saberes da ciência moderna ou frente às rígidas *logias* que delimitam processos e condições do conhecimento.

Dialogar, nesse sentido, é enxergar que podem existir outros caminhos de construção do conhecimento, é perceber que os processos já definidos nem sempre “dão conta” de dizer a realidade. Afinal, toda tradição de pensamento que outorga unicamente para si o modo de “apreender” a realidade torna-se distante da dinamicidade e da pluralidade da realidade. Como um provérbio popular exemplifica, quando se tem areia na palma da mão, é preciso deixar a mão aberta, pois, na tentativa de fechá-la, a areia se esvai. Assim sendo, traçar possibilidades interdisciplinares pode ampliar os horizontes de conhecimento e de compreensão. Conforme Hannah Arendt, a compreensão é uma atividade constante na vida humana e não possui um resultado único. “Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com a nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”¹. E, frente às perplexidades dos últimos séculos, em meio a todas as suspeitas que recaíram sobre as faculdades humanas de pensar, dizer e perceber a realidade, a busca por compreensão não poderia ser descartada.

[...] compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram so-

¹ ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: Ensaios e conferências. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 39.

bre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente o seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido.²

Esta dissertação situa-se nessa interdisciplinaridade, usufruindo da ciência política, especificamente do pensamento de Hannah Arendt, para estabelecer reflexões acerca dos direitos humanos. Aqui se quer discutir direitos humanos a partir de sua implicação política, no sentido de Arendt. Por isso, devido a essa implicação política, a opção pela interdisciplinaridade não visa ignorar as bases teóricas acerca dos direitos humanos elaborados pela teologia (que, por si, já seriam suficientes para uma pesquisa). Parte-se da premissa de que os direitos humanos não são uma invenção teológica, porém, muitos teólogos e teólogas se inseriram nessa discussão, apropriando-se do conteúdo, desvelando aspectos nos quais as religiões podem contribuir ou dificultar a efetividade dos direitos humanos.

Um desdobramento dessa premissa é que a teologia é um saber, possui uma tradição (tradições) que, independente de seu *status* atual ou de sua capacidade de “influência”, faz parte do mundo. Também é preciso considerar que a teologia é um saber heterogêneo, possuindo variáveis modos de dizer a realidade, atribuindo distintas significações à realidade. Como parte do mundo, o saber teológico também está voltado às aflições existentes e, não é por acaso que, no período pós-guerra e frente às sucessivas violações aos direitos humanos, gradativamente, teólogos e teólogas não conseguem se silenciar e buscam respostas: como isso foi possível? Ou, isso poderia ter sido diferente? Qual a responsabilidade da teologia frente ao recrudescimento da violência?

Pensando nessa responsabilidade, esta pesquisa, constituindo-se na área teológica, aborda uma temática não-teológica propriamente dita – os direitos humanos. Essa temática permeia diversas áreas: jurídica, filosófica, teológica, da ciência política, das ciências sociais, etc., e, em meio aos choques conceituais e de interesse, há preocupações em comum: a preservação da vida e da liberdade, a construção de um princípio *erga omnes* que possibilite uma convivência pacífica em meio à pluralidade humana, a proteção contra opressões (estatais, culturais, religiosas, interpessoais). Enfim, as diferentes áreas do saber se encontram nos direitos humanos, cuja função é compreender, transformar a realidade, buscando soluções a possíveis catástrofes eminentes.

Bobbio, utilizando uma expressão teológica, diz que os direitos humanos emergem como “sinais dos tempos”. Independente da argumentação de que, atualmente, ampliou-se a consciência sobre esses direitos ou multiplicaram-se as violações a eles, há a sensação do esfacelamento da condição humana, há uma idéia geral de crise. Entre incertezas, mas de forma confiante, os sinais

² ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007d. p. 21.

dos tempos, diferente do “espírito do tempo” hegeliano, cuja função é interpretar o presente, vislumbram o futuro. Os direitos humanos, dessa forma, são um reflexo das contradições humanas: os seres humanos não são definidos “[...] apenas do ponto de vista da sua miséria, mas também do ponto de vista da sua grandeza em potencial”³. Logo, os olhares e os discursos voltados aos direitos humanos não estão dominados pelo medo da capacidade destrutiva; eles se direcionam para possibilidades de convivência.

Aliás, nunca se multiplicaram tanto os profetas de desventuras como hoje em dia: a morte atômica, a segunda morte, como foi chamada, a destruição progressiva e irreversível das próprias condições de vida nesta terra, o niilismo moral ou a ‘inversão de todos os valores’. O século que agora chega ao fim [século XX] já começou com a idéia de declínio, da decadência ou, para usar uma metáfora célebre, do crepúsculo. Mas sempre se vai difundido, sobretudo por sugestão de teorias físicas apenas ouvidas, o uso de uma palavra muito forte: catástrofe. Catástrofe atômica, catástrofe ecológica, catástrofe moral.⁴

Dessa forma, a premissa de que os direitos humanos não são uma invenção teológica, mas que por eles algumas teologias têm se interessado, implica reconhecer que as discussões metafísicas têm gradativamente dado lugar às preocupações com o mundo, com a convivência humana. Isso não significa que o mundo estivesse ausente das discussões teológicas, mas sim que, com a modernidade, não há mais como traçar proposições válidas universalmente, não convém ignorar a existência de distintos pensamentos, corpos e ações fundadores de discursos distintos. “Não há uma única dogmática reinante para a Igreja. Não há algo assim como uma dogmática ecumênica que sintetize as verdades contidas em todos os corpos da cristandade”⁵. Trata-se de entender a teologia como não distante do acontecer humano.

Esta pesquisa está ciente de que serão enfrentados os mesmos desafios que a disciplina teológica possui em relação a outras áreas do saber⁶ e os mesmos questionamentos autocríticos da teologia na modernidade. Principalmente, tais desafios são vistos no contexto brasileiro, onde há

³ BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 223.

⁴ BOBBIO, 2004, p. 222.

⁵ BRAATEN, Carl E. Prolegômenos à dogmática cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática Cristã**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995, v. 1. p. 62.

⁶ Para Pierucci, a Sociologia da Religião é uma área “impuramente acadêmica” e carece de credibilidade científica, pois, nessa área, há “religiosos praticantes” e “profissionais da religião” e estes fazem a sociologia da religião movidos por “interesses religiosos”. Valorizando a religião e por exigência dela, há um “sacrifício do intelecto”. As motivações religiosas, pastorais e eclesiásticas contaminam o labor científico, afetando o resultado da pesquisa científica. Prova dessa contaminação é que um dos assuntos preferidos pelos pseudo-cientistas são as pesquisas que descobrem os “menores sinais que repontam da sobrevivência do espírito religioso”, o retorno do sagrado. PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: ANPOCS, 1999, v. 2. p. 245-264. Como cita Camurça, “a temática do ‘retorno do sagrado’ e da ‘revanche do sagrado na cultura profana’ expressa nos artigos de Rubem Alves e Leszek Kolakowski em Religião e Sociedade, denotaria, segundo Pierucci, muito mais uma intenção e desejo do que de análise isenta e distanciada”. CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**. Polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 166. (Repensando a Religião) Assim, para Pierucci, existe o dilema de “grande parte dos cientistas sociais que estudam a religião no Brasil [...] decidir até onde, em seu trabalho intelectual, vai a ciência e até onde vem a religião [...] onde começa uma e onde termina outra”. PIERUCCI, 1999, p. 237.

compreensões de teologia que se referem ao catolicismo ou a uma tradição voltada unicamente à manutenção de uma estrutura eclesiástica, tendo pouco a dizer sobre a realidade. Em muito dessa asserção se encontram as discussões sobre a laicidade do Estado, as disputas de cosmovisões, as exigências de rigor científico e a influência da animosidade francesa em relação à religião⁷. Contra a teologia, os argumentos de envolvimento existencial, a falta de objetividade são constantes, porém, qual ciência não é movida por interesses? Como expõe Habermas, “toda a ciência que admite as objetivações de significado como parte de seu domínio de objetos tem que se ocupar das conseqüências metodológicas do *papel de participante* assumido pelo intérprete”⁸. Assim, buscar-se-ão pistas para situar a teologia, identificar algumas transformações, alguns horizontes epistemológicos, com o intuito de evidenciar limites e potencialidades dessa intersecção teologia-política, delimitando assim a postura hermenêutica e o conteúdo desta pesquisa.

1.1 Situando-se a partir da teologia cristã

Ensejar um diálogo entre a teologia e as outras áreas do saber resulta, de certa forma, em restrições, pois, na teologia, o estatuto epistemológico se difere dos outros estatutos científicos. Afinal, em cada área do saber, existe algo que lhe é próprio e, na teologia, isso não é diferente. Destarte, o próprio da teologia possui algo que não pode ser plenamente desvendado por qualquer análise científica: o mistério. E, como o conhecimento não é onipotente, há verdades cridas e verdades conhecidas. O próprio da teologia “[...] focaliza não só o que a realidade já existente contém, mas também o que não contém”⁹. Para iniciar a discussão, de modo sintético, pode-se identificar que a teologia é constituída de um caráter *ascriptivo* e de um *descriptivo*, respectivamente, de pensar e falar *para* Deus, com um caráter doxológico, e de pensar e falar *de* Deus, de sua pes-

⁷ Essas posturas refletem o lugar da teologia no espaço acadêmico no Brasil. Há duas linhas de força; uma certa disputa para pesquisar religião e suas implicações entre as ciências humanas e a teologia. Entre essas linhas de força, a disciplina das ciências da religião no Brasil “[...] reportou-se a sua *fragilidade* como disciplina autônoma. Para uns, não é uma disciplina com um paradigma *científico consolidado* e busca seu lugar no mundo universitário, não só em países onde ela é relativamente nova, mas também onde é oficialmente estabelecida há décadas. Para outros: padece de um ‘complexo de inferioridade’ (Eliade) e de uma insegurança de fazer ciência em uma área instável, cujo objeto é reivindicado por outras disciplinas”. Já a interferência da teologia é como “[...] uma sombra a pairar na estruturação dos Programas de Ciência(s) da Religião, pois foi a partir dela que se originaram – de forma direta ou indireta [...], Programas de Ciência(s) da Religião, na sua ampla maioria, em instituições de ensino superior confessionais. Em decorrência disto, certas correntes da Teologia, ainda hoje, vêm com reservas o fato de que uma abordagem da religião como *dimensão em si* possa ser feita por uma outra área distinta, daí uma postura de *tutela* que buscam exercer sobre a(s) Ciência(s) da Religião, expressa na situação de ‘que a maioria dos programas são institucionalmente localizados em departamentos de Teologia’, como, também na afirmação, por parte de certos setores da Associação Nacional de Programas de Teologia e Ciências da Religião (ANPTER), de que as disciplinas da(s) Ciência(s) da Religião possam ser ministradas por ‘teólogos adaptados’”. CAMURÇA, 2008, p. 44; 42. Grifos do autor.

⁸ Não há ciência desinteressada. O interesse técnico não poderia prevalecer sobre o interesse que visa à emancipação, o qual geralmente surge nas ciências críticas quando estas favorecem a comunicação. HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 44.

⁹ BRAATEN, 1995, p. 41.

soa, de sua palavra, de seus eventos, de seu Espírito na realidade humana¹⁰. Esse falar é fundamentado nos testemunhos bíblicos, que, embora situados historicamente, possuem implicações que irrompem a cronologia.

Como indica Bultmann, teologia não é um mero falar *sobre* Deus (über Gott), um falar objetivo dos eventos históricos de Deus no mundo com um distanciamento do que se fala, mas é falar *de* Deus (von Gott), em que há o envolvimento existencial daquele que fala¹¹. Kierkegaard aponta que a racionalidade humana é limitada e que Deus, assumindo a condição humana em Cristo, é algo absurdo, um escândalo. Nesse sentido, teologia não seria apenas um falar racionalista, um pensar especulativo; possui uma significação que envolve o ser¹². Teólogos como Moltmann, Pannenberg e Metz e teólogas como Ruether e Gebara não reduzem o falar ao existencial, mas ampliam a contextos com características políticas, sociais e de gênero. Logo, teologia é um saber heterogêneo que, muitas vezes, já implementou ações e discursos de dominação, obediência e controle¹³. Não há como esquecer a “Santa” Inquisição e a catequização na América Latina:

A gestualidade final da conquista cristã do continente latino-americano marcada pelo longo alcance da Inquisição (final do século XVI no Brasil) educou os joelhos para a desproporção entre o gesto e a crença. Os corpos aprenderam a obedecer primeiro pelo peso da violência e do castigo que acompanhavam a catequese e a homilia. Ninguém foi convidado ao convencimento. Os joelhos foram coagidos à flexão, e assim se inventou a crença.¹⁴

Ao mesmo tempo, o saber teológico se propõe e é impelido a enxergar as assimetrias das realidades humanas, é uma fala que estabelece significados, é uma fala de pessoas que almejam uma realidade diferente ou uma realidade transformada. É um saber que busca interpretar o falar *de* Deus, suas ações constantes e vindouras de criação, libertação, salvação, redenção. “Então, a

¹⁰ Partindo de duas perguntas metafísicas, a teologia formulou várias respostas para o modo de ser ou como são todos os modos de ser e para o que é ser. Como o medo dos gregos se fundava na realidade passageira, o medo de que tudo passa, o ser de Deus foi sendo definido contrário à perenidade, à efemeridade. Há quatro “definições” do ser de Deus que predominam nas tradições teológicas: Deus como evento, Deus como pessoa, Deus como Espírito, Deus como discurso, as quais podem ser determinantes para as diferentes teologias. Veja as diferenças entre as definições: JENSON, Robert W. O Deus triúno. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática Cristã**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995, v. 1. p. 175-188.

¹¹ BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender**: Artigos selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 49. (Teologia Sistemática; a-9).

¹² KIERKEGAARD, Søren Aabye. Post-scriptum. **Textos selecionados**. Curitiba: Ed. UFPR, 1978. p. 244-249.

¹³ “As teologias estabelecem limites em relação àquilo que precisa ser acreditado pelos fiéis. As teologias são pensamentos sistematizados a partir de tradições orais, usos e costumes. São elaboradas por uma elite masculina com reconhecida autoridade e poder institucional. Estes vão se tornar, muitas vezes, os condutores das religiões e os conselheiros da comunidade em assuntos de consciência e convivência política e social. As teologias estão, nesse sentido, a serviço das religiões institucionalizadas. [...] E, como tem acontecido com muita frequência, as pessoas crentes podem com isso se alienar de sua própria experiência, submetendo-se formalmente e materialmente ao que lhes chega dos poderes religiosos estabelecidos. Esta alienação a nossa própria experiência, sobretudo feminina, vai se manifestar de forma explícita na tradição teológica cristã, de forte tendência misógina, não só em conteúdos e simbologia, mas na forma de exercer a dominação das consciências e no exercício do poder absoluto”. GEBARA, Ivone. **O que é teologia**. São Paulo: Brasiliense, 2006. p. 25; 28. (Primeiros Passos; 317)

¹⁴ PEREIRA, Nancy Cardoso. Des-evangelização dos joelhos: Epistemologia, sexualidade e osteoporose. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 164.

confiança humana de que a vida e a criação valem à pena [não] é ameaçada por um mundo de fatos sem valores, movimento sem sentido, processo sem propósito, caminhada sem objetivo e futuro sem promessa além da perspectiva do nada e da morte”¹⁵. Teologia é um saber, o qual não possui uma finalidade em si mesmo, aponta para algo além do ser humano. E, como diz Lutero, a teologia tem certeza, porque coloca o ser humano fora de si mesmo¹⁶. Ela fala dos significados e das esperanças, fala do pecado, da miséria humana, e a presença da fé questiona a própria teologia, quando esta se coloca como conhecimento unilateral, apenas positivista e analítico.

Teologia não é uma ciência objetiva sobre dados incontestáveis e fatos que podem ser comprovados. Ela não pertence ao âmbito do saber que dispõe sobre os objetos, mas ao âmbito do saber que sustenta a existência, que nos dá coragem para a vida e consolo para a morte. A teologia tampouco pertence ao âmbito da técnica que aprendemos com a finalidade de obter o domínio das coisas ou controle sobre os sentimentos.¹⁷

Na patrística e na escolástica, a teologia estava preponderantemente interligada à filosofia. Na modernidade, esta é substituída pelas ciências sociais¹⁸. Depois da escolástica, as articulações teológicas refletem nem tanto as descrições de um Ente e seus atributos, mas antes as significações que a fé atribui à realidade¹⁹. Muito já foi investigado se a linguagem humana pode ser um meio de pensar Deus, a exemplo da escolástica que buscava conceitos unívocos ou analógicos, mas, gradativamente, evidenciaram-se os limites de especulações e analogias. As teólogas femi-

¹⁵ BRAATEN, 1995, p. 41.

¹⁶ “E a razão por que nossa Teologia está certa, consiste no fato de que nos arranca de nós mesmos e nos coloca num ponto fora de nós, a fim de que não nos apoiemos em nossas próprias forças, em nossa consciência, sentimento e obras nossas, mas, em algo fora de nós, isto é, na promessa e na verdade de Deus que não pode falhar. Isso o papa não sabe”. LUTERO, Martim. Comentário à Epístola aos Gálatas. **Obras Selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Canoas: ULBRA; Porto Alegre: Concórdia, 2008, v. 10. p. 364.

¹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**: Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 31. (Theologia Publica; 5)

¹⁸ Isso pode ser considerado uma ruptura para o pensamento teológico, à medida em que se atribui às ciências sociais os métodos de se pensar e de se dizer a realidade. Se, por um lado, são ampliados os horizontes teológicos: não apenas uma teologia destinada aos cristãos, mas ao ser humano, não apenas destinada à educação doutrinária ou à elaboração de sistemas dogmáticos, mas à inculturação, à reflexão sobre o mundo; por outro lado, a teologia, especialmente na América Latina, esteve fortemente vinculada ao marxismo, ao socialismo. Veja SEGUNDO, Juan Luis. Capitalismo: socialismo, crux theologica. **Concilium**, Petrópolis, n. 10, 1974. p. 776-791. Nesse sentido, seria interessante a discussão de Arendt que identifica a ascensão do social e os reducionismos e as transformações provenientes das ciências sociais. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a. p. 47-180.

¹⁹ O pensamento teológico medieval é descrito por Tillich a partir de três características: o escolasticismo, o misticismo e o biblicismo. A escolástica é um exercício especulativo e metodológico da doutrina. Tillich aponta uma posterior deturpação do método escolástico, pois “a intenção verdadeira do escolasticismo era a interpretação teológica de todos os problemas da vida”. Já o misticismo possuía a proposta inicial de ser “a experiência da mensagem escolástica”. No entanto, as massas populares, sem acesso à atividade intelectual, experimentavam a religiosidade de forma contemplativa e sensorial (liturgia e arte). Porém, a teologia fomentava o medo popular para condenar alma e corpo com a idéia de inferno e purgatório. E, por fim, o biblicismo “tentava usar a Bíblia para fundamentar um cristianismo prático, especialmente entre os leigos”. Assim, o biblicismo serviu como crítica à teologia escolástica e à piedade pessoal. TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 1998. p. 134 -135.

nistas²⁰ e teólogos como Rubem Alves²¹ denunciaram a necessidade de se suspeitar dos discursos, pois neles se fundavam relações assimétricas ou de subordinação; visualizaram, assim, um sujeito “humano” por detrás de uma linguagem “divina”. Mesmo que a linguagem nunca seja suficiente e esteja sempre limitada por intenções tácitas ou explícitas, o falar teológico está imerso em experiências de/na fé. E, enquanto verdade crida, a fé não deixa de ser atividade que busca compreensão, pois a fé não é algo ingênuo, irracional. Há uma tensão permanente no sentido de que a teologia é razão humana, que busca articular os eventos da revelação, a ação de Deus, exigindo ou tendo como consequência a fé²². A fé em busca de compreensão não é produto da razão²³.

²⁰ Com o intuito de evidenciar a integridade do ser feminino como imagem e semelhança de Deus, a teologia feminista construiu uma hermenêutica bíblica que suspeita da canonização, da interpretação, dos métodos, da tradução, etc. – uma vez que o texto é “refém de interesses e relações assimétricas que subordinam as mulheres”. Sob os eixos do corpo (que foi oprimido), do saber (que foi subestimado), do poder (que foi detido), a hermenêutica feminista procura uma reconstrução: o resgate da participação das mulheres na história, no rompimento do silêncio nas fontes, a partir de uma hermenêutica da memória. Afinal, “um texto patriarcal que justifica a discriminação da mulher não pode ser normativo, porque é contrário ao espírito libertador do evangelho”. PEREIRA, Nancy Cardoso. Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. **RIBLA: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis, n. 25, 1996. p. 8-9. Rosemary Ruether constata que a masculinidade passou a ocupar a soberania dentro da religiosidade cristã. O feminino ocupa apenas o papel de recepção ou de mediação da divindade masculina. Na ortodoxia cristã, não há espaço nem para a mediadora feminina em Deus. O pensamento patriarcal converte a dialética da existência humana homem-mulher; corpo-consciência; em dualismos de bem e mal. A mulher dá continuidade ao pecado, agora não é simplesmente individual, mas refere-se a toda a humanidade caída. RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e Religião** – rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1993. p. 119-221. Na América Latina, a contribuição de Ivone Gebara, Ivoni Richter-Reimer, Silvia Regina Lima, Maria Izilde Matos, Maria Odila Leite S. Dias, Marcela Lagarde, Margarita Pisano, Marga Janéte Ströher traz muitas discussões pertinentes para o pensar teológico.

²¹ “[...] O discurso teológico é sempre um discurso de alguém – indivíduo ou instituição. Por trás de todo discurso sobre Deus há um sujeito que se esconde”. ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 45. Veja também REBLIN, Iuri Andréas. **Outros cheiros, outros sabores...** O pensamento teológico de Rubem Alves. São Leopoldo: Oikos, 2009.

²² “O compreender o que é crido, porém, é para Anselmo não apenas uma reflexão posterior (Nach-denken), mas como tal simultaneamente já uma *reflexão antecipada* (Voraus-denken). ‘Creio para que compreenda’: isto é um indicativo da direção. [...] A teologia, que aqui é um pensar que segue à fé, justamente por isso sempre já antecipa lá o contemplar e trata-se de um *medium inter fidem et speciem*”. MOLTSMANN, 2004, p. 51.

²³ Anselmo de Cantuária, seguindo a tradição agostiniana, tem como fórmula o “credo ut intelligam” (creio para compreender) e o lema “Fides quaerens intellectum”. Fé e razão, nesse sentido, não estariam em contradição, apesar de serem atos diferentes. Seria da natureza da fé a procura por compreensão. ANSELMO. **Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores). Depois de Anselmo, escolásticos como Tomás de Aquino, Duns Scotus querem mostrar a intelegibilidade da fé cristã, construindo reflexões teológicas que perduraram: “existência necessária”, “analogia entis”, “ente como transcendente”, recorrendo a argumentos cosmológicos, teleológicos e ontológicos. Argumentos cosmológicos partem de dados evidentes ou proposições aceitas sobre o mundo conhecido por experiência, afirmando um ser primeiro e não causado, que é necessário e que causa os demais. Argumentos teleológicos ou do desígnio partem de premissas contingentes, descrevendo características do mundo, sugerindo que o mundo foi designado por um ser inteligente e consciente. Com as críticas de Hume (Diálogos sobre a religião natural), e re-argumentado por Swinburne, há “[...] reflexões recentes sobre a probabilidade da ‘sintonia fina’ [...] das leis fundamentais e condições iniciais da physis, requerida para que um universo capaz de vida – como o nosso – ganhe existência”. PICH, Roberto H. A filosofia analítica da religião. **CULT: Revista Brasileira de Cultura**. Dossiê: Deus no pensamento contemporâneo. São Paulo: Bregantini, ano 11, n. 131, dez. 2008. p. 62-63. Argumentos ontológicos partem do sentido de pensar Deus sem contradição, partem da idéia de que Deus é um ser acima de tudo, do qual nada pode ser pensado, o que implica que pensar e conhecer Deus é conhecer a sua existência necessária. Anselmo foi o primeiro a usar esse argumento e, apesar das críticas de Kant, em *Crítica da Razão Pura*, de que a existência não é “propriedade” do ente, “[...] Plantiga [...] mostrou, com recursos da lógica modal, que essa versão do argumento segue (ainda) imune à reprovação teórica geral”. PICH, 2008, p. 63.

Gustavo Gutiérrez e Juan Luis Segundo enfatizam que teologia é um ato segundo, reflexão posterior à experiência de fé (Nach-denken)²⁴. E essa experiência não é apenas algo do passado, é um constante exercício hermenêutico da memória, do presente e do futuro. E, por não estar aprisionada ao passado, a teologia não é apenas uma reflexão posterior, não é uma mera tautologia, mas uma reflexão antecipadora (Voraus-denken). “Nossas concepções teológicas de Deus e de seus caminhos conosco são imagens da busca do vindouro”²⁵. Memória²⁶ e esperança²⁷ atribuem à teologia um caráter de não-conformidade com o existente e também um exercício permanente de auto-reformulação. Porém, a teologia tem se articulado em prol de uma estabilidade²⁸ e de uma auto-preservação, mantendo algumas memórias, esquecendo outras. A memória teológica é memória de sofrimento, de escravidão, de exílio, de crucificação, de perseguição, de morte e também é memória de libertação, de ressurreição, de redenção, de vida. A esperança nutre-se dessa memória e anseia uma realidade sem sofrimento. Assim, a teologia é um constante exercício de interpretação das memórias, das experiências e das esperanças, uma hermenêutica que constrói significações à realidade e anseia por transformações. “A teologia insiste na pergunta pelo sentido último das coisas implicada no processo de investigação hermenêutica”²⁹. E, mesmo assim, é uma investigação não plenamente desvendável, traz uma realidade que não será plenamente exaurida.

Essas significações não envolvem apenas a subjetividade, pois existe uma memória, uma tradição bíblica e contextos confessionais (infelizmente, muitas vezes concorrentes entre si) que compõem o exercício hermenêutico. A confessionalidade é um contexto primário da teologia, mas de forma alguma se restringe a ele. Toda pessoa com uma confessionalidade está inserida numa

²⁴ Assim como também afirmam outros teólogos da libertação: não há teologia sem fé; sem fé não há práxis cristã. “Primeiro é o compromisso de caridade, de serviço. A teologia vem *depois*, é ato segundo”. GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: Perspectivas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 24. Segundo elabora metodologicamente essa definição: SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978. cap. 3.

²⁵ MOLTSMANN, 2004, p. 51.

²⁶ Veja relação entre teologia e memória: judaísmo e cristianismo como religiões de memória. HOORNAERT, Eduardo. **A memória do povo cristão**. Uma história da Igreja nos três primeiros séculos. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 18-21.

²⁷ “Na presença da esperança para o conhecimento, para os conceitos e para a reflexão sobre a realidade, os conceitos teológicos não podem se tornar juízos, os quais fixam a realidade naquilo que ela é, mas tão somente juízos provisórios, os quais descobrem à realidade suas perspectivas e suas possibilidades futuras. Conceitos teológicos não devem fixar a realidade, mas ampliá-la pela esperança e assim antecipar seu ser futuro. [...] Seu conhecimento não é sustentado pela vontade de dominar, mas pelo amor ao futuro das coisas. *‘tantum cognoscitur quantum diligitur* [Amo à medida que conheço] (Agostinho)’. São, portanto, conceitos dotados de dinamismo que provocam movimentos e transformações práticas”. MOLTSMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005. p. 53.

²⁸ Para Rubem Alves – ao observar as religiões, duas são as posturas possíveis: a de busca por transformação e a de busca por estabilidade do mundo, “[...] as religiões são formas gerais de estruturação do tempo, e contém uma ‘programação’ de ação em resposta a elas”. Assim, como o tempo histórico é uma forma de abstração e universalização das experiências práticas de um grupo, a história é re-organizada ao longo do próprio curso histórico. Mediante uma crise na “programação”, que surge no confronto com a realidade, existem duas opções: ou reformular o programa, incorporando soluções para os novos problemas, ou reafirmar o mesmo programa, negando os novos problemas. Essas duas posições podem ser traduzidas em dois termos que se distinguem: utopia e ideologia. “Enquanto as utopias orientam ações de transformação, as ideologias as inibem, preservando dessa forma as coisas tais como elas se encontram”. ALVES, 2004, p. 121; 123. Grifos do autor.

²⁹ BRAATEN, 1995, p. 37.

sociedade, num sistema político. Decisões públicas podem afetar as pessoas, sem considerar (ou devido a) sua crença, sua situação social, seu gênero, sua etnia. Se a teologia silenciar sobre “as coisas” do mundo, ela delegará a outras áreas do saber decidir sobre a posição, sobre a relevância teológica e sobre questões que assimetricamente dizem respeito ao “destino” das pessoas.

1.1.1 Orientando-se à teologia como um “saber transfigurado pelo amor”

Pessoalmente, uma das melhores definições acerca do que é teologia, a qual também norteará essa pesquisa, encontra-se em uma página que define: “teologia: saber transfigurado pelo amor”³⁰. Isso confere à teologia, primeiro, um caráter crítico/profético em relação à realidade e em relação a si própria: denunciar onde não há amor. Em segundo, implica em dizer que um saber transfigurado é um saber à disposição do amor e não um saber do progresso, da evolução ou um saber confinado em academias e em *eclesias*. Enfim, é um saber que não possui uma ‘forma’ comum, tem um compromisso fora dele mesmo. Em outras palavras, como saber transfigurado pelo amor, o acento não recai no saber, “porque não é pelo conhecimento que os corpos são ressuscitados mas pelo amor... É aí que se inicia o gesto, e não no saber”³¹. Em terceiro, o amor, ao qual está voltado o saber, emerge de todas as experiências de exílio, de sofrimento. Teologia se compõe de falas, de palavras compartilhadas “[...] que animam o corpo e lhe dão vida nova”; é ouvir “os gemidos dos que sofrem”³². É um amor que não se confunde com ideologias, mas tem um comprometimento, pois amor não é uma atividade de solidão, é amor na presença de outras pessoas nesse mundo. Por isso, como se pode intuir em Ströher, que o estatuto epistemológico da teologia esteja mais distante das *logias* e *fobias*, as quais tanto ela quer se enquadrar, e mais próxima de *fílias* e *sofias*³³.

Porém, para não refutar a palavra *logia*, o sentido que Maraschin resgata pode trazer outras perspectivas. Como assevera o autor: *logia* – *légein* tinha um sentido original de “recolher ou reunir”. Reunir opostos, diferentes, reunir pessoas e, logo, reunindo signos e significados. “A atividade do *logos* ao reunir o que está separado reúne, então, as pessoas numa tarefa comum”³⁴. Por isso, “[...] *logos* não demorou muito a significar também *palavra*. A palavra [...] só é possível na existência comunitária onde inúmeros significados isolados se reúnem para conotar sentido ao grupo. Tudo isso nos leva a acreditar que a razão é uma realidade social incapaz de existir isola-

³⁰ ALVES, Rubem. Teologia. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 206, mar. 1986, p. 32.

³¹ ALVES, 1986, p. 32.

³² ALVES, 1986, p. 32.

³³ STRÖHER, Marga Janéte. Por uma episteme de amizades e sabedorias: Olhares em torno do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sínodal, 2008. p. 201-223.

³⁴ MARASCHIN, Jaci. Um caminho para a teologia no Brasil. In: ALVES, Rubem et al. **Tendências da teologia no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1977. p. 141.

damente”³⁵. Nesse sentido, teologia transcenderia discursos sobre a deidade, argumentos teísticos ou a divinização sobre o significado último de *logos*³⁶, mas possuiria uma dimensão reunidora, unificadora, de encontro. Conforme o evangelho de João, o *logos* “era Deus [...], mas o Deus que significava relacionamento”³⁷. E, sendo um relacionamento com Deus, não deixará o ser humano à própria sorte, em desespero com suas limitações. Relacionar-se com Deus é relacionar-se com sua criação; relacionar-se com o mundo, com as pessoas. Reunir, porém, precisa ser compreendido além de um sentido omológico. Não se trata de tornar todas as pessoas cristãs, mas de ser uma teologia de amizades, que preserva a pluralidade humana sem considerá-la uma ameaça a si própria. Assim, podem ser estabelecidas tarefas comuns que não aniquilam as diferenças, inclusive, as diferenças religiosas e até ateístas.

A partir dessa percepção de teologia, convém ressaltar os seguintes componentes: primeiro, serão abordados amor e sofrimento, e, em segundo, o corpo e o relacionamento. O amor desse saber não se encaixa em tentativas de graduação. É um amor que não escolhe uma pessoa refutando outras³⁸. Diferente disso, o amor, tornado conceito, foi construído a partir da definição de “[...] *apatheia*, natural ao mundo antigo enquanto axioma metafísico e ideal ético. [...] Era, fisicamente, imutabilidade; psiquicamente, insensibilidade; eticamente, liberdade”³⁹. Referindo-se tanto aos “sábios” quanto a Deus, a apatia era a liberdade de ódio, de paixão, significava a indiferença, a independência do corpo e da natureza. Não demorou muito, “o Deus livre e apático passou a ser considerado o Deus do amor (*agape*). Apatia entendida como pressuposto do *ágape*, uma vez que o verdadeiro amor procede da liberdade da busca do eu e da ansiedade, amando *sine ira et studio*”⁴⁰.

Por isso, ao se afirmar a teologia como “saber transfigurado pelo amor”, há uma reivindicação contra o Deus que, desde Aristóteles, é “*théos apathés*”, imutável, incorruptível, impassível, imóvel. Tais atributos foram penetrando na construção do pensamento teológico, tornando a

³⁵ MARASCHIN, 1977, p. 141.

³⁶ “Uma revolução copernicana atingiu o núcleo mesmo da autodefinição teológica [pós-Iluminismo]. Passou a ser entendida como ‘divinização’ sobre o significado último do logos no imaginário das representações religiosas. A despeito das discordâncias sobre aquilo em que esta ‘divinização’ consiste – se é vista como um processo psicológico, histórico-literário, uma emanção da autoconsciência, uma projeção antropológica ou externalização da substância -, dava-se por certo que o objeto do discurso teológico era primeiramente as representações que ancoravam no fenômeno religioso. Já não era mais óbvio que havia uma correspondência entre representação e seu referente, entre significante e significado”. WESTHELLE, Vítor. Modernidade, Mito e Religião: crítica das representações religiosas. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 3; n. 1, jan.-jun., 2000, p. 15.

³⁷ MARASCHIN, 1977, p. 143.

³⁸ Não cabe torná-lo novamente um conceito apático, que exclui o *eros* e, conseqüentemente, enaltece o *ágape* em detrimento da sexualidade na teologia. Para esse assunto veja PEREIRA, Nancy Cardoso. Ah!... Amor em delícias. In: *RIBLA: Revista de Interpretação Latino Americana*. Petrópolis, n. 15, 1993. p. 47-59. e também PEREIRA, Nancy Cardoso. Amor em chamas: uma apreciação dos cantares. *Espaços*. São Paulo, v. 1, n. 3, 1995. p. 91-98.

³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Paixão pela Vida*. São Paulo: ASTE, 1978. p. 54.

⁴⁰ MOLTSMANN, 1978, p. 55.

teologia apática e indiferente com a realidade do mundo. Adjetivar a teologia com o termo *pathetica* é falar dos profetas que não possuíam nenhuma ‘idéia’ de Deus, mas compreendiam a si mesmos e ao povo na ‘situação de Deus’. E essa situação era denominada de *pathos* de Deus. “O *pathos* nada tem a ver com os caprichos dos Deuses mitológicos. [...] Os profetas não identificavam o *pathos* de Deus com sua essência, mas entenderam-no como a forma de seu relacionamento com o mundo, seu envolvimento e preocupação”⁴¹. A profecia, nesse aspecto, não se reduzia a uma previsão do futuro, mas era o relacionamento presente, voltado para o *pathos* atual de Deus, o qual sofria pela infidelidade de Israel. Trata-se de um Deus que sofre, sente ira, mas é apaixonado por sua criação.

Logo, a teologia não se sustenta como idéia(s) de Deus, mas, enquanto um relacionamento com Deus, ela entende-se na “situação de Deus”. Novamente, cabe o alerta a possíveis reduções desse relacionamento ao nível espiritual. É um relacionamento que possui implicações concretas, logo, “[...] primeiro a experiência, depois a teologia, primeiro a paixão, em seguida a ação”⁴². Como demonstra a tradição profética do antigo Israel, havia denúncias concretas das injustiças, das opressões e, ao mesmo tempo, o anúncio de esperança, a possibilidade de mudanças ainda em vida, desde que o povo desse ouvidos ao profeta⁴³. A partir desse resgate do *pathos*, poder-se-ia dizer que a teologia possui uma função semelhante à visão do vale de ossos (Ez 37). Teologia, feita por homens e mulheres, depara-se com ossos, não só em termos escatológicos, mas nesse mundo. Logo, a teologia não pode se limitar aos ossos ou tornar-se um saber calcificado. Ela traz o elemento de esperança de que esses ossos serão recobertos por tendões, carne, pele. De um lado, a teologia *pathetica* enxerga-se sobre o sofrimento, sobre os ossos da realidade e, por outro, também reflete sobre as experiências de morte. Não significa afirmar que a teologia é fundamentalmente “necrofílica”, pois a esperança e a vida, no presente e na escatologia, recebem ênfase. O amor, nessa perspectiva teológica, fala de sofrimento. Enquanto saber transfigurado pelo amor, não são esquecidos os “gemidos dos que sofrem”. Nesse sentido, o ouvir os gemidos, talvez não seja falar de Deus, mas silenciar em Deus:

*Olhar para o presente
Ouvir os gemidos dos que sofrem*

⁴¹ MOLTSMANN, 1978, p. 56.

⁴² MOLTSMANN, 2004, p. 32.

⁴³ Claro que algumas intenções proféticas que exigem fidelidade eram de suprimir outras tradições, as quais foram qualificadas como malignas. Por exemplo, na religião cananéia, a figura feminina era adorada como a virgem deusa do amor; no culto da fertilidade. *Anate*, deusa da fertilidade e da guerra, é citada, no AT, em nome de lugares e pessoas (Jz 1.33; 5.6); mas aparece a *Astarte* (Jz 2.13; 10.6; 1 Sm 7.3s) e *Ashera* (Jz 3.7; 1 Rs 18.19) representada por um símbolo cultural de madeira (1 Rs 15.13; 2 Rs 21.3,7; Dt 16.21; Is 17.8). Os profetas (Os; Jr 3; Ez 16;23) reinterpretam o mito cultural do casamento. Transferem o mito para a relação do povo de Israel com Deus; destroem o mito ao acusarem o povo de adultério. Israel não podia admitir a idéia de comunhão entre deus e deusa, mas precisava separar de Baal a bênção da fertilidade. Não demorou para que características de Baal fossem atribuídas a YHWH. O Deus nômade do êxodo, o líder da guerra santa, também se torna doador da fertilidade. Na tese de Schmidt, o primeiro mandamento precisava se impor no âmbito da vida. SCHMIDT, Werner. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 220-228.

Ouvir, do passado, os gemidos da Grande Vítima
Misturá-los
Transformá-los num poema
*Comê-lo, como se fosse um sacramento...*⁴⁴

Entre ossos e pele, a teologia fala do corpo. Assim, o falar de Deus é o falar a partir dos significados das experiências relacionais e ordinárias de sofrimento e de amor. Corpo para a teologia (mesmo que não unanimemente reconhecido) não é o corpo reduzido a células e hormônios, mas, como “[...] um critério hermenêutico [que] oferece alternativas de leitura que querem ser convites para um diálogo e vivência de novas relações [...]”⁴⁵. O corpo é a partir de onde se lê os textos bíblicos e também as experiências atuais, é o meio de relacionar-se, de onde se fala, com o qual se pensa, onde há o sofrimento. Isso implica em reconhecer que conceitos (que comumente pretendem ser unívocos e universais), tratados e dogmáticas não são a única forma de compreensão. Teologia aborda acontecimentos que nem sempre são redutíveis a conceitos, é uma fala que se aproxima mais do balbuciar e do silenciar⁴⁶. Porém, isso não se reduz à teologia negativa, que aponta a incognoscibilidade de Deus. Há significações e experiências que são melhor articuláveis pela arte, pela poesia, pelo mito, pela mística; caminhos nem sempre lembrados pela teologia⁴⁷.

Nesse sentido, com a percepção de teologia *pathetica*, pode-se intuir que a era atual da teologia não é mais apenas ontológica (atributos do Ente, Causa necessária e primeira), porém não meramente lógica (adequada às formas de pensamento científico), não é apenas metafísica (fundamentada nas realidades transcendentais à experiência sensível), mas não meramente física (fenomenológica). A tradição teológica sempre pendeu e continua pendendo para um desses lados ou para tentativas de conciliar esses extremos. A teologia se vê, pós-Iluminismo, forçada a repensar-se, refazer-se. A pluralidade de discursos que compõe a teologia atual tornou-se nítida, inclusive, encontram-se teologias ontológicas, metafísicas, lógicas e físicas ao mesmo tempo. E, claro, haverá sempre um saudosismo da autoridade e do absolutismo de séculos atrás, pois estes ofereciam estabilidade. Porém, concomitantemente, haverá a irredutibilidade de novas perspectivas teológicas. Nessa direção, seria mais coerente dizer “migalhas teológicas”, parafraseando um título da obra de Kierkegaard, a qual sugere uma crítica aos grandes sistemas filosóficos, “Migalhas filosó-

⁴⁴ ALVES, 1986, p. 32.

⁴⁵ PEREIRA, 1996, p. 6.

⁴⁶ Para Lutero, falar de Deus é falar de um acontecimento. Neste mundo, Deus é, de fato, aquele que é humilhado e ofendido. Não se trata do estado das coisas a ser descrito: o que Deus seria em si, o ser humano em si e como essas duas grandezas se relacionariam. Falar de Deus tem haver com um acontecimento do qual ele próprio participa. LUTERO, Martim. *Da Vontade Cativa. Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, v. 4. p.137s. Veja também EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 207.

⁴⁷ Moltmann expõe a teoria do conhecimento teológico: 1) princípio de igualdade; 2) princípio de analogia; 3) jogo de metáforas; 4) teologia negativa – apófase; 5) Conhecimento dialético – o desigual que reconhece; 6) teologia como antiimagens, anti-história e antimundos do falar subversivo de Deus; 7) falar sacramental de Deus: a palavra que produz a fé. MOLTSMANN, 2004, p. 130-153.

ficas”⁴⁸. “Migalhas” teológicas aponta a não existência de uma única forma de entender o mundo e do acontecer humano no mundo.

Essas reflexões, “saber transfigurado pelo amor”; “teologia *pathetica*” são, nessa pesquisa, a perspectiva teológica em relação aos direitos humanos, à política e à Hannah Arendt. Nessa direção, a teologia tem suas palavras voltadas ao amor, à ausência de amor, ao sofrimento, às esperanças de transformações e ao corpo. É, portanto, uma perspectiva teológica preocupada com a “[...] justiça neste mundo. [...] apaixonada criativamente pela vida”⁴⁹, pois até as palavras sobre a morte possuem significados de vida após o fim temporal e a perda da comunhão, de relação⁵⁰. Desse modo, a intersecção político-teológica – o comum – inclusive, palavras em comum, pode encontrar nos direitos humanos um campo de “alianças” em prol da vida, em prol de relações pautadas no amor, na amizade. Logo, o empenho do saber teológico é a favor dos direitos humanos e não a favor da teologia. Em outras palavras, é uma intersecção que coloca o saber teológico à disposição da reflexão e da exequibilidade dos direitos humanos e não torna os direitos humanos ponto de disputas intelectuais e doutrinárias.

Obviamente, a teologia, sendo um saber que se dispõe ao espaço público, precisa estar ciente de que algumas de suas posturas podem entrar em conflito com outras tradições. Por exemplo, em se tratando de direitos humanos, a teologia não poderia entrar em disputas acerca de Cristo ou da Trindade, pois Cristo e Trindade não são *comuns* a todos, e a liberdade religiosa é uma conquista que não pode ser revogada. Porém, se Cristo representa a máxima da paixão de Deus e fundamenta uma relação de Deus para com a humanidade, não é necessário impor Cristo; importa ser um saber que se orienta por essa “qualidade” de relacionamento com as outras pessoas. Poder-se-ia afirmar que um saber voltado para uma ação em Cristo. Isso não significa uma relativização do que atribui identidade à teologia cristã, antes é o reconhecimento de que há diferenças humanas irreduzíveis, e essas diferenças não são motivo de separação, mas de relacionamento.

A teologia tem um papel inovador a desempenhar. A teologia não pode desenvolver a relação com outras identidades simplesmente afixando o seu instrumental conceitual e dialético, mas precisa cultivar a arte de transpor fronteiras. [...] Transpondo as fronteiras e comungando por sobre as fronteiras, os cristãos irão descobrir sempre novas dimensões de sua identidade de fé. O futuro do cristianismo se encontra nas zonas limí-

⁴⁸ Kierkegaard discute questões sobre o cristianismo, utiliza argumentos anti-socráticos e anti-cartesianos. Uma das perguntas centrais seria a seguinte: “pode se construir uma verdade eterna sobre uma verdade histórica?”. Afirma que a verdade não está dentro do ser humano, o qual se colocou na situação de não-verdade, não reconhece sua situação de não-verdade e precisa ser resgatado de fora. Kierkegaard afirma que Deus não poderia elevar o ser humano, pois essa elevação não o tiraria de sua condição de não-verdade. Assim, o amor de Deus não modificaria o/a amado/a, mas o amado se modifica em prol do amor. KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁴⁹ MOLTSMANN, 2004, p. 59.

⁵⁰ MOLTSMANN, Jürgen. **A vinda de Deus**: Escatologia Cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 65-146.

trofes. O encontro com novas identidades não precisa significar ameaça para uma Igreja que se autocompreende como universal por ser uma comunhão na diferença.⁵¹

Reunir, como Maraschin observa, recolher opostos, diferentes, traz o horizonte à teologia de que é possível reunir sem aniquilar diferenças. A partir dos direitos humanos, diferentes pessoas – diferentes religiões, etnias, nacionalidades, faixas econômicas e sociais reúnem-se para relacionar-se de forma igualitária e não para se eliminarem. A teologia que participa da construção dos direitos humanos reconhece que “[...] as coisas que nos unem são mais importantes que as que nos separam. Descobrimos que possuímos algo em comum: – a convicção [...] da igualdade e dignidade de todos os seres humanos; [...] de que o amor, a compaixão [...] em última análise são mais poderosos que o ódio, a inimizade e o interesse próprio [...]”⁵². Logo, essa pesquisa quer discutir algo comum, partindo com o olhar teológico enquanto “saber transfigurado pelo amor” em prol de uma tarefa comum, não sendo conivente com o que estabelece assimetrias e provoca segregações e morte.

Desse modo, Hannah Arendt se torna um referencial pertinente nessa intersecção. Arendt traz a liberdade, a igualdade, o direito e ter direitos como necessários, porém ausentes em um cenário onde seres humanos, de um lado, foram simplesmente massacrados, não importando se eram humanos ou não e, de outro lado, foram considerados população supérflua desprovida de direitos políticos, para o qual a perda do lar e da impossibilidade de reencontrar um lar significaram a perda da própria humanidade. Arendt mostra os direitos humanos a partir de sua fragilidade e desafia a pensar os direitos humanos além de conceitos abstratos e apolíticos, tornados naturais. Em Hannah Arendt, a refutação da violência nas relações humanas e o “tudo é possível” do Holocausto demonstram uma suspeita em relação à racionalidade humana, o esfacelamento do valor do ser humano e de suas relações. Em síntese, Hannah Arendt se torna pertinente a uma pesquisa teológica sobre direitos humanos, pois ela descreve que existe um deserto em expansão: a presença da violência, do medo, da solidão; a incapacidade de relacionar-se, os obstáculos para a vida, um deserto que substitui o “estar entre as pessoas”⁵³, o conviver; enfim, “o moderno crescimento da ausência de mundo, a destruição de tudo o que há *entre nós* [...]”⁵⁴. O deserto retratado por Arendt seria para a teologia o vale de ossos, a destruição da comunhão.

Assim, a teologia, “saber transfigurado pelo amor”, colocando-se à disposição na construção dos direitos humanos, demonstra que sua paixão *pathetica* preocupa-se com o mundo e não se isenta dele. Dessa forma, a teologia torna-se um saber que ouve “os gemidos dos que sofrem”. Posicionando-se contra a violência à maneira arendtiana, teologia como parte da pluralidade hu-

⁵¹ WILFRED, Felix. Introdução: a arte de transpor fronteiras. **Concilium**. Petrópolis, n. 280, 1999. p. 11.

⁵² KÜNG, Hans; MOLTMANN, Jürgen. Editorial: Ética das grandes religiões e direitos humanos. **Concilium**, Petrópolis, n. 228, 1990. p. 7.

⁵³ ARENDT, 2007a, p. 15.

⁵⁴ ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a. p. 266.

mana, é um saber de resistência e de persuasão contra possíveis futuros massacres e degradações humanas. Não ignorar o mundo e estar nele é comprometer-se com ele. Portanto, ao situar a teologia como patética e transfigurada pelo amor, são encontradas intersecções políticas para a afirmação dos direitos humanos. Através de sua própria transfiguração amorosa, a teologia se opõe à violência, enxerga o vale de ossos existente no mundo e busca edificar relacionamentos de amor e amizade. Configura-se, assim, em uma intersecção, a qual vislumbra a participação da teologia na construção dos direitos humanos não com palavras vazias, que velam intenções e atos brutais, destrutivos que reduzem as diferenças, violam a dignidade e a liberdade, mas na intersecção que visa cooperar na efetivação do poder – no sentido arendtiano – “para criar relações e novas realidades”.⁵⁵

1.2 Condições da teologia na modernidade

Talvez, os questionamentos acerca da relevância teológica na modernidade⁵⁶ aconteçam devido à “incredulidade para com as metanarrativas”⁵⁷. Tal incredulidade não determina a inexistência de metanarrativas, antes questiona sua validade universal e sua verificabilidade histórica. Nesse sentido, na modernidade, a crítica incisiva se direcionou às representações religiosas, cerceando as “provas históricas” do cristianismo. Westhelle assevera que “todas estas ‘provas’ eram o substrato que fundava a empresa teológica como uma ciência positiva; quer dizer: tínhamos uma religião fundada em dados positivos de convicções históricas inquestionáveis”⁵⁸. E, frente às reivindicações de autonomia humana, tornou possível “[...] a era da razão implodir a catedral gótica do positivismo religioso ou do cristianismo histórico, nenhuma dúvida de monta se havia erigido contra as pedras fundamentais do edifício cristão”⁵⁹.

⁵⁵ ARENDT, 2007a, p. 212.

⁵⁶ Dussel critica a compreensão de Modernidade a partir do que ele denomina de Modelo Eurocêntrico de Modernidade, isto é, a ideologia que caracteriza a Modernidade como um fenômeno europeu, Modelo de “mundial modernidade” – visão planetária do acontecer humano. Assim, a Modernidade “[...] seria para este paradigma mundial um fenômeno próprio do ‘sistema’ com ‘centro-periferia’: não é um fenômeno de uma Europa independente, mas de uma Europa ‘centro’”. Compreender a Modernidade a partir desse modelo acarreta em prejuízos ao pensar teológico e cultural na América Latina, pois se condiciona o desenvolvimento latino-americano ao europeu. DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo. (Org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995. p. 47.

⁵⁷ LYOTARD, Jean-François. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. p. xxiv.

⁵⁸ WESTHELLE, 2000, p. 13.

⁵⁹ WESTHELLE, 2000, p. 13.

Com as mudanças iniciadas no século XV⁶⁰, com a Revolução Francesa, com o Iluminismo, com o processo de secularização, a teologia tornou-se um saber marginal. Com a eclosão das ciências, são criados critérios de racionalidade, limites do que pode ser legitimamente inscrito⁶¹, exigências para um conhecimento legítimo que deve ser exaurido na visualização e na sistematização. Tendo em vista o que pode ser conhecido, definido, criaram-se binarismos⁶², colocando o conhecimento apenas no que pode ser visualizado. Outros conhecimentos são tornados falsos, ilusões. “Ao delimitar e reduzir a experiência ao campo de visão dos móveis imutáveis, a ciência ou a racionalidade moderna criou um paradoxo: ao tentar compreender o objeto externo ao seu discurso, [...] inventou este objeto pretendendo-o tanto mais presente no conceito quanto mais ausente na realidade”⁶³. Logo, as acusações acerca da teologia e da religião não tardaram: ilusão, falsidade, ingenuidade, ópio, ideologia. E a morte de Deus foi proclamada aos quatro ventos. Como diria Nietzsche,

De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que o ‘velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo o perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’.⁶⁴

Com um mar imenso para ser explorado à frente, parece existir uma repulsa ao conhecimento do passado. Como Arendt coloca, são fins, mudanças significativas ao pensamento, à compreensão. Declarar um fim a Deus não significa um fim de Deus, mas mudanças nos modos de conceber Deus. “Essas mortes ‘modernas’ de Deus, da metafísica, da filosofia e, por implicação,

⁶⁰ Westhelle apresenta que, no século XV e XVI, criou-se, na Europa, uma auto-referencialidade, denominada Modernidade: “[...] com as viagens em busca de especiarias da Índia, com as viagens de Colombo, com a criação da imprensa, com a primeira gramática moderna, com a revolução de Copérnico, com a crítica às hierarquias em favor de um centro imutável na órbita em torno do qual tudo se nivelaria, com a expulsão dos mouros e de judeus da Península Ibérica, com a disseminação de cismas religiosos que logo confluíram na Reforma [...]. [Tudo isso] possibilitou o surgimento de uma nova técnica de discernimento e disseminação de informação [...]. ‘A cada tribo seu escriba’ foi a regra contra a qual se voltaram os novos sistemas de conhecimento e de poder”. WESTHELLE, Vítor. *Outros saberes: Teologia e Ciência na Modernidade*. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 35, n. 3, 1995. p. 259-260.

⁶¹ “O falso e o verdadeiro, o sujeito e o objeto, o finito e o infinito, cultura e natureza, a escrita e a fala, o tempo e o espaço, o significado e o sinal, o externo e o interno, o imanente e o transcendente e todos os assim chamados de binarismos ocidentais foram estratificados em polaridades que se excluíam e que a inscrição divisava. [...] A crise da modernidade é na verdade a consciência de que esses binarismos são uma espécie de ilusão ótica; quando levados aos seus extremos, eles revelam sua própria inconsistência revelando não que a modernidade falhou, mas está construída sobre oposições que o hábito criou e normatizou”. WESTHELLE, 1995, p. 260.

⁶² “O conhecimento científico busca metodicamente explicações que forneçam um modelo de realidade traduzido em leis e teorias. É preciso uma linguagem adequada, uma teoria-guia e fenômenos da realidade empírica, isto é, situações-problema que demandam explicações. [...] A ciência é, portanto, metódica. Pretende fornecer um modelo de realidade na forma de um conjunto de enunciados que permitem obter explicações acerca dos fenômenos e que são, além disso, suscetíveis de algum tipo de confirmação ou refutação, enfim, de validação”. ARAÚJO, Inês Lacerda. **Introdução à Filosofia da Ciência**. 3. ed. Curitiba: Ed. UFPR, 2003. p. 16; 20.

⁶³ WESTHELLE, 1995, p. 268.

⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 234.

do positivismo, podem ser acontecimentos de grande importância [...]”⁶⁵. Como Arendt assevera, são importantes “[...] acontecimentos do pensamento, e apesar de dizerem respeito muito intimamente a nossos **modos de pensar, não dizem respeito a nossa capacidade de pensar**, ao simples fato de que o ser humano é um ser pensante”⁶⁶. Logo, o desejo de conhecer se configura em modos distintos de pensar, porém, as mudanças precisam reconhecer que o conhecimento já adquirido não é algo descartável.

O nosso desejo de conhecer quer surja das necessidades práticas, das perplexidades teóricas ou da pura curiosidade, pode ser satisfeito quando se alcança o objetivo pretendido; e embora a nossa sede de conhecimento possa ser insaciável por causa da imensidão do desconhecido, de modo que toda região do conhecimento abra outros horizontes de conhecimentos possíveis, a própria atividade deixa atrás de si um tesouro crescente de conhecimento que é retido e armazenado por toda civilização como parte do seu mundo.⁶⁷

Em meio à reivindicada autonomia humana e às conquistas de liberdade religiosa e das mudanças dos modos de pensamento, Cassirer afirma que também houve esforços em “[...] fundar uma ‘religião nos limites da simples razão’”⁶⁸. Formou-se uma compreensão de religião frente qual o ser humano não precisaria mais se subordinar, consolidando, gradativamente, a conquista de liberdade, de opção religiosa. “[...] Surge um puro *ethos* religioso. A religião não deve ser mais algo a que se está submetido; ela deve brotar da própria ação e receber da ação suas determinações essenciais”.⁶⁹ Todavia, fundar uma “religião nos limites da razão” significaria que a racionalidade eliminaria as dúvidas, visto que as certezas não seriam mais dádivas, mas resultado do esforço humano. Incisivamente, a razão subtrairia a metafísica da teologia. Até Hegel, estabeleceu-se o pensamento “forte”, o idealismo, o pensamento da identidade, a filosofia da consciência. “No desprezo pelo materialismo e pelo pragmatismo sobrevive algo da compreensão absolutista de uma teoria, que não se eleva somente sobre a empiria e as ciências singulares, mas é ‘pura’ no sentido de eliminação catártica de todos os vestígios de seu contexto de surgimento terreno”⁷⁰.

Arendt coloca que a dúvida – a partir de Descartes e Kierkegaard – imiscui-se na fé. A dúvida, característica principal da ciência moderna, almeja desvendar, explicar todas as coisas, lançando sua desconfiança sobre tudo. “O salto da dúvida para a fé só poderia acabar levando a dúvida à fé, de modo que a própria vida religiosa começasse a adquirir aquela curiosa tensão que conhecemos pelas obras primas psicológicas de Dostoiévski entre a dúvida profana ateuista e a crença”⁷¹. A teologia tentou se adequar aos novos paradigmas de conhecimento, inclusive, relati-

⁶⁵ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. 2 reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 230.

⁶⁶ ARENDT, 2004, p. 230. Grifos meus.

⁶⁷ ARENDT, 2004, p. 230.

⁶⁸ CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Campinas: Unicamp, 1992. p. 225.

⁶⁹ CASSIRER, 1992, p. 225.

⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 42. (Biblioteca Tempo Universitário; n. 90. Estudos Alemães).

⁷¹ ARENDT, 2002, p. 57

vizando-se a si mesma, buscando um mundo sem milagres, sem mistério. Ao que Arendt constata, “ao invés de nos maravilharmos com os milagres do universo que se revelaram ao aparecerem para os sentidos e para a razão humana, começamos a suspeitar de que as coisas não poderiam ser como pareciam”⁷². Em decorrência disso, Arendt assevera que “a crença religiosa moderna distingue-se da fé pura por ser a ‘crença em saber’ [...] o crente moderno que não agüenta a tensão entre dúvida e crença perderá de imediato a integridade e a profundidade de sua crença”⁷³. A dúvida impossibilita toda certeza. Não há como ter certeza da verdade, pois a dúvida corrói a confiança nos sentidos, no senso comum, na razão, na fé⁷⁴. A dúvida traz uma única certeza: o duvidar.

1.2.1 Buscando um saber que não “reduz o mundo a nossas medidas”

Nas inúmeras dúvidas, a teologia encontra um fim de sua era positivista-histórica incontestada e começa a rever seus fundamentos com o intuito de tornar-se lógica. Nesse sentido, como Braaten identifica, as afirmações teológicas encontram dificuldades, devido às quatro formas modernas pós-iluministas de consciência relativas à verdade: historicismo, naturalismo, racionalismo, pragmatismo⁷⁵. A primeira forma é o relativismo histórico que condiciona as modernas afirmações de verdade. No historicismo, toda a realidade está sujeita à análise histórica, de uma história unidimensional. Ideais e valores não são atemporais nem pertencem a uma realidade supra-histórica. “[...] não há realidade [...] que esteja livre das leis e princípios que governam todos os outros acontecimentos. À luz desse historicismo radical, toda vida histórica torna-se profana”⁷⁶.

A segunda forma moderna de consciência da verdade é o reducionismo naturalista, na qual a existência dos seres humanos é condicionada entre causas e efeitos naturais. As explicações da realidade são realizadas em analogia com os fenômenos naturais. “Uma consciência da verdade que se confina apenas nos limites da natureza será inerentemente cética quanto à fé na providência ou em milagres. Tudo o que acontece no mundo real está sujeito às inquebrantáveis leis da natureza”⁷⁷. A terceira forma de consciência relativa à verdade, a qual também perpassa o historicismo e o naturalismo, é o racionalismo. “[...] É uma concepção autônoma da razão humana. A razão é considerada a medida de toda a verdade”⁷⁸. Não se trata de negar a racionalidade e sua relação com a fé, porém, a fé não poderia ser reduzida aos limites da razão e nem é produto desta. “Se o racionalismo embota a fé, o fideísmo, por sua vez, joga o crente sem amparo numa posição de confiança cega ou então no abismo de sentimento vazio”⁷⁹. Para Braaten, “o racionalismo in-

⁷² ARENDT, 2002, p. 57

⁷³ ARENDT, 2002, p. 57

⁷⁴ ARENDT, 2007a, p. 288.

⁷⁵ BRAATEN, 1995, p. 47.

⁷⁶ BRAATEN, 1995, p. 45.

⁷⁷ BRAATEN, 1995, p. 45.

⁷⁸ BRAATEN, 1995, p. 45.

⁷⁹ BRAATEN, 1995, p. 46.

variavelmente diminui o efeito da queda e do pecado sobre a capacidade da razão de reconhecer a verdade de Deus e sua revelação”⁸⁰.

Por último, a moderna consciência de verdade é determinada pelo pragmatismo, isto é, a verdade é determinada pelo fazer, por aquilo que funciona. A ênfase recai sobre a prática, pois o intelecto ou a teoria sozinhos não dão acesso à realidade. “Na teologia contemporânea, o deslocamento para o critério prático da verdade está ocorrendo sob impacto da teoria marxista da práxis”⁸¹. Seguindo a teoria marxista de que a verdade objetiva é uma questão de prática, o que importaria, então, é transformar o mundo. Nessa influência, a Teologia Política e a Teologia da Libertação se desenvolveram. Porém, a teoria marxista provoca algumas modificações na própria teologia. “Na teoria marxista, o sujeito ativo da práxis transformadora é o agente humano. Na teologia cristã, [...] o indicativo divino é anterior a qualquer imperativo humano”⁸². Além disso, “a idéia da práxis deu origem à substituição de uma ortodoxia por uma ortopraxis, levando à legalização da fé cristã”⁸³.

A teologia liberal do século XIX⁸⁴ e o desenvolvimento da hermenêutica histórico-crítica usufruíram dos critérios de verdade da modernidade. Com a hermenêutica histórico-crítica, os esforços teológicos se concentraram em argumentar a plausibilidade histórica de todos os fatos miraculosos. Assim, relatos bíblicos como o milagre da multiplicação dos pães passa a ser explicado (exaurido) como uma atitude humana de partilhar o pão; a travessia do mar vermelho aconteceu em uma época de seca; Jesus andando sobre o mar ocorre devido à quantidade de sal. No

⁸⁰ BRAATEN, 1995, p. 46.

⁸¹ BRAATEN, 1995, p. 46.

⁸² “O poder de transformar o mundo de modo fundamental não está sob o controle do ser humano. A práxis transformadora pode ser apenas a realização histórica da reconciliação que o evangelho anunciou ao mundo através da ação de Deus em Cristo. [...] A noção da prioridade da mensagem de Jesus acerca do reino de Deus é o *príus* da práxis transformadora. A ética provém da escatologia; o fundamento da possibilidade de uma práxis verdadeiramente libertadora reside no evento escatológico do reino de Deus em Cristo. O critério do evangelho vem primeiro; a práxis é sempre um segundo passo”. BRAATEN, 1995, p. 46; 47.

⁸³ BRAATEN, 1995, p. 46.

⁸⁴ Como a razão se rebelou contra a fé, no século XIX, buscaram-se novas formas de articulação teológica, uma teologia apologética. Ritschl, considerado pai da teologia liberal, define Jesus como modelo ético perfeito de como ser humano deveria ser e não como filho de Deus em termos metafísicos. A essência da religião está nas idéias de comunhão religiosa. A Teologia Liberal, além de Ritschl, incluía Ernst Troeltsch e Adolf von Harnack e tinha o objetivo de harmonizar a religião com a consciência cultural da época. GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 19ss. Além da ética, com Baur, a história era o critério de articulação teológica; discutia-se a história universal e seus antagonismos dialéticos, consolidando o método histórico-crítico e a dogmática, dando origem a Escola de Tübingen. Schleiermacher destaca a experiência religiosa; a fé é descrita como sentimento de dependência absoluta e, nesse sentimento, Deus e o humano se encontram. DREHER, Luís H. **O Método teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo: Sinodal, 1995. A partir de Hegel, a teologia fundamentava-se no *conceito* e no pensamento. Logo, de um lado, surgiu a Teologia Especulativa e, de outro, uma antiteologia de Marx e Feuerbach. Em Kierkegaard, quando há a discussão de fé e razão, deduz-se uma teologia baseada na existência, pois não bastaria saber a verdade, era necessário ser. Se, de um lado, há uma teologia que quer entrar em sintonia com a modernidade, por outro, surgem neo-otodoxias, e com as guerras mundiais, Karl Barth insiste que a teologia deve partir de Deus e não do ser humano. Deus é o sujeito da teologia, e o conhecimento de Deus não é possível a partir da razão humana, apenas a partir da revelação. Inclusive, sua concepção de religião é extremamente negativa, pois a religião é algo humano. BARTH, Karl. **Introdução à Teologia Evangélica**. 7. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

século XIX, a teologia tornou-se liberal. Ela procurava uma assimilação ao mundo moderno, relativizando e historicizando a pessoa de Jesus Cristo e seu significado para a salvação do ser humano. Era uma teologia apologética em busca da “essência do cristianismo” a partir do conceito, da história, da ética, da existência e da experiência. Mesmo a teologia liberal sendo contestada por outras posturas teológicas, por reações neo-ortodoxas, o racionalismo e o naturalismo também foram determinantes ao fazer teológico.

Enfim, as quatro formas modernas de consciência de verdade podem ser condicionantes ao pensamento teológico. Para Braaten, de um lado, “[...] historicismo, naturalismo, racionalismo e pragmatismo - **expressam a subjacente premissa comum da autonomia do sujeito humano: ‘o ser humano é a medida de toda a verdade’**”⁸⁵. Essa premissa de autonomia não é ilegítima, pois almeja a liberdade frente a qualquer sistema autoritário, heterônomo. Por outro lado, a teologia não deveria pautar a verdade nem na autonomia nem na heteronomia, “[...] mesmo que sua própria visão de liberdade absoluta a fará decididamente simpatizar com todas as pessoas que lutam para derrubar estruturas desumanas de dominação, religiosas ou políticas”⁸⁶.

Por mais esforços que a teologia possa ter feito para se adequar aos novos paradigmas, não é uma alternativa viável abandonar e repelir sua tradição, a metafísica, por mais críticas que se possa ter a ela. Nesse sentido, Arendt afirma que “o próprio Kant acreditava que a necessidade de pensar além das limitações do conhecimento só era despertada pelas antigas questões metafísicas de Deus, liberdade, imortalidade, e que ele tinha ‘considerado necessário negar o conhecimento para dar lugar a fé’ [...]”⁸⁷. Arendt considera que, nesse sentido, Kant “[...] lançou os fundamentos de uma futura ‘metafísica sistemática’ como um ‘legado para a posteridade’”⁸⁸. As tentativas teológicas de críticas à metafísica não trazem uma saída contundente. Como Westhelle indica, “[...] ao evitar um discurso metafísico ou mesmo positivista, parece que me entrego de vez às críticas mais frequentes a que a teologia tem sido submetida na modernidade”⁸⁹. Religião torna-se, de fato, “[...] uma representação ilusória inscrita no meio de uma situação agônica com o propósito de dominar e disciplinar em larga escala. Este argumento pressupõe e sustenta que existe uma razão inversa entre significado da existência humana e a idéia do transcendente”⁹⁰. Dessa forma, a religião é vista unicamente por abordagens essencialistas e/ou funcionalistas.

Ao contrário das ciências, há na teologia um resíduo irreduzível e inelutável que torna a consistência ótica um princípio inatingível. [...] Em última análise, é uma questão de fé e não de visão. [...] a inadequação científica da teologia deve ser examinada à luz do que ela traz ao conhecimento e que não está compreendido ou exaurido na visualização e sistematização. O recurso à imaginação e à experiência não é somente

⁸⁵ BRAATEN, 1995, p. 47. Grifo meu.

⁸⁶ BRAATEN, 1995, p. 47.

⁸⁷ ARENDT, 2004, p. 231.

⁸⁸ ARENDT, 2004, p. 231.

⁸⁹ WESTHELLE, 1995, p. 268.

⁹⁰ WESTHELLE, 1995, p. 269.

uma condição prévia da tarefa teológica, mas é o que se encontra em seu âmago, dando sustentação e vitalidade à narrativa que ela produz. Este é o saber incorporado do qual a teologia depende, embora simultaneamente ela o queira ocultar na ilusória tentativa de alcançar consistência ótica.⁹¹

Assim, apesar do saber teológico estar entre o racionalismo, o pragmatismo, o naturalismo e o historicismo, há na própria teologia algo irreduzível, afinal, suas verdades e esperanças não se findam com o fim eminente das coisas terrenas. Nesse sentido, é desafiador a percepção de Arendt de que foi perdida a capacidade de maravilhar-se com o que é dado, consumida pela dúvida corrosiva de emitir qualquer juízo sobre a realidade, sobre as experiências, resultando num permanente medo da ilusão, do engano. Por isso, a teologia não se afirmando como ciência, reconhece algo irreduzível, não plenamente exaurível, mas nem por isso vazio de significado. George Bataille, ironicamente, asseverou que “a única forma de definir o mundo é reduzi-lo a nossas medidas e então, com um riso, descobrir que ele está além de nossas medições”⁹². E como na expressão “saber transfigurado pelo amor”, o acento não recai no saber, o riso surge, frente ao mistério, o maravilhar-se. E a fé transparece como a “coragem de amar com base no amor crido, a liberdade para amar com base na libertadora promessa de amor”⁹³.

1.3 Teologia e Política – estabelecendo congruências

Teologia e política não poderiam ser vistas de uma maneira plenamente separada. De certa forma, há permanentes cruzamentos, relações intrínsecas e uma tácita disputa entre o mundo “espiritual” e o âmbito secular, temporal que enseja pensar essas duas tradições em lados opostos. Porém, mesmo pensadas em oposição, tem-se identificado a política religiosa e a religiosidade da política. Refutadas ou afirmadas, caberia compreender a relação teologia-política não com o intuito de subordinar uma à outra, nem com intenções de criar um hibridismo, mas de evidenciar pensamentos herdados, necessárias separações, perniciosas conjugações e valiosas cooperações. Claro que aqui não se poderá dedicar tal empenho, pois o objetivo será descrever alguns aspectos dessa relação, em meio a transformações e rupturas, visando os direitos humanos e a convivência. Por isso, haverá um duplo movimento: do político para o teológico e, depois, do teológico para o político. Especificamente, serão descritas algumas percepções políticas acerca da tradição teológica em Hannah Arendt, as quais serão enfatizadas, ocupando aqui maior espaço, devido ao objetivo da pesquisa. Tendo em vista o que foi desenvolvido no primeiro tópico desse capítulo, serão traçadas algumas percepções teológicas acerca da política a partir de Jürgen Moltmann.

A palavra teologia não surgiu no cristianismo. Poetas da Grécia antiga foram chamados de teólogos. Utilizando o mito, as narrativas de Homero e Hesíodo falavam de deuses; era uma

⁹¹ WESTHELLE, 1995, p. 274.

⁹² BATAILLE, George. **The Impossible**. San Francisco: City Lights, 1991. p. 99.

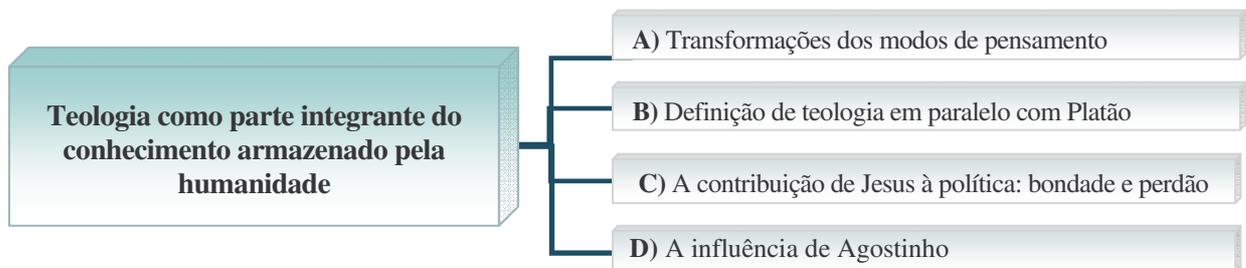
⁹³ EBELING, 1988, p. 213.

teologia mítica. Platão e Aristóteles traduziram a teologia mítica para o logos filosófico; era uma teologia filosófica. Além da poética e filosófica, havia a teologia política, pois lidava com os deuses da religião estatal. Posteriormente, sob Constantino, os deuses políticos foram cristianizados e o Deus cristão se tornou o cabeça da religião política do Império Romano. Apenas no século II, o discurso cristão se apropriou da palavra teologia. “Tanto a teologia cristã quanto a filosofia grega tratavam do *logos theou*, exceto que o cristianismo tinha a vantagem de conhecer o logos na carne, tornando humana e historicamente concreta sua compreensão de verdade universal”⁹⁴.

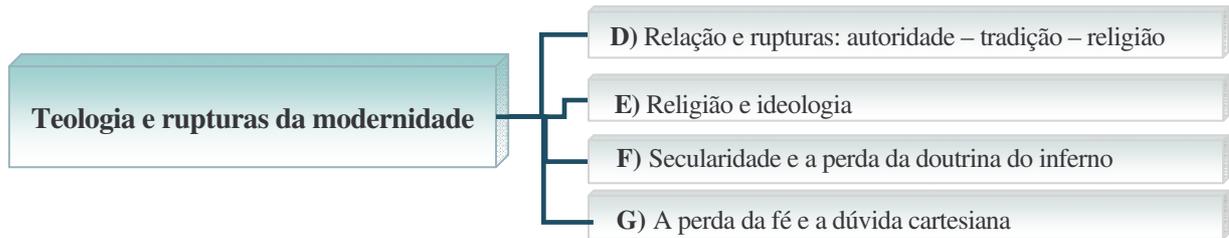
1.3.1 Percepções políticas acerca da teologia a partir de Hannah Arendt

Arendt também identifica, desde o surgimento da palavra teologia em Platão, vínculos muito próximos entre política e religião e filosofia. Os vínculos arendtianos se concentram em aspectos que integram a constituição e as rupturas da vida política e as transformações do modo de pensar. Mesmo não tendo preocupações teológicas, Arendt não ignora a presença da religião (seja o cristianismo, seja o judaísmo) no espaço público e reflete o seu processo de “privatização”. O que é mais visível na obra arendtiana é sua percepção acerca das transformações do mundo; as rupturas, as perdas. E, nessa dimensão, a teologia está inserida nessas rupturas.

Os vínculos com Agostinho, sua leitura de Kierkegaard, suas incursões bíblicas, suas discussões com tantos filósofos que pensaram sobre Deus são alicerces sob os quais Arendt enxerga criticamente a teologia, sem as usuais animosidades e os excessos céticos, porém mantendo-se como pensadora política, de modo algum fazendo apologia à teologia. Aqui, numa tentativa de sistematização, para uma delimitação, serão ressaltadas algumas reflexões arendtianas, nas quais se encontram diálogos com a teologia. Diálogos que podem ser colocados em dois blocos temáticos: primeiro, a teologia como parte integrante do conhecimento, “tesouro” armazenado pela humanidade; segundo, a teologia e as rupturas da modernidade, as quais incidem não apenas sobre a religião, mas também sobre a política. Assim, serão descritas, de forma panorâmica, o pensamento de Arendt conforme os quadros a seguir:



⁹⁴ BRAATEN, 1995, p. 32.



As **transformações dos modos de pensamento** incidem nos questionamentos modernos acerca da metafísica. Conforme o tópico anterior, as mortes “modernas” de Deus, da metafísica, da filosofia modificaram os modos de pensar, mas não extinguiram a capacidade de pensar. As conseqüências, que não se restringem ao religioso, afetaram-no profundamente. Com a primazia da razão, com a modernidade, Arendt questiona a autenticidade da fé religiosa. Para ela, “a crença religiosa moderna distingue-se da fé pura por ser a ‘crença em saber’ [...] o crente moderno que não agüenta a tensão entre dúvida e crença perderá de imediato a integridade e a profundidade de sua crença”⁹⁵. Antes de continuar com a questão da fé, é importante entender outras rupturas e os diálogos que Arendt estabelece com a teologia. Apesar de suas pretensões serem político-filosóficas, as reflexões arendtianas são extremamente valiosas para a teologia e são pautadas pela preocupação com o mundo.

A **palavra teologia, para Arendt**, provém de Platão, para o qual o emprego da palavra teologia era político. As referências ao Deus de Platão são políticas, não existindo um Deus vivo ou o deus dos filósofos: Deus era “[...] ‘**a medida das medidas**’, isto é, o padrão pelo qual se podem fundar cidades e decretar regras de comportamento para a multidão. Além disso, teologia nos ensina como impor de modo absoluto tais padrões, mesmo nos casos em que a justiça humana pareça estar embaraçada [...]”⁹⁶. Assim, para Platão, a teologia era parte constituinte da ciência política: “[...] especificamente aquela parte que ensinava aos poucos como governar sobre muitos”⁹⁷. Diferente de Platão, Arendt define que a compreensão de teologia tornou-se “[...] a interpretação da palavra de Deus cujo sacrossanto é a Bíblia”⁹⁸.

Jesus, abordado por Arendt, logicamente, não é o Cristo das confissões cristãs. Traçando paralelos com Francisco de Assis e Sócrates, Jesus também recebe destaque em Arendt. Logo, os ensinamentos de Jesus não dizem respeito apenas ao contexto religioso, mas neles são encontradas autênticas experiências políticas⁹⁹. Em Jesus, é encontrado “[...] seu amor pela ação, por fazer o bem – de realizar ‘milagres’, e de tornar possíveis novos começos ao perdoar transgressões

⁹⁵ ARENDT, 2002, p. 57

⁹⁶ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007b. p. 175. Grifo meu.

⁹⁷ ARENDT, 2007b, p. 175.

⁹⁸ ARENDT, 2007b, p. 175.

⁹⁹ ARENDT, 2007a, p. 250.

[...]”¹⁰⁰. Semelhante ao amor de Sócrates ao conhecimento, à sabedoria, a bondade em Jesus “[...] não é certamente a docilidade, mas antes uma força transbordante, talvez não de caráter, mas de sua própria natureza”¹⁰¹. Bondade, nesse sentido, é ação que se direciona ao bem do outro, é o “[...] desprendimento de si (*selflessness*), a tentativa deliberada de extinção do eu para o bem de Deus ou para o bem de meu próximo é na verdade a própria quintessência de toda a ética cristã que mereça esse nome”¹⁰². Arendt identifica a radicalização em Jesus de todos os preceitos hebraicos: Ama a teu próximo como a ti mesmo atribui ao eu “[...] o padrão fundamental do que devo e do que não devo fazer”¹⁰³. Contra essa regra, Jesus advoga pelo amor aos inimigos (Mt 5.44; Pv 25.21). O critério de conduta não é uma relação pessoal – interna, entre mim e mim. “O objetivo não é sofrer o mal, mas algo completamente diferente, a saber, fazer o bem aos outros, e o único critério é realmente o outro”¹⁰⁴.

A bondade de Jesus baseia-se em sua convicção de que nenhum ser humano pode ser bom. Como na pergunta de Jesus: “Por que me chamas de bom? Ninguém é bom, exceto um único, que é nosso Pai que está no céu” (Mt 19. 17), Arendt conclui que, “[...] assim como nenhum processo de pensamento é sequer concebido sem esse dois-em-um, essa divisão em que o eu se realiza e se articula, pelo contrário nenhum ato de bondade é possível se, ao praticá-lo, estamos cientes do que fazemos”¹⁰⁵. Baseando-se em Mt 6.2, Arendt expressa que a bondade, em Jesus, é uma ausência de si¹⁰⁶, um não ser visto por si mesmo. Por isso, a ação de bondade é vista como uma ação solitária, inclusive mais solitária que o pensamento, pois na atividade de pensar o eu está presente¹⁰⁷. Logo, bondade em Jesus não é uma questão de comportamento, mas de ação. E a ação, diferente do comportamento, tem finalidade em si mesma.

Jesus, para Arendt, foi “**o descobridor do perdão** na esfera dos negócios humanos [...]”¹⁰⁸. Perdão consiste no oposto de vingança, cuja característica é de re-ação a uma ofensa, a transgressão. “Perdão é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e cujas conseqüências liberta tanto o que perdoa

¹⁰⁰ KOHN, Jerome. Introdução à edição americana. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. 2. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 22.

¹⁰¹ ARENDT, 2004, p. 201.

¹⁰² ARENDT, 2004, p. 182.

¹⁰³ ARENDT, 2004, p. 181.

¹⁰⁴ ARENDT, 2004, p. 182.

¹⁰⁵ ARENDT, 2004, p. 182.

¹⁰⁶ Como demonstrou o prof. Dr. Adriano Correia, caberia perguntar refletir a relação da “ausência de si” com a ação. Não seria essa característica – ausência de si – o que definiria a teologia como apolítica? Como ser sujeito da ação e ser bondade? Uma ação solitária seria possível visto que a ação acontece entre as pessoas?

¹⁰⁷ “Tão forte é esse elemento de real solidão em toda tentativa positiva de praticar o bem e não se contentar em evitar o mal que até Kant, que sob outros aspectos foi tão cuidadoso em eliminar Deus e todos os preceitos religiosos de sua filosofia moral, invoca Deus para que preste testemunho da existência da boa vontade, inexplorável e não detectável em caso contrário”. ARENDT, 2004, p. 183.

¹⁰⁸ ARENDT, 2007a, p. 250. Grifo meu.

quanto o que é perdoado”¹⁰⁹. Jesus insiste no perdão, não apenas como perdão de Deus, mas como perdão entre as pessoas (Mt 18.35; Mc 11. 25). “Deus perdoa nossas dívidas assim como perdoamos os nossos devedores”. O perdão de Jesus causa escândalo (Lc 7.49), pois ele tem o poder de perdoar até os pecadores. Também Jesus apela ao perdão, pois as pessoas não sabem o que fazem (Lc 23.34). Para Arendt, nenhuma ação pode ser desfeita. Por isso, o perdão é fundamental na política. Além de romper com o automatismo da ação-reação (vingança) e possibilitar um novo começo, o perdão se dirige à pessoa e acontece entre as pessoas. Frente à despersonalização moderna da vida pública e social, a importância do perdão não poderia ser esquecida. Assim como na ação e no discurso, no perdão “[...] dependemos uns dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar [...] pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar”¹¹⁰.

Para Arendt, se Jesus é visto como fundador do cristianismo, é Paulo o fundador da filosofia cristã. Na Carta aos Romanos, Arendt constata que o ser humano nunca consegue agir conforme a lei, “faço aquilo que não deveria”. Mesmo que exista, na introdução da Lei, um pressuposto de vontade, ou seja, depois de todo o “Deverás” existe um “Eu quero”, o que “[...] devemos aprender sobre a vontade é um ‘eu quero-mas-não-posso’”¹¹¹. Arendt coloca que a vontade, aquilo que dá impulsos ao ato, foi, assim, descoberta em sua impotência “[...] na experiência de que mesmo conhecendo e não consentindo com os meus desejos, ainda estou numa posição em que devo dizer: eu não posso”¹¹². A vontade também foi desenvolvida intensamente no pensamento agostiniano. Diferente de Paulo, para o qual o corpo desobedecia à vontade, para Agostinho, a vontade desobedecia a si mesma.

As **influências agostinianas** perpassam o pensamento de Arendt. Mesmo não abordando o pecado e afastando-se de uma análise puramente metafísica, Arendt reflete sobre o amor, sobre a natalidade e sobre o mal a partir de suas pertinências político-filosóficas. Em traços gerais, convém apenas mencionar percepções rizomáticas a partir de Agostinho. Arendt compreende o mundo tal com descrito por Agostinho: “[...] não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra, (...) mas também todos os habitantes do mundo são chamados ‘mundo’(...). Todos aqueles que amam o mundo são chamados de mundo”¹¹³. Também, para Arendt, a atividade de pensar não poderia ser guiada pelo mal, mas pelo amor. “[...] uma vez que o mal destrói o que existe, ela [Arendt] passou a acreditar que quem se envolve na atividade de pensar é condicionado contra o

¹⁰⁹ ARENDT, 2007a, p. 253.

¹¹⁰ ARENDT, 2007a, p. 253.

¹¹¹ ARENDT, 2004, p. 184.

¹¹² ARENDT, 2004, p. 184.

¹¹³ ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: Ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 79. (Pensamento e Filosofia)

mal”¹¹⁴. Claro que o pensar não resolve o problema da ação, pois “em relação à espontaneidade da ação, a liberdade da vontade é um abismo”¹¹⁵.

Para Arendt, o cristianismo se consolidou distante da vida política, mesmo tendo assumido responsabilidades políticas na era medieval. A teologia cristã enalteceu a vida, mas a vida individual e a vida contemplativa. Com o cristianismo e o credo da inviolabilidade da vida, foram niveladas “[...] as antigas distinções e expressões da *vita activa*; tendia a ver o labor, o trabalho e a ação com originalmente sujeitos às vicissitudes da vida na Terra”¹¹⁶. Para Arendt, a vida como bem supremo decorrente de uma sociedade cristã sobreviveu à secularização. A vida na Terra era apenas um primeiro passo para a imortalidade, logo ela deveria ser vivida. No entanto, mesmo insistindo na sacrossantidade da vida, o cristianismo não desenvolveu teorias positivas do trabalho e também uma vida dedicada à contemplação era melhor que dedicar-se à ação.

O único fato de que podemos estar seguros é que a coincidência da inversão de posições entre a ação e a contemplação com a inversão entre a vida e o mundo veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido mais amplo do termo; e foi somente porque esta vida ativa se manteve ligada à vida como único ponto de referência que a vida em si, o laborioso metabolismo do homem com a natureza, pôde tornar-se ativa e exibir toda a sua fertilidade.¹¹⁷

A teologia, assim, enfatizava a vida, visando à imortalidade, um desprezo pelas coisas terrenas. Por isso, para Arendt, o “[...] pensamento religioso, é sem dúvida uma terrível ironia que as ‘boas novas’ das Escrituras, ‘A vida eterna’, tivessem por fim resultado não em um aumento da alegria, mas antes no medo sobre a terra, que tivessem, não tornado mais fácil, mas sim mais difícil ao ser humano morrer”¹¹⁸. Porém, mesmo sendo a morte vista a partir do medo, esse será um elemento, entre tantos outros, perdido pela tradição religiosa na modernidade.

Autoridade, tradição e religião foram perdas decisivas para a vida política. Essas três áreas, para Arendt, possuem interconexões. E, mesmo nos pontos não diretamente relacionados, a crise da autoridade e da tradição incidem diretamente sobre a religião. Descrita em *Entre o Passo e o Futuro*, a perda da autoridade, além da vida política, também atingiu âmbitos pré-políticos como as relações na educação e na família. A perda da autoridade se identifica com a perda da permanência e da segurança do mundo. “Sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a mudar, a se modificar e transformar com rapidez sempre crescente, [...] todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qual-

¹¹⁴ KOHN, 2004, p. 25.

¹¹⁵ KOHN, 2004, p. 25.

¹¹⁶ ARENDT, 2007a, p. 329. Compreende-se labor (processo biológico, metabolismo), a fabricação (*work* ou *fabrication* que produz o mundo artificial) e a ação (atividade entre as pessoas, não mediada).

¹¹⁷ ARENDT, 2007a, p. 333.

¹¹⁸ ARENDT, 2007b, p. 177.

quer coisa”¹¹⁹. De forma sintética, significou que “[...] as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu, ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo”¹²⁰.

A perda da tradição, que não é repetição do passado, é a perda do “[...] fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado”¹²¹. De um lado, o passado pode ser visto como novidade inesperada, por outro, por não estar mais ancorado, há o risco do esquecimento, “[...] nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade da existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo ser humano a não ser pela recordação”¹²². Tradição é como um testamento, onde o mais precioso bem – memória, valores – são dados aos herdeiros que reconhecem a importância do testamento e evitam que o bem seja esquecido, transmitindo-o a gerações futuras. Assim, o mundo nunca começa do zero a cada nova geração, mas cada geração contribui com suas próprias experiências que são somadas a memórias e deixadas à continuidade dessa memória. Arendt usa a metáfora de um fio “que liga as gerações entre si, pois todas reconhecem e tomam para si um mesmo legado comum, uma história em comum”¹²³.

Refletindo a partir de Aristóteles e Platão, Arendt delinea as origens da compreensão de autoridade¹²⁴. Identifica que, diferente da estrutura dos gregos, a República tem um caráter sagrado na fundação, é um acontecimento único, decisivo. “Não os gregos, e sim os romanos estavam realmente enraizados no solo, e a palavra *pátria* deriva seu pleno significado da história romana”¹²⁵. Religião e política eram idênticas, a cidade era a morada dos deuses e, na sua fundação, havia um poder coercitivo religioso. Na Grécia era diferente, pois seus deuses até podiam habitar nas cidades, mas possuíam um lar próprio: o Olimpo. Outra diferença é que para os gregos “[...] a piedade dependia da presença religiosa imediatamente revelada dos deuses”. Para os romanos, “a religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a

¹¹⁹ ARENDT, 2007b, p. 132.

¹²⁰ ARENDT, 2007b, p. 240.

¹²¹ ARENDT, 2007b, p. 130.

¹²² ARENDT, 2007b, p. 130.

¹²³ FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Preservar e renovar o mundo. **Revista Educação: Especial: Hannah Arendt Pensa a Educação**. São Paulo, 2007. p. 35. (Biblioteca do professor; 4)

¹²⁴ “Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. [...] A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo como coloca Plínio [...] da autoridade dos fundadores que não mais se contavam entre os vivos. “[...] a característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, ‘enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado’”. ARENDT, 2007b, p. 163-164.

¹²⁵ ARENDT, 2007b, p. 162.

pedra angular, de fundar para a eternidade”¹²⁶. O passado era preservado, a tradição era o legado transmitido entre gerações, no testemunho daqueles que estavam presentes na sagrada fundação.

A Igreja cristã assumiu essa estrutura política romana, tornando Cristo a pedra angular, a sua sagrada fundação, assumindo para si a compreensão de religião. A tradição, o testemunho dos apóstolos seria passado de geração a geração, garantindo a coerção inerente à autoridade. Arendt aponta que, apesar do credo cristão, das muitas discussões no Novo Testamento e dos primeiros escritos possuírem um caráter anti-institucional e tendências antipolíticas, houve a vitória do espírito romano. Essa herança romana “[...] capacitava a Igreja a ‘oferecer aos homens, na situação de membros da Igreja, o sentido de cidadania que nem Roma nem a municipalidade podiam mais proporcionar a eles’”¹²⁷. Assim, estabeleceu-se o vínculo entre tradição – autoridade – religião:

Não obstante, como a politização das idéias por Platão transformou a Filosofia ocidental e determinou o conceito filosófico de razão, assim também a politização da Igreja alterou a religião cristã. A base da Igreja como uma comunidade de crentes e uma instituição pública não era mais agora a fé cristã na ressurreição (embora a fé permanecesse como seu conteúdo) ou a obediência hebraica aos mandamentos de Deus, mas sim o testemunho da vida, do nascimento, morte e ressurreição de Cristo como um acontecimento histórico registrado. Como testemunhas desse evento, os apóstolos puderam tornar-se ‘pais fundadores’ da Igreja, dos quais esta deveria derivar sua própria autoridade na medida em que legasse seu testemunho através da tradição de geração a geração. Apenas ao acontecer isso, somos tentados a afirmá-lo, a fé cristã tornou-se uma ‘religião’, não apenas no sentido pós-cristão como também no sentido antigo; apenas então, de qualquer forma, poderia um mundo inteiro – e não um mero grupo de crentes, não importa o quão grande pudesse ter sido – tornar-se cristão.¹²⁸

Consolidando-se enquanto instituição pública, a Igreja repetiu a permanência do espírito romano, e a esfera política perdeu sua autoridade. Na era cristã, prevaleceram os princípios políticos de Platão que se juntaram com a estrutura da sagrada fundação romana. Assim, “a revelação divina podia agora ser interpretada politicamente como se os padrões para a conduta humana e os princípios de comunidade política [...] tivessem sido, por fim, diretamente revelados”¹²⁹. E, citando Voegelin, Arendt afirma que “[...] era como se a primitiva ‘orientação de Platão para a medida invisível fosse agora confirmada pela revelação da medida em si’”¹³⁰. Assim, foram estabelecidas regras de conduta, a partir dos padrões gerais e transcendentais.

Posteriormente, na Idade Média, a esfera privada ascendeu, entre outros aspectos, na “tensão medieval entre a treva da vida diária e o grandioso esplendor de tudo o que era sagrado, com a concomitante elevação do secular para o religioso [...]”¹³¹. O período medieval ocasionou

¹²⁶ “A força coercitiva dessa autoridade está intimamente ligada à força religiosa coercitiva do *auspices*, que ao contrário do oráculo grego não sugere o curso objetivo dos eventos futuros, mas revela meramente a aprovação ou desaprovação divina das decisões feitas pelos homens”. ARENDT, 2007b, p. 163; 165.

¹²⁷ ARENDT, 2007b, p. 168.

¹²⁸ ARENDT, 2007b, p. 168.

¹²⁹ ARENDT, 2007b, p. 170.

¹³⁰ ARENDT, 2007b, p. 170.

¹³¹ ARENDT, 2007a, p. 43.

“[...] a absorção de todas as atividades para a esfera do lar (onde a importância dessas atividades era apenas privada) e, conseqüentemente, a própria existência de uma esfera pública”¹³². O bem comum apenas indicava que “[...] os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privacidade e cuidar de seus negócios quando um deles se encarrega de zelar por esses interesses comuns”¹³³. Essa característica cristã medieval reconhecia a vida pública como extensão da vida privada, como partilhar o pão e o vinho.

Como a trindade romana – autoridade – tradição – religião havia se consolidado, se um desses elementos “[...] fosse posto em dúvida ou eliminado, os dois restantes não teriam mais segurança”¹³⁴. Por isso, Arendt assevera que Lutero e Hobbes se equivocaram. Lutero pressupôs que “[...] seu desafio à autoridade temporal da Igreja e seu apelo ao livre julgamento individual preservariam intactas a tradição e a religião”¹³⁵. Da mesma forma, também se evidenciou equivocada a pressuposição de “[...] Hobbes e dos teóricos políticos do século XVIII pensar que seria possível permanecer com uma tradição íntegra da civilização do Ocidente sem religião e sem autoridade”¹³⁶. A Reforma ocasionou, então, a ruptura dessa trindade romana. Mesmo que não tenha abolido a igreja que se edifica na autoridade das testemunhas do acontecimento fundante do cristianismo, com a Reforma surgiram “igrejas” no lugar da única Igreja. Logo, ao se questionar a autoridade, a tradição e a religião, as três se comprometem mutuamente. Por fim, Arendt entende que houve rupturas da crença na fundação sagrada e esta cedeu o lugar a crença no progresso.

Desde então, porém, o colapso de qualquer das três – religião – autoridade – tradição inevitavelmente tem levado ao colapso das outras duas. Sem a sanção da crença religiosa, nem a autoridade, nem a tradição estão a salvo. Sem o apoio das ferramentas tradicionais da compreensão e do juízo, a religião e a autoridade estão fadadas a vacilar. E é um equívoco da tendência autoritária no pensamento político acreditar que a autoridade possa sobreviver ao declínio da religião institucional e à quebra da continuidade da tradição. Todas as três foram condenadas quando, com o início da era moderna, a velha crença no caráter sagrado da fundação num passado longínquo deu lugar a nova crença no progresso e no futuro com um progresso infundável cujas ilimitadas possibilidades podiam não apenas ser jamais vinculadas a qualquer fundação passada, mas também interrompidas e frustradas em sua ilimitada potencialidade por qualquer nova fundação.¹³⁷

Arendt identifica as transformações da religião na modernidade, e, enquanto transformações relativas à religião, elas não deixam de incidir sobre toda a organização humana. Além do colapso da autoridade, da tradição, da religião, Arendt reflete sobre o **processo de secularização** e suas conseqüências para a esfera política. O termo secularização está vinculado a momentos históricos específicos no âmbito jurídico e político-cultural. Arendt afirma que “[...] secularidade

¹³² ARENDT, 2007a, p. 43.

¹³³ ARENDT, 2007a, p. 44.

¹³⁴ ARENDT, 2007b, p. 171.

¹³⁵ ARENDT, 2007b, p. 171.

¹³⁶ ARENDT, 2007b, p. 171.

¹³⁷ ARENDT, 2008a, p. 98.

significa apenas que credos e instituições religiosas não possuem uma autoridade pública impositiva, e que, inversamente, a vida política não tem sanção religiosa”¹³⁸. O significado abrangente a emancipação do mundo da tutela religiosa, uma separação entre a vida e os preceitos cristãos rumo à modernização e à racionalização; separação que ganha expressão nas palavras de Weber: *Entzauberung der Welt* – “o desencantamento do mundo”.

A compreensão de liberdade advinda da secularidade é distinta da liberdade religiosa consolidada até então. Na verdade, a distinção entre mundo e Igreja, presente no próprio cristianismo, expressava a inferioridade do mundo e o distanciamento político. A liberdade religiosa carregava a tradição de “[...] estar e permanecer fora do domínio da sociedade secular como um todo”¹³⁹. Essa compreensão é refletida na interpretação que se faz de certas passagens bíblicas como “Daí, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22.21) ou das exortações de estar no mundo, mas não ser deste mundo (Jo 17). Em síntese, o distanciamento outrora da Igreja em relação ao mundo torna-se do mundo em relação à Igreja.

Com a **denúncia de que religião era ideologia**, religiões seculares ou ideologias políticas surgiram. Essas ideologias induziram a um retorno da religião à esfera política. Tal “retorno”, para Arendt, é perceptível na Segunda Guerra, onde a “luta entre o mundo livre e o mundo totalitário foi uma forte tendência a interpretar o conflito em termos religiosos”¹⁴⁰. E, de fato, em conflitos decisivos há uma forte tendência de se recorrer a justificativas religiosas para apoiar causas próprias. Por isso, Arendt chama a atenção para o fato da religião estar presente nos assuntos públicos-políticos, porém tal relação é ignorada e, aos olhos das ciências, passa despercebida. Organizações assumiram a função ou possuíam traços da religião, claro, com um conceito restrito de religião, possuindo um caráter comum: a negação do Deus transcendental, podendo transformar-se em ideologias políticas. “O comunismo, dizem-nos é uma nova ‘religião secular’ contra a qual o mundo livre defende seu próprio ‘sistema religioso’ transcendente”¹⁴¹. Porém, Arendt indica que a origem da ideologia já começou anteriormente com o ateísmo. O termo religião política é discutido por Arendt, especialmente diferenciando as intenções do comunismo, do ateísmo.

A interpretação de novas ideologias políticas ou seculares seguiu-se, paradoxalmente – mas talvez não por acaso –, à famosa denúncia marxista de que religiões são meras ideologias. Mas a verdadeira origem é ainda mais antiga. Não foi o comunismo, mas o ateísmo o primeiro *ismo* a ser condenado ou louvado como nova religião. Pois o ateísmo era algo mais do que a pretensão deveras estúpida de ser capaz de provar que Deus não existe; foi tomado como expressivo de uma verdadeira rebelião do homem moderno contra o próprio Deus.¹⁴²

¹³⁸ ARENDT, 2002, p. 59.

¹³⁹ ARENDT, 2002, p. 59-60.

¹⁴⁰ ARENDT, 2002, p. 55.

¹⁴¹ ARENDT, 2002, p. 55.

¹⁴² ARENDT, 2002, p. 55.

Arendt não reduz religião à ideologia, apesar de que ideologia pode estar presente nas religiões. Trazendo uma distinção do pensamento teológico e do ideológico, Arendt afirma que “a teologia trata o ser humano como um ser racional que faz perguntas e cuja razão carece de reconciliação, mesmo quando há em torno dele a expectativa de que acredite no que está além da razão”¹⁴³. A ideologia, por outro lado, a exemplo do comunismo “[...] em sua forma totalitária politicamente eficaz – trata o ser humano como se fosse uma pedra que cai, dotado de consciência e, portanto, capaz de observar enquanto está caindo, as leis de gravidade de Newton”¹⁴⁴. Assim, não seria apropriado denominar as ideologias políticas de religiões seculares, pois muitas ideologias surgem sem pertencer a mesma tradição de secularidade. Além disso, Arendt questiona se é possível religiões seculares “[...] no sentido de que o comunismo é uma ‘religião sem Deus’, então não só vivemos num mundo secular que banuiu a religião dos assuntos públicos, mas num mundo que chegou a eliminar Deus da religião – algo que, para Marx e Engels, ainda era impossível”¹⁴⁵. Contudo, o termo religião secular é utilizado, e Arendt identifica a diferença entre uma utilização de abordagem histórica e outra através das ciências sociais¹⁴⁶:

Recentemente entretanto o termo ‘religião política ou secular’ foi adotado por duas linhas bastante distintas de pensamento e abordagem. Há em primeiro lugar uma abordagem histórica, para a qual religião secular é, em nível bem literal, uma religião que nasce da secularidade espiritual de nosso mundo atual, sendo o comunismo apenas a versão mais radical de uma ‘heresia imanentista’. E há em segundo lugar a abordagem das ciências sociais, que tratam a ideologia e a religião como uma coisa só, por acreditarem que o comunismo (ou o nacionalismo ou o imperialismo) cumpre, para seus adeptos, a mesma função que nossas congregações religiosas cumprem em uma sociedade livre.¹⁴⁷

Embora a liberdade proveniente da secularidade se exaltasse contra a religião, não significa que os motivos dessa perseguição eram religiosos. Poder-se-ia dizer que, para ser possível o nascimento de novas ideologias, é necessário destronar a ideologia vigente, a qual até o processo de secularização era a religião. Contudo, ao destronar uma ideologia vigente, muitas outras ideologias se seguiram. Da própria modernidade, surgiram sistemas de extermínio, de privação da liberdade, como o Estado totalitário e o ditatorial. Por isso, a asserção dos intelectuais e das ciên-

¹⁴³ ARENDT, 2002, p. 58.

¹⁴⁴ ARENDT, 2002, p. 58.

¹⁴⁵ ARENDT, Hannah. **Compreender**: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios). São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008b. p. 399.

¹⁴⁶ Arendt também faz a crítica ao advento das ciências sociais, que, no início, colocava o pensamento como uma realidade transcendente em si. “[...] a sociologia argumentava que a existência humana transcendia a realidade pelo pensamento apenas quando não podia mais se orientar dentro dela (o pensamento como fuga de uma realidade não mais aceitável para a consciência: o pensamento como falsa consciência)”. Arendt coloca um paralelo com a teologia negativa: “[...] se considerarmos que, a partir dos registros do mundo real, a teologia negativa pôde inferir apenas a *existência* de Deus, uma existência que, por sua própria natureza, está além dos limites da experiência dos seres humanos. Da mesma maneira, a liberdade humana e, com ela, a liberdade de pensamento como tal se tornam um fenômeno mítico nos limites do campo da compreensão humana. Dessa forma, o pensamento humano transcende o próprio mundo humano, e a um grau ainda maior do que a sociologia inicialmente supusera”. ARENDT, 2008b, p. 68.

¹⁴⁷ ARENDT, 2002, p. 58.

cias sociais de que ideologia e religião eram equivalentes funcionalmente evidenciou-se equivocada, pois a ideologia não é algo restrito à religião e não é a única característica da função político-social da religião¹⁴⁸. Porém, combater as ideologias com uma paixão religiosa não é uma alternativa viável, pois o risco é transformar religião de fato em ideologia. Além disso, o que Arendt alerta é que não é apenas a religião que passou a ser definida por sua função. A ideologia do mundo totalitário radicaliza a funcionalização dos seres humanos.

É inegável que essa funcionalização dessubstancializadora de nossas categorias não é um fenômeno isolado que ocorre em alguma torre de marfim do pensamento acadêmico. Está intimamente ligada à crescente funcionalização de nossa sociedade, ou melhor, ao fato de que o ser humano moderno tem se tornado, cada vez mais, uma simples função da sociedade. O mundo totalitário e suas ideologias não refletem o aspecto radical do secularismo ou do ateísmo; refletem o aspecto radical da funcionalização dos seres humanos. Seus métodos de dominação se baseiam no postulado de que os seres humanos podem ser inteiramente condicionados, porque são apenas funções de forças superiores, históricas ou naturais. O risco é que *todos* nós podemos estar em vias de nos tornar membros daquilo que Marx chamava, ainda com entusiasmo, de *gesellschaftliche Menschheit* (humanidade socializada).¹⁴⁹

Apesar da existência de religiões seculares ou políticas e da funcionalização da religião, secularidade representou uma perda significativa à religião. Na Idade Moderna, foi eliminada “[...] da vida pública, juntamente com a religião, o único elemento *político* na religião tradicional; **o medo do Inferno**”¹⁵⁰. Isso não significa que o Inferno tenha desaparecido, mas Arendt alerta que o medo decorrente da doutrina do Inferno não exerce mais uma função política. A idéia de Inferno não tem origem cristã, mas sua função política sempre esteve presente. Inclusive em Platão, “doutrina do Inferno é claramente um instrumento político inventado com finalidades políticas”¹⁵¹. Em outras palavras, para lidar com o povo, era necessário evitar que a verdade fosse conhecida, pois não se pode persuadir para a verdade. No entanto, se as pessoas possuísem uma opinião, achando que esta fosse verdade, elas se comportariam como se esperava. “A opinião apropriada para levar a verdade dos poucos à multidão é a crença no Inferno; persuadir os cidadãos de sua existência fará com que se comportem como se soubessem a verdade”¹⁵².

A característica política que se destaca em nosso mundo secular parece ser a de que mais e mais pessoas estão perdendo a crença na recompensa e no castigo após a morte, ao passo que o funcionamento de consciências individuais ou da capacidade das multidões de perceber a verdade invisível permanece tão pouco confiável como sempre.¹⁵³

Diferente da Antiguidade, quando o cristianismo estava alheio das preocupações seculares, na Idade Média, o cristianismo adotou a idéia de Inferno e “[...] a Igreja Cristã foi ficando cada vez mais consciente de suas responsabilidades políticas, ao mesmo tempo que também cres-

¹⁴⁸ ARENDT, 2002, p. 58.

¹⁴⁹ ARENDT, 2008b, p. 399.

¹⁵⁰ ARENDT, 2002, p. 70. Grifo meu.

¹⁵¹ ARENDT, 2002, p. 69.

¹⁵² ARENDT, 2002, p. 69.

¹⁵³ ARENDT, 2002, p. 70.

cia sua disposição em assumi-las [...]”¹⁵⁴. O medo do castigo, mesmo até depois da morte, sustentava a autoridade eclesiástica e regia o comportamento da coletividade. Arendt retrata o quanto o Estado totalitário inverteu a lógica da consciência acerca do mandamento “não matarás”, tornando o inferno realidade presente nos campos de concentração. Todavia, não se pode esperar que a doutrina do Inferno retorne. Arendt constata apenas que esse elemento político de coerção e persuasão não coíbe as ações violentas e não garante mais a autoridade eclesiástica.

[...] por mais religioso que nosso mundo possa voltar a ficar, por mais fé autêntica que ainda exista nele, ou por mais profundas que sejam as raízes de valores morais em nosso sistema religioso, o medo do Inferno não conta mais entre os motivos que impediriam ou estimulariam as ações da maioria.¹⁵⁵

A história moderna mostrou várias vezes que as alianças entre ‘trono e altar’ só podem levar ao mútuo descrédito. Mas enquanto, no passado o principal risco consistia em utilizar a religião como mero pretexto, dando assim um superior ar de hipocrisia tanto à ação política quanto à fé religiosa, o perigo hoje é infinitamente maior. Diante de uma ideologia em pleno desenvolvimento, nosso maior risco é enfrentá-lo com uma ideologia de nossa própria invenção. Se tentarmos imprimir novamente uma ‘paixão religiosa’ na vida público-política ou usar a religião como instrumento de discriminação política, o resultado poderá ser a transformação e distorção da religião em ideologia, e nossa luta contra o totalitarismo será corrompida por um fanatismo de todo estranho à própria essência da liberdade.¹⁵⁶

A **perda da certeza da fé** foi outro elemento que Arendt colocou como decisivo na era moderna. Essa perda foi consequência da dúvida cartesiana, na qual “[...] a realidade do mundo e da vida humana é posta em dúvida; se já não podemos confiar nos sentidos, nem no senso comum, nem na razão, então é possível que tudo o que julgamos ser realidade não passe de um sonho”¹⁵⁷. Além disso, o medo de Descartes, a maior dúvida, de que um ser maligno comandasse a realidade, levaria o ser humano ao engano. A dúvida cartesiana, exposta por Arendt, “[...] não duvidava simplesmente de que a compreensão humana fosse acessível a toda a verdade ou que a visão humana fosse capaz de tudo ver; para ela a inteligibilidade à compreensão humana não constitui demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui prova de realidade”¹⁵⁸. Assim, há sempre a dúvida do que é verdade e a única certeza que resta é a própria dúvida. Para Arendt, Kierkegaard transportou a dúvida cartesiana à religião. Logo, não haveria mais a certeza da fé, a certeza da salvação e, conseqüentemente, houve mudanças radicais nos padrões morais.

[...] a questão da certeza, iria ser crucial para todo o desenvolvimento da moralidade moderna. O que se perdeu na era moderna não foi, naturalmente, a capacidade de conhecer-se a verdade ou a realidade ou a fé, nem a concomitante e inevitável aceitação do depoimento dos sentidos e da razão, mas a certeza que havia antes nesse depoimento. Na religião, não foi a crença na salvação ou numa vida eterna que se perdeu imediatamente, mas a *certitudo salutis* – e isto aconteceu em todos os países protestantes nos quais a queda da Igreja Católica aboliu a última instituição ligada à

¹⁵⁴ ARENDT, 2002, p. 69.

¹⁵⁵ ARENDT, 2002, p. 70.

¹⁵⁶ ARENDT, 2008b, p. 404.

¹⁵⁷ ARENDT, 2007a, p. 289.

¹⁵⁸ ARENDT, 2007a, p. 288.

tradição e que, onde quer que a sua autoridade permanecesse incontestada, interpunha-se entre o impacto da modernidade e a multidão de fiéis. Tal como a consequência imediata desta perda da certeza da salvação foi um redobrado zelo em praticar boas ações durante a vida, como se esta fosse apenas um longo período de provação, também a perda da certeza da verdade levou a um novo zelo, inteiramente sem precedentes, no tocante à veracidade – como se o homem só pudesse dar-se ao luxo de mentir enquanto estava seguro da existência imutável da verdade e da realidade objetiva, que certamente sobreviveriam e derrotariam as suas mentiras. A mudança radical de padrões morais que ocorreu no primeiro século da era moderna foi inspirada pelas necessidades e ideais do seu mais importante grupo de homens, os novos cientistas; e as virtudes cardeais modernas – o sucesso, a industriabilidade, e a veracidade – são ao mesmo tempo as maiores virtudes para a ciência moderna.¹⁵⁹

Arendt adverte que, de modo algum, a moderna perda da fé possui origem religiosa, e ela não deve ser vista como consequência da Reforma ou Contra-Reforma. Logo, a perda da fé também possui implicações políticas. **A perda da fé, o eclipse da transcendência e a perda da crença na vida após a morte** não significaram que o ser humano fosse lançado de volta ao mundo. “Ao contrário, a história demonstra que os seres humanos modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos”¹⁶⁰. Nesse sentido, é perceptível na filosofia moderna “[...] uma preocupação exclusiva com o ego, em oposição à alma ou à pessoa ou ao ser humano em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com os outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo”¹⁶¹. Assim, as rupturas que surgiram como reivindicação de autonomia, tornado o ser humano ‘a medida das medidas’, resultaram na alienação em relação ao mundo.

A reflexão arendtiana aponta para inúmeras perdas que modificaram o mundo. E, ao tratar dos direitos humanos, nenhum conceito sobre o que é ser humano foi capaz de proteger e de garantir direitos. Mesmo que a autoridade religiosa fosse estável, isso não significaria que ela fosse capaz de propiciar essas garantias de direitos. Arendt não acredita nem na fórmula americana (na qual o ser humano é criado à imagem de Deus), nem na fórmula francesa (na qual o ser humano é representante da humanidade, trazendo exigências da lei natural) como sustentações de dignidade ou soluções contra as violações dos direitos humanos¹⁶². O que pode impedir que a humanidade decida acabar com partes de si mesma? Ou consigo mesma? Arendt, enxergando essa preocupação, remete novamente a Platão. “Aqui, nos problemas da realidade concreta, confrontamo-nos com uma das mais antigas perplexidades da filosofia política, que pôde permanecer despercebida somente enquanto uma teologia cristã estável fornecia estrutura de todos os proble-

¹⁵⁹ ARENDT, 2007a, p. 289.

¹⁶⁰ ARENDT, 2007a, p. 266.

¹⁶¹ “O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego”. ARENDT, 2007a, p. 266.

¹⁶² ARENDT, 2007d, p. 333.

mas políticos e filosóficos [...]”¹⁶³, ao que a percepção política de Platão indica que: “[...] ‘não o homem, mas um deus, deve ser a medida de todas as coisas’”¹⁶⁴.

Esse breve panorama arendtiano sobre religião e teologia e sobre as rupturas e as perdas tão decisivas e sem precedentes propicia uma reflexão preciosa acerca do mundo e da situação da teologia. Arendt percebe a crise de sentido, a crise de autoridade e tradição, o surgimento de ideologias, a perda da certeza da fé, da salvação, a perda da doutrina do inferno. Tais transformações não são relativas apenas à religião. Por mais valiosa que foram as conquistas de liberdade e a emancipação humana, estas não foram capazes de consolidar o ser humano como um valor inalienável. Cada vez mais, a perplexidade da violência, as segregações, a funcionalização da vida, a descartabilidade do ser humano parecem mais reais do que uma convivência que de fato preze pela liberdade e pela pluralidade. Claro, para Arendt, a religião não seria mais uma solução para essa crise, porém também o ateísmo não é uma substituição viável.

Não creio que o ateísmo seja um substitutivo para a *religião* ou que possa preencher a função desta, assim como não creio que a violência possa se tornar um substitutivo para a autoridade. Mas, se seguirmos as recomendações dos conservadores [...] estou absolutamente convencida de que não acharemos difícil produzir esses substitutivos e de que utilizaremos a violência pretendendo ter restabelecido a autoridade, ou de que nossa redescoberta da utilidade da religião produzirá uma religião substitutiva – como se nossa civilização já não estivesse suficientemente atravancada com sorte de pseudocoisas e de absurdo.¹⁶⁵

1.3.2 Percepções teológicas acerca da política a partir de Jürgen Moltmann

Para Moltmann, a relação entre teologia e política, ou a “nova” Teologia Política decorre da seguinte pergunta: “De que maneira é possível crer-se em Deus e continuar a ser humano depois de Auschwitz? [...] Onde está Deus?”¹⁶⁶. Por ser testemunha dos horrores da guerra¹⁶⁷, Moltmann considerou que a existência da teologia e das igrejas foi um fracasso, pois como explicar o silêncio dos cristãos; explicar como foi possível Auschwitz? “A privatização burguesa da religião teria secularizado a política de modo tão profundo? Foi o anti-semitismo inconsciente/consciente que fez os cristãos se calarem quando os judeus eram ‘apanhados’? Foi a doutrina

¹⁶³ ARENDT, 2007d, p. 332.

¹⁶⁴ ARENDT, 2007d, p. 332.

¹⁶⁵ ARENDT, 2007b, p. 141.

¹⁶⁶ MOLTSMANN, 1978, p. 53.

¹⁶⁷ Moltmann, aos 17 anos, convocado para o exército alemão, sobreviveu a uma explosão, a qual ele vê não apenas como dádiva, mas como incumbência. Preso em *Northon-Camp*, Moltmann identifica fundamentos que possibilitaram uma nova *esperança*: a Bíblia, o encontro com pessoas, a vivência e o perdão, enfim, concretamente a misericórdia de Deus. A teologia de Moltmann destaca-se por tomar a *esperança como princípio teológico*. Ao visitar o que resta do campo de concentração de Maidanek, escreve: “A cada passo tornava-se fisicamente mais difícil prosseguir e olhar para milhares de sapatos de crianças, pedaços de roupas velhas, tufo de cabelo e dentes de ouro. Naquele instante eu teria preferido que a terra me engolisse, tal a vergonha que senti, se eu não acreditasse que ‘Deus está com eles’ e que ‘ressuscitarão’. Mais tarde encontrei nos livros dos visitantes inscrições como esta, ‘jamais permitiremos que isto se repita. Lutaremos para que jamais estes horrores voltem a acontecer’. Repito o que escreveram, embora em nada ajude aos que foram assassinados. Repito também o que então escrevi. Nada disso, entretanto é suficiente”. MOLTSMANN, 1978, p. 53.

dos dois reinos mal interpretada que ajudou as igrejas a ‘não se intrometerem’?’¹⁶⁸. Nesse sentido, surge a denominada “nova” Teologia Política (1965/1968) voltada para um falar de Deus com a face voltada ao mundo, um falar de Deus nesta época.

O adjetivo “nova” foi utilizado na Teologia Política para estabelecer distinções tanto da antiga teologia política, principalmente a de Carl Schmitt, e também da teologia política clássica do cristianismo. A teologia política de Carl Schmitt consistia em “[...] sua preferência anti-revolucionária, antiliberal e antidemocrática por meio de ditaduras políticas. [...] Ele fundamentou teologicamente a necessidade da ditadura política com uma doutrina secularizada do pecado original: ‘diante do mal radical, só existe (como meio) a ditadura’”¹⁶⁹. Já a teologia política clássica referia-se ao início e às conseqüências da era Constantiniana, no qual a teologia “[...] estava a serviço do poder estatal e funcionava como ideologia do Estado, como sua legitimação teológica”¹⁷⁰.

Ao contrário disso, a nova Teologia Política, articulada com Johann B. Metz, Dorothee Sölle e Jürgen Moltmann, possuía duas tarefas. Em primeiro lugar, ela possuía uma tarefa crítica, cujo intuito era discutir e desconstruir a religião privatizada, a religião burguesa que, no período pós-iluminista e pós-marxista, tornou a teologia assunto apolítico, enfatizando categorias do íntimo, da existência. Teologia e religião se tornam restritas ao *ethos*, assumindo a característica de *cultus privatus*. Moltmann identifica espaços que parecem responder a utilidade da religião, delimitada dentro das necessidades humanas: o culto à subjetividade, o culto à solidariedade humana e o culto à instituição¹⁷¹.

No culto à subjetividade, o indivíduo busca a salvação por si mesmo, a fé refere-se apenas à ética, na relação do ser humano consigo mesmo, restringindo a teologia ao campo das decisões pessoais. O deus transcendental se foi com o “desencantamento do mundo”, resta o culto ao eu-metafísico, pois a força interna pode realizar tudo. “[...] essa teologia está ameaçada de se tornar ideologia religiosa da subjetividade romântica, uma religião no campo da individualidade desonerada das preocupações sociais”¹⁷². No culto à solidariedade humana, as pessoas podem buscar uma coletividade, mas projetam um ideal de comunidade que as aliena da realidade. Nesse caso, “[...] a igreja é apenas uma realidade não-mundana, descrita pelas categorias de ‘comu-

¹⁶⁸ MOLTSMANN, 2004, p. 103.

¹⁶⁹ MOLTSMANN, 2004, p. 104.

¹⁷⁰ GIBELLINI, 2002, p. 308.

¹⁷¹ Moltmann ressalta que nenhum desses lugares e funções destinados à religião moderna é coerente com a proposta do Evangelho. Essas posições não se fundamentam em um movimento social, nem na preocupação com o próximo, nem no caráter profético com o compromisso de transformação social. Apesar de ainda a teologia ser importante – pois nela há segurança sobre o fim da vida, o fim da existência – é fundamental superar o cativeiro da inoperância social. Moltmann não propõe um ativismo, mas afirma que “a ‘evidência’ teológica da fé cristã está sempre em relação com as ‘evidências’ sociais. Somente quando essa correlação é elevada pela crítica até a consciência, desfaz a simbiose, e, portanto, pode ser expresso o que é próprio do cristianismo e da fé cristã, no conflito com as evidências sociais”. MOLTSMANN, 2005, p. 403.

¹⁷² MOLTSMANN, 2005, p. 394.

nhão”¹⁷³. Esse ideal de comunhão é planejado racionalmente e não possui força revolucionária. “Simplesmente, se oferece a compensação dialética e a descarga psíquica, de modo que o ser humano, pelo intercâmbio da vida privada e pública, da comunidade e sociedade, possa hoje suportar sua existência pública”¹⁷⁴. E, por fim, o culto à instituição representa a necessidade de segurança do ser humano, pois, frente à realidade, ele se vê ameaçado por suas limitações e sua finitude. Logo, regras rígidas dão a sensação de durabilidade e de certeza. “Assim, a teologia cristã está em condições de, por meio de um neodogmatismo, afirmar verdades que não podem ser provadas nem refutadas pela realidade experimentável. [...] Discussões teológicas são deixadas de lado como ‘brigas confessionais’ e afastadas da vida pública”¹⁷⁵.

Em segundo lugar, a Teologia Política possuía uma tarefa construtiva, cuja ênfase era falar de Deus com a face voltada ao mundo, com a face voltada para o que aconteceu em Auschwitz. Por isso, era necessário desenvolver uma nova relação entre teoria e práxis para tornar a teologia um saber crítico frente aos desafios do mundo, rompendo as limitações do *cultus privatus*. E, principalmente, em Moltmann, a teologia foi construída a partir das “[...] promessas escatológicas da tradição bíblica – liberdade, paz, justiça, reconciliação – não constituem um horizonte vazio de expectativa religiosa, mas têm uma dimensão pública, que é preciso fazer valer na sua função crítica e libertadora diante do processo histórico-social [...]”¹⁷⁶. Desse modo, Auschwitz significava as condições hermenêuticas de uma teologia que reflete a esperança e o sofrimento. “Qualquer teologia, depois de Auschwitz teria sido impossível se o próprio *Schema* de Israel e a Oração Dominical não tivessem sido rezadas ali, se o próprio Deus não estivesse ali, sofrendo com os mártires e com os assassinados”¹⁷⁷. Logo, são novas perspectivas de uma teologia que se constrói a favor da justiça e da dignidade do mundo.

Um Deus absoluto teria nos deixado indiferentes. O Deus da ação e do sucesso nos teria ajudado a esquecer os mortos, os quais não podemos esquecer. Deus, enquanto Nada, teria transformado o mundo inteiro num campo de concentração. [...] Sem revolução no conceito de Deus não há teologia revolucionária. [...] Deus não morreu. A morte está em Deus. Ele sofre por nós. Conosco.¹⁷⁸

Por conseguinte, a teologia deve, a partir da esperança prometida a toda a criatura, pela ressurreição de Cristo, chegar a uma nova reflexão sobre a história dos seres humanos e das coisas. A escatologia cristã não pode renunciar à reflexão sobre o mundo, à história da realidade inteira, isto é, ao *intellectus fidei et spei* (entendimento dado pela fé e pela esperança). Uma ação criadora a partir da fé é impossível sem um novo pensamento e uma nova projeção a partir da esperança.¹⁷⁹

¹⁷³ MOLTSMANN, 2005, p. 399.

¹⁷⁴ MOLTSMANN, 2005, p. 399.

¹⁷⁵ MOLTSMANN, 2005, p. 402.

¹⁷⁶ GIBELLINI, 2002, p. 302.

¹⁷⁷ MOLTSMANN, 1978, p. 53.

¹⁷⁸ MOLTSMANN, 1978, p. 53; 64.

¹⁷⁹ MOLTSMANN, 2005, p. 53.

No mesmo período, na América Latina, surgiu a Teologia da Libertação (1968/1972)¹⁸⁰ que desenvolveu um fazer teológico próprio, na qual o ponto de partida é a práxis e as mediações epistemológicas são as ciências sociais. Teologia da Libertação é uma crítica radical da religião como “ópio do povo”, pois a religião não justifica as estruturas de dominação. Logo, a proposta da Teologia da Libertação inicia com a pobreza, com o sofrimento das pessoas na América Latina¹⁸¹. A Teologia política, a Teologia da Libertação e a Teologia feminista trouxeram à reflexão de que “[...] a história bíblica de Deus é uma espécie de *anti-história*, contraposta à marcha triunfal dos dominadores deste mundo, porque ela é dirigida ‘preferencialmente’ [...] às vítimas da história da violência humana”¹⁸².

O termo “político” na teologia também é questionado e não recebeu tanto empenho por definições. Moltmann explica esse fato, relacionando-o à supervalorização da política no século XX. “Em virtude das revoluções na América Latina, da guerra do Vietnã e do armamentismo atômico da Europa, o político tornou-se tema amplamente predominante”¹⁸³. Contudo, a política perdeu espaço, e a economia, mediante uma comercialização das coisas, assumiu seu lugar. A economia invadiu não só o espaço público, mas também o privado. “Desse modo, ‘o político’ torna-se um subsistema localmente restrito dos impérios econômicos globalizantes. A política não controla nem as corporações econômicas nem os mercados financeiros, mas encontra-se no perigo de ser controlada por estes”¹⁸⁴. Logo, frente ao reducionismo da política, Moltmann afirma que “a política continua sendo importante, mas ela sozinha não é mais ‘o mundo’ para o qual a teologia tem de voltar a ‘sua face’”¹⁸⁵. Afinal, a Teologia Política se denominava política, pois compreendia que esta qualificação designaria a sua relação com o mundo.

¹⁸⁰ Não será possível nessa dissertação refletir – como demanda o contexto – profundamente sobre Brasil e América Latina. Não significa que esses contextos não sejam de menor importância, mas a intenção é apresentar Hannah Arendt, e seu contexto de reflexão está distante da América Latina. Contudo, subjaz uma preocupação latente com esses contextos, que merecem uma pesquisa específica e dialógica com a que aqui se está fazendo.

¹⁸¹ Teologia da Libertação diferencia-se a partir da relação práxis-teórica, é uma teologia que optou preferencialmente pelo pobre, o *outro* na sociedade, contra a opressão, justificando a possibilidade de uma religião de libertação e de como ser cristão num processo revolucionário de mudança essencial das estruturas. A Teologia da Libertação busca as diferentes dimensões da pobreza: etnia, gênero, cultura. Assim os pobres precisam ter a consciência de si próprios, assumindo seu destino. Ouvir a voz do outro se dá a revelação de Deus; o pobre é o lugar da epifania de Deus. DUSSEL, Enrique. **Ética Comunitária**. Petrópolis: Vozes. 1982, p. 240-253. Aqui caberia a discussão que Arendt coloca sobre a questão social, se a política corre o risco de ser restrita ao econômico e às preocupações com a sobrevivência. Por isso, Arendt busca uma autenticidade da política, ao analisar a *vita activa*, diferencia labor (processo biológico, metabolismo), a fabricação (*work* ou *fabrication*) e a ação. E, como a Teologia da Libertação tem como mediação epistemológica as ciências sociais, a sua definição de práxis não traz a profundidade política da ação em Hannah Arendt. Veja ARENDT, 2007a, p. 15-30; 47-59. E também veja WESTHELLE, Vítor. Pressupostos e implicações do conceito de práxis em Hugo Assmann. **Estudos Teológicos**, ano 21, n. 1, 1981, p. 07-33.

¹⁸² MOLTSMANN, 2004, p. 116. Claro que o termo “vítima” mereceria uma discussão mais profunda, para não correr o risco de dualismos ou maniqueísmos. Porém, as assimetrias humanas, as estruturas humanas que exploram outras pessoas são questionadas pela Teologia da Libertação e pela Teologia feminista. É o compromisso a partir de Cristo que orienta a denúncia, à suspeita daquilo que promove o sofrimento e a segregação.

¹⁸³ MOLTSMANN, 2004, p. 105.

¹⁸⁴ MOLTSMANN, 2004, p. 105.

¹⁸⁵ MOLTSMANN, 2004, p. 105.

Teologia Política e Teologia da Libertação são importantes à medida em que colocaram a teologia em discussão com a política e fundamentaram-se a partir da práxis (mesmo de forma distinta). Logo, as relações humanas ganham destaque na reflexão teológica. E, influenciada pela Escola de Frankfurt, ao se repensar teoria-práxis, a política pode ser vista como o espaço de interação humana. Em uma práxis comunicativa, “o lugar de entrada para a teologia é a dimensão transcendente presente na intercomunicação humana, simbolizada na irredutível relação do ser humano com a experiência de morte”¹⁸⁶. E a política, vista da perspectiva de ação comunicativa, tem fomentado análises que não reduzem a teologia à ideologia, mas que comprometem a teologia com a realidade. O saber teológico busca, nesse sentido, romper a apatia em relação ao mundo e romper com a situação de *cultus privatus*. Rejeitando o conceito de práxis marxista (definida a partir da produção dos meios de subsistência), a escatologia cristã ganha novas perspectivas e pode contribuir para o pensar sobre a vida humana e as suas relações.

Somente na relação inter-humana a morte pode receber algum sentido, o qual por sua vez jamais é esgotável; é transcendente, portanto. Essa base subjetivista que evoca o conceito do amor cristão para prestar contas do mistério de que a morte (especialmente de um inocente, ou de seis milhões de judeus [...]) rompe com toda possibilidade de encontrar um sentido imanente para a vida humana.¹⁸⁷

A contribuição moltmanniana indica pontos cruciais para colocar a teologia enquanto saber à disposição da construção dos direitos humanos. A teologia patética, enquanto sofrimento, paixão e esperança, remete a um resgate da escatologia cristã. E, como um saber patético, transfigurado pelo amor, a teologia pode contribuir criticamente acerca das relações humanas. Não se trata de impor verdades ou modelos éticos, antes, teologia é, em primeiro lugar, um saber que deve trazer à memória os mortos, os assassinados, não se esquecendo dos sofrimentos, não deixando de ouvi-los. Em segundo, a teologia deveria plantar a esperança de que diferentes relações são possíveis; relações de convivência não pautadas pela violência e pela dominação, mas a partir de uma ação, práxis que é transfigurada pelo amor.

Tendo como base de análise esse capítulo, o saber teológico se insere na discussão considerando os direitos humanos a partir de suas implicações políticas. As relações humanas, a convivência precisam ser pautadas pela igualdade, por garantias de direitos, por uma nova compreensão de poder, pela ausência da violência, pela preservação da pluralidade e individualidade humana. Logo, o saber teológico e a compreensão arendtiana podem estabelecer um diálogo que vise à edificação dos direitos humanos, afinal em ambos prevalece a responsabilidade pelo mundo. Isso será abordado a seguir.

¹⁸⁶ WESTHELLE, 1981, p. 10.

¹⁸⁷ WESTHELLE, 1981, p. 10-11.

2 DIREITOS HUMANOS – UMA PERMANENTE CONSTRUÇÃO

O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano.

Hannah Arendt¹⁸⁸

Os direitos humanos não são verdades axiomáticas e nem verdades absolutas. Embora possa parecer irônico afirmar isso de forma axiomática, as experiências de violência do último século vêm ratificando que os direitos expressos nas declarações nada têm de natural. Os direitos humanos são experiências que foram consolidadas em “testemunhos documentais de lutas descomunais que mobilizaram grandes contingentes humanos por sua libertação”¹⁸⁹. Conforme Flávia Piovesan, “na condição de reivindicações morais, os direitos humanos nascem quando devem e podem nascer”¹⁹⁰. Ou ainda, na ênfase contundente de Ignacy Sachs, é necessário dar-se conta da luta e da conquista contida em um direito declarado.

Não se insistirá nunca o bastante sobre o fato de que a ascensão dos direitos é fruto de lutas, que os direitos são conquistados, às vezes, com barricadas, em um processo histórico cheio de vicissitudes, por meio do qual as necessidades e as aspirações se articulam em reivindicações e em estandartes de luta antes de serem reconhecidos como direitos.¹⁹¹

Em sua constatação, Sachs expressa uma característica que vem sendo consolidada na compreensão contemporânea acerca dos direitos humanos: sua construção histórica. Essa posição não é unívoca e pode ser confundida com um historicismo, ou seja, os direitos humanos seriam compreendidos restritamente pelo que se encontra em documentos de direitos humanos e relativos apenas a contextos históricos nos quais foram declarados. Entretanto, sua definição também *não pode* ser a-histórica. Como Xabier Etxeberria defende, afirmando a universalidade dos direitos

¹⁸⁸ ARENDT, 2007d, p. 333.

¹⁸⁹ DORNELLES, João Ricardo W. **O que são Direitos Humanos**. São Paulo: Brasiliense, 2006. p. 8. (Primeiros Passos; 229)

¹⁹⁰ PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Justiça Internacional**: Um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. 2. impr. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 7.

¹⁹¹ SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, direitos humanos e cidadania. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (Orgs.). **Direitos humanos no século XXI**: Parte I. Brasília: IPRI/FUNAG, 2002. p. 156. Disponível em: <<http://www.funag.gov.br/biblioteca-digital/direito-internacional>>. Acesso em: 12 ago. 2008.

humanos, seria uma percepção trans-histórica. “[...] algo que, nacido en contextos históricos precisos, los desborda a todos y se muestra a la vez como una referencia ideal que deben tener en cuenta todos”¹⁹². Como trans-históricos “[...] los derechos humanos, ni ahora ni nunca, se identificarán plenamente con sus realizaciones históricas, pero son condición de posibilidad de esas realizaciones y transformaciones en vistas a una mayor libertad, justicia y solidaridad”¹⁹³.

Os esforços argumentativos, especialmente em realidades cuja efetivação dos direitos humanos ainda precisa percorrer um longo caminho, compreendem que os “[...] direitos humanos não são prontos, são fruto da luta, se constroem e são construídos historicamente e se radicam nas lutas libertárias e emancipatórias [...]”¹⁹⁴. Nesse viés, compreender os direitos humanos enquanto construção é imprescindível, mesmo que, como afirmaria Alain Touraine, possa parecer algo desprovido de interesse, pois, como a questão de gênero, “[...] numa cultura quase tudo é construído, quer se trate de alimentação, dos sistemas de parentesco ou da definição do sagrado”¹⁹⁵.

Assim, os direitos humanos enquanto construção será o objetivo deste capítulo. Num primeiro momento, será discutida a questão da igualdade, da dignidade e da noção de pessoa. Essas questões são norteadoras para constatar que não se evidencia na história e nas experiências que os direitos humanos são de fato “recebidos por nascimento”, “verdades evidentes por si mesmas”. E situar a discussão nessa perspectiva de construção de igualdade e de direitos tem a intenção de demonstrar que a realidade – falando aqui do contexto brasileiro – se apresenta antes como desigualdade. Claro que, da mesma forma, a desigualdade nada tem de natural, todavia, enxergando as construções da desigualdade, os direitos humanos podem se apresentar como uma construção de igualdade. Por isso, num segundo momento, discutir-se-á que, apesar dessa igualdade não ser natural, os direitos humanos não deixam de almejá-la. Visando a construção da igualdade, os direitos humanos são desejáveis, possuem relevância e abrangência na contemporaneidade. Sem ignorar que, enquanto construções, não estarão livres de tensões, conflitos e controvérsias.

Para iniciar a discussão, a canção de protesto, *Get up, stand up*, do músico jamaicano Bob Marley, torna-se aqui emblemática em afirmar a luta por direitos. No final da década de 1960, essa canção é um protesto e reflete um contexto, onde direitos precisam ser conquistados. “Get up, stand up: stand up for your rights! Get up, stand up: don't give up the fight!”¹⁹⁶. Assim, a

¹⁹² ETXEBERRIA, Xabier. **Ética de la diferencia**: En el marco de la Antropología cultural. 2. ed. atual. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000. p. 297. As citações decorrentes originalmente de obras em espanhol não serão traduzidas.

¹⁹³ ETXEBERRIA, 2000, p. 297.

¹⁹⁴ CARBONARI, Paulo César. **Direitos Humanos**: Sugestões Pedagógicas. Passo Fundo: IFIBE, 2008. p. 65.

¹⁹⁵ TOURAINE, Alain. **Um novo paradigma**: Para compreender o mundo de hoje. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 218-219.

¹⁹⁶ COELHO, Rodrigo. Dylan, James Brown e Sex Pistols lideram ranking de canções de protesto. **Folha Online**. 19 abr. 2004. Notícias - BBC Brasil. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u30730.shtml>>. Acesso em: 01 mai. 2008.

letra da canção conchama as pessoas à reivindicação, há uma atitude ativa frente aos direitos escritos ou declarados. “Levante, resista: lute pelos seus direitos! Levante, resista: não desista da luta!”. Isso não significa que o direito não exista, mas sim que o direito não é algo dado ou inerente a todo ser humano, é fundamental um movimento que busque sua concretização.

Também é importante, nessa constatação, trazer à memória as reivindicações do movimento sufragista feminista iniciado no século XIX. O direito ao voto – como direito de tomar parte da vida pública – negado por muitos séculos às mulheres, foi conquistado depois de muitos protestos, mobilizações. A Convenção dos Direitos da Mulher, convocada em Seneca Falls nos EUA, e a União Nacional de Sociedades de Sufrágio Feminino na Inglaterra e líderes como Mary Wollstonecraft (1759-1797), Millicent Garret Fawcet (1847-1929), Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) e Susan Anthony (1820-1906) revelam o quanto foi árduo o caminho para a conquista do voto ou a luta pela participação das mulheres na democracia¹⁹⁷. A luta do movimento sufragista deflagra, desde o início, o paradoxo de compreender os direitos humanos como axiomas ou inerentes a cada ser humano. Como poderiam os ideais da modernidade advogar pela igualdade de todas as pessoas e, ao mesmo tempo, patrocinar e justificar a não-participação da mulher em assuntos públicos? Em outras palavras, as reivindicações feministas revelam que a “natureza” humana digna de direitos era masculina e, decorrente dessa dignidade, foi construída a irrelevância política da mulher.

Nesse sentido de reivindicações pela igualdade, surgem os movimentos sociais¹⁹⁸ que vêm “[...] contribuindo decisivamente para a construção de uma estrutura social que se estabeleceu a partir da transição do absolutismo e do colonialismo para um novo modelo de sociedade urbana e industrial”¹⁹⁹. Cabe lembrar a importância da luta dos movimentos sindicais iniciado por trabalhadores das minas de carvão na Inglaterra no século XIX. No Brasil, o movimento operário e sindicalista atuou decisivamente no cenário político do país. Como expõe Solon Viola, no Brasil, nos séculos XIX e XX “[...] as lutas sociais urbanas [...] travadas sob a influência do anarquismo, do anarco-sindicalismo e, após 1922, do Partido Comunista e de outras organizações de esquerda, levantaram bandeiras em defesa da livre organização partidária e do voto universal, ao mesmo tempo em que lutavam por direitos sociais e econômicos”²⁰⁰. As reivindicações sindicais-

¹⁹⁷ BRODY, Miriam. **Mary Wollstonecraft: Mother of Women's Rights**. New York: Oxford University Press, 2000. (Oxford Portraits). DUBOIS, Ellen Carol. **Woman Suffrage and Women's Rights**. New York: New York University, 1998. No Brasil, também houve lutas do movimento sufragista, feminista. As principais precursoras são Nísia Floresta, Francisca Senhorinha Motta Diniz, Josefina Álvares de Azevedo, Leolinda Daltro, Bertha Lutz e Narcisa Amália. Elas indicam que a luta por igualdade não se restringe a países como EUA, Inglaterra e França: PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. p. 18-28; 31-32. (História do Povo Brasileiro)

¹⁹⁸ Veja definições de movimentos sociais em VIOLA, Solon E. Annes. **Direitos humanos e democracia no Brasil**. São Leopoldo: Unisinos, 2008. p. 27-42.

¹⁹⁹ VIOLA, 2008, p. 20.

²⁰⁰ VIOLA, 2008, p. 53.

tas revelam que a “natureza” humana digna de direitos era fundamentada na função e na posição social das pessoas, sendo possível a existência de pessoas exploradas e até escravizadas pelo trabalho.

2.1 Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais

O pensamento de Hannah Arendt é um marco decisivo ao conceber os direitos humanos nessa perspectiva de construção. Como Celso Lafer expõe sinteticamente, para Arendt, os direitos humanos e “[...] todos os direitos – não são *dados* (*physei*) mas *construídos* (*nomoi*) no âmbito de uma comunidade política”²⁰¹. A implicação disso é a percepção de que as pessoas estão inseridas em uma comunidade humana na qual a mera existência não é garantia de igualdade. Critérios geográfico-políticos, critérios biológicos de gênero e de etnia, critérios financeiros foram e têm sido determinantes para reconhecer quem pode ou não ser titular de direitos. “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força de nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente”²⁰².

Essa percepção de construção indica que os direitos humanos não são estáveis ou fixos. E apontar essa ‘instabilidade’ é revelar o quanto os direitos humanos são suscetíveis às relações e organizações humanas. Afinal, a garantia dos direitos passa pelos membros de um grupo, de uma sociedade, e isso, a princípio, parece mais uma negociação que não possui garantias reais. Assim, a crença de que direitos sejam inerentes a cada pessoa não garante a existência desses direitos, o seu reconhecimento ou a sua concretização. A igualdade não poderia ser vista como um *a priori* ou como uma verdade aceita por todos. Antes, pelo fato de que vida e liberdade se tornaram valores universais, como parte de um senso-comum, é possível reclamar vida e liberdade. Todavia, esse reclamar está longe de encontrar amparo e efetividade nas declarações dos direitos humanos. Esse reclamar direitos significa que haverá uma comunidade organizada capaz de buscar soluções para as reivindicações. Porém, “a busca de soluções” não aborda, necessariamente, a compreensão de cidadania, de emancipação. Aquele que reclama e que precisa ser reconhecido como alguém que pode reclamar para si direitos é apenas um primeiro passo.

2.1.1 A noção de dignidade de direitos

As relações humanas seriam mais justas se – de fato – os direitos fossem “recebidos por nascimento”, “verdades evidentes por si mesmas”. A ação humana seria espontânea ao reconhecer e efetivar os direitos de cada pessoa. Apesar disso, a busca por direitos inerentes à natureza huma-

²⁰¹ LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n. 30, 1997. p. 65. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a05.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2008.

²⁰² ARENDT, 2007d, p. 335.

na – mesmo possível apenas teoricamente – representa uma mudança de referencial na compreensão e no valor do direito e da pessoa. Reside na argumentação teórica de que direitos humanos são recebidos por nascimento, um ideal de igualdade e justiça que abarcaria todo e qualquer ser humano pelo simples fato de sua existência.

A crença em uma “natureza” humana da qual direitos e leis podiam ser deduzidos transparece o valor político-jurídico que a pessoa passa a ter na Modernidade. Os direitos humanos “[...] representam formas de proteção da pessoa humana dos abusos de poder, modos de inserção da idéia de respeito da identidade individual dentro da sociedade, bem como mecanismos de afirmação da idéia de dignidade da pessoa humana [...]”²⁰³. A busca pela proteção e, ao mesmo tempo, pela afirmação da dignidade são relevantes e necessárias, porém o paradoxo reside em declarar que todas as pessoas serão protegidas e consideradas dignas por serem iguais via nascimento.

Como aponta Bobbio, o surgimento de declarações de direitos humanos, no século XVIII, é uma novidade. A relação indivíduo/sociedade e Estado e a relação entre o direito e o dever é invertida. Até então, as concepções políticas eram vistas a partir do Estado, as jurídicas, a partir do dever, da obediência à lei. Arendt identificou que a tradição política, exceto na Antiguidade clássica, reduziu a própria política a uma relação de mando-obediência. Logo, o uso da força, nessa compreensão, é legítimo e constitutivo da compreensão de poder²⁰⁴. Condenando essa compreensão de política como mando-obediência que justifica a violência, Arendt afirma que “somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão de domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade”²⁰⁵. Nesse mesmo sentido, Bobbio define que os direitos humanos invertem essa compreensão de mando-obediência, denominando, por isso, o tempo a partir deles de a era dos direitos. Entretanto, essa inversão ainda não resgata a autêntica diversidade de que Arendt falava, nem exclui a violência da vida pública.

Uma indicação de que a inversão da relação sociedade e Estado ou mando-obediência ainda não possibilitou uma compreensão política mais abrangente seria o processo de individualização. As relações, gradativamente, partem do indivíduo – singular, não mais do indivíduo considerado em sociedade – entidade coletiva. “Em relação aos indivíduos, doravante, primeiro vêm os direitos e depois os deveres; em relação ao Estado, primeiros os deveres e depois os direitos”²⁰⁶. A primazia do direito não termina com a necessidade do dever, mas essas inversões são uma inovação que modificaram profundamente a tradição política.

²⁰³ BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Política**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2007. p. 51.

²⁰⁴ ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 29-36. A compreensão de poder será abordada no capítulo seguinte, devido às implicações relacionadas à violência.

²⁰⁵ ARENDT, 1994, p. 36.

²⁰⁶ BOBBIO, 2004, p. 76.

Afirmar que o homem possui direitos preexistentes à instituição do Estado, ou seja, de um poder ao qual é atribuída a tarefa de tomar decisões coletivas, que, uma vez tomadas, devem ser obedecidas por todos aqueles que constituem aquela coletividade, significa virar de cabeça para baixo a concepção tradicional da política a partir de pelo menos dois pontos de vista diferentes: em primeiro lugar, contrapondo o homem, os homens, os indivíduos considerados singularmente, à sociedade, à cidade, em especial àquela cidade plenamente organizada que é a *res publica* ou o Estado, em uma palavra, à totalidade que por uma antiga tradição foi considerada superior às suas partes; em segundo lugar, considerando o direito, e não o dever, como antecedente na relação moral e na relação jurídica, ao contrário do que havia acontecido em uma antiga tradição através das obras clássicas, que vão de *Dos Deveres* de Cícero a *Deveres do Homem* de Mazzini, passando por *De officio hominis et civis* de Pufendorf.²⁰⁷

A relação política definida a partir do indivíduo ou do cidadão configura, conforme Bobbio, o abandono de uma sociedade organicista – o todo acima das partes. A finalidade do Estado não é mais lutar contra as facções que destruiriam o todo, o corpo político²⁰⁸. Logo, o Estado não pode ser concebido mais como absoluto, além de limitado, não tem mais um fim em si mesmo. Assim, o direito fundamenta-se a partir do ser humano, visando liberdades e felicidade. Mais ainda, a pessoa torna-se o *valor-fonte* do direito e da vida política. Isso significa que o direito, decorrente do existir, não está mais fundamentado em uma justiça divina e nem poderia ser subjugado a uma vontade monárquica ou aos costumes. “O valor da pessoa humana enquanto ‘valor-fonte’ da ordem de vida em sociedade encontra sua expressão jurídica nos direitos fundamentais do homem²⁰⁹”. Enquanto valor-fonte, a pessoa humana é protegida e afirmada em sua dignidade.

A intencionalidade exposta nas declarações-marco dos direitos humanos evocava uma crença de uma natureza humana digna da qual se deriva direitos – uma garantia de direitos pelo simples fato de existir. “Quando os Direitos do Homem foram proclamados pela primeira vez, foram considerados independentes da história e dos privilégios concedidos pela história a certas camadas da sociedade. Essa nova independência constituía a recém-descoberta dignidade”²¹⁰. Essa nova dignidade era embalada pelo sonho de emancipação total, de tornar o ser humano livre de toda e qualquer dependência, seja política, seja religiosa. Esses anseios perpassaram os grandes processos de transformação histórica da época moderna, anseios iluministas e da Revolução Francesa²¹¹. Fica evidente a “[...] convicção de que o ser humano deverá gerir por conta própria a sua vida, construindo o próprio destino apenas com as próprias mãos”²¹². Dessa forma, o ser humano, como autônomo, se torna convicto de sua dignidade. Dignidade que afirma o ser humano como o valor-fonte de todas as outras dimensões da vida.

²⁰⁷ BOBBIO, 2004, p. 225.

²⁰⁸ “O individualismo é a base filosófica da democracia: uma cabeça, um voto”. BOBBIO, 2004, p. 77.

²⁰⁹ LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. 6. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2006. p. 20.

²¹⁰ ARENDT, 2007d, p. 331.

²¹¹ FORTE, Bruno. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13.

²¹² FORTE, 2003, p. 15.

Para explicitar essa descoberta da dignidade, é preciso então ressaltar de qual dignidade tratam os direitos humanos. Dignidade possui vários sentidos que não podem ser compreendidos de forma estanque ou progressiva. Lennart Nordenfelt fala de dignidades, e a diferença entre elas é se a “[...] dignidade é objetiva ou subjetiva. A distinção [...] é entre o caso onde a dignidade existe independentemente de seu sujeito ou da consciência que alguém outro tem dela [...] e o caso onde a dignidade é dependente da consciência de alguém ou de sua crença [...]”²¹³. A partir dessa constatação da dignidade objetiva ou subjetiva, Nordenfelt traz quatro distintas dignidades: dignidade como mérito, dignidade como estatura moral, dignidade de identidade e a dignidade da *Menschenwürde*, essa última traz a noção de dignidade exposta nos direitos humanos.

A dignidade como mérito é uma dignidade relativa, graduada. Ela pode ser formal ou informal, isto é, oficialmente outorgada (governantes, militares, clérigos) ou conferida a pessoas com ações notáveis (artistas, cientistas, atletas)²¹⁴. O mérito provém de uma ocupação social e é hierárquica. Os direitos são decorrentes do mérito, das proezas realizadas, conquistadas ou desempenhadas. As pessoas merecem direitos, cujo reconhecimento é garantido por outras pessoas que as admiram. Logo, como as pessoas podem ser promovidas ou rebaixadas, a dignidade e os seus respectivos direitos podem ir e vir. Portanto, “a dignidade de mérito depende da classe e da posição social [...] ela é distribuída desigualmente entre os seres humanos”²¹⁵.

A dignidade como estatura moral refere-se à conduta digna de acordo com a lei moral. Ou seja, para se ter dignidade, é preciso corresponder a um padrão moral. A pessoa moral se sente no dever de respeitar os outros, além de se considerar merecedora de respeito e ter auto-respeito. Diferente da dignidade como mérito, a dignidade de estatura moral não assegura direitos, pois a pessoa precisa manter suas ações coerentes com o padrão moral. Além disso, o auto-respeito também pode oscilar e nada garante que a dignidade seja respeitada por outras pessoas. Enfim, “a dignidade de estatura moral é o resultado das proezas morais do sujeito, da mesma forma, pode

²¹³ “A crucial question is whether dignity is objective or subjective. The distinction I wish to make here is between the case where the dignity exists irrespective of the subject’s or somebody else’s awareness of it (the objective case) and the case where the dignity is dependent on somebody’s awareness or beliefs (the subjective case)”. Nordenfelt adverte que “na fala sobre a existência objetiva da dignidade eu não estou reivindicando que dignidades possam existir num sentido platônico. [...] Eu desejo investigar o que parece estar implícito no discurso corrente sobre a dignidade”. “I wish to introduce a word of caution here. In talking about an objective existence of dignity I am not claiming that dignities may exist in a Platonic sense. [...]. I wish to trace what seems to be implied in current discourses about dignity”. NORDENFELT, Lennart. *The Varieties of Dignity. Health Care Analysis*, Dordrecht, v. 12, n. 2, Jun. 2004. p. 71. (Tradução própria)

²¹⁴ O sentido latino, *dignitas*, pode ser entendido como honra, distinção, usualmente referente aos senadores na república romana. Nordenfelt também fala do sentido espanhol, *dignidad*, que pode se referir a dignidade de quem ocupa uma posição na hierarquia clerical. NORDENFELT, 2004, p. 71.

²¹⁵ “The dignity of merit depends on social rank and position. There are many species of this kind of dignity and it is very unevenly distributed among human beings”. NORDENFELT, 2004, p. 69. (Tradução própria)

ser reduzida ou perdida através de suas proezas imorais, [...] está vinculada à idéia de um caráter digno e de uma dignidade como virtude”²¹⁶.

A dignidade de identidade não depende do mérito, pode ser tirada da pessoa por acontecimentos externos. Ela abrange o contexto de doenças, envelhecimento, acidentes que lesionam o corpo, humilhações. Nesses casos, há uma violação da integridade da pessoa, uma mudança na identidade. Uma pessoa idosa pode se sentir menos digna por passar pelas transformações advindas da idade, além de ser considerada menos digna ou incapaz por outras pessoas. Uma pessoa que sofreu um acidente que a deixou deformada não se sentirá mais a mesma pessoa. “Portanto, os fatos que fundamentaram a dignidade da identidade são a integridade e a autonomia do sujeito, incluindo suas relações sociais”²¹⁷. A dignidade de identidade pode variar, ser abalada e restaurada. Enfim, “a dignidade de identidade está vinculada com a integridade do corpo e da mente do sujeito, e em muitos casos, [...] também depende da auto-imagem do sujeito”²¹⁸.

Nenhuma dessas três noções de dignidade refere-se aos direitos humanos. Como coloca Xabier Etxeberria, a dignidade dos direitos humanos não é algo que se merece ou se conquista, “[...] es una dignidad que se tiene por ser humano, se sea quien sea, se haya hecho lo que se haya hecho; una dignidad que se pide respecto”²¹⁹. Quando se pensa nas opressões e na violência, a dignidade expressa nos direitos humanos torna-se mais concreta, isto é, advogar pela dignidade, em situações de negação da dignidade, não parece ser apenas retórica. Mesmo assim, a dignidade dos direitos humanos, como define Etxeberria, é um *universalismo abstracto*, é algo comum a todos os seres humanos, até mesmo para aqueles que não mereceriam, até mesmo às pessoas criminosas. Então, são essas as duas conseqüências dessa concepção de dignidade: primeiro, os direitos humanos independem “[...] de su identidad; éste es el ‘universalismo abstracto’ de los derechos, porque los afirma para todos haciendo abstracción de sus diferencias”²²⁰. E a segunda conseqüência é em relação ao sistema penal: “[...] el ‘criminal’ sigue siendo merecedor de respeto en su dignidad, tiene derecho a un sistema penal que se lo reconozca”²²¹.

Essa noção exposta por Etxeberria é esquematizada por Nordenfelt como a dignidade da *Menschenwürde*. Essa noção de *Menschenwürde* diz respeito aos direitos fundamentais, não varia, não pode ser graduada, não pode ser tomada nem conferida. Aqui a dignidade reside no ser hu-

²¹⁶ “The dignity of moral stature is the result of the moral deeds of the subject; likewise it can be reduced or lost through his or her immoral deeds. This kind of dignity is tied to the idea of a dignified character and of dignity as a virtue”. NORDENFELT, 2004, p. 69. (Tradução própria).

²¹⁷ “Thus, the facts that ground the dignity of identity are the subject’s integrity and autonomy, including his or her social relations”. NORDENFELT, 2004, p. 76. (Tradução própria)

²¹⁸ “The dignity of identity is tied to the integrity of the subject’s body and mind, and in many instances, although not always, also dependent on the subject’s self-image”. NORDENFELT, 2004, p. 69. (Tradução própria)

²¹⁹ ETXEBERRIA, 2000, p. 290.

²²⁰ ETXEBERRIA, 2000, p. 290.

²²¹ ETXEBERRIA, 2000, p. 290.

mano enquanto humano. E o fundamento da *Menschenwürde* se refere às capacidades humanas. Tal fundamento moderno substitui a resposta tradicional de que o ser humano é criado à imagem de Deus. As capacidades humanas cruciais seriam as seguintes: primeiro, a própria consciência e a racionalidade, segundo, a capacidade de decidir e gerir sua própria vida e, terceiro, a autonomia. Referindo-se à terceira capacidade, “[...] se não há nenhuma meta predeterminada pela Natureza, então o ser humano também deve ser criador de normas e valores. [...] mais claramente explicada por Kant: ‘Autonomia é, portanto, a base tanto da dignidade da natureza humana quanto de toda natureza racional’”²²². Nesse sentido, a dignidade propugnada pelos direitos humanos não seria exatamente uma dignidade apriorística, embora seja comumente entendida como tal.

Ora, a dignidade da pessoa não consiste apenas no fato de ser ela, diferentemente das coisas, um ser considerado e tratado em si mesmo, como um fim em si e nunca como um meio para a consecução de determinado resultado. Ela resulta também do fato de que, pela sua própria vontade racional, só a pessoa vive em condições de autonomia, isto é, como ser capaz de guiar-se pelas leis que ele próprio edita.²²³

Contudo, “desde o início, a natureza dessa nova dignidade era um tanto ambígua. Os direitos históricos foram substituídos por direitos naturais, a ‘natureza’ tomou o lugar da história, e se supunha tacitamente que a natureza era menos alheia à essência do homem que a história”²²⁴. A idéia de pessoa se torna fundamento – valor-fonte – da vida político-jurídica somente com as reivindicações de autonomia iluministas. “No humanismo ético do Iluminismo, a reivindicação por autonomia abre novo entendimento para a dignidade humana, que passa a ser compreendida como integrante da determinação do homem na responsabilidade moral própria e comum”²²⁵. A dignidade não pode ser abalada, ela passa a ser considerada intocável, também no âmbito jurídico-político. É uma dignidade que não tem preço, mas possui um valor. Nesse aspecto, a dignidade humana é diferente de coisas e objetos.

Essa nova dignidade, que em sua expressão nas declarações de direitos humanos pode ser considerada um marco-divisório, provém das transformações sociais, políticas e religiosas. São questionados os fundamentos medievais, tendo como conseqüência gradativa um questionamento dos papéis sociais de cada pessoa e das autoridades até então legítimas. Assim, a “[...] mudança social advém da liberação do indivíduo dos papéis pré-estabelecidos, quando é questionada a tradicional divisão por posições ou camadas, bem como a divisão por trabalho entre os gêneros.

²²² “But if there is no predetermined goal in Nature, then the human being must also be the creator of norms and values. This is the third element in human dignity, viz. autonomy, most clearly explicated by Kant: “Autonomy is thus the basis of the dignity of both human nature and of every rational nature”. NORDENFELT, 2004, p. 78. (Tradução própria)

²²³ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 22.

²²⁴ ARENDT, 2007d, p. 331.

²²⁵ BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**: Fundamentos de um ethos de liberdade universal. São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 50.

Isso gera uma pressão direcionada à igualdade social [...]”²²⁶. Afirmar o ser humano como valor-fonte da lei-direito é uma alteração referencial da própria lei que vai ao encontro de uma afirmação da igualdade humana no próprio ser humano. “[...] as Declarações de Direitos representavam um anseio muito compreensível de proteção, pois os indivíduos não se sentiam mais seguros de sua igualdade diante de Deus, no plano espiritual, e no plano temporal no âmbito dos *estamentos* ou ordens das quais se originavam”²²⁷.

Como se afirmava que os Direitos do Homem eram inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los; o próprio Homem seria a sua origem e seu objetivo último. Além disso, julgava-se que nenhuma lei especial seria necessária para protegê-los, pois se supunha que todas as leis se baseavam neles. O Homem surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo. A soberania do povo (diferente da do príncipe) não era proclamada pela graça de Deus, mas em nome do Homem, de sorte que parecia apenas natural que os direitos ‘inalienáveis’ do Homem encontrassem sua garantia no direito do povo a um autogoverno soberano e se tornassem parte inalienável desse direito. Em outras palavras, mal o homem havia surgido como ser completamente emancipado e isolado, que levava em si mesmo sua dignidade sem referência a alguma ordem superior que o incorporava-se, diluía-se como membro do povo.²²⁸

A individualização traz à tona o que é comum e o que seria próprio. Diferente do moderno, “o conceito medieval de ‘bem comum’, longe de indicar a existência de uma esfera política, reconhecia apenas que indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum [...]”²²⁹. Com as declarações de direitos humanos, o ser humano, enquanto indivíduo, reclama liberdade das determinações sobre a ordem da vida estabelecidas pelos costumes, pela crença e pelo governo. “A idéia de que os homens podem organizar o Estado e a sociedade de acordo com a sua vontade e a sua razão, pondo de lado, a tradição e os costumes, foi a grande novidade da Ilustração”²³⁰. Na Modernidade, substituiu-se “[...] o princípio de legitimidade dinástica que na forma de monarquia hereditária, foi o legado [...] da sociedade medieval, baseada nos costumes, pelo princípio de soberania popular, de origem contratualista”²³¹.

Essa nova dignidade, afirmando a autonomia, “[...] implica distanciamento reflexivo da tradição. A tradição, mesmo que religiosa, já não pode reivindicar autoridade espontânea, não pode ser base de legitimação espontânea da autoridade estatal, mas exige revisão crítica e intermediação através dos sujeitos autônomos”²³². A princípio, esse distanciamento não significa repulsa à tradição. Apesar de que, no Iluminismo francês, como é perceptível em Voltaire, criticava-se ferozmente o clero e a tirania política. Porém, essa não é uma característica de todo o Ilumi-

²²⁶ BIELEFELDT, 2000, p. 43.

²²⁷ LAFER, 2006, p. 123.

²²⁸ ARENDT, 2007d, p. 324-325.

²²⁹ ARENDT, 2007a, p. 44.

²³⁰ LAFER, 2006, p. 123.

²³¹ LAFER, 2006, p. 123.

²³² BIELEFELDT, 2000, p. 51-52.

nismo. “[...] O desenvolvimento moderno anglo-saxão deu-se em continuidade ao debate interno da religião a respeito da liberdade do cristão perante Deus e os outros seres humanos”²³³.

2.1.2 A noção de pessoa – *persona*

Mesmo que a busca da essência humana – essência que supostamente garantiria igualdade por ser algo comum a cada pessoa – já existisse antes, foi a partir da Modernidade que a existência de ser humano – a pessoa em si – foi afirmada e considerada um valor-fonte. Antes das declarações de direitos humanos, a noção de pessoa trazia consigo a atribuição de deveres muito distinta da noção do indivíduo. Na história ocidental, comumente, destacam-se as discussões nas quais a idéia de pessoa se formatou e a sua relação. Marcel Mauss e Fábio Konder Comparato enfatizam tradições determinantes como a Grécia antiga, o estoicismo²³⁴ e o cristianismo²³⁵ para se chegar à compreensão moderna de pessoa como valor-fonte de direitos.

Comparato destaca que, no pensamento grego, primeiramente, a sociedade política fundamentava-se na lei escrita, mas também em uma lei não escrita. A lei não escrita possuía um caráter religioso. Em Aristóteles, a lei escrita passa a ser entendida como leis particulares de cada povo, enquanto a lei não escrita, desvincilhada da religiosidade, é compreendida como leis comuns. “[...] os romanos adotaram a noção grega de leis não escritas, com a expressão *ius gentium*,

²³³ BIELEFELDT, 2000, p. 51-52.

²³⁴ No estoicismo, há idéias centrais de “unidade moral do ser humano e a dignidade do homem considerado filho de Zeus e possuidor, em consequência de direitos inatos e iguais em todas as partes do mundo, não obstante às inúmeras diferenças individuais e grupais. [...] Foi, justamente, para explicar essa unidade substancial do ser humano, distinta da aparência corporal, ou das atividades que cada um exerce na sociedade, que os estóicos lançaram mão dos conceitos de *hypóstasis* e de *prósopon*”. “O primeiro, correlato de *ousía*, que na língua latina traduziu-se por *substantia*, significava o substrato, o suporte individual de algo”. “A oposição entre a máscara teatral (papel de cada indivíduo na vida social) e a essência individual de cada ser humano – que veio a ser denominada com o termo personalidade – foi, em seguida, longamente discutida e aprofundada pelos estóicos. [...]”. COMPARATO, 2007, p. 16. “De um sentido primitivo de cúmplice, de testemunha, passou ao sentido de ser consciência do bem e mal”. No latim, a consciência adquire o sentido de atributo da *pessoa* moral. A idéia de *pessoa*, a idéia do *Eu* são consideradas simples, óbvias pelos grupos sociais. No entanto, Marcel Mauss afirma que as categorias do *Eu* nascem em meio a máscaras, ritos, direitos e privilégios e envolvem as ações e a moral. Sinteticamente, Mauss define o percurso da evolução da noção de *pessoa* da seguinte forma: “De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma *pessoa*, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação”. MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 392 - 397.

²³⁵ Segundo Mauss, é o cristianismo que traz uma base metafísica para a noção de *pessoa*. Acontece a passagem da noção de *persona* – homem investido de um estado – à noção de humano simplesmente, de pessoa humana. A noção de *pessoa* moral, no Império Romano, se impunha a todas as personalidades fictícias: corporações, fundações religiosas, etc. que passaram a ser pessoas. Na ótica cristã, a noção de *pessoa* se transforma, trazendo um novo elemento: a unidade: “[...] pois todos somos um [eij] em Jesus Cristo” (Gl 3. 28). Define-se uma unidade da *pessoa*, unidade da Igreja em relação à unidade de Deus. Definições dogmáticas, expostas principalmente no Concílio de Nicéia (ano de 325), abordam polêmicas sobre a Trindade e sobre a natureza de Cristo. Essas definições de fé passam a utilizar o termo *pessoa*. Logo, o cristianismo define um Deus com três pessoas e um Cristo com duas naturezas. A noção cristã de *pessoa* descreve a divindade, porém a realidade humana também é norteadora por essa mesma concepção. Mauss assim expõe: “É a partir da noção de uno que a noção de *pessoa* é criada. [...] A *pessoa* é uma substância racional, indivisível, individual”. MAUSS, 2003, p. 392.

isto é, o direito comum a todos os povos”²³⁶. Então, no pensamento grego, a vigência das leis não escritas – definidas como leis universais – passou do religioso para o fundamento da natureza (*physis*). Conforme Comparato, as leis só poderiam ser aplicadas a todos os homens, pois todos teriam uma igual natureza, idéia expressa nas argumentações de Antífone (480-411 a.C.) que contraria afirmando uma igualdade natural, pois todos respirariam do mesmo ar e comeriam com as mãos²³⁷. Contudo, se Antífone advogava por essa igualdade natural, isso indica que sua realidade estava dividida entre gregos e bárbaros, os primeiros mais iguais entre si, os segundos, politicamente irrelevantes ou inferiores para os primeiros.

Afirmar a igualdade através ou dessa necessidade ou função fisiológica não torna o ser humano mais especial ou um titular de direitos. No século XIX, grupos que se formavam com intenções de proteção dos direitos humanos para os refugiados das guerras fundamentavam uma semelhante igualdade em ser humano. Grupos de juristas, filantropos e idealistas, cujo argumento não tornou os direitos humanos mais eficazes, nem sequer eram levados a sério pelas autoridades, nem pelas pessoas mais interessadas que eram os refugiados e os apátridas. “Os grupos que formavam e as declarações que faziam tinham uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais”²³⁸.

O direito foi se fundamentando no valor que a pessoa desempenhava entre os seus iguais. No entanto, essa igualdade tem como pressuposto a participação na vida pública. Participar da vida pública era ter o reconhecimento de ser pessoa. Ser pessoa era poder conviver entre os seus iguais, ser visto e ouvido, poder falar. Proveniente do sentido grego, ser cidadão, estar entre os iguais, significa que foi superada a preocupação com a sobrevivência e as relações estabelecidas transpõem uma associação natural. Ou seja, a igualdade não está na associação de parentesco, da família, onde as relações são fundamentadas pela necessidade biológica. É preciso estar “livre” das questões de sobrevivência para inserção na vida política²³⁹.

Arendt identifica que, originalmente, liberdade era sinônimo de igualdade. A antiga palavra *isonomia* explica essa compreensão de igualdade, aludindo a uma igualdade construída. “[...] Não era igualdade de condição – ainda que tal igualdade, até certo ponto, fosse a condição para toda a atividade política no mundo antigo, onde o próprio domínio político só estava aberto àqueles que possuíam propriedades e donos de escravos – mas a igualdade dos que formavam um cor-

²³⁶ COMPARATO, 2007, p. 14.

²³⁷ “[...] Convém considerar as necessidades que a natureza impõe a todos os homens; todos conseguem prover essas necessidades nas mesmas condições; no entanto, no que concerne a todas essas necessidades, nenhum de nós é diferente, seja ele bárbaro ou grego: respiramos o mesmo ar com a boca e o nariz, todos nós comemos com o auxílio de nossas mãos [...]”. COMPARATO, 2007, p. 15.

²³⁸ ARENDT, 2007d, p. 326.

²³⁹ ARENDT, 2007a, p. 34.

po de pares”²⁴⁰. Essa igualdade, portanto, era construída em uma comunidade, onde todos eram reconhecidos pela mesma igualdade. Porém, a igualdade não era decorrente da vida privada, da individualidade. Para Hannah, a existência da *pólis* era um campo onde se construía a igualdade:

A isonomia garantia a *ισότης*, igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza (*φύσει*) não iguais, e precisavam de uma instituição artificial, a *polis*, que, em virtude da sua *νόμος*, os tornaria iguais. A igualdade existia apenas nesse domínio especificamente político, onde os homens se encontravam um ao outro como cidadãos e não como pessoas particulares.²⁴¹

Nesse viés, “[...] a igualdade essencial do homem [também] foi expressa mediante a oposição entre individualidade própria [...] e suas funções ou atividades por ele exercidas na vida social”²⁴². *Prósopon*, literalmente máscara de teatro, significava essa função social, “[...] os romanos traduziram por *persona*, com o sentido próprio de rosto ou, [...] máscara de teatro, individualizadora de cada personagem”²⁴³. A compreensão de *prósopon* ou *persona* ilustra, para Arendt, “o profundo significado inerente em muitas metáforas políticas derivadas do teatro [...]”²⁴⁴. Segundo Mauss, de um lado, a palavra *persona* é personagem artificial, máscara e papel de comédia e de tragédia, representando a falsidade, a hipocrisia, o estranho Eu. Por outro lado, *persona* também era sinônimo de verdadeira natureza do indivíduo²⁴⁵. Há também a concepção platônica, que rejeita a aparência em virtude de uma essência verdadeira²⁴⁶. Todavia, a noção de *persona* é determinante para a vida pública, enquanto as tradições decorrentes do platonismo penderam para um distanciamento do envolvimento social-político.

Literalmente, *persona* significa “[...] per/sonare, a máscara pela qual ressoa a voz (do ator)”²⁴⁷. Para Mauss, os costumes romanos, ou, como ele prefere, latinos, se diferenciaram dos hindus e chineses, pois estabeleceram, em parte, uma nova noção de *pessoa*: “[...] mais do que um

²⁴⁰ “[...] was not equality of condition – though this equality, to an extent, was the condition for all political activity in the ancient world, where the political realm itself was open only to those who owned property and slaves – but the equality of those who form a body of peers”. ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Londres: Penguin Books, 1990. p. 30. (Tradução própria)

²⁴¹ “Isonomy guaranteed *ισότης*, equality, but not because all men were born or created equal, but, on the contrary, because men were by nature (*φύσει*) not equal, and needed an artificial institution, the *polis*, which by virtue of its *νόμος* would make them equal. Equality existed only in this specifically political realm, where men met one another as citizens and not as private persons”. ARENDT, 1990, p. 30-31. (Tradução própria)

²⁴² COMPARATO, 2007. p. 15.

²⁴³ COMPARATO, 2007, p. 15.

²⁴⁴ “The profound meaningfulness inherent in the many political metaphors derived from the theatre is perhaps best illustrated by the history of the Latin word *persona*”. ARENDT, 1990, p. 106.

²⁴⁵ MAUSS, 2003, p. 390.

²⁴⁶ Com a influência de Platão, advoga-se que a individualidade é a essência e não poderia ser confundida com o corpo, a aparência, com o que se vê no rosto. COMPARATO, 2007, p. 15.

²⁴⁷ A etimologia da palavra *persona* não parece ter sido originada do latim, mas sim, emprestada dos etruscos do grego *prósopon*. “O fato é que, materialmente, mesmo a instituição de máscaras, e em particular das máscaras de ancestrais, parece ter tido por núcleo principal a Etrúria. [...] Mas, se não foram os latinos que inventaram a palavra e as instituições, ao menos foram eles que lhe deram o sentido primitivo que veio a ser o nosso”. MAUSS, 2003, p. 385-386.

elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito”²⁴⁸. Devido ao desenvolvimento do direito romano até os dias atuais, os códigos são regidos pelo princípio de *personæ, res e actione*²⁴⁹. A noção de pessoa, nos costumes romanos²⁵⁰, relacionava-se à participação em cerimônias e ao costume do *nomen, prænomen* e *cognomen*, valor decorrente do nascimento, da *gens*, do sobrenome que carregava a imagem dos antepassados, direito de todo o cidadão. Acrescido dessa herança genética, há o valor da pessoa baseado em sua função social. Claro que, devido à função social e política, recebiam-se privilégios, pois dependia do sobrenome quais máscaras se usariam nas cerimônias.

Para Arendt, é fundamental entender a noção de pessoa – a função da máscara – para compreender a política, o que possui conseqüências diretas para se entender a relação de pessoa e seus direitos. “A máscara, como tal, obviamente, tinha duas funções: ela devia esconder, ou mais propriamente, substituir a feição e a própria face do ator, mas de uma forma que fosse possível a voz ser ouvida através dela”²⁵¹. Em Roma, havia a oposição entre individualidade e as funções ou atividades exercidas na vida social, ou seja, havia a distinção entre pessoa enquanto indivíduo e pessoa enquanto cidadão. O cidadão “[...] tinha uma *persona*, uma personalidade legal, [...] era como se a lei lhe tivesse afixado a parte que se esperava que ele representasse na cena pública, com a providência, contudo, de que a sua própria voz pudesse ser ouvida através dela”²⁵². Todo cidadão romano – homem livre – teve “[...] a *persona* civil; alguns tornaram-se *personæ* religiosas, algumas máscaras, nomes e rituais permaneceram ligados a algumas famílias privilegiadas dos colégios religiosos”²⁵³.

Assim, a compreensão de *persona* diferia do que se entendia por indivíduo: *persona* não se referia à existência, à individualidade, nem à singularidade. Ter *persona* era ser reconhecido

²⁴⁸ MAUSS, 2003, p. 385.

²⁴⁹ MAUSS, 2003, p. 392.

²⁵⁰ Os costumes de cerimônias de clãs e os costumes dos nomes. No ritual do Hirpi Sorani (lobos de Soracte), as *peessoas* das famílias que portavam esse título caminhavam sobre carvões ardentes no santuário da deusa Ferônia, gozavam de privilégios de não pagar impostos, o restante do clã usava nomes, peles e máscaras. Os cidadãos de Roma eram homens livres, todos eram uma *persona* civil, alguns se tornaram *personæ* religiosas. Máscaras, nomes e rituais permaneceram ligados a algumas famílias privilegiadas dos colégios religiosos. Também está presente o mito fundante de Roma, a velha festejada nas Larentais, possui o nome secreto *indigitamentum* que é a Loba romana, mãe de Rômulo e Remo. Outro fator que contribuiu à compreensão de *pessoa* é o dos nomes, prenomes e cognomes. O cidadão romano tem direito ao *nomen, prænomen* e ao *cognomen* que a sua *gens* lhe atribui. *Prænomen* é a ordem de nascimento do antepassado que o usou (primus, secundus); nome é sagrado proveniente da *gens*; *cognomen* é o sobrenome (por exemplo: Cícero). O *sobrenomen* é entendido como a *imagem*, a máscara de cera modelada sobre a face. Até o fim, o Senado romano concebeu-se como composto por um número determinado de *patres* que representavam as pessoas, as imagens de seus antepassados. A propriedade do simulacro e das imagens são atributos da *persona*. MAUSS, 2003, p. 385-387.

²⁵¹ “The mask as such obviously had two functions: it had to hide, or rather to replace, the actor’s own face and countenance, but in a way that would make it possible for the voice to sound through”. ARENDT, 1990, p. 106. (Tradução própria)

²⁵² “[...] a Roman citizen was that the latter had a *persona*, a legal personality, as we would say; it was as though the law had affixed to him the part he was expected to play on the public scene, with the provision, however, that his own voice would be able to sound through”. ARENDT, 1990, p. 107. (Tradução própria)

²⁵³ MAUSS, 2003, p. 387.

como alguém de direitos e deveres. “A questão era que ‘não é o Ego natural que entra no tribunal. É uma pessoa com direitos e obrigações, criadas pela lei, que aparece perante a lei’”²⁵⁴. Enquanto *persona*, não se vive sozinho, mas se convive com outras *personæ* que podem afirmar, reconhecer e garantir os mesmos direitos e deveres. “Sem a sua *persona* seria um indivíduo sem direitos e obrigações, talvez um ‘homem natural’ – isto é, um ser humano ou *homo* no significado original da palavra, indicando alguém fora do âmbito da lei e do corpo político dos cidadãos [...]”²⁵⁵.

Os escravos não tiveram *personæ*. Na verdade, o escravo estava excluído do direito à pessoa, considerava-se que ele não possuía *personalidade*, não possuía o seu corpo, não tinha antepassados, nome, *cognomen* ou bens próprios, e, enquanto escravo, era um ser politicamente irrelevante. Sua situação estava mais próxima da *res*, pois havia um preço a ser pago para ter direito a sua posse. Hannah afirma que a escravidão é uma ofensa – inclusive – na época de surgimento dos direitos humanos. Não é por acaso que ela fala na suposição de que os direitos sejam inerentes e inalienáveis, pois, por muito tempo – pós-declarações – ainda persistiu o sistema escravagista. Para Hannah, a ofensa provocada pela existência da escravidão não é uma questão de eliminação da liberdade, apesar de que, em muitos lugares, isso possa ser a questão central. A ofensa reside “[...] no fato de ter tirado de uma categoria de pessoas até mesmo a possibilidade de lutarem pela liberdade – luta que ainda era possível sob tirania, e mesmo sob condições desesperadas do terror moderno (mas não nas condições de vida dos campos de concentração)”²⁵⁶. Na condição de escravo, não era possível lutar pela liberdade, pois não restaria outra função, outro espaço para um ex-escravo. A escravidão foi naturalizada, descriminalizando-a:

O crime de instituir a escravidão não começou quando um povo derrotou e escravizou seus inimigos (embora naturalmente isso já fosse o bastante), mas quando a escravidão se tornou uma instituição na qual alguns homens nasciam ‘livres’, e outros escravos; quando foi esquecido que foi o homem que privara os seus semelhantes da liberdade, e quando se atribuiu à natureza a aprovação do crime.²⁵⁷

2.2 As declarações de direitos humanos e sua insuficiência

Nesse sentido, tornar natural algo que foi histórico-social e politicamente construído evidencia uma tentativa de justificar uma situação, um argumento para que esses direitos não sejam questionados. Como expressam literalmente a declaração norte-americana de independência e a declaração francesa dos Direitos do Homem, os direitos humanos são “[...] ‘inalienáveis’, ‘recebidos por nascimento’, ‘verdades evidentes por si mesmas’ – [isso] implica a crença em certa ‘natu-

²⁵⁴ “The point was that ‘it is not the natural Ego which enters a court of law. It is a right-and-duty-bearing person, created by the law, which appears before the law’”. ARENDT, 1990, p. 107. (Tradução própria)

²⁵⁵ “Without his *persona*, there would be an individual without rights and duties, perhaps a ‘natural man’ – that is, a human being or *homo* in the original meaning of the word, indicating someone outside the range of the law and the body politic of the citizens [...]”. ARENDT, 1990, p. 107. (Tradução própria)

²⁵⁶ ARENDT, 2007d, p. 330-331.

²⁵⁷ ARENDT, 2007d, p. 330-331.

reza' humana que seria sujeita às mesmas leis da evolução que a do indivíduo, e da qual os direitos e as leis podiam ser deduzidos"²⁵⁸. Essa crença na natureza humana vai de encontro à compreensão de *persona*. Hannah aponta que “[...] os homens da Revolução Francesa não tinham nenhuma concepção da *persona* e nenhum respeito pela personalidade legal que é outorgada e garantida pelo corpo político”²⁵⁹.

A Revolução Francesa eclodiu em meio às reivindicações contra o absolutismo monárquico, à ascensão da burguesia, à pauperização do povo e à crise econômica até o período de Luís XVI. O que começou com a reclamação por reformas políticas do Terceiro Estado foi somado às necessidades de massas realmente pobres e que pagavam enormes somas de tributos. O interesse da Revolução Francesa não era “[...] com a emancipação dos cidadãos ou com a igualdade, no sentido de que todas as pessoas deveriam ser igualmente intituladas de sua personalidade legal, para serem protegidas por ela, e, ao mesmo tempo, a agirem quase literalmente ‘através’ dela”²⁶⁰.

O que transparece na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão da França (1789) é a crença de que, com a Revolução, “eles acreditavam que [...] tinham emancipado a própria natureza humana, ou seja, libertado o ser humano natural em todos os humanos, e que lhe tinham dado os Direitos do Homem, que a cada um cabia, não devido ao cargo político a que pertencia, mas devido ao fato de terem nascido”²⁶¹. E nisso reside a falta da noção de *persona*, pois não se reconhecia a importância de uma comunidade política capaz de reconhecer e de garantir a igualdade. O mais agravante ainda é a distância entre a cidadania e a crença na naturalização de direitos para a sobrevivência. Arendt afirma que a falta da noção de *persona* nivelou todos os indivíduos “por baixo”, porque, com a afirmação dos direitos a todos, a preocupação central ficou distante da busca pela cidadania. A luta era desmascarar a hipocrisia, expor a podridão da sociedade e esse era o intuito da Revolução. A sociedade francesa, representada pela Corte de Versalhes “vista de fora, do ponto de vista da miséria e do infortúnio, era caracterizada pela desumanidade; mas, vista de dentro e julgada nos próprios termos, foi o cenário da corrupção e da hipocrisia”²⁶². A hipocrisia subvertia as regras do jogo político, pois a *persona* enquanto hipócrita, ao invés de ser a máscara através da qual ressoa a verdadeira voz, era enganosa.

²⁵⁸ ARENDT, 2007d, p. 331.

²⁵⁹ “[...] the men of the French Revolution had no conception of the *persona*, and no respect for the legal personality which is given and guaranteed by the body politic”. ARENDT, 1990, p. 108. (Tradução própria)

²⁶⁰ “[...] the men of the Revolution were no longer concerned with the emancipation of citizens, or with equality in the sense that everybody should be equally entitled to his legal personality, to be protected by it and, at the same time, to act almost literally ‘through’ it”. ARENDT, 1990, p. 108. (Tradução própria)

²⁶¹ “They believed that they had emancipated nature herself, as it were, liberated the natural man in all men, and given him the Rights of Man to which each was entitled, not by virtue of the body politic to which he belonged but by virtue of being born”. ARENDT, 1990, p. 108. (Tradução própria)

²⁶² “Looked at from without, from the viewpoint of misery and wretchedness, it was characterized by heartlessness; but seen from within, and judged upon its own terms, it was the scene of corruption and hypocrisy”. ARENDT, 1990, p. 105-106. (Tradução própria)

No entanto, o ímpeto de desmascarar resulta no Reinado do Terror. A crença na emancipação da natureza humana e a crença de que todo ser humano poderia ter direitos devido ao nascimento e não à ocupação social e política, ignorou a importância da noção de *persona*. “[...] pela interminável caça aos hipócritas e através da paixão de desmascarar a sociedade, tinham, embora inconscientemente, arrancado também a máscara da *persona* [...]”²⁶³. O resultado disso foi o Reinado do Terror que “[...] pronunciou o oposto exato da verdadeira libertação e da verdadeira igualdade; ele nivelou porque ele deixou todos os habitantes igualmente sem a máscara protetora de uma personalidade legal”²⁶⁴.

A Declaração Francesa dos Direitos do Homem, tal como a Revolução a veio entender, pretendia constituir a fonte de todo o poder político, estabelecer não o controle, mas a pedra angular do corpo político. Supunha-se que o novo corpo político apoiava-se sobre os direitos naturais do homem, sobre seus direitos na medida em que ele não é nada além de um ser natural, sobre seu direito a ‘alimentação, vestuário e reprodução da espécie’, isto é, sobre seu direito às necessidades da vida. E esses direitos não eram entendidos como direitos pré-políticos, que nenhum governo ou poder político tivesse o direito de atingir ou violar, mas como verdadeiro conteúdo assim como o fim último do governo e do poder. O *ancien régime* foi acusado de ter privado os seus súditos desses direitos – direitos de vida e da natureza, antes do que dos direitos da liberdade e da cidadania.²⁶⁵

Diferente dos norte-americanos, os quais na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776) “[...] estavam mais interessados em firmar sua independência e estabelecer o seu próprio regime político do que em levar a idéia de liberdade a outros povos”²⁶⁶, os franceses, em sua Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão da França, expressaram uma pretensão de universalidade. Assim, a compreensão de homem era algo abstrato e generalizante. Não é por acaso que está redigido “Direitos do Homem” e “Direitos do Cidadão”, cidadão se referia especificamente ao homem francês, o que está retratado posteriormente na Constituição francesa de 1791; já homem era compreendido como alguém independente de sua nacionalidade. “[...] Concebiam portanto o documento em sua dupla dimensão, nacional e universal”²⁶⁷. Para Hannah, a intencionalidade em se afirmar “Direitos do Homem” era distinguir dos direitos primários fun-

²⁶³ “[...] by the unending hunt for hypocrites and through the passion for unmasking society, they had, albeit unknowingly, torn away the mask of the *persona* as well [...]”. ARENDT, 1990, p. 108. (Tradução própria)

²⁶⁴ “[...] so that the Reign of Terror eventually spelled the exact opposite of true liberation and true equality; it equalized because it left all inhabitants equally without the protecting mask of a legal personality”. ARENDT, 1990, p. 108. (Tradução própria)

²⁶⁵ “The French Declaration of the Rights of Man, as the Revolution came to understand it, was meant to constitute the source of all political power, to establish not the control but the foundation-stone of the body politic. The new body politic was supposed to rest upon man’s natural rights, upon his rights in so far as he is nothing but a natural being, upon his rights to ‘food, dress, and the reproduction of the species’, that is, upon his right to necessities of life. And these rights were not understood as prepolitical rights that no government and no political power has the right to touch and to violate, but as the very content as well as ultimate end of government and power. The *ancien régime* stood accused of having deprived its subjects of these rights – the rights of life and nature rather than the rights of freedom and citizenship”. ARENDT, 1990, p. 109. (Tradução própria)

²⁶⁶ COMPARATO, 2007, p. 133.

²⁶⁷ COMPARATO, 2007, p. 151.

damentados na natureza humana os direitos do estatuto político interno; “[...] tentaram de fato reduzir a política à natureza”²⁶⁸.

Na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, essa redução da política à natureza não é evidente. Hannah identifica a presença de um elemento de coerção quando na declaração se redigiu “verdades evidentes por si mesmas”; esse argumento deveria ser aceito, um acato involuntário, sem questionamento. “[...] Pois desejava-se colocar um consenso básico entre os homens da Revolução acima de discussão e de argumentação; como axiomas matemáticos, elas deveriam expressar ‘crenças humanas’ que ‘não dependessem de seu próprio arbítrio’ [...]”²⁶⁹. Arendt informa que Thomas Jefferson utilizou a palavra “sustentamos” na declaração. E esse termo indica, mesmo não de forma explícita, “[...] que a asserção ‘Todos os homens são criados iguais’ não é evidente por si mesma, mas exige acordo e consentimento – essa igualdade, para ser politicamente relevante, é questão de opinião, e não ‘a verdade’”²⁷⁰. Enfim, a afirmação da igualdade, na declaração norte-americana, possui uma delimitação de que a igualdade refere-se aos que sustentam essa igualdade como evidente. Logo, não há, na declaração norte-americana, a pretensão de universalidade proposta pela declaração francesa.

E a incoerência universalista foi muito questionada por francesas já na época da Revolução e da declaração. Ao mesmo tempo em que naturalizava o direito como fundamento de uma igualdade inerente, as diferenças entre as pessoas também eram naturalizadas para fundamentar desigualdades. Por isso, “a questão das mulheres e dos proletários constitui indício daquilo que não funciona nos sistemas políticos organizados sob critérios de igualdade abstrata”²⁷¹. Não é por acaso que discutir a questão de gênero está vinculada aos direitos humanos e até, propositalmente, é esquecida ou tida como paralela à história das declarações francesa e norte-americana. Apesar dos protestos das feministas francesas, as mulheres não eram consideradas cidadãs, e suas atitudes, às vezes veementes, foram consideradas desordeiras, criminosas²⁷². “As demandas de diferentes e desiguais, de mulheres, proletários, negros e índios, não podem resolver-se em um catálogo de direitos do cidadão”²⁷³. Justamente pelo fato de a cidadania já ter como pressuposto uma igualdade reconhecida, as reivindicações por direitos humanos de mulheres, tribos e grupos étnicos passa pela desconstrução de uma essência natural inferior.

²⁶⁸ “[...] as such they tried indeed to reduce politics to nature”. ARENDT, 1990, p. 108. (Tradução própria)

²⁶⁹ ARENDT, 2007b, p. 305.

²⁷⁰ ARENDT, 2007b, p. 305.

²⁷¹ CIRIJA, Alejandra. Passado e presente: O dilema Wollstonecraft como Herança teórica e política. In: VITA, Álvaro de; BORON, Atilio A. (Orgs.). **Teoria e filosofia política: A recuperação dos clássicos no debate latino-americano**. São Paulo: EDUSP; Buenos Aires: Clacso, 2004. p. 210.

²⁷² A francesa, Olympe de Gouges, que escrevera a Declaração dos Direitos da Mulher protestando contra a Declaração dos Direitos do Homem foi guilhotinada em 1791. CORRÊA, Sônia. Violência e os direitos humanos das mulheres – a ruptura dos anos 90. In: NOVAES, Regina (Org.). **Direitos Humanos: Temas e Perspectivas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p. 68.

²⁷³ CIRIJA, 2004, p. 210.

Mary Wollstonecraft (1759-1797), em plena efervescência da Revolução Francesa, contestava a exclusão das mulheres dos “assuntos” políticos. Como ela própria afirmava, “se as mulheres devem ser excluídas sem ter voz nem participação nos direitos naturais da humanidade, demonstrem primeiro, a fim de prevenir-se da acusação de injustiça e inconsistência, que elas estão desprovidas de razão [...]”²⁷⁴. A exclusão da mulher, na época, reafirmada por Rousseau, não é condizente com as reivindicações dos direitos humanos, pois, até então, o ser humano apenas possuía deveres em relação ao Estado e agora declara seus direitos em relação a este. Entretanto, nas relações entre homem-mulher, a mulher continuaria apenas a possuir deveres em relação ao seu marido, e, da mesma forma, como os direitos do homem foram argumentados a partir de sua naturalidade, a submissão feminina encontra na mesma naturalidade o seu fundamento.

Protestando contra a não-participação da mulher nos direitos, Wollstonecraft atesta aos homens franceses que o “[...] defeito em vossa NOVA CONSTITUIÇÃO sempre mostrará que o homem, em algum sentido, deve atuar como um tirano, e a tirania, qualquer que seja o lugar da sociedade de onde for apontada a frente de seu canhão, sempre corroerá os fundamentos da moral [...]”²⁷⁵. Logo, a luta pelos direitos feministas passou e continua passando por caminhos ilegítimos, para um dia se tornarem direitos de fato. “[...] Pois se não se permite que as mulheres desfrutem de direitos legítimos, buscarão, corrompendo tanto os homens como elas mesmas, a fim de obter privilégios ilícitos”²⁷⁶. Wollstonecraft redigiu a Defesa ou Reivindicação dos Direitos da Mulher em 1792. Alejandra Cirija atesta que Wollstonecraft, diferente de Rousseau, “[...] que faz da diferença um princípio de produção de lógicas diferenciais, consignando às mulheres um destino ligado à biologia, [...] trabalha sobre a dicotomia igualdade-desigualdade como categorias políticas de distribuição de direitos”²⁷⁷. Portanto, o estabelecimento do que é igual ou desigual possui determinações políticas e “[...] tem efeitos que excedem a sorte individual de homens e de mulheres para estender suas conseqüências para as possibilidades de transformação ou conservação da ordem social”²⁷⁸.

A natureza humana que fundamenta a diferença da mulher como desigualdade política, social, biológica perpassa o pensamento iluminista. É possível perceber em “[...] Rousseau e Kant, e em menor medida em Locke, [...] a ginástica intelectual que esses filósofos desenvolveram para

²⁷⁴ “Pero, si las mujeres deben ser excluidas sin tener voz ni participación en los derechos naturales de la humanidad, demuestre primero, con el fin de prevenirse de la acusación de injusticia e inconsistencia, que están desprovistas de razón [...]”. WOLLSTONECRAFT, Mary. **Vindicación de los Derechos de la Mujer**. Madrid: Debate, 1977. p. 23. (Tradução própria) A opção pela tradução em espanhol da obra original se deve ao fato de que esta foi a versão disponível durante a pesquisa.

²⁷⁵ “[...] Este defecto en vuestra NUEVA CONSTITUCIÓN siempre mostrará que el hombre, en algún sentido, debe actuar como un tirano, y la tiranía, cualquiera que sea el lugar de la sociedad donde se levante su descarado frente, siempre minará la moralidad”. WOLLSTONECRAFT, 1977, p. 23.

²⁷⁶ “Pues si no se permite a las mujeres disfrutar de derechos legítimos, harán viciosos tanto a los hombres como a ellas mismas, con el fin de obtener privilegios ilícitos”. WOLLSTONECRAFT, 1977, p. 25.

²⁷⁷ CIRIJA, 2004, p. 221.

²⁷⁸ CIRIJA, 2004, p. 221.

reificar, persistentemente, a natureza radicalmente diferente das mulheres”²⁷⁹. Wollstonecraft combate a lógica rousseuniana, pois as mulheres são domesticadas e são tornadas dependentes da racionalidade masculina com argumentos de uma imutabilidade biológica. “[...] a essencialização da diferença torna as mulheres seres estranhos à ordem da política e da cultura. [...] o caráter político dessa excisão entre uma perfeição feminina consiste na subordinação, e uma perfeição humana consiste na liberdade e na igualdade”²⁸⁰. Wollstonecraft deseja que as relações entre corpos diferentes seja politizada, e não despolitizada como almeja a maioria dos intelectuais contemporâneos. “[...] o patriarcado pode ser lido como presença do estado de natureza que permaneceu oculto no contrato social moderno. Dito de outro modo, afirmar os direitos humanos das mulheres é, num certo sentido, ‘completar’ a agenda da modernidade”²⁸¹. Na epígrafe da *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, Wollstonecraft advoga: “nem escravas nem tiranas, somos cidadãs”²⁸².

A inexigibilidade das reivindicações das mulheres francesas naquela época coloca em questionamento a própria idéia de cidadania. A cidadania expressa na declaração francesa também é questionada por Marx²⁸³. Para Marx, a compreensão de “homem” não era tão abstrata e generalizante, homem de uma nova classe que não era alguém subordinado pelas legislações de sua nacionalidade: o burguês. A crença francesa de emancipação da natureza humana e, claramente, da distinção entre direitos do homem e direitos do cidadão, representou de fato uma revolução frente à organização político-social existente no feudalismo. No sistema feudal, a sociedade civil possuía um caráter político, pois a vida, a posse, a família e o modo de trabalho compunham a vida estatal sob o domínio feudal, organizado em estamentos e corporações. Os seres humanos tinham uma função e um lugar dentro da organização político-social, alguns privilegiados e outros não. Porém, cada ser humano não é visto enquanto indivíduo, “[...] excluía o indivíduo do conjunto do Estado e convertiam a relação *especial* de sua comunidade com o conjunto do Estado em sua própria relação geral com a vida do povo [...]”²⁸⁴. Na compreensão política feudal, mesmo que as relações sejam forçadas, elas estão garantidas; seria um corporativismo egoísta (feudal) que, a partir da Revolução Francesa, foi substituído por um individualismo egoísta.

Para Marx, os direitos humanos, em parte, são direitos políticos exercidos em comunidade. Contudo, a separação entre os “direitos do homem” e os “direitos do cidadão” indica que o “homem” não é necessariamente um ser abstrato, mas o membro da burguesia. Assim, os direitos humanos estão restritos ao egoísmo do homem, o indivíduo voltado para si mesmo, interessado

²⁷⁹ CIRIJA, 2004, p. 222.

²⁸⁰ CIRIJA, 2004, p. 223.

²⁸¹ CORRÊA, 2001, p. 68.

²⁸² WOLLSTONECRAFT, 1977, epígrafe.

²⁸³ Dentro de um contexto de emancipação política na Europa no período pós-revolução Francesa, Marx discute os direitos humanos antes da segunda geração de direitos humanos. A pergunta de Marx é pela possibilidade do povo judeu participar dos direitos humanos.

²⁸⁴ MARX, Karl. **A Questão Judaica**. São Paulo: Moraes, [s.d]. p. 48.

em ter proteção e garantias, especialmente, em relação à propriedade privada. A liberdade tão aclamada nos direitos humanos “[...] não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação ao seu semelhante. Por isso, a doutrina dos direitos humanos com sua conseqüente “revolução política *suprimiu [...] o caráter político da sociedade civil*”²⁸⁵. Sem a compreensão política de relação dos seres humanos, a liberdade é o *direito* do indivíduo *delimitado*, limitado a si mesmo”²⁸⁶. Na declaração francesa, “duas preocupações máximas da burguesia foram rigorosamente atendidas: a garantia da propriedade privada contra expropriações abusivas (art. 17) e a estrita legalidade na criação e cobrança de tributos”²⁸⁷.

A liberdade, enquanto liberdade do indivíduo burguês, seria a limitação da liberdade e não a sua realização. A liberdade se encontra dentro de linhas divisórias estabelecidas pela lei, “[...] é o direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros”²⁸⁸. E a igualdade, proposta nos direitos humanos, seria uma igualdade nessa liberdade, uma liberdade individual que reduz o mundo humano ao próprio ser humano, uma dissociação do ser humano de uma comunidade política, limitado em seus próprios interesses. “[...] o homem não se libertou da religião; obteve, isto sim, liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade de propriedade. Não se libertou do egoísmo da indústria, obteve a liberdade industrial”²⁸⁹. Nessa perspectiva, falar de cidadania e de emancipação se reduz a garantir e a proteger essa liberdade.

[...] os emancipadores políticos rebaixam até mesmo a cidadania, *a comunidade política* ao papel de simples meio para a conservação dos chamados direitos humanos; que, por conseguinte, o *citoyen* é declarado servo do *homme* egoísta; degrada-se a esfera comunitária em que atua o homem em detrimento da esfera em que o homem atua como ser parcial; que, finalmente, não se considera como *verdadeiro e autêntico* o homem enquanto cidadão, senão enquanto burguês.²⁹⁰

Marx revela as ambigüidades que motivaram as afirmações de igualdade e liberdade. Todavia, os direitos humanos não podem ser reduzidos ao social, à luta de classes. Do mesmo modo, os direitos humanos não podem ser reduzidos à perspectiva de ideologia. E como a política não é algo estático, ou na afirmação de Arendt, como o ser humano é um ser a-político²⁹¹, pode-se perceber que, nos direitos humanos de segunda geração, há muitas reivindicações decorrentes da crítica marxista. Além disso, a crítica arendtiana alerta que as mentes filosofantes, em Marx, são substituídas por mentes conscientes. Esse ser consciente também está atrelado à compreensão de

²⁸⁵ MARX, [s.d.], p. 48. Grifos do autor.

²⁸⁶ MARX, [s.d.], p. 42.

²⁸⁷ COMPARATO, 2007, p. 152.

²⁸⁸ MARX, [s.d.], p. 42.

²⁸⁹ MARX, [s.d.], p. 50.

²⁹⁰ MARX, [s.d.], p. 45. Grifos do autor.

²⁹¹ Essa afirmação contraria a tradição latina clássica. Para Arendt, foi traduzido erroneamente o *zoon politikon* de Aristóteles. Por exemplo, Tomás de Aquino compreendia *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza político, isto é, social). ARENDT, 2007c, p. 23. ARENDT, 2007a, p. 36; 32.

emancipação e de cidadania de Marx²⁹². Para Arendt, a atividade de compreender a realidade, de compreender a política e as relações humanas²⁹³ é muito distinta de ter consciência dela, pois o processo de conscientização/conscientizar-se é questionável.

O ser humano a que se referem a declaração francesa e a norte-americana pode ser visto de forma contextual ou abstrata. De um lado, contextual, pois os direitos ali expressos são reivindicações específicas de determinados indivíduos de um determinado povo, isto é, são anseios necessários de limitação do poder estatal sobre o indivíduo. Da mesma forma, Marx apresenta os direitos humanos como direitos de um homem burguês, direitos que subordinam a cidadania em prol da proteção da liberdade individual. E, mesmo nos anos posteriores às declarações, século XIX, os direitos humanos não mudaram de mãos ou nem se tornaram alcançáveis a todas as mãos. “Durante o século XIX esses direitos haviam sido invocados de modo bastante negligente, para defender certos indivíduos contra o poder crescente do Estado e para atenuar a insegurança social causada pela Revolução Industrial”²⁹⁴. Logo, os direitos humanos eram um assunto marginalizado no século XIX, pois “nessa época, o significado de direitos humanos adquiriu a conotação de *slogans* usados pelos protetores de superprivilegiados, um direito de exceção para quem não dispunha de direitos usuais”²⁹⁵.

De outro lado, compreender os direitos humanos de forma abstrata, afirmando a existência do ser humano fora de sua nação, descaracterizado de uma identidade étnica, de gênero, se torna mera retórica, algo inexequível. Nesse sentido, Hannah Arendt expõe a crítica à declaração francesa de Edmund Burke, cujos argumentos parecem ser coerentes com a consolidação das nações-Estado do século XIX. Marx notou que os direitos do homem absorveram os direitos do cidadão, devido à ascensão da burguesia e à decadência da monarquia absolutista no século XVIII. Arendt compreende que o sistema europeu de Estado-nação, os direitos humanos foram subordinados pelos direitos do cidadão, pois a nação seria a única capaz de garantir e assegurar direitos. Contudo, para ambos, os direitos humanos não afirmam uma cidadania que não seja reduzida ao mero pertencimento.

A ilusão criada, a partir da conjugação francesa entre direitos humanos e direitos do cidadão, era a ilusão da possibilidade de total emancipação, principalmente da emancipação nacional. O vínculo entre direitos humanos e emancipação nacional se torna crucial. “[...] somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los [os direitos] – a soberania do povo a

²⁹² Arendt afirma que Marx, repudiando a filosofia em prol da política, “[...] transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente que nunca daquilo que hoje chamaríamos de ideologia”. ARENDT, 2007b, p. 44; 57.

²⁹³ Hannah critica vários conceitos de Marx como os seguintes: “o trabalho cria o homem”; “a violência é parteira da história” e a “atualização da filosofia pela política”, o que acarretou profundas modificações da compreensão de História. Para essa discussão, ver ARENDT, 2007b, p. 43; 53; 55; 66-68; 112.

²⁹⁴ ARENDT, 2007d, p. 325.

²⁹⁵ ARENDT, 2007d, p. 326.

que o indivíduo pertencia”²⁹⁶. A população – principalmente as minorias européias que conflitavam com as nações – acreditava que “[...] a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas através da completa emancipação nacional, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir dos direitos humanos”²⁹⁷. Logo, não se trata de direitos do indivíduo, pois o ser humano precisa estar inserido em um povo o qual garanta os direitos humanos. Assim, “[...] tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do ser humano”²⁹⁸.

Como sintetiza Arendt, para Burke, os direitos humanos devem ser compreendidos como “herança veiculada”, isto é, “[...] direitos que o homem transmite aos seus filhos, como transmite a própria vida, [...] que seus direitos são ‘direitos de um inglês’ e não direitos inalienáveis do homem”²⁹⁹. O homem sem nacionalidade não teria como reivindicar ou acionar os direitos humanos apenas apelando através de sua humanidade. E como insiste Burke, “[...] os direitos de que desfrutamos emanam ‘de dentro da nação’, de modo que nem a lei natural, nem o mandamento divino, nem qualquer conceito de humanidade como o de ‘raça humana’ de Robespierre, ‘a soberana da terra’, são necessários como fonte da lei”³⁰⁰. Com a experiência do totalitarismo na Alemanha, que desapropriou, empobreceu e desnacionalizou – despersonalizou – o povo judeu, apoiar-se em sua existência enquanto apenas humano de nada servia.

A validade pragmática do conceito de Burke parece estar fora de dúvida, à luz de nossas muitas experiências. Não apenas a perda dos direitos nacionais levou à perda dos direitos humanos, mas a restauração desses direitos humanos, como demonstra o exemplo do Estado de Israel, só pôde ser realizada até agora pela restauração ou pelo restabelecimento de direitos nacionais. O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto de que ainda eram humanos.³⁰¹

“A abstrata nudez de ser unicamente humano”, como expõe a primeira citação desse capítulo, nada tem de coercitivo ou evidente para a afirmação do direito à vida, à igualdade e à liberdade. Ser unicamente humano não é argumento suficiente para a validação, a proteção e as garantias de direitos. Não é no indivíduo que reside o reconhecimento de sua dignidade, mas nas relações estabelecidas. Enquanto relações; são construções. E, em meio às ambigüidades humanas, as relações são permeadas por tensões, que não asseguram apenas conquistas. Por isso as afirmações teóricas dos direitos humanos se tornaram tão contrastantes e contraditórias frente às experiências de violência e de inextinguibilidade de direitos a todos os seres humanos. Se nada há

²⁹⁶ ARENDT, 2007d, p. 326.

²⁹⁷ ARENDT, 2007d, p. 305.

²⁹⁸ ARENDT, 2007d, p. 325.

²⁹⁹ ARENDT, 2007d, p. 333.

³⁰⁰ ARENDT, 2007d, p. 333.

³⁰¹ ARENDT, 2007d, p. 333.

de sagrado na nudez em ser humano, se existir como unicamente humano não coíbe a violência e a violação da dignidade, então talvez seja fundamental não despir o ser humano de sua identidade, de sua etnia, de sua sexualidade, das suas crenças para consolidar – de fato – os direitos humanos.

2.2.1 Direitos humanos e justiça

A igualdade é artificial, mas precisa estar norteada pela justiça. E, apesar dessa compreensão parecer tão manipulável e suscetível a interesses particulares, a vontades individuais, o horizonte da justiça inclui as relações construídas. Haverá reclamações, reivindicações, protestos, uma permanente busca por igualdade construída na pluralidade humana de forma mais igual. Igualdade inclui diferenças humanas sem considerá-las assimétricas valorativa e politicamente, questiona as barreiras clássicas entre a esfera pública e a esfera privada. Logo, as diferenças que eram confinadas à esfera privada³⁰² não podem ser ignoradas na vida pública. Diferente da *pólis*, não há como sustentar a idéia de que, para ser cidadão, era preciso ultrapassar o ambiente doméstico com a inferiorização de mulheres, crianças e escravos, cujo valor e relações baseavam-se na necessidade biológica³⁰³. E, nesse sentido, o desafio dos direitos humanos abrange essas diferenças marginalizadas politicamente, que gradativamente também são integrantes da construção da igualdade.

Claro, a individualidade, o próprio, não pode diluir-se na esfera pública. É necessário preservar a “[...] diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”³⁰⁴. Ainda mais, na contemporaneidade, frente à despersonalização do ser humano como resultado da mecanização, da tecnocracia e da burocratização da vida, a singularidade de cada pessoa tem sido descoberta³⁰⁵. Afinal, a existência de cada ser é única, e o existir, mesmo que não seja suficiente para a garantia de direitos, é sempre um mistério, algo dado. Mistério que, em cada nascimento de um ser humano singular, pode renovar construções de igualdade³⁰⁶ que não ignorem a pluralidade humana.

Para o ser humano que perdeu o seu lugar na comunidade humana, a condição política na luta do seu tempo e a personalidade legal que transforma num todo consistente as suas ações e uma parte do seu destino, restam apenas aquelas qualidades que geralmente só se podem expressar no âmbito da vida privada, e que necessariamente permanecerão ineptas, simples existência em qualquer assunto de interesse público. Essa simples existência, isto é, tudo o que nos é misteriosamente dado por nascimento, e que inclui a forma do nosso corpo e os talentos da nossa mente só pode ser aceita pelo

³⁰² Na vida doméstica, a violência e a força eram permitidas, pois eram consideradas “os únicos meios de vencer a necessidade”. A violência era a forma como o chefe da família comandava seus subordinados: esposa, filhos e escravos. As pessoas viviam juntas devido às necessidades e carências biológicas. ARENDT, 2007a, p. 39-40.

³⁰³ A vida pública acontecia entre iguais, cidadãos, através da palavra (*lexis*) e da ação (*praxis*), sem o uso da violência. Existiam seres humanos não-iguais, não cidadãos – mulheres, crianças, escravos – sujeitas à dominação absoluta e violenta do chefe do lar: *paterfamilias*. ARENDT, 2007a, p. 40; 36.

³⁰⁴ ARENDT, 2007a, p. 33.

³⁰⁵ COMPARATO, 2007, p. 27 e ARENDT, 1994, p. 21; 58; 61.

³⁰⁶ ARENDT, 2002, p. 52.

acaso imprevisível da amizade e da simpatia ou pela grande e incalculável graça do amor que diz, como santo Agostinho *Volu ut sis* (quero que sejas), sem poder oferecer qualquer motivo particular para essa suprema e insuperável afirmação.

Desde o tempo dos gregos, sabemos que a vida política altamente desenvolvida gera uma suspeita profunda em relação a essa esfera privada, um profundo ressentimento contra o incomodo milagre contido no fato de que cada um de nós é feito como é – único, singular, intransponível. Toda essa esfera do que é meramente dado, relegada à vida privada na sociedade civilizada, é uma permanente ameaça à esfera pública, porque a esfera pública é tão consistentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada é baseada na lei da distinção e da diferenciação universal. A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos e reciprocamente iguais.³⁰⁷

A igualdade, assim como os direitos humanos, é construção. Como alerta Arendt, também a construção pode ter suas assimetrias. Etxeberria indica que os direitos humanos mantêm um resíduo de arbitrariedade. E, nesse sentido, se compreende a proposta de universalidade que faz com que os direitos humanos “[...] remitem a lo que *debe ser* por encima de nuestras creaciones culturales concretas, aunque sean estas creaciones culturales las que lo van desvelando entre balbuceos”³⁰⁸. O resíduo de arbitrariedade precisa ser visto na perspectiva da justiça. Por exemplo, na isonomia da *pólis* grega, mulheres, escravos, crianças, estrangeiros não participavam dessa igualdade construída, ou ainda, nessa mesma delimitação está a igualdade propugnada pela declaração francesa que falava do homem burguês. O direito estruturava-se a partir da personalidade, da *persona* que já possuía uma relevância política e social. Por isso, a igualdade, como construção, resultado da organização humana, não pode esquecer a justiça. E, a partir desse princípio, a universalidade almejada é de que todas as pessoas possam se tornar iguais, e que essa igualdade artificial, no horizonte da justiça, permaneça aberta a questionamentos – pois sempre será necessário suspeitar, desconstruir e construir as estruturas e as organizações humanas, principalmente, suspeitar daquelas que se afirmam como naturais.

A igualdade não pode se tornar uma falácia. E a perplexidade da ausência da igualdade irrompe a história e o cotidiano nas terras tupiniquins. No Brasil, os direitos humanos têm exigido “[...] a construção de uma nova agenda que passa pela reflexão sobre o sentido dos direitos humanos – as concepções que são construídas a partir delas, – e, sobretudo, pela explicação de novos conteúdos e de novas estratégias”³⁰⁹. Não é por acaso que, cada vez mais, os direitos humanos têm se tornado desejáveis e até inevitáveis. Organizações, grupos, movimentos têm buscado, nos direitos humanos, uma igualdade que supere a sua afirmação formal. Basta lembrar de casos co-

³⁰⁷ ARENDT, 2007d, p. 334-335.

³⁰⁸ ETXEBERRIA, 2000, p. 297.

³⁰⁹ CARBONARI, Paulo César. Direitos Humanos no Brasil: Uma leitura da situação em perspectiva. In: RECH, Daniel (Coord.). **Direitos Humanos no Brasil 2: Diagnósticos e Perspectivas**. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad, 2007. p. 49. (Coletânea CERIS, ano 2; n. 2)

mo o assassinato de Chico Mendes³¹⁰; a resistência da índia Tuíra³¹¹; a morte violenta do índio Galdino³¹²; a chacina da Candelária³¹³; o massacre do Carandiru³¹⁴; e, recentemente, o estupro da jovem de Abaetetuba³¹⁵ e os conflitos nas terras indígenas da Raposa Serra do Sol³¹⁶, para perceber que é urgente tornar os direitos humanos pauta das discussões. Entretanto, ainda há um longo caminho a ser percorrido, como transparece em *Haiti*, música de Gilberto Gil e letra de Caetano Veloso. Falar de cidadania e igualdade ainda é algo distante em nossa cultura.

Quando você for convidado pra subir no adro da Fundação Casa de Jorge Amado Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos Dando porrada na nuca de malandros pretos De ladrões mulatos E outros quase brancos Tratados como pretos Só pra mostrar aos outros quase pretos [...] E não importa se olhos do mundo inteiro possam estar por um momento voltados para o largo Onde os escravos eram castigados	E hoje um batuque, um batuque com a pureza de meninos uniformizados [...] Nos atrai, nos deslumbra e estimula Não importa nada Nem o traço do sobrado, nem a lente do Fantástico Nem o disco de Paul Simon Ninguém Ninguém é cidadão Se você for ver a festa do Pelô E se você não for Pense no Haiti / Reze pelo Haiti O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui [...]	E quando ouvir o silêncio sorridente de São Paulo diante da chacina 111 presos indefesos Mas presos são quase todos pretos Ou quase pretos Ou quase brancos quase pretos de tão pobres E pobres são como podres E todos sabem como se tratam os pretos E quando você for dar uma volta no Caribe E quando for trepar sem camisinha E apresentar sua participação inteligente no bloqueio a Cuba Pense no Haiti / Reze pelo Haiti O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui
--	---	---

Haiti foi um país precursor nas rebeliões coloniais. A colônia haitiana rompeu com a metrópole, efetivou “[...] uma independência política e construiu uma república comandada por antigos cativos”³¹⁷. As prioridades da recente república visavam à abolição da escravidão, à estruturação de um trabalho assalariado e de uma reforma agrária. “O exemplo do Haiti resultou em uma série de rebeliões na América Ibérica, justificando os esforços franceses, ingleses e norte-

³¹⁰ AMAZONLINK.ORG. O caso Chico Mendes. Rio Branco, 2001. Disponível em:

<<http://www.amazonlink.org/ACRE/amazonas/seringueiros/chico.htm>>. Acesso em: 15 set. 2008.

³¹¹ INSTITUTO SÓCIOAMBIENTAL. Especial Belo Monte. São Paulo: ISA, 2001. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp/>>. Acesso em: 15 set. 2008. E ainda TAUTZ, Carlos. Kararaô vem aí: projeto tem a simpatia dos principais candidatos às eleições presidenciais. **Amazônia**. 10 jun. 2002. Disponível em: <<http://www.amazonia.org.br/noticias/noticia.cfm?id=10496>>. Acesso em: 15 set. 2008.

³¹² MALDOS, Paulo. Brasil: Índio Galdino, dez anos depois. **Adital**. Fortaleza, 13 abr. 2007. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=27155>>. Acesso em: 15 set. 2008.

³¹³ REDE DE COMUNIDADES E MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA. Casos 1993: Chacina da Candelária. Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <<http://www.redecontraviolenca.org/Casos/1993/240.html>>. Acesso em: 15 set. 2008.

³¹⁴ FOLHA ONLINE. Cotidiano online: Carandiru. São Paulo, 2002. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2002/carandiru/>>. Acesso em: 15 set. 2008.

³¹⁵ SUWWAN, Leila. Estupro de mulher em cela foi filmado, dizem deputados. **Folha Online**. São Paulo, 30 nov. 2007. Cotidiano. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u349999.shtml>>. Acesso em: 15 set. 2008.

³¹⁶ INSTITUTO SÓCIOAMBIENTAL. Entenda o que está acontecendo na Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, em Roraima. São Paulo: ISA, 08 jan. 2004. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1526>>. Acesso em: 15 set. 2008.

³¹⁷ VIOLA, 2008, p. 69.

americanos para destruir o ensaio de soberania dos rebelados e, assim, impedir que a ousadia haitiana pudesse servir de exemplo aos povos colonizados”³¹⁸. Hoje a realidade do Haiti está muito distante das pretensões corajosas e precursoras. O desejo por direitos, entre lutas, assimetrias e preconceitos, esbarra-se em uma realidade de ausência e violação de direitos. Essa é uma realidade que perpassa a América Latina, marcada por profundas desigualdades humanas, cicatrizes de exploração e de violência.

2.3 Desejabilidade, conflituosidade, inevitabilidade e polissemia dos direitos humanos

Os direitos humanos são uma constante construção. E, infelizmente, essa construção não é necessariamente evolutiva. Pode haver retrocessos, diferente das expectativas kantianas de que o ser humano se desenvolveria “sempre para melhor”. A construção de direitos se insere na história das dimensões ou gerações que, gradativamente, vêm ampliando o conteúdo dos direitos e, de certo modo, têm ampliado a sua titularidade. Conforme, pode ser visto na seguinte tabela das gerações de direitos humanos:

	1ª Geração ou dimensão	2ª Geração ou dimensão	3ª Geração ou dimensão
CONTEÚDO	<ul style="list-style-type: none"> - Vida - Liberdade <ul style="list-style-type: none"> - Votar e ser votado - Consciência - Participação política - Religião - Associação - Imprensa - Propriedade - Igualdade perante a lei <ul style="list-style-type: none"> Garantias de direitos Processo Legal Hábeas corpus Direito de Petição 	<ul style="list-style-type: none"> Trabalho - Saúde - Alimentação - Moradia - Educação - Previdência 	<ul style="list-style-type: none"> - Meio ambiente - Paz - Autodeterminação dos povos - Conservação e utilização do patrimônio histórico cultural - Desenvolvimento sócio-econômico
ORIGEM	Pensamento liberal burguês do século XXIII; Contrato social; Indivíduo x estado; Direitos inalienáveis e naturais; Direitos entendidos como pré-existentes ao Estado	Lutas sociais; Doutrina socialista; Crítica anterior ao surgimento dessa 2ª geração: Marx – A questão Judaica	Guerras; Degradação Ambiental; Risco Social; Processo de Descolonização pós-guerra
CARACTERÍSTICAS	<p style="text-align: center;">Direitos negativos Direitos civis e políticos</p> Exigem abstenção do Estado	<p style="text-align: center;">Direitos positivos Direitos sociais</p> Requerem prestação social E deveres do estado Direito à propriedade é relativizado; Weimer: – “propriedade obriga”	<p style="text-align: center;">Direitos transindividuais Coletivos e difusos</p> Direitos de difícil implementação. Ora é preciso a abstenção do Estado, ora intervenção do Estado, ora o Estado é o violador. Atuação de organismos internacionais
TITULARIDADE	<p style="text-align: center;">Titularidade Indivíduo</p> <p style="text-align: center;">Enfraquecimento do Estado Estado Liberal</p>	<p style="text-align: center;">Titularidade Indivíduo</p> <ul style="list-style-type: none"> • Titularidade não é da sociedade; • Fortalecimento do Estado: <p style="text-align: center;">Estado social ou Estado de bem estar social</p>	<p style="text-align: center;">Titularidade Grupos humanos;</p> Nações, famílias; Tribos; Grupos étnicos

³¹⁸ VIOLA, 2008, p. 70.

A primeira dimensão ou geração, constituída a partir do século XVI, fundamenta-se com as idéias de Hobbes, Locke e Rousseau³¹⁹. Nessa primeira geração, como foi discutido em alguns aspectos do ponto anterior, há momentos decisivos: a proclamação da Declaração de Direitos do Povo da Virgínia (1776) ou a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776) e a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão da França (1789) compõem os direitos civis e políticos. Foram positivadas “[...] las libertades (de conciencia, expresión, asociación, etc.). Inspirada por las revoluciones burguesas y la ideología liberal, pide al Estado una intervención mínima: sólo para asegurar el juego de las libertades”³²⁰.

Com a consolidação do Estado liberal e do capitalismo, o desenvolvimento industrial e imperialista, a exploração desmedida da força de trabalho de uma classe denominada de proletariado, as idéias socialistas e a crítica marxista à declaração francesa fomentaram a segunda geração. Assim, a partir do século XIX, as lutas de movimentos sociais reclamavam uma igualdade não apenas formal. Nessa segunda geração, a Revolução Mexicana (1910), a Revolução Russa (1917), a Constituição da República de Weimar (1919) e a Organização Internacional do trabalho (1919) foram marcos decisivos³²¹. São constituídos os direitos econômicos, sociais e culturais, e a ênfase recai sobre a liberdade coletiva e a igualdade material. Essa ênfase significa a busca pela implementação dos direitos. “Inspirada por las revoluciones socialistas y en general por la ideología socialista y socialdemócrata, preocupada por realizar la igualdad, pide al Estado una fuerte intervención (aunque varíe según las ideologías) para que esos derechos puedan realizarse en sociedades inicialmente muy desiguales”³²².

O século XX, marcado por guerras mundiais, amplia o alcance dos direitos humanos. Especialmente, quando um Estado pode ser o maior violador dos direitos de seus próprios habitantes ou ainda sobrepujar outros Estados, os direitos humanos passam a ser pensados a nível internacional. São os chamados direitos de solidariedade ou direitos dos povos que compõem a terceira geração. A paz perpétua, como enfatizava Kant, ou o direito à paz, o direito à autodeterminação, ao meio ambiente equilibrado, conservação do patrimônio histórico cultural, o direito à informação e à comunicação constituem-se como necessidade humana. A criação da ONU e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a Convenção Americana dos Direitos Hu-

³¹⁹ DORNELLES, 2006, p. 18-21. Hobbes defende o modelo jusnaturalista moderno, Locke a teoria da liberdade natural do ser humano e Rousseau afirmava condições naturais humanas de felicidade, devido à liberdade. A influência Iluminista e a doutrina liberal são decisivas nesse geração.

³²⁰ ETXEBERRIA, 2000, p. 292.

³²¹ Dornelles destaca a contribuição da encíclica papal *Rerum novarum* (1891), cujo conteúdo diz respeito à intervenção do Estado nas questões sociais. Inicia-se a doutrina social da Igreja Católica. DORNELLES, 2006, p. 22-31.

³²² ETXEBERRIA, 2000, p. 292.

manos, mais conhecida como Pacto de San José (1969) são marcos decisivos³²³. Além da internacionalização, o direito ao desenvolvimento assume centralidade em um período onde nações – denominadas de terceiro mundo – passam a reivindicar autonomia questionando as velhas amarras colonialistas. “Lo que los inspira es la revolución anticolonialista de los sesenta, por un lado, y la consciencia de una mayor interdependencia y globalización mundial de otro”³²⁴.

Justamente pelo fato dos direitos humanos não serem verdades auto-evidentes ou verdades prontas e dadas, Bobbio indica que os “direitos humanos são coisas desejáveis”³²⁵. E, como desejáveis, os direitos humanos merecem discussão, análise, questionamento, acréscimos como demonstra as gerações de direitos humanos. Existe uma aprovação generalizada acerca dos direitos humanos³²⁶. Há um sentimento de repulsa e aversão devido às experiências de barbárie, por isso multiplicam-se “[...] reivindicações que requeiram o estabelecimento de comprometimentos jurídicos tendentes a possibilitar a vivência humana digna em um ambiente comum”³²⁷.

Contudo, a desejabilidade não conduz a consensos ou a congruências em fundamentação, em conceituação ou em reconhecimento desses direitos. A aceitação geral não representa uma ação normativa. Como alerta Bielefeldt, a “inquestionável valorização dos direitos humanos na política e no direito internacional [...] não deve levar à enganosa conclusão de que hoje realmente eles sejam observados e respeitados”³²⁸. Se, por um lado, o discurso dos direitos humanos pode servir como um “guarda-chuva” para toda reivindicação humana, por outro lado, eles tornam-se cada vez mais fragmentados. Nessa fragmentação, há o risco de se alicerçar os direitos humanos em tradições específicas ou em interesses específicos e especializados. “O discurso especializa-se em jurídico, político, ético e teológico, ficando cada vez mais difícil a harmonização de todos eles, a ponto de correremos o risco de perder a unidade na referência aos direitos humanos”³²⁹. Enfim, há o risco de “[...] que, com o crescente reconhecimento e com a valorização política, os direitos humanos ameaçam perder seu contorno normativo e de conteúdo”³³⁰.

Nesse campo de disputa, os direitos humanos perdem o horizonte de comprometimento e tornam-se suscetíveis a posições fragmentárias, estagnadoras e elitistas, assim denominadas por Carbonari. A fragmentação provém de uma graduação dos direitos, logo, a importância de cada direito surge quando convém ao interesse particular. A fragmentação não pode ser confundida

³²³ DORNELLES, 2006, p. 32-44. A Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem feita em Bogotá (1948); a Declaração Universal dos Direitos aos Povos feita em Argel (1977) também entram no processo de internacionalização dos direitos humanos.

³²⁴ ETXEBERRIA, 2000, p. 292.

³²⁵ BOBBIO, 2004, p. 35.

³²⁶ BIELEFELDT, 2000, p. 11.

³²⁷ MÖLLER, Josué Emilio. **A fundamentação ético-política dos direitos humanos**. Curitiba: Juruá, 2006. p. 13.

³²⁸ BIELEFELDT, 2000, p. 15.

³²⁹ BIELEFELDT, 2000, p. 17.

³³⁰ BIELEFELDT, 2000, p. 17.

com prioridades ou necessidades, pois estas são válidas e eficazes para se estabelecer planos de ação. A posição estagnadora ora banaliza os direitos humanos apenas como defesa das pessoas criminosas, com a intenção de invalidar todas às outras dimensões e lutas de direitos, ora restringe os direitos humanos a uma idealidade, exaltando os triunfos, esquecendo da atualidade e de novas lutas. “Pelas duas pontas, imobiliza: seja porque tocar no assunto compromete negativamente; seja porque tocar na idéia ‘estraga’”³³¹. E a visão elitista, que torna os direitos humanos discurso de especialistas, ignora as pessoas que buscam sua cidadania, comumente, aquelas que experimentam – de fato – a negação de sua dignidade³³².

Todavia, esse fato não torna os direitos humanos menos desejáveis, pois, em meio às discussões, os direitos humanos têm se tornado um abrigo frente às preocupações humanas, um arcabouço de reclamações contra a injustiça, contra os abusos nas relações de poder, contra a violência. Nesse viés, ao mesmo tempo em que os direitos humanos precisam ser movidos por essas reivindicações, eles não podem perder o comprometimento e não poderiam ser considerados apenas sob interesses particulares. Os direitos humanos não podem ser apenas um meio de concessão de direitos, precisam ter como finalidade o horizonte de participação na vida pública daquelas pessoas que reivindicam seus direitos. Em outras palavras, toda pessoa que reclama para si direitos e tem esses direitos efetivados, não poderia se contentar em apenas “resolver” os seus próprios problemas.

O sentido da participação-comprometimento para a compreensão dos direitos humanos é definida por Carbonari no seguinte tripé: polissêmico, controverso e estruturante. A polissemia é resultado da pluralidade de vozes que resistem a uma petrificação de um discurso de direitos humanos, assim, apesar dos “[...] acordos e consensos (como na Conferência de Viena), isto não lhe dá um sentido único. É controverso, pois abre espaço à discussão e debate, em geral, polêmicos. É estruturante, pois diz respeito às questões de fundo que tocam a vida de todos/as e de cada um/a”³³³. Nesse tripé, percebe-se que os direitos humanos se encontram em uma perspectiva de permanente tensão e conflito. E, até certo ponto, essa conflituosidade possibilita uma avaliação dos direitos humanos, ou seja, surgem protestos que revelam quando os direitos humanos podem ser manipulados, ignorados, relativizados.

2.3.1 As teologias – comprometimento e resistência aos direitos humanos

As teologias também pertencem ao cenário de conflituosidade, de polissemia e de controvérsias acerca dos direitos humanos. São trilhas polêmicas que os direitos humanos enfrentaram em relação às religiões. A origem moderna dos direitos humanos se constituiu em um contex-

³³¹ CARBONARI, 2008, p. 33.

³³² CARBONARI, 2008, p. 33.

³³³ CARBONARI, 2008, p. 33.

to com preceitos humanistas, racionalistas, agnósticos e até anti-religiosos. Por isso não se pode estranhar a indiferença, a repulsa ou uma readequação de certas religiões acerca dos direitos. Essa conflituosidade é extremamente necessária e questiona a aprovação harmoniosa e a aceitação unívoca dos direitos humanos. Há nações e religiões que questionam a validade dos direitos humanos, mas argumentam sua posição, envolvendo-se e somando-se, mesmo que indiretamente, à polissemia da discussão.

Teólogos e filósofos islâmicos como Hassan Hanafi, Rachid Ghannouchi, por exemplo, afirmam que os direitos humanos são decorrentes de uma mudança de paradigma ocidental, o qual consiste na substituição do teocentrismo para o antropocentrismo na modernidade. E, para os pensadores islâmicos, tal mudança tem conseqüências que estão sendo vivenciadas nos dias atuais e se referem “ao relativismo moral, ao niilismo e, finalmente ao endeusamento do poder”³³⁴. Essa postura perpassa tanto conservadores islâmicos como pensadores mais de “esquerda”, pois, o que Bielefeldt identifica, não seria uma crítica propriamente dita aos direitos humanos, mas ao Ocidente. Afinal, no pensamento islâmico, os direitos humanos são discutidos como necessários, desde que subordinados a um paradigma teocêntrico. Isso, muitas vezes, pode colocar os fiéis ou crentes em uma posição de privilégios e os “[...] direitos humanos perdem toda e qualquer concepção de independência em relação ao direito divino”³³⁵. E mesmo pensadores não tão ortodoxos, como Bassam Tibi, não escapam da antítese entre direito divino e direito humano, entre teocentrismo e antropocentrismo. Essa argumentação de pensadores islâmicos – apesar da refutação dos direitos humanos – não os exclui do diálogo. É uma posição contrária que pode provocar mudanças, questionamentos e uma revisão crítica do que se propõe como fundamento dos direitos humanos.

Essa polêmica não está restrita ao Islã. O catolicismo também demorou a reconhecer os direitos humanos. Bielefeldt afirma que a Igreja Católica (ICAR) resistiu, em geral, aos direitos humanos e, em particular, à liberdade religiosa e, que, apenas a partir de 1965, com o Concílio Vaticano II, os direitos humanos foram reconhecidos³³⁶. Porém, ainda existem posturas, como a de Josef Punt, que consideram os direitos humanos expressão de uma ideologia antropocêntrica constituída por preceitos cristãos secularizados. Também, no protestantismo, os direitos humanos encontram resistência como a de Max Stackhouse. Existem compreensões de que os direitos humanos originaram da tradição reformada e, apenas a partir dessa tradição, eles poderiam ser adequadamente interpretados. Isto é, os direitos humanos deveriam ser interpretados a partir de prin-

³³⁴ BIELEFELDT, 2000, p. 213.

³³⁵ BIELEFELDT, 2000, p. 215.

³³⁶ BIELEFELDT, 2000, p. 215-216.

cípios bíblicos, fundamentados pela revelação divina³³⁷. Já no hinduísmo, o pensamento de Raimundo Panikkar traz uma perspectiva mais aberta. Com sua definição de “cosmoteandrocentrismo”, ele propõe uma harmonia entre o cosmo, o ser humano e o divino para a efetivação dos direitos humanos³³⁸.

No hinduísmo, o problema é que ele é visto como uma religião que perpetua desigualdades com as castas. No confucionismo, o indivíduo sucumbe ao coletivo. O budismo parece estar alienado às discussões imanentes³³⁹. Tamanha dificuldade na aceitação dos direitos humanos denota o quanto são frágeis os argumentos desses direitos. Por um lado, as religiões não se apresentam contrárias aos direitos humanos, mas buscam fundamentá-los a partir de seus próprios critérios, princípios, tornando os direitos humanos um campo de disputa entre teocentrismo e o antropocentrismo. Logo, os direitos humanos só seriam válidos desde que recebessem uma nova fundamentação teológica. Todavia, é necessário que os direitos humanos não estejam subordinados a uma visão autoritária de Deus e até mesmo “com uma legitimação teocrática de poder, o pensamento referente aos direitos humanos é incompatível por princípio”³⁴⁰.

Por isso, nessa pesquisa, com a premissa de que os direitos humanos não são invenções teológicas, não se pretende buscar uma re-fundamentação teológica dos direitos humanos. Cabe analisá-los como instrumentos políticos que dizem respeito a toda a humanidade. Por um lado, a validade dos direitos humanos deveria permanecer intacta e deveria haver garantias desses direitos a todos os seres humanos independente de sua nacionalidade, religião, de sua condição econômico-social, de sua etnia. Os direitos humanos “[...] não devem depender da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade política”³⁴¹. Por outro lado, a individualidade, a pluralidade não pode ser dissolvida frente à construção humana da igualdade.

Também encontramos na teologia propostas que reiteram os direitos humanos. Michel Amaladoss indica a urgência de ampliação da compreensão de direitos humanos e propõe que a visão de direitos como invenção do Ocidente e decorrente do cristianismo seja superada³⁴². Jürgen

³³⁷ “Nos documentos da Federação Luterana Mundial acerca dos direitos humanos, de 1977, associam-se o reconhecimento da secularização dos direitos humanos com a recorrência crítica aos ensinamentos de Lutero relativa aos *dois regimentos*, o profano e o espiritual, nos quais se espelha a diferença entre Lei e Evangelho. Direitos Humanos ganham força própria como Direito secular e recebem uma apreciação positiva pela tradição reformista. [...] A necessária distinção entre fé e mundo não leva a uma separação abstrata, pois a inalienável dignidade humana, protegida por direitos políticos e jurídicos, também pode ser entendida e teologicamente desdobrada como expressão divina que age antes de qualquer obra ou mérito humano. **Como os direitos humanos existem independentemente de qualquer fundamentação teológica – e exatamente por sua feição secular -, eles se tornam parte irrenunciável da proclamação cristã**”. BIELEFELDT, 2000, p. 230-231. Grifo meu.

³³⁸ BIELEFELDT, 2000, p. 215-217.

³³⁹ AMALADOSS, Michel. **Pela Estrada da vida**: Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 202.

³⁴⁰ BIELEFELDT, 2000, p. 217.

³⁴¹ ARENDT, 2007d, p. 331.

³⁴² AMALADOSS, 1995, p. 201-202.

Moltmann, por sua vez, trata dos riscos e dos limites antropocêntricos dos direitos humanos³⁴³. Essas propostas de superação – da delimitação ocidental, cristã e antropocêntrica – não ignoraram essa influência, mas provocam a reflexão de que os direitos humanos não podem sucumbir a essas tradições ou servir como proteção e garantias apenas das pessoas ocidentais e cristãs. Nesse sentido, Sturla Stålsett, refletindo sobre globalização, traz contribuições que permitem ver a relação entre religião e direitos humanos além de posturas unilaterais.

Stålsett indica que a religião na globalização (entendida como desdobramento da secularização) passa simultaneamente por um processo de relativização e de revitalização. A relativização provém da consciência da proximidade das religiões outrora distantes, assim, “las nuevas experiencias de pluralidad religiosa [...] llevan a la conciencia de que ‘mi’ religión sólo es *una* religión entre muchas”³⁶. A própria religião se relativiza. A revitalização provém da construção da identidade religiosa, justamente no contato com religiões diferentes. “Así la tradición religiosa se *revitaliza*, toma nueva fuerza y relevancia. Religión forma parte esencial de la identidad cuestionada bajo la presión de la globalización”³⁷.

Todavia, a revitalização da religião acontece de forma favorável ou contrária à própria globalização. Logo, a religião pode ser pró-sistêmica, anti-sistêmica ou ambas ao mesmo tempo, isto é, pode exercer a função de integração, promovendo o sistema, ou pode ser fonte de resistência e crítica, combatendo o sistema, sendo um espaço de alternativas ou ainda ambos, pois pode combater certos aspectos e ser a favor dos que lhe convêm³⁸. Enquanto resistência, o fundamentalismo pode ser uma opção, porém, Stålsett a considera uma resistência ilegítima, pois, além de se fechar ao diálogo, pode-se recorrer à violência³⁹. O papel da religião como resistência é de fundamental importância à América Latina, onde a exclusão, a injustiça, a corrupção dos partidos políticos fragmentam a sociedade entre os privilegiados e os sem-direitos.

A reflexão de Stålsett pode ser vista, por exemplo, no período de ditadura no Brasil. Em 1964, setores religiosos apoiaram o golpe militar. Porém, de outro lado, gradativamente, a Igreja fomentou resistência ao regime devido às denúncias de tortura e às perseguições políticas. Como expõe Solon Viola, “a sociedade civil encontrou na Igreja o espaço que precisava para organizar-se. ‘A massa, amorfa e disforme’, em que o Estado transformara a vida política brasileira encontrava um abrigo para iniciar sua reorganização por meio de movimentos múltiplos e setorializa-

³⁴³ MOLTSMANN, Jürgen. Direitos Humanos, Direitos da Humanidade e Direitos da Natureza. *Concilium*, Petrópolis, n. 228, fasc. 2, 1990, p. 135-152.

³⁶ STÅLSETT, Sturla. *Religión en la globalización*: integración o resistencia, 2004. p. 4. (polígrafo)

³⁷ STÅLSETT, 2004, p. 4.

³⁸ STÅLSETT, 2004, p. 4.

³⁹ STÅLSETT, 2004, p. 4.

dos”³⁴⁴. Claro que, de um lado, a hierarquia da Igreja Católica (ICAR) não apoiava militantes religiosos. Contudo, a existência dessa militância contribuiu como base para o Movimento de Justiça e Direitos Humanos, “[...] uma corrente de militantes religiosos estruturados em setores de diferentes Igrejas cristãs, entre elas a Igreja Católica, a Luterana, a Presbiteriana e a Metodista, que passaram a fornecer uma base de apoio tanto de infra-estrutura como de militância”³⁴⁵.

No cenário mundial, o movimento ecumênico se articula a favor dos direitos humanos. O CMI (Conselho Mundial de Igrejas), por exemplo, criado no ano de 1948, vem se envolvendo na promoção dos direitos humanos, os quais são vistos a partir da centralidade “das lutas contra a pobreza, a dominação colonial, os sistemas racistas e os regimes militares”³⁴⁶. Os movimentos ecumênicos não visam unicamente a promoção de direitos humanos em relação à sociedade, mas também assumem o compromisso de diálogo entre as religiões, pois conflitos religiosos podem ser empecilhos para a construção da paz. “Não existe convivência humana sem *ethos* mundial das nações. Não há paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não há paz entre as religiões sem o diálogo entre elas”³⁴⁷. Como expõe Etxeberria, a relação entre direitos humanos e as religiões não é uma relação de exclusão. Contudo, é uma relação que preserva uma distância, na qual os direitos humanos não são propriedade nem exclusividade das teologias.

Derechos humanos y cristianismo no se confunden, pero pueden potenciarse y pleni-
ficarse, desde la aceptación de los derechos por parte del cristianismo – y de su con-
texto de secularidad y pluralidad –, también desde la crítica creativa hacia las formu-
laciones concretas de derechos que puede hacerse inspirándose en la tradición cultu-
ral cristiana.³⁴⁸

2.3.2 Direitos humanos – entre o comprometimento e o interesse próprio

Os direitos humanos – polissêmicos, controversos e estruturantes – apontam para a necessidade de comprometimento. E esse compromisso não poderia ser momentâneo, mas permanente. Tal comprometimento permanente vai além das causas e motivações particulares. Não se trata de ir contra os próprios interesses como se acreditava na tradição política com a postura do “interesse próprio esclarecido”, porém se está muito distante de se ir além deles. Arendt coloca

³⁴⁴ Viola menciona a participação decisiva de personalidades e de organizações da ICAR: bispo Dom Adriano Hipólito, Dom Hélder Câmara, Dom Paulo Evaristo Arns – movimentos como o da Educação de Base (MEB), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC), as Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s). VIOLA, 2008, p. 109; 107.

³⁴⁵ VIOLA, 2008, p. 122.

³⁴⁶ Na América Latina, o CLAI (Conselho Latino Americano de Igrejas) oferecia socorro às pessoas vitimadas por conflitos. Também o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil) é um organismo ecumênico que se envolve em campanhas contra a violência e a favor dos direitos humanos. TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso: A arte do possível**. Aparecida/SP: Santuário, 2008. p. 88ss. (Cultura & Religião)

³⁴⁷ KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 174. (Teologia Hoje)

³⁴⁸ ETXEBERRIA, Xabier. **Derechos humanos y cristianismo: Aproximación hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999. p. 55. (Cuadernos Deusto de Derechos Humanos; n. 4)

que “[...] ser esclarecido vai contra a natureza do interesse próprio”³⁴⁹. O interesse próprio esclarecido inclui o interesse comum, é um interesse a longo prazo que não se contenta com as soluções dos problemas imediatos. Também é um interesse que vai além do eu, é um comprometimento com o mundo público. No entanto, o interesse do *eu* sempre é mais urgente e imediato.

O interesse próprio está interessado no eu, e o eu morre, muda-se ou vende a casa; por causa de sua condição mutável, quer dizer, fundamentalmente por causa da condição humana da mortalidade, o eu *qua* eu não pode raciocinar em termos do interesse a longo prazo, quer dizer, o interesse de um mundo que sobrevive aos seus habitantes. [...] quando quer que se exija do interesse próprio que ele ceda ao ‘verdadeiro’ interesse – isto é, o interesse do mundo enquanto distinto do eu –, este sempre replicará: minha camisa está mais próxima, mas muito mais próxima está minha pele.³⁵⁰

Diante da prioridade do interesse próprio, tendenciosamente, os direitos humanos podem ficar restritos a posições de fragmentação, estagnação e elitização. Assim, os direitos humanos se tornam ação caridosa, contendo algumas necessidades sociais que podem vir a “perturbar” ou exigir mudanças do *status quo*. Quando os direitos humanos permanecem no descomprometimento, as ações que são denominadas de direitos humanos são determinadas de forma socorrista ou pontual e residual ou burocrática. Ou seja, os direitos humanos são evocados em situações catastróficas, tragédias naturais, sociais ou então eles sucumbem às prioridades burocráticas, desanimando iniciativas estatais, privadas e populares.

Distanciam a possibilidade de atuação integral (que implica promoção, proteção e reparação) e também afastam o comprometimento do Estado (através de políticas públicas pautadas pelos direitos humanos), da sociedade civil (organizada e participante de forma autônoma e independente), da comunidade internacional (no sentido amplo) e de cada pessoa (em sentido específico). Em suma, estas posições descomprometem.³⁵¹

O comprometimento e o não contentar-se em satisfazer os direitos particulares torna-se fundamental em meio à violência crescente que constantemente é ameaça à vida humana. Logo, os direitos humanos emanam da necessidade, dizem respeito à vida, mas a compreensão de vida precisa extrapolar a simples manutenção da existência. Vida não se refere apenas à distância cronológica que separa o nascimento e a morte. A vida deve ser compreendida como *inter homines esse*³⁵², isto é, a vida é *estar entre as pessoas*. Como no Antigo Testamento, o segredo da vida não está no *sopro* que a sustenta, mas no encontro que o ser humano tem enquanto este possui o sopro. É por isso que a morte, para os antigos hebreus, significava, antes de tudo, a perda da comunhão com Deus e o fim temporal da vida³⁵³ e ambas acarretavam no rompimento da comunhão entre as pessoas.

³⁴⁹ ARENDT, 1994, p. 57.

³⁵⁰ ARENDT, 1994, p. 57.

³⁵¹ CARBONARI, 2008, p. 33.

³⁵² ARENDT, 2007a, p. 15.

³⁵³ MOLTSMANN, 2003, p. 96ss e WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1975, p. 137-160.

Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos. Mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens [...] e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.³⁵⁴

Se cada pessoa está na constante presença de outras pessoas, a reclamação dos direitos humanos e a sua conseqüente busca de cidadania provém de relações humanas injustas e opressoras. Contra a violência e a desigualdade nas relações, os direitos humanos trazem esperanças, possibilidades e argumentações na edificação da tolerância nas relações humanas. Contudo, a violência é presença constante e que, a partir do século XX, as gerações subseqüentes têm experimentado a violência de uma forma como não havia sido anteriormente. A geração contemporânea herdou um mundo que já experimentou catástrofes de toda ordem, cuja certeza é o medo de que o ser humano pode ser capaz de tudo, até de ser autor da mais insana e eficaz violência.

[...] sombra da bomba atômica. Ela herdou de seus pais a experiência de uma intrusão massiva da violência criminoso na política: aprendeu no ginásio e na universidade sobre os campos de concentração e extermínio, sobre o genocídio e a tortura, aos massacres em massa dos civis na guerra, sem os quais as modernas operações militares não são mais possíveis, mesmo se restritas às armas ‘convencionais’.³⁵⁵

Sob o signo de que a violência e o aperfeiçoamento de suas técnicas têm sido mais determinantes nas relações humanas, os direitos humanos podem servir como instrumentos de resistência, compromisso e contestação. A relação entre a violência e os direitos humanos será aprofundada no próximo capítulo, visto que a violência é uma experiência do mundo decisiva imiscuída na construção da igualdade. Nessa dimensão, os direitos humanos, em meio à conflituosidade, à polissemia, às controvérsias são desejáveis. Falar em direitos humanos se torna inevitável, pois, talvez, ainda não exista nenhuma outra esfera que interconecte pessoas com lutas e reivindicações distintas e que tenha uma proposta de comprometimento das pessoas com o mundo comum.

³⁵⁴ ARENDT, 2007a, p. 31.

³⁵⁵ ARENDT, 1994, p. 20.

3 DIREITOS HUMANOS – A CONSTANTE INTROMISSÃO DA VIOLÊNCIA

[...] muito da presente glorificação da violência é causada pela severa frustração da faculdade da ação no mundo moderno.

Hannah Arendt³⁵⁶

Discutir os direitos humanos a partir de sua ausência ou a partir de momentos e de lugares onde eles se demonstram inviáveis é a proposta deste capítulo. “Mas será que é a partir de suas violações que, isto é, justamente por sua ausência, é que os direitos humanos podem ser definidos? Somente ao serem negados é que eles são exigidos?”³⁵⁷. Talvez, na resposta a essas perguntas se possa encontrar diversas formas de se definir direitos humanos, inclusive, não necessariamente, iniciando tais definições pela sua ausência. Contudo, advogar pela reflexão a partir da ausência dos direitos humanos é perceber como a realidade vem se apresentando. Nos grandes momentos históricos, onde há a negação dos direitos humanos, manifestações e movimentos de luta pelos direitos humanos aparecem e são constituídos. Compreender os direitos humanos a partir de sua negação e de sua ausência implica refletir sobre a realidade da forma como ela se apresenta: conflituosa, desigual, injusta e violenta.

Nesse sentido, o capítulo anterior tentou demonstrar que os direitos humanos são construções, resultado de lutas, experiências consolidadas em testemunhos documentais, reivindicações frente à opressão³⁵⁸. Enquanto construções, os direitos humanos não estarão livres de tensões, conflitos e controvérsias. As afirmações teóricas que apenas levam em conta a positivação dos direitos humanos se tornaram contrastantes e contraditórias frente às experiências de violência e de inexistência de direitos a todos os seres humanos. Isso Hannah Arendt apresentou ao retratar os direitos humanos como abstrações apolíticas. Justamente as pessoas que foram desapropriadas e desnacionalizadas pelo totalitarismo não tiveram seus direitos garantidos pelo simples fato de existirem enquanto seres humanos. Em outras palavras, a perda da nacionalidade significava a perda de todos os direitos humanos, não havia uma comunidade política que os garantisse. “Com efeito, os

³⁵⁶ ARENDT, 1994, p. 60.

³⁵⁷ SANTOS, Robson dos. Afinal, o que são os Direitos Humanos? **Sociologia ciência & vida**, São Paulo, ano 1, n. 5, 2007. p. 35.

³⁵⁸ DORNELLES, 2006, p. 8.

direitos humanos enquanto conquista histórica e política, ou seja, uma invenção humana, estavam vinculados à solução de problemas de convivência coletiva dentro de uma comunidade política³⁵⁹. Nesse sentido, discutir sobre a violência é falar de uma experiência de mundo decisiva que permeia a construção da igualdade: a construção de direitos.

3.1 A arte da convivência – os direitos humanos norteados pelo “agir em concerto”

A percepção de uma das mais importantes pensadoras políticas³⁶⁰ do século XX retrata o mundo marcado pela presença do totalitarismo, cujo terror foi a impensável existência dos campos de concentração e extermínio. Hannah Arendt enxergou, a partir do totalitarismo, uma ruptura que teve como consequência o esfacelamento do valor do ser humano e de suas relações. Ela se propôs a compreender sua experiência de horror, por isso seu pensamento questiona a igualdade humana, a possibilidade de garantia dos direitos humanos aos apátridas, isto é, às pessoas sem lugar no mundo e sujeitas às piores formas de violência. A violência totalitária foi uma violência institucionalizada que destituiu judeus, ciganos e outras minorias de sua nacionalidade, permitindo também que a dignidade detentora de direitos das pessoas nos campos de concentração não fosse mais reconhecida. “A obra de Hannah Arendt tem sempre reafirmado seu vigor, não apenas por haver pensado a fundo os abismos de nosso tempo, mas também por conceber o pensamento estreitamente vinculado ao **estar junto aos outros no mundo**”³⁶¹.

O “estar entre as pessoas” está imerso de conflitos. Não é por acaso que os direitos humanos surgem como um instrumento de reivindicação frente a arbitrariedades, a injustiças e à violência. Direitos humanos são frutos de lutas com intuito libertário e emancipatório. Por isso, ao se ter claro o contexto dessas lutas, é impossível não lembrar “contra” o que ou quem essas lutas foram e são travadas. Por exemplo, os movimentos de direitos humanos no Brasil começaram a ser evidentes na vida pública justamente no período da ditadura militar. “[...] em nome dos direitos humanos a sociedade brasileira começou a se levantar contra o arbítrio da ditadura. Nas nascentes entidades de direitos humanos (década de 1970) manifestaram-se vozes de resistência e de condenação do regime militar”³⁶². A contestação à violência ditatorial encontra nos direitos humanos sua força argumentativa, apesar de ser um período de sua inexequibilidade. “A realidade brasileira no período

³⁵⁹ LAFER, 2006, p. 147.

³⁶⁰ Essa definição de pensadora política, a própria Hannah Arendt advoga para si em uma entrevista concedida a Günther Gaus e transmitida pela televisão em 1964 na Alemanha Ocidental e publicada em 1965. Hannah não gosta de ser denominada como filósofa: “[...] não faço parte do círculo de filósofos. A minha profissão, se assim se lhe pode chamar, é a teoria política [...]”. Segundo Hannah, a filosofia está distante da vida, da realidade. Muitos filósofos possuem certa hostilidade em relação à política. “[...] Quero olhar para a política, se assim se pode dizer, com os olhos limpos de filosofia”. ARENDT, Hannah. **Compreensão e Política e outros ensaios 1930 - 1954**. Lisboa: Relógio D’Água, 2001. p. 12-13.

³⁶¹ CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 9. (Filosofia Passo - a - Passo 73). Grifo meu.

³⁶² CARBONARI, 2007, p. 22.

de afirmação dos direitos humanos em nível mundial foi marcada por sua inviabilização como conteúdo e como experiência política e social, dados o cerceamento da participação social e a prisão, o exílio e a morte de pessoas que se opunham à ditadura militar”³⁶³. Por isso é fundamental discutir a relação entre violência e direitos humanos, discernir até que ponto a violência tem sido mais determinante nas relações humanas, na convivência, do que os direitos humanos.

Ignorar a violência e a sua intromissão no mundo (em nível privado e público) é correr o risco de restringir os direitos humanos a abstrações, distantes da experiência. A experiência de muitas pessoas que passaram por torturas, campos de extermínio, assassinatos é relatada e torna-se uma memória coletiva. E essa experiência do século XX é uma experiência inédita³⁶⁴. Na América Latina, “desde antes das transições democráticas, mas acentuadamente a partir delas, a reconstituição desses atos de violência estatal por vítimas-testemunhas é uma dimensão jurídica indispensável à democracia”³⁶⁵. É preciso compreender a violência vivida, não apenas como uma atividade histórica, ou de resgate da memória, mas com o intuito de perceber de que “tudo é possível” nas relações humanas, logo, compreender pode significar evitar que tais atrocidades sejam repetidas.

“O recrudescimento da violência nos dias atuais está chamando a atenção de tal forma que todos somos convidados a refletir sobre o assunto”³⁶⁶. Como alvo de reflexão, muitas áreas do saber têm buscado explicar as causas e as consequências da violência. São encontrados vários discursos com distintas percepções da violência. No entanto, há concepções que abordam a violência de forma superficial ou ainda que a consideram de forma fatalista, isto é, como parte de uma natureza e de instituições humanas. Aqui, a proposta de discutir a violência parte dos acontecimentos humanos e almeja analisar o “estar entre as pessoas”. Ao mesmo tempo em que “o estar entre as pesso-

³⁶³ CARBONARI, 2007, p. 22.

³⁶⁴ Beatriz Sarlo, baseando-se em Walter Benjamin, faz uma análise da compreensão de experiência, de um lado, acerca de sua impossibilidade e, de outro, acerca da busca por uma memória da história como dimensão temporal subjetiva, um ato messiânico de redenção do passado pela memória. “A narração da experiência está unida a um corpo e uma voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado. Não há testemunho sem experiência, mas tampouco há experiência sem narração: a linguagem liberta o aspecto mudo da experiência, redime-a de seu imediatismo ou de seu esquecimento e a transforma no comunicável, isto é, no comum. [...] Em seu clássico sobre o narrador, Benjamin expressou não só uma perspectiva pessimista mas melancólica, porque o que ficou ausente não foi simplesmente o relato do vivido, e sim a própria experiência como fato compreensível: o que aconteceu na Grande Guerra provaria a relação inseparável entre experiência e relato; e também o fato de que chamamos experiência o que pode ser posto em relato, algo vivido que não só se sofre, mas se transmite. Existe experiência quando a vítima se transforma em testemunho. Filha e produto da modernidade técnica, a Primeira Guerra Mundial fez com que os corpos já não pudessem compreender nem orientar-se no mundo onde se moviam. A guerra anulou a experiência. [...] Por outro lado, critica o positivismo histórico que reificaria aquilo que no passado foi experiência e, ao transformá-lo em ‘fato’, anularia sua relação com a subjetividade”. SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007. p 24-25; 26; 28. Já Hannah Arendt não possui esse pessimismo de Benjamin. Arendt enfatiza a necessidade de compreender o que está acontecendo, apesar da perplexidade frente a uma experiência inaudita. Como veremos mais adiante: “Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido”. ARENDT, 2007d, p. 21.

³⁶⁵ SARLO, 2007, p. 24.

³⁶⁶ AGUIAR, Odílio Alves. A propósito da problemática do mal em Hannah Arendt. **Revista Grifos**. Chapecó, n. 13, nov. 2002. p. 88. [WINCKLER, Silvana (Org.). Dossiê Hannah Arendt].

as” pode construir condições de igualdade e garantir direitos, haverá ações violentas de negação de direitos. Apelar para a violência como uma ação no mundo parece seduzir e eliminar alternativas de relacionamento. Cada vez, a violência é mais visível, mais preocupante e o recurso mais utilizado em situações de conflito.

Por se inserir nos relacionamentos humanos, a violência não pode ser vista apenas da ótica das pessoas que sofreram violência, mas também é necessário refletir acerca dos agentes da violência. Nesse sentido, os direitos humanos precisam ser pensados a partir das relações estabelecidas no mundo, em um contexto mais amplo. Além de servir como instrumento para os oprimidos e humilhados, os direitos humanos não podem ignorar os agentes dessa humilhação. Se a implementação dos direitos humanos se alicerçar fragmentariamente, haverá a limitação de que interesses específicos e especializados prevaleçam, ignorando o intuito dos direitos humanos, cuja implicação envolve toda a sociedade. Os direitos humanos referem-se a todas as pessoas: não apenas protegendo a pessoa que tem os seus direitos violados, mas exigindo as conseqüências para o agressor, repensando as relações humanas. Retratando a concorrência que pode haver entre os direitos fundamentais e os outros direitos, Bobbio afirma que “o reconhecimento do direito de não ser escravizado implica a eliminação do direito de possuir escravos; o reconhecimento de não ser torturado implica a supressão do direito de torturar”³⁶⁷.

Se essa consideração, que aponta a amplitude dos direitos humanos, for esquecida, facilmente serão encontrados discursos reacionários e contrários aos direitos humanos. A superficialidade argumentativa desses discursos reside em não compreender as implicações relacionais dos direitos humanos. Por exemplo, “setores da mídia e agentes políticos encampam e reproduzem o discurso de que os direitos humanos ignoram as vítimas e se abstêm de pensar o conjunto bom da sociedade”³⁶⁸. Isso acontece quando a violência é pensada como dicotomia entre vítimas e agressores. Inclusive, transparece, nesse discurso, a compreensão de uma dignidade humana que varia de acordo com as ações e as posições da pessoa na sociedade. Assim, uma pessoa presidiária teria menos dignidade do que as demais pessoas, logo, os direitos humanos, ao advogarem por pessoas encarceradas, estariam apenas contemplando uma parcela da população que não mereceria tais benefícios.

Relacionar violência e direitos humanos não se trata de restringir a discussão ao sistema presidiário, a questões de segurança ou a atos criminosos. É uma questão de compreender como a intromissão da violência na vida pública tem se tornado decisiva nas relações humanas e na estruturação de grupos que reivindicam justiça e igualdade. Por isso, falar de direitos humanos não será mais um discurso “inclusivista” ou ideológico, pois traz a memória das torturas, dos campos de

³⁶⁷ BOBBIO, 2004, p. 40.

³⁶⁸ “[...] a crítica conservadora aos direitos humanos caracteriza-os como um conjunto de privilégios oferecidos aos criminosos e demais transgressores dos códigos de conduta legitimados”. SANTOS, 2007, p. 35.

extermínio, do *apartheid*, das guerras étnicas, da violência contra mulheres, indígenas. A violência produz a morte e aniquila as diferenças humanas. Como Hannah Arendt bem enfatiza, a pluralidade humana é fundamental, pois os seres humanos não podem ser vistos genericamente. A pluralidade não poderia ser dissolvida e padronizada de acordo com um ideal de ser humano, ou determinações únicas de como o ser humano deve ser ou de como o ser humano deve habitar o mundo. “Não é à toa que qualquer efetivação no mundo, hoje, de posição única, seja religiosa, econômica ou ideológica, [resulte] em violência”³⁶⁹.

Para Arendt, a política está alicerçada na pluralidade humana. A vida política só é possível devido à pluralidade humana³⁷⁰. Assim, “a política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças”³⁷¹. A pluralidade e a convivência entre diferentes como constituintes da política irrompem a noção de que a política uniformiza opiniões e ações. É o contrário disso, política é algo extremamente dinâmico, tenso e polêmico. E, a partir dessa polifonia, é possível enxergar que a palavra preponderante nem sempre visa o bem comum. O dissenso possibilita analisar ações tomadas a favor de alguns em detrimento de outros. Todavia, como alerta Hannah Arendt, a violência tem ocupado o espaço da ação, o espaço da palavra. Torna-se mais eficaz eliminar as diferenças, agir sem argumentar, do que buscar formas de convivência.

Essa sedução pela violência em detrimento da convivência lembra a obra de Machado de Assis, cujo personagem Quincas Borba elabora a teoria do Humanitismo³⁷². Machado satiriza o surgimento de tantas ciências no final do século XIX, cujas verdades elaboradas pareciam irrefutáveis. Compreendendo a aniquilação como parte da vida, Quincas afirma que Humanitas é o princípio, a verdade nas coisas e, nessa teoria, não há morte. “O encontro de duas expansões, ou a

³⁶⁹ AGUIAR, 2002, p. 95.

³⁷⁰ Para Arendt, a compreensão política tem se desenvolvido de modo superficial. Essa falta de profundidade política é decorrente da abordagem psicológica, biológica, teológica, filosófica – o pensamento científico – que retrata o ser humano genericamente. ARENDT, 2007c, p. 21. Em outras palavras, “[...] todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos”. Através da idéia de uma história mundial, a pluralidade dos homens é dissolvida em *um* indivíduo-homem, depois também chamada de Humanidade. Daí o monstruoso e desumano da História, que só em seu final se afirma plena e vigorosamente na política”. ARENDT, 2007c, p. 23-24.

³⁷¹ ARENDT, 2007c, p. 21-22.

³⁷² Como analisam Souza e Fischer, no final do século XIX, em meio a abolição da escravidão, “[...] O Brasil foi também tomado pela onda cientificista do período: uma verdadeira onda de ‘ismos’ varreu o cenário da inteligência letrada, com Evolucionismo, Positivismo, Naturalismo, tudo parecia indicar que a Ciência tinha chegado a um padrão insuperável de explicação das coisas. [...] O *Humanitismo* é uma paródia evidente desses ‘ismos’, com a mesma visão fatalista e escatológica, porém com um tempero amalucado [...]. Maluquice que comparece na frase-símbolo ‘Ao vencedor, as batatas’”. Além disso, o *Humanitismo* transparece na vida dos demais personagens do livro, pois enxergam a vida de modo superficial, em nada refletindo sobre os problemas do Brasil da época. “O *Humanitismo* também alegoriza esses impasses: é uma filosofia pomposa, aparentemente sofisticada, mas travada em paradoxos como Rubião, um conservador progressista, um rico que perde tudo, um quase deputado que acaba sozinho, um poderoso sem poder”. SOUZA, Flávio de Azevedo; FISCHER, Luís Augusto. Machado de Assis – Quincas Borba. In: NOCOTTI, João Armando et al. **Leituras Obrigatórias**: vestibular da UFRGS 2005/2006. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004. p. 136-137.

expansão de duas formas, pode determinar a supressão de uma delas; mas, rigorosamente, não há morte, há vida, porque a supressão de uma é princípio universal e comum. Daí o caráter conservador e benéfico da guerra”³⁷³. Quincas descreve a luta de duas tribos. Só há batatas suficientes para uma das duas tribos. Assim, para que uma sobreviva, outra terá de morrer. Caso contrário, as duas morrerão.

Supõe tu um campo de batatas e duas tribos famintas. As batatas apenas chegam para alimentar uma das tribos, que assim adquire forças para transpor a montanha e ir à outra vertente, onde há batatas em abundância; mas, se as duas tribos dividirem em paz as batatas do campo, não chegam a nutrir-se suficientemente e morrem de inanição. A paz nesse caso, é a destruição; a guerra é a conservação. Uma das tribos extermina a outra e recolhe os despojos. Daí a alegria da vitória, os hinos, aclamações, recompensas públicas e todos os demais efeitos das ações bélicas. Se a guerra não fosse isso, tais demonstrações não chegariam a dar-se, pelo motivo real de que o homem só comemora e ama o que lhe é aprazível ou vantajoso, e pelo motivo racional de que nenhuma pessoa canoniza uma ação que virtualmente a destrói. Ao vencido, ódio ou compaixão; ao vencedor, as batatas.

- Mas a opinião do exterminado?

- Não há exterminado. Desaparece o fenômeno; a substância é a mesma.

Nunca viste ferver água? Hás de lembrar-te que as bolhas fazem-se e desfazem-se de contínuo, e tudo fica na mesma água. Os indivíduos são essas bolhas transitórias.³⁷⁴

Nessa passagem literária, a violência é o único recurso para a vida, cujo resultado é a existência de vencidos e de vencedores. Violência é determinada pela maior capacidade de destruição, de tornar o outro um vencido, sem o direito de usufruir do alimento e, conseqüentemente, sem o direito de existir. O *status* de vencido retira a tribo do mundo e, como a teoria do *Humanitismo* define, faz parte do processo da vida a existência de um vencido, pois essa vencibilidade garante a vida ao vencedor. Logo, há glorificação das façanhas destruidoras. A eficácia imediata da violência parece inibir alternativas de se refletir sobre os conflitos. O desenvolvimento bélico atual, o “poder” atômico já aponta os vencedores. Porém, o uso recorrente da violência para resolução de conflitos pode ter implicações perniciosas até para os vencedores. Ao citar Hannah Arendt, Bittar afirma que “aquilo que é constituído na base da violência não perdura, degenera, e pode até mesmo transformar-se em poder, mas não como violência contínua e constante”³⁷⁵. Logo, Hannah Arendt se opõe à morte e ao medo como princípios políticos.

Uma outra provocação da narrativa de Machado seria questionar se toda a organização humana é pautada pela sobrevivência. Será que não existiria uma forma de precaução para que não seja a violência a única alternativa? Antes da disputa das “batatas”, antes da situação-limítrofe, as comunidades não poderiam estabelecer uma relação comunicativa? Nesse exemplo do *Humanitismo*, a única preocupação é com a existência, com a sobrevivência e, para Arendt, quando essa questão é o centro da preocupação da vida, a tendência da resolução dos impasses é a

³⁷³ ASSIS, Machado de. **Quincas Borba**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1963. p. 21.

³⁷⁴ ASSIS, 1963, p. 21-22.

³⁷⁵ BITTAR, 2007, p. 257.

violência. O resultado para o vitorioso, o sobrevivente, é a solidão, pois, ao que parece, o vitorioso não consegue transpor a dimensão de sua própria necessidade, não possui mais a habilidade de “[...] articular a convivência em palavras e pactos”³⁷⁶. A vida unicamente orientada pela necessidade, pela sobrevivência “[...] tende a pôr em movimento uma violência sem limite, justificada pela violência com que o próprio ciclo vital constrange os seres humanos, um ciclo que se repete *ad infinitum*, pois é o constitutivo da condição humana”³⁷⁷.

A violência seduz e traz resultados eficazes e imediatos. Não há necessidade de dialogar, persuadir, mas de dominar e aniquilar. A violência torna-se um perigo exacerbado quando encontra apoio coletivo. Quando indivíduos agregados num corpo violento, unido pela morte, almeja a conquista e quer expandir. Para Arendt, a morte é antipolítica, pois ela retira a pessoa do convívio com as outras pessoas. Por isso, não deveria residir na morte a importância política de uma pessoa. Ao contrário, a vida, **o agir em concerto**, é a essência da política; lamentavelmente, isso é algo muito distante das duas tribos da teoria do *Humanitismo* de Quincas Borba.

Ensejar um debate sobre a violência não se limita a questões econômicas, como será apontado mais adiante. Ela perpassa todos os países e todas as esferas da vida humana. Não há imunidade em se tratando de sofrer ou de causar violência. A história recente, o século XX, deflagra que os conflitos, as guerras, as guerrilhas, o terrorismo, a xenofobia e os investimentos em tecnologia bélica perpassam todo o globo terrestre. Ninguém está imune à violência ou isento de usufruir dos instrumentos de violência para impor condições, restrições. “[...] a violência faz parte da agenda política do cidadão comum que lida com atos terroristas, genocídios e perseguições políticas, muitas delas de origem étnica e religiosa”³⁷⁸. Concomitante a esse fato, de acordo com Samantha Viz Quadrat, a valorização dos direitos humanos parece caminhar na mesma proporção da exacerbção da violência.

Ainda que a violência tenha se transformado ao longo de todo o século XX, é possível estabelecer, mais precisamente após o término da II Guerra Mundial, o embate entre dois pólos distintos, a saber: o uso crescente da violência em contraste com a ascensão de políticas de valorização dos direitos humanos.³⁷⁹

Colocar violência e direitos humanos em pólos distintos já indica uma percepção acerca da violência e de sua potencialidade destrutiva. Contudo, nem sempre a violência é percebida dessa forma. O papel desempenhado pela violência na sociedade pode ser concebido como necessário e,

³⁷⁶ AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia. São Paulo, v. 27, fasc. 2, 2004. p. 13. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a01.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2009.

³⁷⁷ AGUIAR, 2004, p. 18.

³⁷⁸ ADORNO E PERALTA, 1997 apud QUADRAT, Samantha Viz. A emergência do tema dos direitos humanos na América Latina. In: FICO, Carlos et al. **Ditadura e Democracia na América Latina**: Balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 363.

³⁷⁹ QUADRAT, 2008, p. 364.

até mesmo, como componente da mudança, da criação. Hannah Arendt percebeu o quanto a violência vem sendo relativizada, pormenorizada nas teorias políticas e sociais e o quanto ela vem sendo glorificada nas ciências naturais, biológicas e em movimentos reivindicatórios. Assim, esse capítulo trará, num primeiro momento, as experiências de violência do século XX e suas implicações aos direitos humanos, apontando o que Hannah Arendt denomina de paradoxo dos direitos humanos, evidenciando que o tornar-se um ser humano em geral, desnacionalizado, empobrecido, massificado implicou na perda do lar, na impossibilidade de reencontrar um lar, enfim, resultou na expulsão da humanidade. Num segundo momento, trará a busca pela compreensão “das causas e da natureza” da violência em Hannah Arendt, enfatizando que o espaço público precisa superar a compreensão de suas relações como dominados e dominantes. Além disso, será apontado que a violência não é irracional e que ela é o oposto da compreensão de poder em Arendt.

3.2 A violência do século XX – a inexistência dos direitos humanos

No século XX, os direitos humanos sofreram uma mudança radical desde sua invenção. Mesmo com tantas discussões, convenções, declarações, o ano de 1945, como Tomuschat denomina, significou uma “transição copernicana dos direitos humanos”³⁸⁰. Tal designação provém das “[...] experiências internacionais de agressão, como o genocídio praticado pelo nacional-socialismo, ao qual o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos alude, ao falar em *atos de barbárie que feriram profundamente a consciência da humanidade*”³⁸¹. Devido à experiência de violência, até então nunca vista de tal modo, inicia a transição dos direitos humanos, o que consiste em um processo de internacionalização. Surgida no Pós-guerra, a internacionalização dos direitos humanos é consequência da existência do Estado como o violador de direitos humanos, “[...] a Era Hitler foi marcada pela lógica da destruição e da descartabilidade da pessoa humana, que resultou no envio de 18 milhões de pessoas a campos de concentração, com morte de 11 milhões, sendo 6 milhões de judeus, além de comunistas, homossexuais e ciganos”³⁸².

A transição copernicana representa a mudança de uma concepção de direitos humanos restritos a Estados soberanos para uma compreensão de uma proteção internacional. Justamente, o Estado soberano, até então, era quem deveria garantir os direitos; entretanto, se o próprio Estado promove a violação dos direitos humanos, não há, no lugar, nenhuma outra comunidade que assegure os direitos. “[...] O moderno direito dos povos restringia-se à regulamentação das relações entre Estados soberanos até a poucas décadas, sendo pessoas (ou grupos), quando muito, objeto de acordos bilaterais de proteção, mas nunca portadores de direitos internacionais”³⁸³. Claro que pen-

³⁸⁰ BIELEFELDT, 2000, p. 13.

³⁸¹ BIELEFELDT, 2000, p. 13.

³⁸² PIOVESAN, 2007, p. 8.

³⁸³ BIELEFELDT, 2000, p. 13.

sar e efetivar os direitos humanos além das nações, dos Estados ainda é um desafio, porém, nesse período Pós-guerra, evidenciou-se a necessidade de existir mecanismos internacionais que poderiam intervir em possíveis violações de direitos por parte dos Estados. Logo, o processo de internacionalização dos direitos humanos “é como se se projetasse a vertente de um constitucionalismo global, vocacionado a proteger direitos fundamentais e a limitar o poder do Estado, mediante a criação de um aparato internacional de proteção de direitos”³⁸⁴. Todo esse esforço de internacionalização aconteceu depois que a fragilidade da dignidade humana, da qual derivariam os direitos, foi exposta:

O anti-semitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) – um após o outro, um mais brutalmente que o outro – demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra [...].³⁸⁵

3.2.1 “O Declínio do Estado Nação” – Direitos humanos como *status civitatis*

Hannah Arendt expôs um dos títulos de seus capítulos em *Origens do Totalitarismo* como “O Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem”. Nitidamente, Arendt percebia que os direitos humanos chegavam a um fim, pois eram inexecutáveis para muitas pessoas que só poderiam recorrer a esses direitos. Não bastava ser unicamente humano para ter direitos garantidos, era preciso pertencer a uma comunidade política que os assegurasse. O que era dito inalienável fora perdido. Logo, Arendt asseverava que a inalienabilidade dos direitos humanos seria um idealismo. “A própria expressão ‘direitos humanos’ tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia”³⁸⁶. Essa constatação contundente de Arendt se deve ao cenário de guerras mundiais do século XX, cujas alterações na vida política europeia foram irremediáveis.

Os direitos humanos, postos nas declarações, envoltos na teoria positivista, eram efetivados apenas no postulado de que “[...] não há direito fora da organização política estatal, ou do concerto dos Estados no plano internacional. Ora, essa concepção, como é fácil de ver, revela-se radicalmente incompatível como reconhecimento da existência dos direitos humanos [...]”³⁸⁷. Essa incompatibilidade torna-se evidente: por um lado, os direitos humanos, proclamados pela declaração francesa e a norte-americana, no século XVIII, surgiram justamente como reivindicações de direito contra o Estado, visavam à proteção das liberdades civis e políticas dos cidadãos. Todavia, o reconhecimento dos direitos pelo Estado, pela autoridade política “[...] dá muito mais segurança às relações sociais. Ele exerce, também, uma função pedagógica no seio da comunidade, no sentido

³⁸⁴ PIOVESAN, 2007, p. 11.

³⁸⁵ ARENDT, 2007d, p. 13.

³⁸⁶ ARENDT, 2007d, p. 302.

³⁸⁷ COMPARATO, 2007, p. 59.

de fazer prevalecer os grandes valores éticos, os quais, sem esse reconhecimento oficial, tardariam a se impor na vida coletiva”³⁸⁸. Se, na primeira geração de direitos, há reivindicação contra o Estado, posteriormente, com o desenvolvimento dos direitos humanos, torna-se perceptível que apenas o Estado poderia protegê-los e garanti-los. Por outro lado, “[...] se o Estado nacional pode criar os direitos humanos, e não apenas reconhecer a sua existência, é irrecusável admitir que o mesmo Estado também pode suprimi-los, ou alterar de tal maneira o seu conteúdo a ponto de torná-los irreconhecíveis”³⁸⁹. Essa atribuição do Estado nacional impossibilita aos direitos humanos um caráter universal ou um caráter além das fronteiras nacionais.

A partir da I Guerra Mundial, o cenário europeu se modificou, acarretando transformações até então imprevistas para o mundo. “A Primeira Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, como nenhuma outra guerra havia feito antes”³⁹⁰. Configurou-se um cenário de inflação, desemprego, guerras civis. Situações que forçavam a migração de pessoas, porém não eram mais bem-vindas em nenhum lugar: minorias, apátridas. “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam seus direitos humanos, perdiam todos os seus direitos; eram o refugio da terra”³⁹¹. A vida política se desintegrou, e o ódio assumiu um papel decisivo nas relações humanas. O ódio sempre esteve presente no mundo, mas é, a partir desse momento, que passa a desempenhar um papel central. Como Arendt coloca, era um “[...] ódio universal vago e difuso de todos e de tudo, sem um foco que lhe atraísse a atenção apaixonada, sem ninguém que pudesse ser responsabilizado pelo estado das coisas – nem governo, nem burguesia, nem potência estrangeira”³⁹². O ódio que penetrou na vida política fez com que se aflorassem os critérios de pertença a uma determinada nacionalidade ou fez com que se distinguisse entre cidadãos plenos e cidadãos de segunda categoria. As minorias e os constantes conflitos expuseram a não-homogeneidade dos Estados, modificando a organização política.

Os últimos restos de solidariedade entre nacionalidades não emancipadas do ‘cinturão de populações mistas’ evaporaram-se com o desaparecimento de uma despótica burocracia central, que também havia servido para centralizar e desviar uns dos outros os ódios difusos e as reivindicações nacionais em conflito. Agora todos estavam contra todos, e, mais ainda, contra os seus vizinhos mais próximos – os eslovacos contra os tchecos, os croatas contra os sérvios, os ucranianos contra os poloneses.³⁹³

O termo “nação”, que originalmente designava o nascer em um território, “[...] depois das Revoluções Americana e Francesa, foi sendo aplicado à organização política do *populus*, identificando-se com o Estado, daí advindo a origem do princípio contemporâneo de autodeterminação

³⁸⁸ COMPARATO, 2007, p. 59.

³⁸⁹ COMPARATO, 2007, p. 60.

³⁹⁰ ARENDT, 2007d, p. 300.

³⁹¹ ARENDT, 2007d, p. 300.

³⁹² ARENDT, 2007d, p. 301.

³⁹³ ARENDT, 2007d, p. 301.

dos povos”³⁹⁴. Desse princípio de autodeterminação, os critérios como idioma, etnia ou um consentimento, um sentimento nacional passam a definir rigidamente quem integra ou não determinado Estado. Os limites étnicos, lingüísticos passaram a coincidir aos limites políticos (Estado). “Com a politização reclamada, o grupo nacional busca seu coroamento no princípio de autodeterminação, organizando-se sob forma de ordenamento estatal. E o Estado se converte assim na ‘organização jurídica da nação’ ou, segundo Esmein, em sua personificação jurídica”³⁹⁵.

Celso Lafer coloca que, na comunidade européia, a coincidência entre Estado e Nação³⁹⁶ aconteceu “[...] com o despertar dos governos constitucionais que, baseados no princípio de legalidade, visavam impedir o exercício arbitrário do poder”³⁹⁷. Também dessa coincidência, os direitos humanos de primeira geração foram “[...] positivados em declarações de direitos através das emancipações nacionais e dos governos constitucionais delas derivados. Desta coincidência deriva a conjugação dos direitos humanos com soberania nacional, consoante o modelo da Revolução Francesa”³⁹⁸.

Agamben ressalta que as declarações de direito “inauguram” a soberania nacional, colocando um fim na soberania real de origem divina. A partir desse momento, nascimento e soberania são unidos e fundamentam o Estado-nação. Logo, há implicações para a compreensão de cidadania, para dizer quem pertence ou não ao Estado. “[...] En ‘ciudadano’ significa que el nacimiento, es decir, la desnuda vida natural en cuanto tal, se convierte aquí por primera vez [...] en el portador inmediato de la soberanía”³⁹⁹. Por isso, Agamben chama a atenção de que a cidadania, revestida do princípio de soberania, é derivada da compreensão do ser humano em sua vida nua, desde o nasci-

³⁹⁴ LAFER, 2006, p. 136.

³⁹⁵ “Os aspectos históricos, étnicos, psicológicos e sociológicos dominam o conceito de nação que também aspira ordinariamente a revestir-se de teor político. [...] No confronto Estado-Nação, cabe o primado à nação, segundo Mancini. Atribui ele valor jurídico às nacionalidades, e desenvolve aquela posição doutrinária que pretendia fazer das nações os verdadeiros sujeitos de direito internacional. [...] Ao lado da repercussão extrema do princípio nacional, é de assinalar o aspecto político interno da mesma tese que fez da nação o primeiro valor moral da sociedade politicamente organizada. O valor da nação na ordem interna antecedeu a proclamação de sua importância no domínio internacional. Serviu aliás de base doutrinária a todo o constitucionalismo liberal desde a Revolução Francesa. Constituiu-se de maneira revolucionária durante aquela época, ficando consubstanciado na doutrina da soberania nacional, que postulava a origem de todo o poder na nação, única fonte capaz de legitimar o exercício da autoridade política”. BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 15. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2008. p. 92-93.

³⁹⁶ “O Estado possui jurisdição sobre todas as pessoas que se encontram em seu território. Tal jurisdição é parte da sua competência pessoal e uma das questões que a competência pessoal do Estado suscita diz respeito à definição de quais são os nacionais de um Estado e por quais mecanismos jurídicos atribui-se a nacionalidade originária, obtida desde o nascimento (por exemplo, pelo critério do *jus solis* ou do *jus sanguinis*), e a adquirida por naturalização. A atribuição jurídica da nacionalidade originária, seja pelo critério *jus solis*, seja pelo do *jus sanguinis*, oferece precisamente, em virtude da diversidade de situações de fato que o princípio das nacionalidades alberga, problemas de denotação do conceito de nação, ou seja de sua extensão e limites concretos”. LAFER, 2006, p. 136.

³⁹⁷ LAFER, 2006, p. 137.

³⁹⁸ LAFER, 2006, p. 137.

³⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. Política del Exílio. **Revista Grifos**. Chapecó, n. 13, nov. 2002. p. 102. [WINCKLER, Silvana (Org.). Dossiê Hannah Arendt].

mento. A cidadania não é mais embasada no ser humano como sujeito político livre e consciente. Essa diferença é essencial para entender a “vocação” nacional dos séculos XIX e XX. “La ficción aquí implícita es que el nacimiento se convierte inmediatamente en nación, de modo que entre los dos términos no pueda haber ninguna diferencia”⁴⁰⁰. Arendt   quem primeiro percebe as seqüelas da coincidência do surgimento do Estado-na o com as declara es de direitos humanos.

A soberania do povo (diferente da do príncipe) não era proclamada pela graça de Deus, mas em nome do Homem, de sorte que parecia apenas natural que os direitos ‘inalienáveis’ do Homem encontrassem sua garantia no direito do povo a um auto-governo soberano e se tornasse parte inalienável desse direito. Em outras palavras, mal o homem havia surgido como ser completamente emancipado e isolado, que levava em si mesmo sua dignidade, sem referência a alguma ordem superior que o incorporasse, diluía-se como membro do povo. Toda a questão dos direitos humanos foi associada   questão da emancipa o nacional; somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los – a soberania do povo a que o indivíduo pertencia. Como a humanidade, desde a Revolu o Francesa, era concebida   margem de uma família de na es, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem.⁴⁰¹

Como resultado do período das guerras mundiais, “as modernas condi es do poder, que, exceto para os Estados gigantes, transformaram a soberania nacional em pilhéria, junto com o advento do imperialismo e dos movimentos de unifica o étnica, foram fatores externos que solaparam a estabilidade do sistema europeu de Estados-na es”⁴⁰². O surgimento das minorias e de refugiados decorrente de revolu es e de apátridas que foram expropriados de um Estado também faz parte do cenário de desintegra o política. E esse aspecto, o surgimento da sociedade de massas, refere-se ao paradoxo dos direitos humanos. Não se trata de uma ou duas pessoas, mas de um contingente, grupos de pessoas massificados, tornados dispensáveis. O indivíduo   diluído, tornando-se um ser humano em geral. “Para Arendt, a psicologia do homem de massa desenvolveu-se na Europa com o colapso do sistema de classes, quando a sensa o de ser dispensável tornou-se um fenômeno de massas”⁴⁰³. Tornar-se um ser humano em geral representava perder a legalidade da *persona*, a máscara protetora. O surgimento de massas de minorias, de apátridas, de pessoas que são **um ser humano em geral** “[...] sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma a o pela qual se identifique e se especifique – e **diferente em geral**, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que privada da expressão e da a o sobre um mundo comum, perde todo o seu significado”⁴⁰⁴.

Os Tratados de Paz ou Tratados de Minorias e a Liga das Na es não conseguiam substituir a ausência de um Estado para esses contingentes humanos, apenas de forma paliativa, busca-

⁴⁰⁰ AGAMBEN, 2002, p. 102.

⁴⁰¹ ARENDT, 2007d, p. 324-325.

⁴⁰² ARENDT, 2007d, p. 303.

⁴⁰³ CORREIA, 2007, p. 37.

⁴⁰⁴ ARENDT, 2007d, p. 336. Grifo meu.

vam métodos de assimilação. Como o planeta já estava organizado, a criação de novos Estados era quase inviável, e forçar a assimilação dessas pessoas poderia acarretar conflitos. A desintegração política foi algo inevitável, consolidando assim a conquista do Estado pela nação: “[...] com o surgimento dos povos sem Estado – que havia sido consumada a transformação do Estado de instrumento de lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado [...]”⁴⁰⁵. A primazia dos interesses nacionais sobre a lei, nesse sentido, já estavam presentes na Europa antes do nazismo; “[...] muito antes da afirmação de Hitler de que o ‘direito é aquilo que é bom para o povo alemão’”⁴⁰⁶.

Assim, exige-se uma homogeneidade, como afirma Imanol Zubero “no hay nacionalismos si no hay un ‘otro’, si no hay una diferenciación irreductible”⁴⁰⁷. E, mesmo antes do totalitarismo, a estrutura estatal “[...] já demonstrava a incapacidade de tolerar qualquer oposição, preferindo perder os seus cidadãos a abrigá-los com opiniões diferentes da vigente”⁴⁰⁸. E, em relação aos judeus, não se tratava da opinião que eles pudessem ter, mas da incapacidade de tolerar aquilo que eram. Logo, nem a mudança de opinião poderia impedir a intolerância. Esse “outro irreductível” passou a ser alvo da violência. Políticas de limpeza étnica não permitem espaço à pluralidade humana, visam aniquilar diferenças. E, contra essa violência, nem os direitos humanos possuíam força protetora daqueles que não se encaixavam mais dentro das delimitações nacionalistas. Assim, Hannah Arendt aponta que, na realidade, a relação entre nacionalidade e direitos é contrária ao idealismo teórico das declarações da primeira geração, cujo fundamento do direito seria o ser humano abstrato, a vida nua, o nascimento.

Arendt detectou que os direitos humanos estavam atrelados ao *status civitatis*, direitos daqueles que possuem uma cidadania. “[...] Os direitos civis – isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país – supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade”⁴⁰⁹. Essa suposição foi desvendada com um número cada vez maior de pessoas desnacionalizadas, desnaturalizadas e, com o sofrimento cada vez maior dessas pessoas sem Estado, revela a ineficácia dos direitos humanos, enquanto inalienáveis. Como poderiam existir direitos humanos para aquelas pessoas que não possuíam mais um Estado, uma cidadania, uma personalidade legal que garantisse os seus direitos? “Los derechos se atribuyen al hombre (o emanan de él) tan sólo en la medida en que éste es el fundamento del concepto de ciudadano, fundamento destinado a disiparse directa-

⁴⁰⁵ ARENDT, 2007d, p. 308-309.

⁴⁰⁶ ARENDT, 2007d, p. 309.

⁴⁰⁷ ZUBERO, Imanol. Etnicidad y universalismo: identidad y tolerancia: **Sal Terrae**. Revista Teologica Pastoral, Santander, v. 83/6, n. 980, jun. 1995. p. 435.

⁴⁰⁸ ARENDT, 2007d, p. 311.

⁴⁰⁹ ARENDT, 2007d, p. 326.

mente em este último [...]”⁴¹⁰. E concordando com Burke, pragmaticamente, Arendt coloca que “[...] os direitos de que desfrutamos emanam ‘de dentro da nação’, de modo que nem a lei natural, nem o mandamento divino, nem qualquer conceito de humanidade como o de ‘raça humana’ de Robespierre, ‘a soberana da terra’, são necessários como fonte de lei”⁴¹¹. E isso se demonstrou com a existência de pessoas sem lar, sem lugar no mundo, para as quais a ausência de uma lei viabilizou o seu extermínio.

3.2.2 *Impossibilidade de reencontrar um lar – seres humanos como massas supérfluas*

Arendt identifica que a condição dos apátridas é um fenômeno recente. E até mesmo a expressão se deteriorou. Com a intenção de acabar com esse “problema”, a denominação *displaced persons* era utilizada para ignorar a sua existência. A primeira perda dessas pessoas era a perda de um lar, da textura social, porém, a novidade dessa condição era a impossibilidade de encontrar um novo lar. Nesse sentido, a expulsão de seu país originário, representava a sua expulsão de toda a humanidade. A segunda perda foi a proteção do governo, o que também possuía conseqüências: perda da sua legalidade em todos os países. Isto é, a proteção, a legalidade que a pessoa levaria consigo, caso saísse de seu país de origem, não existia mais. Logo, fora da legalidade originária, a pessoa estaria fora de toda a legalidade. Nessa direção, com o surgimento das pessoas sem-Estado, os danos aos Estados-nações foram a abolição do **direito de asilo** e a **impossibilidade de repatriação e naturalização**. Ninguém mais acolheria essas pessoas e, ao mesmo tempo, era impossível desfazer-se delas. E, como ninguém os reclamaria, as massas de apátridas são tornadas supérfluas.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistem teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos de países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum.⁴¹²

Para Arendt, seria mais respeitável ser um criminoso do que um apátrida: um criminoso possuía direitos. “Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma”⁴¹³. Um criminoso seria julgado por suas ações, opiniões; para o apátrida não havia mais nenhuma lei. Para tentar sair dessa situação de total ilegalidade, restaria ao apátrida ser considerado um gênio. “Assim como a lei só conhece uma diferença entre seres humanos, a diferença entre o não-criminoso normal e o criminoso anômalo, também a sociedade conformista reconhece apenas uma forma de individualismo determinado, o gênio”⁴¹⁴. Ou seja, era necessário um apátrida se destacar no meio das massas sem-Estado. “[...] a perda da cidadania privava a pessoa não apenas da proteção, mas também de qual-

⁴¹⁰ AGAMBEN, 2002, p. 102.

⁴¹¹ ARENDT, 2007d, p. 333.

⁴¹² ARENDT, 2007d, p. 312.

⁴¹³ ARENDT, 2007d, p. 320.

⁴¹⁴ ARENDT, 2007d, p. 320.

quer identidade claramente estabelecida e oficialmente reconhecida, fato cujo símbolo exato era o seu eterno esforço de obter pelo menos certidão de nascimento do país que a desnacionalizava”⁴¹⁵. Arendt compara essa situação de distinção com um cachorro que possui raça. As chances de sobrevivência são maiores.

Antes dos campos de concentração, a estratégia nazista com a desnacionalização tornou possível a perda de direitos, a perda da condição legal dos judeus. “O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado”⁴¹⁶. A liberdade da qual poderiam usufruir as massas desnacionalizadas era uma liberdade fútil: era liberdade de movimento, mas sem direito de estabelecer residência; era uma liberdade para pensar e dizer o que quisessem, mas sem ninguém para se importar com as suas falas e os seus pensamentos. Assim, foi possível a existência de seres humanos que, apesar de continuarem sendo seres humanos, apesar de possuírem dignidade, perderam os Direitos Humanos.

[...] a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não querer pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer.⁴¹⁷

Eis a inexigibilidade dos direitos humanos. Teoricamente, esses seriam prescritos a qualquer ser humano, apenas pelo fato de terem nascido. A validade dos direitos humanos deveria permanecer intacta e deveria haver garantias desses direitos a todos os seres humanos independente de sua nacionalidade, de sua condição econômico-social, de sua etnia. Os direitos humanos “[...] não devem depender da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade política”⁴¹⁸. Apesar de sua inexigibilidade, os direitos humanos são necessários. As experiências do século XX demonstraram aquilo que Arendt denomina de “direito a ter direitos” e o direito de pertencimento a uma comunidade política. Todo ser humano deveria ter o direito do qual derivam todos os outros, o direito de ser julgado pelas ações e opiniões, o direito de ter uma condição política e de pertencer a uma comunidade que possa proteger os seus direitos, um lar, um lugar no mundo. E ter um lugar no mundo significa que a pessoa é relevante, que suas ações e opiniões são vistas e ouvidas, que ela possui um relacionamento com outras pes-

⁴¹⁵ ARENDT, 2007d, p. 320.

⁴¹⁶ ARENDT, 2007d, p. 329.

⁴¹⁷ ARENDT, 2007d, p. 330.

⁴¹⁸ ARENDT, 2007d, p. 331.

soas. Ao contrário do significado de ser massificado, estar entre as pessoas, conviver é ser tornado igual, é possuir cidadania.

Tornar-se igual também possui seus limites enquanto artifício humano. A individualidade não pode ser dissolvida frente à construção humana da igualdade. A igualdade não poderia suprimir a pluralidade e não conseguiria eliminar (pacificamente) as diferenças naturais de cada ser humano. Se a igualdade é necessária para a garantia recíproca de direitos, como pensar a efetividade dos direitos para as pessoas que não fazem parte dessa igualdade? As pessoas sem lugar no mundo – sem cidadania, sem opinião, sem profissão ou sem ação – reduzidas a sua diferenciação natural, a sua individualidade, não possuem mais relevância para a vida pública, para a organização humana.

De um lado, a esfera pública sempre teve um “profundo ressentimento contra o incomodo milagre contido no fato de que cada um de nós é feito como é – único, singular, intransponível”⁴¹⁹. De outro lado, “nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais, e somente com os seus iguais”⁴²⁰. A organização humana, a decisão de se tornar igual, ser membro do grupo possibilita que os direitos sejam garantidos. Porém, aos que não pertencem a essa igualdade, a tendência da organização humana é promover a sua destruição.

A razão pela qual comunidades altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estado ou os modernos Estados-nações, tão freqüentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. O ‘estranho’ é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência de destruir.⁴²¹

Portanto, o contexto de violência do século XX, atrelado às grandes transformações sociais, políticas e econômicas, e dentre dessas, devido ao declínio do Estado-nação e à atomização e à massificação do ser humano e de suas relações, tornou evidente a inexigibilidade dos direitos humanos. O desafio atinente aos direitos humanos, edificado no artifício da igualdade humana, é não ignorar as diferenças humanas e, principalmente, resistir à tentação de aniquilar essas diferenças. Nem o mundo, nem as pessoas podem ser reificadas ou plenamente dominadas por organizações humanas. Concomitante a isso, nenhuma tirania, nenhuma organização humana poderia subtrair de cada ser humano o direito a ter direitos, de ter um lugar no mundo, de sua presença ter um significado. O desafio persiste no vislumbrar uma igualdade que não objetive a homogeneidade. Afinal de contas, tal objetivo apenas resulta em violência.

⁴¹⁹ ARENDT, 2007d, p. 334-335.

⁴²⁰ ARENDT, 2007d, p. 335.

⁴²¹ ARENDT, 2007d, p. 335.

3.3 A crítica arendtiana à criatividade e à glorificação da violência na vida pública

A violência precisa ser compreendida para que ela não seja refém de armadilhas de simplificação, de superficialidade, ou ainda, para que ela não seja reduzida como destino irremediável da humanidade. Hannah Arendt é referência no debate sobre a violência, porque ela identificou diversas teorias que justificam e glorificam a violência. No entanto, com as experiências do século XX, tais teorias se demonstraram inaplicáveis. Hannah também percebeu o quanto esse assunto é marginalizado nas ciências políticas e até mesmo nas ciências sociais, logo, interessados na discussão tendem a enxergar “a violência como um fenômeno marginal”. “Isso indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, desconsideradas; ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos”⁴²². Por isso, o esforço arendtiano é pensar sobre as relações e as ações humanas, questionando tradições que justificam a violência, o medo, a morte como instrumentos políticos.

A presença da violência tem se tornado decisiva nos últimos séculos. Segundo Hannah Arendt, isso se deve a dois fatores: a violência do século XX e o desenvolvimento das técnicas de violência. Como o século XX foi um século de guerras e de revoluções, conforme previu Lênin, a violência se tornou o seu denominador comum. Além disso, “[...] o desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição, ou justificar o seu uso efetivo no conflito armado”⁴²³.

Da experiência de extrema violência do ser humano contra o próprio ser humano, no holocausto, das sucessivas guerras, rebeliões, Hannah Arendt constrói sua crítica à criatividade da violência, apontando as possibilidades destrutivas da violência na vida pública. **“A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento”**⁴²⁴. Comumente, a utilização da violência ou da existência da guerra aparecem vinculadas e justificadas a partir de um desejo humano de morte, ou de uma necessidade de agressão ou dos interesses econômicos da indústria bélica. A violência e a guerra continuam presentes no mundo, pois ainda não apareceu uma alternativa mais imediata para a resolução de conflitos⁴²⁵. Isso não significa que não existam alternativas, porém, é necessário questionar a tradição do pensamento político que equaciona poder e violência.

Na década de 1960, quando Arendt registra a sua reflexão em *Sobre a Violência*, o contexto das rebeliões estudantis, dos movimentos da Nova Esquerda, da guerra do Vietnã, dos pro-

⁴²² ARENDT, 1994, p. 16.

⁴²³ ARENDT, 1994, p. 13.

⁴²⁴ ARENDT, 1994, p. 58. Grifo meu.

⁴²⁵ ARENDT, 1994, p. 14.

cessos de descolonização fundamentava suas contestações acerca da violência⁴²⁶. “A forte retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o firme crescimento da convicção totalmente não-marxista, proclamada por Mao Tsé-Tung, de que o ‘poder brota do cano de uma arma’”⁴²⁷. Em outras palavras, a violência está presente nessa geração, todos se utilizam da violência como resistência à opressão ou concebem que o ser humano se recria pela violência. Essa aceitação e até glorificação da violência permeia os discursos dos revolucionários. Muitos desses discursos se fundamentam no materialismo marxista ou no idealismo hegeliano. Todavia, Hannah Arendt afirma que, para Marx, o ser humano recriava-se através do trabalho⁴²⁸ e, para Hegel, através do pensamento. Trabalho e pensamento, Hannah Arendt percebe como atividades muito distintas da violência, ou seja, do materialismo e do idealismo “nunca se chegaria à noção de violência”⁴²⁹.

Essa glorificação da violência parece sedimentar concepções de que, apenas através da violência, é possível acontecer uma Revolução; ou que apenas a violência compensa. Hannah Arendt aponta “[...] que a combinação de violência, vida e criatividade está presente no estado de espírito da rebeldia existencial que assinala a geração dos anos 60”⁴³⁰. Isso se deve ao fato dessa geração já ter nascido sob o signo da violência, e, apesar de haver movimentos contra a violência, a voz da violência prevalece e decide os assuntos públicos.

[...] esta é a primeira geração a crescer sob a sombra da bomba atômica. Ela herdou da geração de seus pais a experiência de uma intromissão massiva da violência criminosa na política: aprendeu no ginásio e na universidade sobre os campos de concentração e extermínio, sobre o genocídio e sobre a tortura, aos massacres em massa dos civis na guerra, sem os quais as modernas operações militares não são mais possíveis, mesmo se restritas às armas ‘convencionais’. A sua primeira reação foi de repulsa contra toda forma de violência, com a adoção quase natural de uma política da não-violência. O imenso sucesso desse movimento, especialmente no campo dos direitos civis, foi seguido pelo movimento de resistência contra a guerra do Vietnã [...]. Mas não é segredo que as coisas mudaram desde então, que os adeptos da não-violência estão na defensiva, e seria fútil dizer que apenas os ‘extremistas’ rendem-se a uma glorificação

⁴²⁶ “Na conjuntura por ela analisada e vivida, destacam-se a rebelião estudantil em diversos países do mundo e, especificamente, nos EUA, onde ela só pode ser entendida relacionada aos confrontos raciais, à escala da guerra do Vietnã e à opção dos militantes de esquerda por meios violentos. Em seu exame, Arendt enfatiza o avanço tecnológico na produção dos meios de violência, que traz à tona o temor de uma guerra nuclear, para refutar a via revolucionária e defender a reforma das instituições ante a impotência e o desgaste das democracias”. VALLE, Maria Ribeiro do. **A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse**: Raízes e polarizações. São Paulo: UNESP, 2005. p. 137.

⁴²⁷ ARENDT, 1994, p. 18.

⁴²⁸ “Para Marx [...] a violência, ou antes a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo; o Estado é o instrumento de classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência [...]. A glorificação da violência por Marx continha portanto a mais específica negação do *lógos*, do discurso, a forma de relacionamento que lhe é diametralmente oposta e, tradicionalmente, a mais humana. A teoria das superestruturas ideológicas, de Marx, assenta-se, em última instância, em sua hostilidade antitradicional ao discurso e na concomitante glorificação da violência. [...] Se a violência é a parteira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um outro modo significativo e autêntico?”. ARENDT, 2007b, p. 49; 50; 51.

⁴²⁹ ARENDT, 1994, p. 20.

⁴³⁰ LAFER, 2006, p. 204.

da violência, tendo descoberto – como os camponeses argelinos de Fanon – que ‘apenas a violência compensa’.⁴³¹

A glorificação da violência não está restrita a movimentos estudantis ou à Esquerda ou à Direita. Especialmente no século XIX, porém ainda hoje perceptível, a violência é associada com o desenvolvimento. Citando Clausewitz e Engels, Arendt expõe que o significado da guerra residia na continuidade ou na ampliação dos sistemas econômico-sociais e políticos, literalmente expresso: “a continuação da política por outros meios. [...] violência como acelerador do desenvolvimento”. Entretanto, as guerras do século XX, para Arendt, revogam essa posição. Inclusive, além de inverter a lógica de Clausewitz e Engels, Arendt afirma que a paz não significa mais o fim de uma guerra; a paz tornou-se a continuidade da guerra por outros meios.

À Segunda Guerra não se seguiu a paz, mas se seguiu uma guerra fria e o estabelecimento do complexo de trabalho industrial-militar. Falar da ‘prioridade do potencial para fazer a guerra como a principal força estruturadora na sociedade’, sustentar que os ‘sistemas econômicos, as filosofias políticas e a *corpora juris* servem e ampliam o sistema de guerra, e não o contrário’, concluir que ‘a própria guerra é o sistema social básico, dentro do qual outros modos secundários da organização social conflitam e conspiram’ – tudo isso soa mais plausível do que as fórmulas do século XIX de Engels ou de Clausewitz.⁴³²

Segundo Arendt, na tradição do pensamento político, o significado de poder ficou limitado a um instrumento de dominação, a imposição de uma vontade, delimitando “quem domina quem”. Essa equação entre poder e violência parece prevalecer sobre outras formas de compreender poder. “A violência como a mais flagrante manifestação de poder” perpassa tanto a Esquerda como a Direita e transparece em pensadores como Wright Mills, Max Weber, Bertrand de Jouvenel, Voltaire, Strausz-Hupé⁴³³. Para Arendt, “o consenso é muito estranho, pois equacionar o poder político com a ‘organização dos meios de violência’ só faz sentido se seguirmos a consideração de Marx, para quem o Estado era instrumento de opressão nas mãos da classe dominante”⁴³⁴. Se a violência está na essência do poder, Hannah Arendt questiona: “o desaparecimento da violência nas relações entre os Estados significaria o fim do poder?”⁴³⁵. Ou ainda, citando Alexander Passerin d’Entrèves, Hannah Arendt protesta: “se a essência do poder é a efetividade do comando, então não

⁴³¹ ARENDT, 1994, p. 20.

⁴³² ARENDT, 1994, p. 17.

⁴³³ Arendt cita “‘Toda a política é uma luta pelo poder; a forma básica do poder é a violência’, disse C. Wright Mills, fazendo eco, por assim dizer, à definição de Max Weber, do Estado como ‘domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima’. [...] Bertrand de Jouvenel, [...] escreve ele: ‘Para aquele que contempla o desenrolar das eras, a guerra apresenta-se como uma atividade que *pertence* à essência dos Estados’. [...] ‘O poder’, disse Voltaire, ‘consiste em fazer com que os outros ajam conforme eu escolho’[...]. A palavra, nos é dito por Strausz-Hupé, significa ‘o poder do homem sobre o homem’”. ARENDT, 1994, p. 31-32.

⁴³⁴ ARENDT, 1994, p. 32.

⁴³⁵ ARENDT, 1994, p. 32.

há maior poder do que aquele emergente do cano de uma arma, e seria difícil dizer ‘em que medida a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um pistoleiro’⁴³⁶.

A violência como pré-requisito do poder já encontra subsídios na noção de poder absoluto, noção expressa especialmente por Jean Bodin e por Thomas Hobbes. Também, na Grécia Antiga e na tradição judaico-cristã, há termos que remontam essa percepção sobre poder como domínio, equacionado à violência. Na antiguidade grega, havia formas de governo que eram sinônimos de dominação: monarquia, oligarquia, aristocracia e até mesmo democracia, isto é, onde os poucos, os melhores ou a maioria comandavam. Além disso, a influência da tradição judaico-cristã com a “concepção imperativa da lei” trouxe a compreensão dos mandamentos de Deus como uma relação de comando-obediência.

A essas tradições somam-se as modernas concepções científicas e filosóficas, cujo caminho aponta para a mesma direção: a violência é definida como inerente ao ser humano e até benéfica, pois têm a capacidade de criar. O progresso e a evolução estão atrelados ao instinto de dominação; referem-se a uma agressividade inata do ser humano. Assim, a ciência atual consolida a violência como força vital: “destruição e criação são as duas faces da mesma moeda”. Também, contemporaneamente, a forma de governo, de dominação, que obteve êxito é a burocracia. “[...] a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum ser humano, nem um único nem os melhores, nem a minoria, nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém”⁴³⁷.

Essas tradições consolidam que o poder é sinônimo de violência ou força. E a morte e o medo são considerados os princípios políticos⁴³⁸. Hannah Arendt identifica que, se poder, vigor, força, autoridade e violência forem utilizados como sinônimos, não é apenas um erro etimológico, lingüístico e sim histórico; além de “[...] um certo desprezo pelos significados lingüísticos, o que já seria grave em demasia, [...] tem resultado em certa cegueira quanto às realidades às quais eles correspondem”⁴³⁹. Por isso, Arendt se opõe ao reducionismo da política à dominação, procurando resgatar a diversidade autêntica dos assuntos políticos. “Somente quando os assuntos políticos dei-

⁴³⁶ ARENDT, 1994, p. 32.

⁴³⁷ ARENDT, 1994, p. 33.

⁴³⁸ A crítica arendtiana à criatividade da violência se desdobra em vários planos. Um primeiro aspecto que ela realça é o risco, presente até numa obra tão instigante como a de Bertrand de Jouvenel, de se tentar apreender a política através de modelos orgânicos. É a idéia de que o poder, ou cresce e se expande, ou encolhe e morre, sendo a morte de um poder a penalidade biológica da fraqueza. Esta visão orgânica, associada à identificação do poder com o monopólio legal da violência, característica da tradição do pensamento político que entende o poder como a efetividade do comando, é, no entender de Hannah Arendt, equivocada. O equívoco radica na oposição que ela estabelece entre poder e violência, através de uma análise fenomenológica por meio da qual diferencia da violência – poder, vigor, força e autoridade. LAFER, 2006, p. 204.

⁴³⁹ ARENDT, 1994, p. 36.

xarem de ser reduzidos à questão do domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade”⁴⁴⁰.

A diversidade que precisa ser resgatada questiona o monopólio de uma tradição de pensamento, cujo domínio, poder precisam de imposição por meios violentos para não sucumbir pela fraqueza. Hannah Arendt cita exemplos nos quais não se compreendia o poder dessa forma. Por exemplo, a isonomia da tradição grega e a *civita* dos romanos. Nelas, o “[...] conceito de poder e lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência, e [...] não identificava poder e domínio ou poder e mando”⁴⁴¹. Nessas tradições, as revoluções do século XVIII se basearam “[...] e construíram uma forma de governo, uma república, em que o domínio da lei, assentado no poder do povo, poria fim ao domínio do homem sobre o homem [...]. Infelizmente, ainda falavam em obediência – obediência às leis em vez de aos seres humanos”⁴⁴². Todavia, as pessoas obedeceriam às leis, não por imposição dessas leis, mas porque, as pessoas – enquanto cidadãos – teriam dado consentimento. Com esse intuito, afirmando a tradição da isonomia, *civitas*, da república, Arendt traz distinções entre poder, vigor, força, autoridade e violência.

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, ‘seu poder’ também se esvanece. Em seu uso corrente, quando falamos de um ‘homem poderoso’ ou de uma ‘personalidade poderosa’, já usamos a palavra ‘poder’ metaforicamente; aquilo a que nos referimos sem a metáfora é o ‘vigor’ [*strength*].

O *vigor* inequivocamente designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas. Mesmo o vigor do indivíduo mais forte sempre pode ser sobrepujado pelos muitos, que não raro entrarão em acordo para nenhum outro propósito senão o de arruinar o vigor, precisamente por causa de sua independência peculiar. A hostilidade quase instintiva dos muitos contra o único tem sido sempre atribuída, de Platão a Nietzsche, ao ressentimento, à inveja dos fracos contra os fortes, mas essa interpretação psicológica não atinge o alvo. É de natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual.

A força [*force*], que freqüentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, à ‘força da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais.

A *autoridade*, relacionando-se ao mais enganoso destes fenômenos e, portanto, sendo um termo do qual se abusa com freqüência, pode ser investida em pessoas – há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor; ou pode ser investida em cargos como, por exemplo, no Senado romano (*auctoritas in Senatu*); ou em postos hierárquicos da Igreja (um padre pode conceder a absolvição mesmo estando bêbado). Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persua-

⁴⁴⁰ ARENDT, 1994, p. 36.

⁴⁴¹ ARENDT, 1994, p. 36.

⁴⁴² ARENDT, 1994, p. 34.

são são necessárias. (Um pai pode perder a autoridade tanto batendo em seu filho quanto discutindo com ele, ou seja, tanto comportando-se em relação a ele como um tirano quanto tratando-o como um igual.) Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é risada.

Finalmente, a *violência*, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo.⁴⁴³

O poder nasce onde há o consentimento das pessoas. Logo, não se trata de uma questão de obediência ou dominação, mas de apoio. Nesse sentido, quando o poder está em risco, não significa que seja fraqueza (o que imediatamente levaria ao uso da violência para restabelecer a “força” do poder), mas falta de legitimidade. Assim, a distinção entre apoio e comando é fundamental. “Homens sozinhos, sem os outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso”⁴⁴⁴. Do apoio, do consentimento emana o poder. Como poder é “um fim em si mesmo” (diferente da violência que é instrumental, um meio para atingir uma finalidade), ele possui uma estrutura que “[...] é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins”. Desse modo, não se poderia perguntar pela finalidade de um governo, ele é em si, o viver em concerto, através do pensar e agir⁴⁴⁵.

Esse viver não é uniformizador, não ignora a pluralidade humana. Não é por acaso que, para Arendt, a compreensão política tem se desenvolvido de modo superficial. Essa falta de profundidade política é decorrente da abordagem psicológica, biológica, teológica, filosófica – o pensamento científico – que retrata o ser humano genericamente⁴⁴⁶. Em outras palavras, “[...] todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos”⁴⁴⁷. Nesse sentido, para o poder, a vida pública está alicerçada na pluralidade humana. A vida pública só é possível devido à pluralidade humana. Assim, “a política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em

⁴⁴³ ARENDT, 1994, p. 36-37.

⁴⁴⁴ ARENDT, 1994, p. 40.

⁴⁴⁵ A violência, em nenhuma hipótese, era considerada uma atitude política. A violência é oposta à vida política. Arendt, baseando-se em Aristóteles, retrata que nem todas as atividades humanas são políticas. Na vida política – *bios politikos* – “[...] somente duas eram consideradas políticas [...] a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos [...], que exclui estritamente tudo o que seja necessário ou útil”. (ARENDT, 2007a, p. 34). Necessário e útil precisariam ser resolvidos no âmbito doméstico, no qual a preocupação central é a sobrevivência, ambiente pré-político. É preciso estar “livre” das questões de sobrevivência para a inserção na vida política. Essas duas atividades – ação e discurso – eram consideradas inter-relacionadas, coiguais, inclusive, essa concepção é anterior à constituição da *polis*. Isso significava que, além de “[...] que quase todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, porém, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo [...] constitui uma ação”. ARENDT, 2007a, p. 34; 35.

⁴⁴⁶ ARENDT, 2007c, p. 23-24.

⁴⁴⁷ ARENDT, 2007c, p. 21.

comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças”⁴⁴⁸. A pluralidade e a convivência entre diferentes como constituintes da política irrompem a noção de que a política uniformiza opiniões e ações. É justamente o contrário, política é algo extremamente dinâmico, tenso e polêmico⁴⁴⁹.

O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que qualquer ação que então possa seguir-se. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro.⁴⁵⁰

Já existiram governos que, para manter o poder, são seduzidos pela eficácia imediata da violência. Entretanto, a longo prazo, o uso da violência deteriora o poder. “Substituir o poder pela violência pode trazer a vitória, mas o preço é muito alto; pois ele é não apenas pago pelo vencido como também pelo vencedor, em termos de seu próprio poder”⁴⁵¹. A intromissão da violência na vida pública e a sua associação ao poder acontecem quando o poder é entendido como dominação. Argumentando contra essa compreensão, Hannah Arendt coloca o poder como oposto da violência. “A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, ela conduz à desaparecimento do poder”⁴⁵². E, como oposto ao poder, Hannah Arendt não se refere a uma interpretação dialética da violência, cuja lógica da tese e antítese resultam na síntese. Ao enfatizar a oposição entre poder e violência, Hannah Arendt de forma alguma entende que o mal seja “[...] um *modus* privativo do bem, de que o bem pode advir do mal; de que, em síntese, o mal é apenas uma manifestação temporária do bem ainda oculto”⁴⁵³. Diferente da dialética, Hannah Arendt assevera que violência e poder se destroem, não se transformam um no outro.

Violência é instrumental, sempre será necessário justificá-la. Todavia, a violência nunca será legítima. Apesar de que soe apelar pela legítima defesa; de legítima, a defesa nada teria. Apenas seria uma violência justificável. Essa justificação torna-se compreensível a curto prazo, pois, se a violência se prorrogar, a destruição mútua é possível. “O ponto é que, em certas circunstâncias, a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as conseqüências – é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça”⁴⁵⁴. De um lado, isso não torna a violência o único ou o

⁴⁴⁸ ARENDT, 2007c, p. 21-22.

⁴⁴⁹ O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era comparado à organização doméstica. ARENDT, 2007a, p. 35-36.

⁴⁵⁰ ARENDT, 1994, p. 41.

⁴⁵¹ ARENDT, 1994, p. 42.

⁴⁵² ARENDT, 1994, p. 44.

⁴⁵³ ARENDT, 1994, p. 44.

⁴⁵⁴ ARENDT, 1994, p. 48.

melhor meio de justiça⁴⁵⁵. De outro lado, Hannah Arendt alerta que não se pode ignorar a existência da violência, isso seria o mesmo que desumanizar o ser humano⁴⁵⁶. E, como não se pode extirpar totalmente a violência dos atos humanos, é necessário desvincular a violência de compreensões perniciosas que, seduzidas por ela, glorificam todo ato de violência, colocando-o como resultado da irracionalidade ou da emotividade.

Evidentemente, Arendt jamais desconheceu que a violência representa um papel importante nas relações políticas, as quais, ademais, são sempre imprevisíveis e podem ter conseqüências não desejadas pelos próprios atores, de sorte que sua distinção entre poder e violência não implica uma demonização da violência ou sua exclusão absoluta do âmbito do político. Trata-se, antes, de demonstrar que as manifestações políticas mais genuínas não são manifestações de violência, e que onde a violência é a instância determinante da resolução de conflitos o político enquanto tal tende ao desaparecimento.⁴⁵⁷

Afirmar que violência é decorrente da irracionalidade e da emotividade é um equívoco que vem com a tentativa de novos cientistas naturais e do comportamento (biologia, zoologia, fisiologia) de explicar a causa e a natureza da violência. Por mais que as comparações comportamentais entre seres humanos e animais têm demonstrado pesquisas audaciosas e inéditas, para Hannah Arendt, não faz sentido se apoiar nessas teorias para condenar ou justificar as atitudes humanas. “Por que deveríamos nós, após termos ‘eliminado’ da psicologia animal todo o antropomorfismo [...], tentar agora descobrir ‘quão teriomorfo é o ser humano?’”⁴⁵⁸. Além disso, Arendt explicita que, se o ser humano pertence ao Reino animal, “por que deveríamos exigir dele que tomasse seus padrões de comportamento de outras espécies?”⁴⁵⁹. Para Arendt, a resposta reside no fato de que essas pesquisas utilizam animais, não por considerarem a dignidade humana, mas porque os seres humanos mentem, trapaceiam.

Outro equívoco do qual as ciências naturais e do comportamento não escapam é o pressuposto da natureza humana como *animal rationale*. De um lado, as ciências naturais definem comportamentos violentos, como agressividade, de forma natural, no âmbito dos instintos de autopreservação, ativada por estímulos do corpo e externos. De outro lado, a violência – como se observa no reino animal – não depende desses estímulos. Logo, o instinto violento é reprimido e, em algum

⁴⁵⁵ Maria R. do Valle critica, em Hannah Arendt, a falta da compreensão de violência revolucionária, a qual é utilizada contra o *status quo*, contra um governo estabelecido como resistência. Nesse caso, diferente de Hannah Arendt, Maria Ribeiro do Valle argumenta sobre a importância da violência na Revolução. “A tentativa de Arendt de contrapor o poder e a força, desconsiderando esta última como inerente à política, sem apresentar nenhuma reflexão mais consistente sobre a forma com que o consenso é constituído, parece justificar a utilização da violência pelos representantes da ordem estabelecida em momentos excepcionais, como se ela não estivesse sempre presente na condução dos governos”. VALLE, 2005, p. 157. Porém, em Hannah Arendt, para discutir esse assunto, caberia apresentar suas concepções sobre desobediência civil e seu entendimento sobre resistência.

⁴⁵⁶ ARENDT, 1994, p. 47.

⁴⁵⁷ DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de. **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 37.

⁴⁵⁸ ARENDT, 1994, p. 46.

⁴⁵⁹ ARENDT, 1994, p. 46.

momento, a pessoa “explodirá”. “Nessa interpretação, a violência sem provocação ‘natural’; se ela perdeu a sua *rationale*, basicamente, a sua função de autopreservação, tornou-se irracional, e esta é supostamente a razão pela qual os seres humanos podem ser mais ‘bestiais’ do que outros animais”⁴⁶⁰. Contra essa interpretação, Hannah Arendt afirma que o equívoco reside na distinção de animais e seres humanos pela a presença ou não da razão⁴⁶¹.

Para Arendt, “é o uso da razão que nos torna perigosamente ‘irracionais’, pois esta razão é propriedade de um ‘ser originariamente instintivo’”⁴⁶². Justamente a racionalidade foi utilizada para fabricação de técnicas e objetos: armas, bombas, máquinas de guerra. “Assim, a ciência é chamada para curar-nos dos efeitos colaterais da razão, por meio da manipulação e controle de nossos instintos”⁴⁶³. A ciência, que auxiliou no desenvolvimento das tecnologias que parecem apenas aprimorar as técnicas de morte, agora procura explicações, causas da violência, numa tentativa de controlar e minimizar os danos colaterais da racionalidade aplicada. Desse modo, para Arendt, não é a racionalidade que distingue seres humanos de animais, “[...] mas a ciência, o conhecimento destes padrões e técnicas referentes a eles”⁴⁶⁴.

A violência não provém da irracionalidade ou da bestialidade. Claro que, quando a violência deriva do ódio, pode ser irracional como qualquer sentimento. Por outro lado, a ausência de sentimentos não indica que exista racionalidade. A ausência de sentimentos pode representar patologias. Hannah Arendt assevera que emoção não é oposto da racionalidade, mas sim a falta de sensibilidade ou a perversão sentimentalista, sentimentalismo. “É a aparência da racionalidade, muito mais do que os interesses por trás dela, que provoca o ódio”⁴⁶⁵. Para exemplificar, Hannah Arendt cita o movimento *Black Power*. Os jovens liberais brancos reagiram ao movimento negro, afirmando que todos eram culpados pelo racismo. E a reação do *Black Power* foi justamente o ódio frente a essa afirmação. Arendt coloca que a violência justamente questiona, “[...] contesta fatos

⁴⁶⁰ ARENDT, 1994, p. 46.

⁴⁶¹ Baseando-se novamente na filosofia aristotélica, Arendt concorda com a afirmação de que o **ser humano é um ser a-político**, ou seja, a política não lhe é uma característica inerente. ARENDT, 2007c, p. 23. Essa afirmação contraria a tradição latina clássica, que, para Arendt, confundiu o político com o social, traduzindo erroneamente o *zoon politikon* de Aristóteles. Por exemplo, Tomás de Aquino compreendia *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza político, isto é, social). Até mesmo é equívoca a comparação que Tomás de Aquino faz do poder de um rei com o de um chefe de família. Aquino alega o poder do rei ser mais perfeito do que o do chefe de família. Isso seria ao contrário na *polis* grega, onde o domínio do chefe da família era inconteste, podendo recorrer à violência que era justificada no âmbito doméstico. Outro equívoco da interpretação latina em relação ao pensamento grego ocorreu na definição de *animal rationale* (animal racional). Em Aristóteles, o ser humano era *zoon logon ekhon* (ser dotado de fala). A intenção aristotélica não era definir uma característica geral do ser humano, mas referir-se à vida política. Em suas duas mais famosas definições, Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na *polis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *polis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso, e somente o discurso, tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros. ARENDT, 2007a, p. 36; 32.

⁴⁶² ARENDT, 1994, p. 47.

⁴⁶³ ARENDT, 1994, p. 47.

⁴⁶⁴ ARENDT, 1994, p. 47.

⁴⁶⁵ ARENDT, 1994, p. 50.

orgânicos naturais – uma pele branca ou negra – que nenhuma persuasão ou poder poderia mudar; tudo o que se pode fazer, jogadas as cartas, é exterminar seus portadores”⁴⁶⁶. Racismo é uma ideologia e não é irracional. A luta entre as distintas cores de pele é decorrência lógica do racismo, a qual sempre será assassina.

O ódio surge quando a situação poderia ser mudada, mas ela persiste nas mesmas condições. Contudo, o ódio não é uma resposta automática frente aos sofrimentos que não poderiam ter acontecido diferente. Logo, o ódio é uma reação do senso de justiça ofendido. Nesse sentido, a hipocrisia, como citado no segundo capítulo, enquanto um dos objetivos da Revolução Francesa, é promotora de violência. A hipocrisia, a máscara que esconde a verdade, possibilita a dominação e causa indignação. E toda a tentativa de desmascarar acaba incidindo em violência. Porém, enquanto reação à hipocrisia, também a violência não é irracional.

Tirar a máscara da hipocrisia da face do inimigo, desmascará-lo e às maquinações e manipulações diabólicas que lhe permitem dominar sem valer-se de meios violentos, quer dizer, provocar a ação mesmo sob risco da aniquilação, de sorte que a verdade possa aparecer – estes ainda estão entre os mais fortes motivos da violência de hoje nos *campi* e nas ruas. [...] Posto que os homens vivem num mundo de aparências e, ao lidar com ele, dependem de manifestações, a dissimulação da hipocrisia – enquanto distinta dos expedientes e astúcias, seguidos da revelação no tempo devido – não pode ser enfrentada pelo assim chamado comportamento racional. Só podemos nos fiar nas palavras se estamos certos de que sua função é a de revelar, e não a de esconder. [...] Valer-se da razão quando a utilizamos como uma armadilha não é ‘racional’, tanto quando usar uma arma em defesa própria não é ‘irracional’. Esta reação violenta contra a hipocrisia [...] perde sua *raison d’être* quando tenta desenvolver uma estratégia própria com objetivos precisos; torna-se irracional no momento em que é racionalizada, quer dizer, no momento em que a reação no curso de um conflito transforma-se em ação e começa a caça aos suspeitos, acompanhada pela busca psicológica dos motivos últimos.⁴⁶⁷

O ódio e a violência – enquanto *reação* – possuem sua justificação. No entanto, quando ódio e violência se transformam em ação, as conseqüências são incalculáveis, e há o perigo da aniquilação. “[...] a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos a curto prazo. Ela não promove causa, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso; mas pode servir para dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública”⁴⁶⁸. Como instrumental, os meios, que almejam uma finalidade, jamais deveriam se sobrepor a ela, pois é nessa instrumentalidade que reside a sua racionalidade.

A violência, sedimentada por uma tradição política que entende poder como dominação e equivale poder e violência, também recebe novas teorias e apologias. A compreensão organicista ou justificações biológicas se insere nessa mesma mentalidade. Violência possui uma natureza expansionista. E, como qualquer ser vivo, da mesma forma que o poder, a violência tem a necessida-

⁴⁶⁶ ARENDT, 1994, p. 55.

⁴⁶⁷ ARENDT, 1994, p. 49-50.

⁴⁶⁸ ARENDT, 1994, p. 58.

de de crescer, se desenvolver; caso contrário, pode morrer, diminuir. Essa compreensão, que se nutre dos termos biológicos, é extremamente perniciosa para a vida pública, para os assuntos políticos. Por meio da biologia, a violência é vista como algo da vida. “As metáforas orgânicas que permeiam a totalidade das nossas discussões atuais destes assuntos [...] a noção de uma ‘sociedade enferma’, cujos sintomas são os tumultos, assim como a febre é o sintoma da doença – só podem, por fim promover a violência”⁴⁶⁹. A ironia, diz Arendt, aparece nas discussões entre os que são contra a violência e os que argumentam a favor da violência como o melhor meio para a ordem e para o progresso, ambos parecem médicos discutindo sobre um paciente. Quando os termos biológicos invadem a discussão sobre a violência, “[...] os glorificadores da violência podem apelar para o fato inegável de que, no seio da natureza, destruição e criação são as duas faces do processo natural [...]”⁴⁷⁰. A violência integraria a vida, possuindo uma face de criação “[...] de modo que a ação violenta coletiva, deixando de lado a sua atração inerente, pode parecer tão natural enquanto um pré-requisito para a vida coletiva da humanidade, quanto a luta pela sobrevivência e a morte violenta em nome da continuação da vida, no reino animal”⁴⁷¹.

A violência – uma vez exercida – é algo que não tem volta; é irreversível. Embora suas conseqüências sejam imprevisíveis, a maior probabilidade é de um mundo mais violento. Nesse sentido, Hannah Arendt advoga por um espaço público que não compreenda poder como sinônimo de violência, pois a vida pública pode sucumbir ao agir sem argumentar, o agir sem levar em conta as conseqüências.

[...] o poder não pode ser mantido para casos de emergência, como os instrumentos da violência: só existe em sua efetivação. [...] o poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.⁴⁷²

3.3.1 Críticas ao pensamento arendtiano

As críticas direcionadas a Arendt, apenas para citar algumas, surgem justamente por sua ousadia em repensar a tradição, por suas polêmicas considerações sobre o social, pela dificuldade da existência de um espaço público, onde *todas* as pessoas dialogam e participam em igualdade e em liberdade, e pelas referências ao mundo político greco-romano clássico. Em relação a essa última “acusação”, a própria Arendt expressa que sua intenção é resgatar uma autêntica diversidade presente na tradição, com o intuito de compreender a realidade presente, lutando contra o reducionismo da política à dominação. “A retomada da concepção antiga indica que esses conceitos pos-

⁴⁶⁹ ARENDT, 1994, p. 55.

⁴⁷⁰ ARENDT, 1994, p. 55.

⁴⁷¹ ARENDT, 1994, p. 55.

⁴⁷² ARENDT, 2007a, p. 212.

suem apenas valor heurístico, tentam apenas apresentar outra possibilidade de se pensar nos atuais modos de vida”⁴⁷³.

Ao expor a definição arendtiana entre poder (como consentimento, agir em concerto) e sua relação com a violência, Habermas⁴⁷⁴ afirma que essa definição é dicotômica e traz algumas restrições ao pensar político contemporâneo. “É porque Arendt estiliza a imagem da *pólis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre ‘público’ e ‘privado’, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao estado moderno”⁴⁷⁵. E, como Perissinotto insiste, com essa dicotomia, Arendt “exclui de sua análise um sem-número de relações sociais que habitam o mundo político, que não são marcadas pela violência nem pelo consentimento, mas pela luta dinâmica e episódica em torno de interesses conflitantes”⁴⁷⁶.

Habermas aponta três aspectos limitantes em Arendt, pois sua intenção é “[...] procurar dar uma versão mais realista da idéia da gestação comunicativa do poder”⁴⁷⁷. Para ele, Hannah limita-se por “a) excluir da esfera pública todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) [...] isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do

⁴⁷³ AGUIAR, 2004, p. 9.

⁴⁷⁴ Habermas compara a compreensão de poder em Hannah Arendt com a de Max Weber, evidenciando o quanto a percepção arendtiana é polêmica. Tal dissonância da compreensão de poder já inicia nas distintas compreensões de ação. “Max Weber parte do modelo teleológico de ação: um sujeito individual (ou grupo [...]) se propõe um objetivo e escolhe os meios apropriados para realizá-lo. O sucesso da ação consiste em provocar no mundo um estado de coisas que corresponda ao objetivo proposto. Na medida em que tal sucesso depende do comportamento de outro sujeito, deve o ator ter à sua disposição meios que induzam no outro o comportamento desejado. É essa capacidade de disposição sobre os meios que permitem influenciar a vontade de outrem que Max Weber chama de *poder*. H. Arendt reserva para tal caso o conceito de *violência*. Porque o sujeito de ações instrumentais (*zweckrational Handelnder*), interessado exclusivamente no êxito de sua ação, deve dispor de meios graças aos quais pode forçar um sujeito com a sua capacidade decisória, seja pela ameaça de sanções, seja pela persuasão, seja por uma manipulação hábil das alternativas da ação [...]. H. Arendt parte de um outro modelo de ação – o comunicativo. [...] o fenômeno fundamental do poder não consiste na instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento recíproco”. HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). **Habermas: sociologia**. São Paulo: Ática, 1980. p. 100-101. (Grandes cientistas sociais; 15).

⁴⁷⁵ HABERMAS, 1980, p. 109.

⁴⁷⁶ O cientista social, Perissinotto, discorda categoricamente de Arendt. “[...] Weber sempre identificou poder com conflito e não com violência. Quando esse autor define ‘poder’, no seu famoso parágrafo de *Economia e Sociedade*, não há qualquer menção ao uso da violência, mas sim à existência de conflito e resistência. [...] A conjugação de ‘imposição de vontade’ com ‘resistência’ caracteriza o elemento central dessa definição, pois a existência do conflito observável e da superação da resistência fornece a evidência empírica do poder. Por essa razão, o conceito de ‘luta’, uma paráfrase da definição de poder, é um importante complemento teórico. [...] Não há dúvida que a luta *pode* redundar em violência, mas não há nenhum vínculo necessário entre ambas. [...] Entender o poder numa dimensão de conflito implica em lhe atribuir uma dimensão ‘coativa’ que, no entanto, de modo algum se identifica com o uso efetivo dos implementos”. PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, poder e a crítica da “tradição”. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. São Paulo, n. 61, 2004. p. p. 122; 123; 124. Disponível em Internet: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n61/a07n61.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2009. “A meu ver, o conceito de poder na tradição se dirige exatamente a essas relações políticas, por assim dizer, intermediárias”. PERISSINOTTO, 2004. p. 126.

⁴⁷⁷ HABERMAS, 1980, p. 115.

sistema comunicativo; c) [...] não poder compreender as manifestações da violência estrutural”⁴⁷⁸. Em relação aos elementos estratégicos, Habermas advoga por não se excluir a ação estratégica da vida política. “[...] A ação estratégica também se realiza dentro dos muros da cidade; ela se manifesta nas lutas pelo poder, na concorrência por posições vinculadas ao exercício do poder legítimo”. Assim, é preciso distinguir “[...] a dominação, ou seja o *exercício* do poder político, tanto da *aquisição* e preservação desse poder, como da sua *gestação*”⁴⁷⁹.

Em relação aos contextos econômicos e sociais, a posição de Arendt é extremamente polêmica, pois essa questão “[...] implica confrontar-se com um certo tabu, [...] que ainda prevalece entre os que ‘ontologizam’ o social e tomam o tema da exploração econômica como fundamento dos seus trabalhos acadêmicos e, a partir daí, buscam influenciar os programas político-partidários e as ações governamentais”⁴⁸⁰. A esfera social, por priorizar as questões domésticas, problemas acerca da necessidade, tende à violência. O social, para Arendt, é uma característica moderna, um hibridismo entre a esfera pública e a esfera privada que culminou na sociedade de massa, no consumismo. Dessa forma, a modernidade “[...] é o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade”⁴⁸¹.

Odílio Aguiar assevera que, para com os explorados economicamente, a posição de Hannah Arendt sobre a questão social parece ser de animosidade⁴⁸². Ainda mais que sua posição exclui as preocupações com necessidades ou com a sobrevivência da vida política. No entanto, inúmeras são as pessoas que precisariam sanar as suas necessidades, que não estão em posição de igualdade para a convivência na vida pública. Para Perissinotto, a esfera pública em Hannah Arendt é vista

⁴⁷⁸ HABERMAS, 1980, p. 111.

⁴⁷⁹ “H. Arendt equipara pura e simplesmente a ação estratégica à instrumental. [...] Os elementos da ação estratégica ganharam em volume e amplitude nas sociedades modernas. Esse tipo de ação, que nas sociedades pré-modernas predominavam sobretudo nas relações exteriores, é admitido como o caso normal, também no interior, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. [...] No Estado moderno, que completa essa sociedade econômica, a luta pelo poder político é normalizada, além disso, pela institucionalização da ação estratégica (admitindo uma oposição, a concorrência de partidos e associações, a legalização de lutas operárias, etc.). Esses fenômenos da aquisição e da preservação de poder induziram teóricos políticos, de Hobbes a Schumpeter, ao erro de confundir poder potencial com um potencial para a ação estratégica bem sucedida”. HABERMAS, 1980, p. 111-112.

⁴⁸⁰ AGUIAR, 2004, p. 7.

⁴⁸¹ CORREIA, 2007, p. 44.

⁴⁸² “Quanto menos nós próprios estivermos fazendo, quanto menos ativos formos, mais energicamente este processo biológico irá afirmar-se, impor sua necessidade inerente sobre nós e aterrar-nos com o automatismo fatal do simples acontecimento que subjaz em toda história humana. [...] A pobreza é mais do que a privação, é um estado de constante necessidade e de miséria aguda cuja ignomínia consiste na sua força desumanizadora; pobreza é abjeta porque coloca os homens sob a ditadura absoluta dos seus corpos, isto é, sob a ditadura absoluta da necessidade [...]”. Na Revolução Francesa, “foi a necessidade, as carências urgentes do povo, que soltou o terror e levou a Revolução a sua condenação”. “The less we are doing ourselves, the less active we are, the more forcefully will this biological process assert itself, impose its inherent necessity upon us, and overawe us with the fateful automatism of sheer happening that underlies all human history. [...] Poverty is more than deprivation, it is a state of constant want and acute misery whose ignominy consists in its dehumanizing force; poverty is abject because it puts men under the absolute dictate of their bodies, that is, under the absolute dictate of necessity [...]. It was necessity, the urgent needs of the people, that unleashed the terror and sent the Revolution to its doom”. ARENDT, 1990, p. 59; 60. (Tradução própria)

como “[...] o espaço onde se reflete a igualdade e não a desigualdade, o espaço da divergência, mas não do conflito; da persuasão, mas não da luta e do enfrentamento; do diálogo, mas não do domínio, dos indivíduos, mas não dos grupos de classes sociais”⁴⁸³. Porém, a preocupação de Arendt é a redução da política às necessidades humanas, ao consumo⁴⁸⁴. Arendt advoga por um espaço público, onde as pessoas possam agir e pensar, não se trata de garantir a existência, mas de fomentar um espaço para a convivência.

A crítica arendtiana à ascensão do social alerta que os seres humanos têm se tornado supérfluos, suas ações apenas orientadas às próprias necessidades⁴⁸⁵. Além disso, a perspectiva arendtiana abre novas possibilidades de se pensar a vida pública, novos horizontes de um viver-juntos e tem implicações diretas aos direitos humanos. Com o social, os direitos humanos se consolidaram como direitos civis e não como direito público. “A dignidade pressuposta nessa concepção é natural, biológica, na qual o homem não é visto como detentor de uma personalidade jurídica, como capaz de falar e agir, mas como um ser ao qual deve ser garantida a vida na sua nudez naturalística”⁴⁸⁶. Como os preceitos da Revolução Francesa prevaleceram, “a fonte de poder deixou de ser o cidadão e passou a ser o homem natural. Os direitos às condições para as funções possibilitadoras da manutenção da vida biológica absolutizadas eliminou ou tornou sem importância o pertencer a um corpo político, o direito à liberdade de agir e participar”⁴⁸⁷.

Em relação à violência estrutural, Habermas coloca que, nas sociedades modernas, a vida pública não se baseia apenas nas relações face-a-face. A violência está presente nas instituições políticas e, enquanto “violência estrutural não se manifesta como *violência*; ela bloqueia, imperceptivelmente, aqueles processos comunicativos nos quais se formam e se reproduzem as convicções dotadas de eficácia legitimadora”⁴⁸⁸. Devido à violência estrutural, os indivíduos podem ser “sub-

⁴⁸³ PERISSINOTTO, 2004, p. 134.

⁴⁸⁴ As condições econômicas afetam a participação na vida política. Não se trata de entender o social como miséria. O social interfere no lugar e nas relações que o ser humano tem na sociedade. “[...] o problema não residiria apenas na pobreza (que impede os homens de pensarem em outra coisa que não a sobrevivência) ou na riqueza excessiva (que impõe como único objetivo de vida aos indivíduos, transformando-os em *Babbitts*, o acúmulo de valores de uso), mas no tipo de *relação social* que predomina numa dada sociedade e nos lugares ocupados pelos indivíduos nessa relação. Não se trata, portanto, de entender o ‘social’ como reino das preocupações privadas (Canovan), separado da esfera pública, mas sim como um conjunto de lugares e objetivos que condicionam fortemente o funcionamento das instituições políticas participativas, como observou Bourdieu [...]”. PERISSINOTTO, 2004, p. 131-132.

⁴⁸⁵ “Social é então, para Arendt, a forma de vida que surgiu com a modernidade e na qual resultam privilegiadas a socialização e a funcionalização das atividades humanas, uma vez que o biológico priorizado impõe uma forma de organização dos homens em que eles não passam de meros meios, funções, para a realização do progresso e, assim, como tais, como seres singulares, se tornam supérfluos. Essa é a razão da animosidade de Arendt para com a categoria do social. Isso significa o fim da liberdade para agir, começar algo novo, fundar comunidades, e o cerceamento da dimensão espiritual, da capacidade de descondicionalidade inerente ao exercício da faculdade de pensar”. AGUIAR, 2004, p. 13.

⁴⁸⁶ AGUIAR, 2004, p. 16.

⁴⁸⁷ AGUIAR, 2004, p. 16.

⁴⁸⁸ HABERMAS, 1980, p. 115.

metidos a comunicações sistematicamente constrangidas e não a interações plenamente livres”⁴⁸⁹. Para Habermas, perceber a violência estrutural, quando a ação comunicativa é constrangida, influenciada e limitada pelas estruturas, é necessário nas sociedades modernas, pois os sujeitos podem se iludir em relação a si próprios e a sua situação. “O que chamamos de ideologias são exatamente as ilusões dotadas de poder das convicções comuns”⁴⁹⁰.

Hannah Arendt recebeu muitas críticas por sua compreensão de violência e poder. Essas críticas são estendidas a toda a sua obra, pois Arendt traça sólidos aspectos para a vida pública. Todavia, são inegáveis os desafios que seu pensamento ainda enseja sobre a atualidade, sobre a vida e sobre o mundo. A riqueza de Arendt reside em compreender a existência de uma violência que esfacelou o valor do ser humano e em suas definições do viver-juntos, estar entre as pessoas. Em toda a sua obra transparecem as possibilidades humanas: ações grandiosas e ações mesquinhas, destruidoras. Assim, esse viver-juntos não pode ser pautado por relações de dominação e de violência. Logo, Arendt insiste, em meio aos instrumentos humanos de morte, que a vida pública, o viver-juntos precisa estar direcionado à renovação, à natalidade. Se há possibilidades de ódio, também há possibilidade de amor entre as pessoas e o mundo onde habitam. Para esse viver-juntos, Arendt enfatiza a palavra e a ação como fundamentais para revelar a realidade e para criar novas realidades. E essa riqueza é extremamente instigadora à reflexão dos direitos humanos.

3.3.2 Algumas provocações - A violência na América Latina

Para a América Latina, a compreensão de Arendt sobre a violência e o poder provoca profundas reflexões, possibilitando perceber o quanto a violência está enraizada nas experiências históricas e na compreensão política. Serão colocados cinco aspectos que merecem aprofundamentos futuros. O primeiro aspecto refere-se à experiência política na América Latina enquanto uma experiência originada com os instrumentos de violência da colonização. Também a religião utilizou desses instrumentos, constituindo uma política reduzida ao mando-obediência e à exploração. Subseqüente a isso, a valorização da violência e a construção de um argumento que justifica a violência como um instrumento legítimo da ação política foi estruturado a partir do modelo de guerras anti-coloniais. Assim, a Revolução Cubana exerceu influência sobre toda a América Latina, impulsionando “[...] a partir de 1960, [...] usando a expressão do historiador Jacob Gorender, uma ‘imersão geral da luta armada’. A proliferação de organizações armadas, pelos diversos países da região,

⁴⁸⁹ HABERMAS, 1986, p. 88.

⁴⁹⁰ “Em processos comunicativos sistematicamente limitados, os participantes formam convicções subjetivamente não-coercitivas, mas ilusórias; com isso, geram comunicativamente um poder que pode ser usado contra esses mesmos participantes, no momento em que se institucionaliza. Para podermos aceitar essa proposta, entretanto, teríamos que especificar um critério crítico que nos permita distinguir entre as convicções ilusórias e não-ilusórias. É exatamente essa possibilidade que Hannah Arendt contesta. Ela mantém a distinção clássica entre teoria e prática – esta se baseia em opiniões e convicções insuscetíveis, *stricto sensu*, de serem verdadeiras (Wahrheitsfaehig)”. HABERMAS, 1980, p. 115-116.

agia no sentido de confirmar o modelo cubano e reiterar como que uma vocação da América Latina para a guerrilha”⁴⁹¹. Maria Paula Araújo afirma que a guerrilha foi definida como a única alternativa⁴⁹² para vencer as desigualdades e as injustiças de um povo tornado pobre, explorado e desassistido; “[...] o melhor caminho para a luta contra o poder despótico exercido nas áreas rurais, para o enfrentamento de caudilhos e militares golpistas e contra o imperialismo norte-americano”⁴⁹³. Em outras palavras, a experiência de poder com a colonização foi para a América Latina uma relação de conquista, subordinação e dominação. E as revoltas anti-colonialistas denotam o anseio por romper essas barreiras, pois a política dificilmente se edificaria na América Latina como uma ação comunicativa.

O segundo aspecto, o qual Maria Paula Araújo considera uma matriz teórica e política da luta armada, é a denominação de Terceiro Mundo. “As teses terceiro-mundistas afirmavam a profunda desigualdade do desenvolvimento capitalista mundial que engendrava uma cruel divisão internacional do trabalho”⁴⁹⁴. Essas teses também afirmavam que a classe operária do Primeiro Mundo havia perdido seus ideais revolucionários, pois esta já havia conquistado o acesso aos bens de consumo. A potencialidade revolucionária, então, havia migrado para o Terceiro Mundo, no qual o capitalismo resultava em injustiças e desigualdades. A revolução deveria começar no Terceiro Mundo. Logo, a violência era o componente da revolução e justificada como justa, como “violência dos de baixo contra a violência dos de cima”.

O terceiro aspecto refere-se ao período das ditaduras. Para combater os Estados autoritários, resistências populares se organizaram, consolidando-se a partir da violência revolucionária. Afinal de contas, a prática da tortura por parte dos Estados, a censura, a revogação dos direitos políticos mobilizou a oposição de movimentos populares. A violência assim também evidenciava ser o melhor caminho de resistência, mesmo que não o único, porém o mais eficaz. Como seria possível a política enquanto ação comunicativa, sendo que nem os próprios cidadãos poderiam ser considerados inimigos do Estado, perseguidos, exilados, tornados desaparecidos? Frente a um Estado autoritário, nenhum ser humano pode estar seguro de seus direitos, embora ainda houvesse asilo político e a possibilidade de reconstruir um lar em outra nação, exercer a cidadania representava um risco de vida.

⁴⁹¹ ARAÚJO, Maria Paula. Esquerdas, juventude e radicalidade na América Latina nos anos 1960 e 1970. In: FICO, Carlos et al. **Ditadura e Democracia na América Latina: Balanço histórico e perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 259.

⁴⁹² Por exemplo: no Uruguai, havia o Movimiento de Liberación Nacional, conhecido como Tupamaros; na Venezuela, o Partido da Revolução Venezuelana; na Colômbia, o Ejército de Liberación Nacional e as Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas; no Brasil, a Ação Libertadora Nacional; na Argentina, as Fuerzas Armadas Peronistas, no Chile, o Movimiento de Izquierda Revolucionaria; em El Salvador, o Ejército Revolucionario del Pueblo; na Nicaraguá, a Frente Sandinista de Libertação Nacional. ARAÚJO, M. P., 2008. p. 259-262.

⁴⁹³ ARAÚJO, M. P., 2008. p. 259.

⁴⁹⁴ ARAÚJO, M. P., 2008. p. 265.

[...] a situação política da maioria dos países do Terceiro Mundo – submetidos a regimes ditatoriais, sem garantias de respeito aos direitos humanos, sem o livre exercício da cidadania política, sujeitos muitas vezes a sucessivos golpes militares, com desigualdades e injustiças sociais cruéis – não só tornava a realidade política extremamente explosiva, como justificava e incentivava o recurso à violência. Esta seria, no contexto do Terceiro Mundo, a luta política legítima de sociedades que desejavam emancipar-se e abrir a porta ao socialismo. A crença no potencial revolucionária do Terceiro Mundo – mais que isso: a crença em sua tarefa revolucionária - impulsionou a luta armada na América Latina.⁴⁹⁵

O quarto aspecto refere-se aos discursos sobre a violência e, aqui, como exemplo, os discursos presentes no Brasil. Muitos são os discursos sobre a violência, porém pouco se discute sobre a violência em si. Elizabeth Rondelli constata que a violência assumiu centralidade nos debates públicos, recebendo, inclusive, importantes coberturas televisivas⁴⁹⁶, as quais, cada vez mais, influenciam a opinião pública. Rondelli apresenta cinco produtores de discursos. O discurso da mídia funciona como macrotestemunha e a violência exerce atração sobre ela⁴⁹⁷. O discurso dos administradores, das secretarias de segurança, representantes do sistema judiciário e especialistas busca remediações e explicações à violência⁴⁹⁸, e ainda, o discurso político-empresarial, preocupado com as perdas turísticas e os danos ao consumo causados pela violência⁴⁹⁹. Também há o discurso sobre a violência como um episódio, quase um epifenômeno, que busca explicações a partir das injustiças sociais. Geralmente, a violência é vista como resultado da concentração de renda e da pobreza, e argumenta-se pela necessidade de maior poder armamentista estatal. Por último, há a matriz discursiva que está “[...] desencantada com o mundo e que traduz uma constatação crítica e pessimista da falência do Estado, do fim das utopias, do ocaso das ideologias e de um notório sentimento de deteriorização de uma ordem normativo-legal [...]”⁵⁰⁰. De um lado, esses produtores de discursos “[...] vão engendrar ações, aliciar e construir sujeitos sociais e legitimar e implementar políticas, ou seja,

⁴⁹⁵ ARAÚJO, M. P., 2008. p. 266.

⁴⁹⁶ Em 1998, com o episódio de Eldorado dos Carajás, sem-terras foram assassinados por agentes policiais. Devido ao papel desempenhado pelos meios de comunicação, o caso “[...] ganhou a cena pública e foi levado à Justiça, ou seja, somente se tornou fato político e público porque havia um cineasta naquele momento filmando aquela cena [...]”. RONDELLI, Elisabeth. A mídia e o debate sobre a violência no espaço público. In: NOVAES, Regina (Org.). **Direitos Humanos: Temas e Perspectivas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p. 156-157.

⁴⁹⁷ A partir de 1997, as ações violentas cometidas no Brasil não se limitavam mais às páginas policiais. A participação da mídia, especialmente, ao abordar homicídios, crimes espantosos, nas quais também a polícia era agente do crime, passou a levantar “[...] um debate nacional – tanto sobre a mídia quanto sobre a violência, mas também sobre as políticas do Estado com relação à violência [...]”. O papel exercido pela mídia, denominado por Rondelli, é caracterizado como macrotestemunha, a qual “[...] presencia o ato e o reporta a um público imenso, e aí reside a sua positividade. [...] Nesse sentido, a câmera da televisão tem um papel muito importante de reportar, de trazer à cena muito daquilo que a sociedade quer esconder”. A mídia também pode induzir o público [...] a uma determinada forma de interpretação ou até pode produzir um fato. RONDELLI, 2001, p. 156.

⁴⁹⁸ “Há uma vertente das políticas de bem-estar social, de assistência social [...] que em relação à violência vai tentar estabelecer alguns comportamentos no sentido de amenizar aquelas ocorrências, tais como identificá-las, explicar o porquê da violência, etc.”. A preocupação central é de remediação da violência, e o discurso é voltado ao assistencialismo. RONDELLI, 2001, p. 158.

⁴⁹⁹ A violência é definida como um mal a ser combatido, sob a ótica de prejudicar o consumo, o turismo. Esse discurso exerce uma considerável pressão sobre as políticas públicas, pois a inibição da criminalidade e da violência é considerada fundamental para a segurança e o conforto das pessoas. É um discurso visível no Rio de Janeiro. RONDELLI, 2001, p. 159.

⁵⁰⁰ RONDELLI, 2001, p. 159.

a violência aqui – não a violência em si, mas a violência enquanto temática inserida no debate público através da exibição pela mídia – possui uma significativa força política”⁵⁰¹. De outro lado, esses discursos têm orientado ações de políticas e opiniões públicas e, muitas vezes, sedimentado preconceitos, perpetuando uma compreensão restrita de política e violência.

O quinto aspecto refere-se à persistência da violência na América Latina, mesmo em períodos de redemocratização. A violência está atrelada à incapacidade do Estado, à presença marcante da corrupção, à impunidade, ao colapso dos sistemas educacionais, jurídicos, legislativos. Os Estados consolidaram-se como administrativos e burocráticos e, como afirma Marilena Chauí, referindo-se ao Brasil, as relações políticas são estabelecidas entre “os donos do poder” e os “cidadãos” que não possuem direitos, apenas recebem favores. “As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade”⁵⁰². As relações “[...] entre os que se julgam iguais são de parentesco, isto é, de cumplicidade e compadrio; entre os que são vistos como desiguais o relacionamento assume a forma de favor, da clientela, da tutela ou da cooptação”⁵⁰³. Nesse sentido, é possível perceber que as distinções arendtianas de poder e violência são fundamentais para provocar mudanças na compreensão política latino-americana.

Na América Latina, hoje, os processos de redemocratização e de pactuação política estão sendo vividos fortemente influenciados pela questão da violência. Muitos dos graves problemas atuais são marcados pela violência: as desigualdades sociais, a corrupção, a criminalidade, a explosão caótica urbana. Além disso, a violência do passado assombra o presente: os mortos, os desaparecidos, os torturados. Como construir um pacto político por cima da violência do passado e do presente? Quais são as implicações da memória na história e na política de muitos desses países na América Latina? [...] Como construir um pacto político por cima das denúncias de tortura, das lembranças de desaparecidos nunca encontrados, memórias de violência nunca reparadas?⁵⁰⁴

3.3.3 *Direitos humanos como pressuposto e exercício da cidadania*

Os direitos humanos precisam ser compreendidos como componentes do espaço público. Seu surgimento com as primeiras declarações buscava consolidar reivindicações humanas contra a opressão do Estado absolutista e contra todo tipo de tutela cultural e religiosa. Nesse sentido originário, os direitos humanos seriam ações preventivas contra a violência. A prevenção consiste no reconhecimento de que todo ser humano passa a ter uma dignidade inalienável, e, assim, toda a ação humana que viole essa dignidade precisa ser coibida. As declarações, mesmo reivindicando contra opressões específicas, consolidaram-se como fundamento para sociedades civilizadas.

⁵⁰¹ RONDELLI, 2001, p. 160.

⁵⁰² CHAÚÍ, Marilena. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. 6. reimpr. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006. p. 89. (História do Povo Brasileiro)

⁵⁰³ CHAÚÍ, 2006, p. 89.

⁵⁰⁴ ARAÚJO, M. P., 2008, p. 272.

Nessa direção, os direitos humanos seriam uma possibilidade que abominaria a violência na convivência entre as pessoas e na sua relação com o seu governo. “[...] durante o século XIX, o consenso de opinião era de que os direitos humanos tinham de ser invocados sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade”⁵⁰⁵. Assim, *a priori*, a intencionalidade dos direitos humanos é de proteção. Proteção contra toda imposição, arbitrariedade, contra o que impede a liberdade. A problemática é justamente a efetividade dessa intencionalidade dos direitos humanos. Como discutido no segundo capítulo, a igualdade não consegue abranger todos os seres humanos. É necessário haver uma comunidade política que reconheça e sustente a igualdade e, conseqüentemente, proteja e garanta direitos. E como ficam as categorias humanas que não possuem uma comunidade política ou não têm sua igualdade reconhecida? Ficariam à mercê de toda e qualquer violência?

Para Arendt, o poder é o agir em concerto, requer consentimento. Poder-se-ia dizer que toda pessoa, desde que inserida em uma comunidade de iguais, pode ser sujeito na vida pública, das decisões e ações políticas. A dificuldade reside no fato de que nem todas as pessoas são consideradas iguais, mesmo que pertencentes a uma mesma comunidade política. Então, a pergunta seria quais as pessoas que agem em concerto? Entre quem é feito o consentimento? O agir em concerto significa que todos que estão em concerto possuem sua dignidade reconhecida. Conseqüentemente, os direitos são assegurados por esse pertencimento a uma comunidade política. Se houver divergências, o outro precisa ser convencido acerca de uma posição diferente. Soluções comunicativas e não violentas. Contudo, a própria Arendt suspeita que, na modernidade, há uma severa frustração da faculdade de agir. No lugar da ação, surge a violência e a preocupação absolutizada com as próprias necessidades. Nesse sentido, (que será aprofundado no quarto capítulo) os direitos humanos na atualidade parecem estar mais direcionados à solução dos problemas “sociais”, relativos à sobrevivência, e pouco se tem priorizado suas dimensões de cidadania: o que significa pertencer à vida pública? Quais as responsabilidades decorrentes disso?

A capacidade de agir tem decrescido no mundo contemporâneo devido à organização burocrática da vida pública, à redução das relações públicas entre dominados e dominadores, ao monopólio do poder, ao desenvolvimento tecnológico direcionado à ampliação dos instrumentos de violência. Nesse sentido, Arendt contesta a centralidade da morte e do medo na vida pública, propondo uma convivência, cuja finalidade é a liberdade. Partindo dos questionamentos arendtianos, os direitos humanos poderiam ser vistos como uma alternativa à violência, na medida em que são invenções para a convivência coletiva num espaço público que visa combater a opressão. Logo, os direitos humanos poderiam ser uma porta de entrada para instaurar uma nova realidade, na qual os atos não seriam usados para violar e destruir, mas para criar relações.

⁵⁰⁵ ARENDT, 2007d, p. 324.

4 DIREITOS HUMANOS – EM PERSPECTIVA DA CONVIVÊNCIA

[...] conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum [...] o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece relação entre os seres humanos.

Hannah Arendt⁵⁰⁶

Recorrer aos direitos humanos, aludindo à convivência é, antes de qualquer asserção, o reconhecimento de uma preocupação política, uma preocupação em estabelecer um mundo comum. Em outras palavras, enquanto preocupação política, os direitos humanos não estão centralizados *no* ser humano, mas *entre* os seres humanos, estabelecendo-se como convivência, como relação *entre* os seres humanos⁵⁰⁷. Logo, em primeiro lugar, norteados por implicações políticas, e justamente por não residirem *no* ser humano, os direitos humanos não provêm da essencialização da dignidade ou da igualdade humana. Conforme o segundo capítulo, todos os direitos não são dados, mas construídos no âmbito de uma comunidade política. Em segundo lugar, pautados pela convivência, os direitos humanos se tornam componentes do espaço público e reivindicam liberdade e emancipação contra todo o tipo de opressão e de violência: política, religiosa ou cultural. Essas reivindicações são conquistas históricas e políticas, ou seja, uma invenção humana, e estão vinculadas a problemas de convivência coletiva dentro de uma comunidade política. Conforme o terceiro capítulo, o direito de pertencer a uma comunidade política, o direito de ter um lar, de ter asilo são fundamentais enquanto direito a ter direitos. Sem isso, a violência penetra no espaço público, promovendo a destruição da pluralidade e a redução da política a relações de dominantes, privilegiados e dominados.

Independentemente de como as pessoas respondem à questão de se é o humano ou o mundo que está em perigo na crise atual, uma coisa é certa: qualquer resposta que coloque o ser humano no centro das preocupações atuais e sugira que ele deve mudar para que a situação melhore é profundamente apolítica. Pois no centro da política jaz a preocupação com o mundo, não com o ser humano – com um mundo, na verdade, constituído dessa ou

⁵⁰⁶ ARENDT, 2007a, p. 62.

⁵⁰⁷ ARENDT, 2007c, p. 23.

daquela maneira, sem o qual aqueles que são ao mesmo tempo preocupados e políticos não achariam que a vida é digna de ser vivida.⁵⁰⁸

Conforme Moltmann, a busca por um entendimento geral de Deus e da vida em comunhão configura-se como uma “teologia geral”, a qual é definida, não de forma abstrata, mas a partir das perspectivas política, ética e ecológica. Sendo assim, “o conceito universal, pelo qual buscamos hoje a teologia, a filosofia e a política, sem dúvida nenhuma é o *universo*”⁵⁰⁹. Trata-se do universo que compartilhamos, o qual é determinante à vida humana. Nesse sentido, Moltmann define que “o ‘conceito geral que serve de moldura’ para a teologia é hoje a *teologia da Terra*”⁵¹⁰. Nessa perspectiva, a teologia torna-se concreta.

O *universo relativo*, que não só conhecemos, mas também vivenciamos, porque ele determina a nossa vida, é o *sistema Terra*. A ‘Terra’ como planeta, ‘em’ cuja biosfera a vida humana é possível, constitui para nós seres humanos, o *relativamente total e o concretamente universal*. Depois que a era científico-econômica explorou e destruiu a Terra até as condições fundamentais de sua existência, uma nova era ecológica deve colocar a ‘parceira’ Terra, até agora silente e silenciada, no centro de sua economia e política e, desse modo, também de sua forma de vida e espiritualidade. Se quisermos viver e sobreviver, voltar-no-emos para a economia da Terra, para a política da Terra e para a ‘religião da Terra’. Para o gênero teológico de uma ‘teologia natural’ esse contexto significa que uma ‘teologia da natureza’ deve acolher e articular uma ‘religião da Terra’. Não se trata de uma nova ‘teologia do sangue e do solo’, como a dos nazistas, mas de reverência ao ‘shabbat da Terra’, que esta celebra para Deus, para tornar-se novamente viva, como declara a Torá de Israel.⁵¹¹

A preocupação com o *universo*, para Moltmann, rompe com visões antropocêntricas, reiterando uma dignidade comum e específica de toda a criação e de cada ser criado. Torna-se imprescindível “[...] iniciar uma teologia da libertação concreta e apenas sobre essa base mostrar o significado universal dessa liberdade como direito universal do ser humano e o futuro comum dessa liberdade como nova humanidade”⁵¹². Moltmann afirma que, a partir dos direitos humanos, a liberdade religiosa “[...] constitui o ‘conceito político emoldurador’ para aquilo que deve ser chamado de ‘religião’”⁵¹³. Liberdade que possibilitaria a convivência religiosa de diferentes expressões religiosas no mundo. O diálogo e a convivência inter-religiosa enxerga as diferenças e o que existe de comum. Nesse sentido, as religiões “[...] encontrarão um espaço comum em que podem apresentar suas diferenças, pois de outra forma estas não são passíveis de apresentação”⁵¹⁴. Inclusive, a liberdade possibilita o fato de não se ter religião, indo além das comunidades religiosas. O

⁵⁰⁸ ARENDT, 2008a, p. 158-159.

⁵⁰⁹ MOLTSMANN, 2004, p. 77.

⁵¹⁰ MOLTSMANN, 2004, p. 78.

⁵¹¹ MOLTSMANN, 2004, p. 77-78.

⁵¹² “[...] mit der *konkreten Theologie der Befreiung* zu beginnen und daraufhin die universale Bedeutung dieser Freiheit als allgemeines Menschenrecht und die gemeinsame Zukunft dieser Freiheit als neue Menschheit darzustellen”. MOLTSMANN, Jürgen. **Das Experiment Hoffnung**: Einführungen. München: Kaiser, 1974. p. 173. (Tradução própria)

⁵¹³ MOLTSMANN, 2004, p. 77.

⁵¹⁴ MOLTSMANN, 2004, p. 77.

viver-juntos, como preocupação central, torna comum a responsabilidade pelo mundo, pela Terra. “Tanto a religiosidade quanto a secularidade têm de servir à vida comum, caso a humanidade e a Terra devam sobreviver”⁵¹⁵.

A teologia, portanto, compõe a reflexão acerca dos direitos humanos, não como fundadora e fundamentadora de seu discurso, mas como pertencente à pluralidade humana e possuindo as mesmas reivindicações de igualdade, liberdade, fraternidade. É um agir responsável pelo amor que espera que uma nova realidade aconteça, constituindo-se como um saber de resistência, de inconformidade, de responsabilidade contra possíveis massacres e degradações humanas e da Terra. A tradição teológica se insere nesse horizonte de desejos por mudança, ao considerar os direitos humanos e suas implicações políticas. Muitas palavras são compartilhadas pela tradição teológica e pelos direitos humanos. Evidenciar a tradição teológica, nesse sentido, não se trata de reafirmar modos únicos de pensamento, moldes únicos de convivência, mas, como exposto no primeiro capítulo, trazer ao diálogo um saber que passa por transformações, tem limitações, possui riscos, renova-se, autocrítica-se, é criticado e possui potencialidade crítica.

Com a crise da escatologia, a ruptura da tradição e da autoridade, teologia e religião têm enfrentado descréditos e têm sido refletidas de modo superficial. Em meio a fundamentalismos, a sincretismos, a preconceitos, a busca por compreensão por parte da teologia persiste, caminhando por tensões da nítida presença da pluralidade humana. Talvez, nisto consiste o maior desafio à teologia: como ser um saber que compreenda a diversidade humana, sem legitimar as diferenças como fundamento de uma realidade assimétrica, injusta, desigual? Como propor uma comunhão que não seja apenas direcionada àqueles que compartilham as asserções teológicas? Como ensejar o compromisso, a responsabilidade pelo mundo sem se tornar ideologia ou abstrações e palavras vazias de transformação? Como não se contradizer enquanto “saber transfigurado pelo amor” não se omitindo, cooperando e silenciando perante a violência da humanidade contra a humanidade, perante ações imperdoáveis? Possíveis respostas podem ser apontadas não como soluções definitivas ou “receitas” exatas, mas enquanto construções que almejam mudanças. Há respostas possíveis a partir da própria tradição teológica, de sua memória, de sua esperança, de sua tradição profética e do resgate de uma teologia patética. E, como propõe essa pesquisa, os direitos humanos podem ser uma alternativa para a efetividade de uma responsabilidade comum, como espaço público que mobiliza as pessoas a uma ação em conjunto. Nesse sentido, os direitos humanos estão no horizonte do pensamento político de Arendt. Em especial, Arendt enxerga a potencialidade pública de alguns elementos cristãos, resgatando a autenticidade da ação de Jesus, do poder de perdoar, da fé e da esperança.

⁵¹⁵ MOLTMANN, 2004, p. 77.

Afirmar os direitos humanos politicamente significa não se limitar a reivindicações de direitos de subsistência, restrita ao ciclo do processo vital. Com certeza, esses direitos não podem ser ignorados, porém os direitos humanos não deveriam ser meramente instrumentais, antes, um exercício da convivência. A preocupação é com o mundo, no qual estão presentes as diferenças humanas. Uma convivência que propicie a liberdade, sem a (re)ação violenta. Há nessa preocupação um desejo de mudança das relações e, como Arendt indica, não há como mudar o mundo ou as pessoas, é preciso mudar leis e constituições para que aconteça uma mudança do mundo e das relações entre as pessoas.

E não podemos mudar o mundo mudando as pessoas que vivem nele – à parte a total impossibilidade prática de tal empresa – tanto quanto não podemos mudar uma organização humana ou um clube tentando, de alguma forma, influenciar os seus membros. Se queremos mudar uma instituição, uma organização, uma entidade pública qualquer existente no mundo, tudo o que podemos fazer é rever suas constituições, suas leis, seus estatutos e esperar que o resto cuide de si mesmo. Isto é assim porque onde quer que os seres humanos se juntem – em particular ou socialmente, em público ou politicamente – gera-se um espaço que simultaneamente os reúne e os separa. Esse espaço tem uma estrutura própria que muda com o tempo e se revela em contextos privados como costume, em contextos sociais como convenção e em contextos públicos como leis, constituições, estatutos e coisas afins. Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos.⁵¹⁶

O desejo de mudança está implícito nos direitos humanos. O seu conteúdo, sempre que deflagrada sua violação na realidade, apresenta um mundo que é comum para poucos. A reunião de vozes e de ações que denunciam, lutam contra e tentam superar assimetrias, desigualdades, injustiças, exploração e violência, tornados públicos, compõe o espaço intersticial. Isso significa que são até possíveis mudanças nas constituições e leis e que estas nunca serão um processo perfeito, ideal e acabado. Bertolt Brecht demonstra a necessidade de uma permanente suspeita sobre toda a realidade que é considerada como natural. Nesse sentido, tornar natural algo que foi histórico-social e politicamente construído evidencia uma tentativa de justificar uma situação, um argumento para não se questionar a realidade. Toda relação humana, toda instituição, todo saber, todo poder, todo direito é construído. Nessa artificialidade, sempre haverá questionamentos à medida em que algumas construções se colocarão como norma, ou a “receita correta”, “o único caminho”. Para Brecht, “Nada é impossível de mudar”:

Desconfiai do mais trivial,
na aparência singelo.
E examinai, sobretudo, o que parece habitual.
Suplicamos expressamente:
não aceiteis o que é de hábito como coisa natural,
pois em tempo de desordem sangrenta,
de confusão organizada,
de arbitrariedade consciente,
de humanidade desumanizada,

⁵¹⁶ ARENDT, 2008a, p. 159.

nada deve parecer natural
nada deve parecer impossível de mudar.⁵¹⁷

4.1 Convivência e comunicabilidade

Para Arendt, o espaço intersticial é o mundo, um mundo que é construído pelas pessoas que habitam nele. E isso – habitar no mundo – todas as pessoas têm em comum. Estar no mundo é sempre um estar junto com outras pessoas, esse estar-junto, a convivência acontece em atos e palavras. Refletindo sobre Kant, Arendt afirma que a convivência ou a sociabilidade não pode ser entendida como se “[...] fosse a meta a ser perseguida através do curso da civilização. [...] Ao contrário, a sociabilidade como a própria origem, e não meta da humanidade do homem, ou seja, descobrimos que a sociabilidade é a própria essência dos seres humanos na medida em que pertencem a este mundo”⁵¹⁸. A sociabilidade acontece com a comunicabilidade entre palavras e atos. Para evitar equívocos, a sociabilidade não é uma teoria de interdependência sociológica. As relações, a convivência – em se tratando do espaço público – não é uma convivência que possui vínculos pela necessidade ou carências. Convivência é quando as pessoas se importam com o pensar, o dizer e o agir umas das outras. Mutuamente se escutam, dialogam, opinam, persuadem, consentem, agem em concerto e, até ao se cometer um crime, estabelecem-se leis que punam essas ações.

O viver-juntos, o habitar nesse mundo que é comum a todos que nascem nele não desemboca assim em uma coexistência, mas na convivência que evidencia que cada pessoa possui um lugar no mundo, que as palavras, o pensar e as ações são vistas e ouvidas por outras pessoas. Nesse sentido, os direitos humanos orientados para o viver-juntos decorrem do direito fundamental de que cada pessoa pertence ao mundo e nele constrói um lar, isto é, o direito de pertencer e escolher uma comunidade. O viver-juntos é um desafio à medida em que nenhum ser humano é igual ao outro. Cada ser humano não se torna apenas um ser humano em geral, mas pessoa, *persona*, onde sua voz é ouvida, a máscara que garante direitos à personalidade legal e pública e, ao mesmo tempo, esconde a personalidade singular e privada.

Para Arendt, “a política trata da **convivência entre diferentes**. Os seres humanos se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças”⁵¹⁹. E justamente em meio às diferenças, as palavras e ações são cruciais na convivência. Como palavras e ações diferentes podem se tornar consentimentos e ações em concerto? Como evidenciar a preocupação com o mundo frente às preocupações particulares de cada pessoa? Como possibilitar um mundo no qual as diferenças não sejam ameaçadas por intuídos de homogeneidade?

⁵¹⁷ BRECHT, Bertolt. **Antologia poética**. 3. ed. Rio de Janeiro: Elo, 1982. p. 45. (Poesias Seleccionadas, v. 1)

⁵¹⁸ ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 95.

⁵¹⁹ ARENDT, 2007c, p. 21-22. Grifo meu.

Logo, poder-se-ia afirmar que há um primado do viver-juntos sobre as construções jurídicos-organizativas. A organização estabelece ações em comum e pode garantir um espaço de comunicabilidade, um espaço de igualdade e de direitos. As ações políticas acontecem por meio de palavras. Essas duas atividades – ação e discurso – são consideradas inter-relacionadas, coiguais⁵²⁰. “Somente a pura violência é muda, e por este motivo, por si só, jamais pode ter grandeza”⁵²¹. A convivência voltada para as palavras, para a comunicabilidade constrói o mundo, e todo o recurso à violência destrói o mundo, pois lhe rouba as palavras, silencia. Quando palavras, opiniões de algumas pessoas deixam de ter importância, elas são emudecidas. As palavras precisam ser ditas e ouvidas e essa comunicabilidade é que ensina a ser humano.

Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos.⁵²²

Se na convivência é esperada e exigida a comunicabilidade, Arendt, seguindo Kant, afirma que nisso reside um pacto estabelecido pela própria humanidade. Habitar no mundo que é comum a todas as pessoas que possuem a possibilidade de comunicar-se aponta para uma idéia de humanidade. Em cada ser humano singular está presente a idéia de humanidade. E decorrente desse pacto, a noção de humanidade “[...] seria uma mera *idéia* que regularia não apenas nossas reflexões sobre essas questões, mas que efetivamente inspiraria nossas ações”⁵²³. Assim, o reconhecimento da qualidade humana de cada ser humano deveria ser uma idéia norteadora de juízos e ações, ou seja, o pensar e o agir não estão em lados antagônicos, mas compõe uma unidade. “O imperativo categórico da ação, por assim dizer, poderia ser desse modo enunciado: aja sempre de acordo com a máxima através da qual esse pacto original possa atualizar-se em lei”⁵²⁴.

Se essa noção de humanidade se evidencia como um pacto, então, para Arendt, o direito à associação e o direito à estadia temporária deveriam ser inalienáveis. Cada ser humano tem em comum o mundo e nele não há como se espalhar infinitamente. Se o mundo é comum, a violação de direitos em um lugar específico é assim sentida em todo o mundo. Logo, a idéia da cidadania cosmopolita de Kant decorre do fato de se pertencer à comunidade mundial⁵²⁵, de ser habitante da Terra, do mundo. O direito à estadia temporária, ao asilo ou à hospitalidade partem desse reconhe-

⁵²⁰ ARENDT, 2007a, p. 35.

⁵²¹ ARENDT, 2007a, p. 95.

⁵²² ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Cia das Letras, 2008c. p. 33-34.

⁵²³ ARENDT, 1993, p. 96.

⁵²⁴ ARENDT, 1993, p. 96.

⁵²⁵ ARENDT, 1993, p. 96-97.

cimento de um senso comunitário e de um senso de que a violação de direitos pode ser sentida em todo o mundo. Pertencer ao mundo e se dar conta de que cada ser humano também pertence a ele, fomenta assim a existência de um *sensus communis*⁵²⁶. Arendt também advoga pelo direito de livre associação, ela o “[...] considera por excelência como um direito público, ligado àqueles interesses que temos em comum com nossos concidadãos [...]”⁵²⁷. A liberdade em associar-se “[...] inclusive na sua vertente mais radical, que é a desobediência civil – cujo significado em situações-limites, [está] ligado à reafirmação da obrigação política [...] –, pressupõe a condição humana da pluralidade e da diversidade”⁵²⁸.

4.1.2 *Convivência: pluralidade e singularidades*

Da possibilidade de associar-se, do viver- juntos provém o espaço no qual surge a ação. “A ação, única atividade que se exerce entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que humanos, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”⁵²⁹. A ação, para Arendt, também está implícita em um dos relatos da criação, na qual Deus criou homem e mulher, os criou (Gn 1.27). A outra versão é contrária à pluralidade e à ação, pois coloca que Deus criou o Homem (Gn 2.7), e sua multiplicação originará outros que seriam apenas repetição da criação. A política que decorre da ação é quando “[...] os indivíduos buscam articular a pluralidade testemunhada por suas singularidades com a dignidade assegurada na afirmação da liberdade, compreendida como a confirmação da espontaneidade e da presença única de cada indivíduo humano no mundo, por meio da ação e do discurso”⁵³⁰.

A compreensão política de Arendt está alicerçada na pluralidade humana. A vida política só é possível devido à **pluralidade humana**. Para Arendt, basear a política na pluralidade significa que o ser humano não pode ser reduzido a um ser humano em geral. Nesse sentido, a política tem se desenvolvido de modo superficial, devido a abordagens psicológicas, biológicas, teológicas, filosóficas – o pensamento científico – que retrata o ser humano genericamente. É como se existisse apenas o ser humano e esse representasse a Humanidade. Em outras palavras, para a teologia e também para a filosofia, é difícil encontrar uma resposta para o que é a política, pois “[...] todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens,

⁵²⁶ Arendt interpreta com peculiaridade o *sensus communis*. O senso comum que é “[...] um sentido como nossos outros sentidos – os mesmos para cada um em sua própria privacidade, [...] como uma capacidade extra do espírito que nos ajusta a uma comunidade. O ‘entendimento comum dos homens [...]’. É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido. O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso depende dele”. ARENDT, 1993, p. 90. “Hannah Arendt não afirma textualmente, mas é perceptível que ela compreende o *sensus communis* kantiano tanto como *condição da comunicação intersubjetiva*, quanto um *sentido que se sente a si mesmo na ‘operação da reflexão’* que constitui o juízo”. DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, 1993, p. 129.

⁵²⁷ LAFER, 2006, p. 238.

⁵²⁸ LAFER, 2006, p. 238.

⁵²⁹ ARENDT, 2007a, p. 15.

⁵³⁰ CORREIA, Adriano. A vitória da vida sobre a política. *Cult: Revista Brasileira de Cultura*. Dossiê: Hannah Arendt: Um pensamento que assumiu o amor pelo mundo. São Paulo, ano 11, n. 129, out. 2008. p. 61.

ou apenas homens idênticos”⁵³¹. Nessa impossibilidade de afirmar a pluralidade, a teologia e a filosofia tendem a transformar a política em história: “através da idéia de uma história mundial, a pluralidade dos homens é dissolvida em *um* indivíduo-humano, depois também chamada de Humanidade. Daí o monstruoso e desumano da História, que só em seu final se afirma plena e vigorosamente na política”⁵³².

Desse modo, a crítica de Arendt à teologia reside nas afirmações de que o ser humano é criado à imagem de Deus e de que Deus também criou a família. Essas afirmações essencializaram a igualdade, erradicam a original diferenciação humana, impossibilitando uma compreensão política. Quando a organização humana é definida a partir da família, a relação de parentesco é vista “[...] por um lado, como algo capaz de unir diferenças individuais extremas e, por outro lado, como um meio pelo qual grupos assimilados a indivíduos podem ser isolados e contrastados”⁵³³. É justamente a imagem de família que leva à ruína da política. O conceito de parentesco que em si possui o desejo de transformar o mundo estranho em um lar e a família que possui a idéia de proteção, de abrigo ignoram o atributo da pluralidade. O parentesco substitui a pluralidade, ocasionando assim a perversão da política.

Na medida em que vemos a família como mais do que participação, ou seja, a participação ativa de uma pluralidade, começamos a fazer o papel de Deus, agindo como se pudéssemos escapar naturalmente do princípio humano da diferenciação. Em vez de engendrar um ser humano, tentamos criar o humano à nossa própria imagem. Em termos prático-políticos, porém, a profunda importância da família repousa sobre o fato de estar o mundo organizado de tal modo que não há nele lugar para o indivíduo, ou seja, para quem quer que seja diferente.⁵³⁴

Para a teologia e a filosofia, não há lugar para a concretização da política, a não ser pela igualdade jurídica. A compreensão de ser humano da filosofia e da teologia apenas se concretiza ou se realiza na política “[...] na forma de direitos iguais que os absolutamente diferentes garantem uns aos outros. Essa garantia voluntária e essa outorga do direito à igualdade jurídica reconhecem a pluralidade dos homens, que podem então dar graças a si mesmos por sua pluralidade e ao criador do homem por sua existência”⁵³⁵. Arendt define duas razões para essa não concretização da política. A primeira é a suposição de que o ser humano seria por essência político. Não há uma substância política no ser humano; a política surge *entre* os seres humanos. A segunda é a concepção monoteísta de Deus, o qual criou o ser humano a sua imagem. Decorrente disso, os seres humanos são apenas repetições do ser humano, só existe o ser humano. O ser humano “[...] criado à imagem da solidão de Deus, está na base do ‘estado de natureza’ de Hobbes como uma ‘guerra de todos contra

⁵³¹ ARENDT, 2007c, p. 21.

⁵³² ARENDT, 2007c, p. 23-24

⁵³³ ARENDT, 2008a, p. 145.

⁵³⁴ ARENDT, 2008a, p. 145.

⁵³⁵ ARENDT, 2008a, p. 146.

todos’. É a revolta de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem significado – sem significado para o homem criado à imagem da solidão de Deus”⁵³⁶.

Por isso, a partir da concepção da criação à imagem da solidão de Deus, não há espaço para a pluralidade, e a política é substituída pela história, uma história mundial do ser humano. Até mesmo a nova Teologia Política recorre à história, a hermenêutica histórica, por considerar essa a interface da teologia com o mundo. Contudo, não se trata de um historicismo ou de uma postura meramente observatória, compreende uma experiência comunitária da história, levando em consideração as histórias humanas no plural. “Foi só com a industrialização e o imperialismo europeu no século XIX que essas diversas histórias dos diferentes povos e reinos se fundiram com a história européia. No século XX, apareceu pela primeira vez a *humanidade única* como objeto da [...] destruição mutuamente assegurada [...]”⁵³⁷. Apesar de possuir uma mensagem universalista, a teologia tem se preocupado em hermenêuticas multiperspectivas, “[...] visando a manter em aberto o lugar do sujeito *único* da história *única*”⁵³⁸. Em outras palavras, na teologia, tem-se refletido a diversidade e a singularidade humana, porém a pluralidade ainda é percebida como pluralismo, uma aceitação das diferenças sob a perspectiva das dificuldades no diálogo. Esse recurso à história por parte da teologia é devido ao fato de a política contemporânea ter se demonstrado restrita a questões econômicas e bélicas.

O reconhecimento da pluralidade ainda não é unânime, as diferenças humanas, cada vez mais perceptíveis, tendem a se relacionar pela violência e não via comunicabilidade. A singularidade ainda é classificada em diferenças hierárquicas, o que é uma forma de excluí-la. A diferença também é tida como um desvio, deixando de se reconhecer o seu lugar na totalidade. Perceber e reconhecer as diferenças é ir além da afirmação de uma generalização das singularidades. O reconhecimento das diferenças precisa partir da própria diferença, e não apenas enquanto uma atitude de igualdade formal. O outro, nesse sentido, seria apenas uma extensão do eu. A diferença concreta é uma atitude, uma reflexão que considera o outro como indivíduo de história e de identidade. Essa relação é regida por normas de equidade, de reciprocidade e de complementaridade. Não se confirma apenas a humanidade, mas a individualidade do outro.

Nesse sentido, nos direitos humanos, permanece a tensão entre a universalidade e a particularidade; entre a pluralidade e a igualdade; entre a globalidade e a contextualidade; entre o *koinón* e o *idión*. Arendt afirma que o comum (*koinón*) e o próprio (*idión*) precisam ser assegurados. O comum – o fato de todos os seres humanos habitarem o mundo – é público, onde o mundo assume a centralidade, pois compartilhamos o mundo. Já o próprio, o privado, o direito à intimidade não pode diluir-se em massas humanas e é um reconhecimento da irreduzibilidade das diferenças.

⁵³⁶ ARENDT, 2008a, p. 146.

⁵³⁷ MOLTMANN, 2004, p. 110.

⁵³⁸ MOLTMANN, 2004, p. 110.

Contudo, o próprio, não pode enclausurar-se em si, como assevera Arendt, o *idiota* (que deriva do *idión*) é aquele que só se preocupa consigo mesmo, com as suas necessidades, com a sua vida, não levando em consideração o mundo comum, o mundo compartilhado⁵³⁹.

A cidadania cosmopolita, tida como idéia que constrói pensamentos e ações, também reafirma a pluralidade, perceptível em ações, palavras e pensamentos. Para Arendt, “quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade de sermos cidadãos do mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo”⁵⁴⁰. Refletindo sobre Kant, Arendt coloca que, nos juízos, há uma combinação entre geral e particular, pois o juízo é pensar o particular, já o pensar é generalizar. Quando o particular é constituído de um geral que se evidencia em princípio, leis e regras, não há dificuldades. A problemática reside quando se busca determinar um valor julgando um particular por outro⁵⁴¹.

Para Arendt, Kant fala de duas idéias sobre as quais é necessário refletir para se chegar ao juízo⁵⁴². A primeira é justamente a idéia “[...] do pacto original do gênero humano como um todo e, derivada dessa idéia, a noção de humanidade, daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano que vive e morre neste mundo, nesta Terra que é um globo habitado e compartilhado em comum, na sucessão de gerações”⁵⁴³. Também há a idéia de finalidade. Como indica Arendt, para Kant, os juízos estéticos e o ser humano são destituídos de um fim, não servem para nada, porém “[...] a finalidade é uma idéia pela qual regulamos nossas reflexões em nossos juízos reflexionantes”⁵⁴⁴. A segunda idéia, Arendt define como a validade exemplar, pois os exemplos são apoios ao juízo. “Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida”⁵⁴⁵. Arendt cita o exemplo de uma cadeira, que pode ser definida como uma cadeira-em-geral, mas, se uma de suas qualidades sobressaírem, ela se torna uma cadeira exemplar. Isso define a cadeira atribuindo-lhe identidade, qualidade, ao mesmo tempo, a cadeira não deixa de ser uma cadeira.

⁵³⁹ ARENDT, 2007a, p. 47.

⁵⁴⁰ ARENDT, 1993, p. 97.

⁵⁴¹ ARENDT, 1993, p. 97.

⁵⁴² “Segundo Arendt, alguns dos principais ‘vislumbres políticos’ de Kant teriam sido formulados especificamente no âmbito da terceira *Crítica* por meio dos conceitos de ‘juízo reflexionante estético’, ‘mentalidade alargada’, ‘desinteresse’, ‘comunicabilidade’ e ‘*sensus communis*’, que conteriam o *núcleo potencial* de uma filosofia política que, no entanto, Kant não teria desenvolvido extensivamente. Hipótese duplamente polêmica, pois, por um lado, afirma o interesse arendtiano em abordar o tema da filosofia política em Kant a partir do registro conceitual da *Crítica do juízo*, e não a partir dos conceitos estabelecidos na *Crítica da razão prática*, que se vê negada enquanto matriz categorial dos textos políticos de Kant; e, por outro lado, porque mesmo aí a autora recorre à ‘*Análítica do Belo*’, e não à segunda seção da obra, em que Kant trata da faculdade de julgar reflexionante teleológica, aspectos que não escaparam ao crivo dos críticos”. DUARTE, 1993, p. 132.

⁵⁴³ ARENDT, 1993, p. 97-98.

⁵⁴⁴ ARENDT, 1993, p. 98.

⁵⁴⁵ ARENDT, 1993, p. 98.

Arendt indica que em Kant há a contradição entre progresso e dignidade humana. “[...] o progresso infinito é a lei da espécie humana; ao mesmo tempo, a dignidade do ser humano exige que ele seja visto (cada um de nós, em sua singularidade) em sua particularidade e, como tal, refletindo a humanidade em geral – sem qualquer comparação e independente do tempo”⁵⁴⁶. Cada ser humano não teria uma finalidade, pois seria uma finalidade em si mesmo. E, se progresso é entendido como melhoria do mundo, a dignidade seria teleológica. Arendt enfatiza que as diferenças humanas, então, são integrantes da idéia de humanidade, enquanto humanos habitantes do mundo, mas suas diferenças não seriam diluídas na idéia de humanidade. Por outro lado, as singularidades humanas não podem ser confinadas a uma particularidade intransponível, incomunicável. Aqui reside a preocupação de um *sensus communis* geral capaz de orientar particulares, contudo, o senso geral não pode ser uma obrigação, imposição, é necessário uma constante reflexão. Como Duarte afirma,

Para Arendt, a aventura totalitária sinaliza, exemplarmente, a nossa incerteza irremediável quanto à posse dos valores fundamentais para a justa e correta orientação de nosso pensamento, juízo e ação diante das situações particulares do presente. Situação que, na prática, configura a própria inexistência de referências transcendentais de valor universal capazes de obrigar a conduta humana, dada a própria possibilidade de sua inversão ou abolição. O que suscita mais um motivo em função do qual Hannah Arendt estabelece sua analogia entre os juízos políticos e os juízos estéticos: o denominador comum a ambos estaria na capacidade de refletir sobre os eventos particulares sem poder prontamente subsumi-los a um universal já previamente dado, vale dizer, ‘as regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem *hábitos* capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras’.⁵⁴⁷

A preocupação de Arendt com os juízos indica que como é possível não discernir entre o bem e o mal, a orientar-se a uma ação violenta. Arendt compreende que o mal provém da incapacidade de pensar⁵⁴⁸ e, conseqüentemente, não se assume a responsabilidade pelos atos e acontecimentos. Arendt qualifica esse mal como banal, no qual a renúncia em pensar leva o ser humano a funcionar como se fosse uma engrenagem, a uma obediência que não questiona, não reflete a uma ordem exterior⁵⁴⁹. Assim, a pessoa que pratica o mal banal não se comunica, não partilha o mundo com as outras pessoas. “Ao relacionar o mal ao vazio reflexivo, Arendt aponta [que nas] sociedades, o mal realiza-se na banalidade, na injustiça e nas radicais práticas de violência contra os apátridas, imigrantes, mulheres, desempregados, índios, negros, crianças, idosos e a natureza”⁵⁵⁰. O

⁵⁴⁶ ARENDT, 1993, p. 99.

⁵⁴⁷ DUARTE, 1993, p. 132.

⁵⁴⁸ “A incapacidade de reflexão e de pensar considerando o ponto de vista do outro, [...] como sendo uma conseqüência do acesso ao mundo apenas pela força auto-coercitiva da lógica ou da ideológica, é que estaria por trás de todos esses atos monstruosos, para cuja perpetração a maldade assenta no interesse próprio ou no egoísmo não parece ser necessária”. CORREIA, 2007, p. 51.

⁵⁴⁹ Veja a análise arendtiana sobre o “caso Eichmann”, uma pessoa comum, um burocrata que apenas recebia ordens. ARENDT Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 42; 65; 149.

⁵⁵⁰ AGUIAR, 2008, p. 57.

mal considera os seres humanos a partir de uma finalidade, como instrumentos⁵⁵¹. O mal é uma renúncia consciente do bem, para Arendt, ele é expresso nos campos de concentração, no totalitarismo, os quais consideram o ser humano um mero animal, possível de ser descartável, controlável⁵⁵². O ser humano é visto apenas sobre o processo metabólico, biológico, incapaz de agir, associar-se. O ser humano assim é padronizado, massificado, um ser vivo. Enquanto seres vivos, alguns são considerados mais dignos e puros, merecem viver; outros não fariam falta⁵⁵³.

Frente ao mal banal, a um vazio reflexivo e até à frustração da ação em conserto, o senso comunitário, a percepção de que cada ser humano é habitante, vive e morre nesta terra, parece ter se esvaído. Nessa direção, Correia afirma que “a incapacidade de reflexão e de pensar considerando o ponto de vista do outro, [...] como sendo uma conseqüência do acesso ao mundo apenas pela força autocoercitiva da lógica ou da ideologia, é que estaria por trás de todos esses atos monstruosos [...]”⁵⁵⁴. Aqui cabe ressaltar que não se trata de que pessoas capazes de pensar não possam cometer crimes, ou ainda, atribuir à capacidade de pensar o “poder” de se evitar grandes atrocidades. O mal não é apenas cometido por grandes vilões, mas por pessoas comuns, pessoas cumpridoras de deveres, distanciadas da realidade⁵⁵⁵. Assim, há um colapso da moral e o mal é visto por Arendt como banal.

Na discussão dessas questões, e especialmente na denúncia moral geral dos crimes nazistas, é quase sempre negligenciado que a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção. Não é muito difícil ver e até compreender como alguém pode decidir ‘revelar-se um vilão’ e, dada a oportunidade, tentar uma inversão do Decálogo, começando pelo comando ‘Matarás’, e terminando com o preceito ‘Mentirás’. Como sabemos muito bem, em toda comunidade existem vários criminosos e, apesar de a maioria padecer de uma imaginação um tanto limitada, é possível admitir que alguns não são

⁵⁵¹ Aguiar sintetiza dizendo que o mal não é ontológico ou metafísico. “Kant percebeu que o mal pode ter origem não nos instintos ou na natureza pecaminosa do homem e, sim, nas faculdades racionais que o fazem livre. Dessa forma, o mal não possui uma dimensão ontológica, mas contingencial. Ele acontece a partir da interação e da reação das faculdades espirituais humanas às suas circunstâncias”. AGUIAR, Odílio Alves. Violência e banalidade do mal. **Cult**: Revista Brasileira de Cultura. Dossiê: Hannah Arendt: Um pensamento que assumiu o amor pelo mundo. São Paulo, ano 11, n. 129, out. 2008. p. 55.

⁵⁵² Segundo Correia, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt conclui “[...] com uma referência peculiar ao conceito de ‘mal radical’ em Kant. Ela desloca completamente o conceito da filosofia moral kantiana e o identifica com o que ela julga ser o mal absoluto, a produção de seres humanos supérfluos. [...] o mal radical seria mais propriamente a cristalização de males extremos e mesmo impensáveis. [...] no livro *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* (1963) [...] que para ela era uma reportagem, se auto-censura por ter feito uso do termo *mal radical* para descrever os crimes cometidos sob o terror totalitário. Ela julgava que um dos pontos fundamentais a pôr esse livro em conflito com *Origens do totalitarismo* era o contraste entre as expressões *mal radical* e *banalidade do mal*”. CORREIA, 2007, p. 49-50.

⁵⁵³ ARENDT, 2007d, p. 488-531.

⁵⁵⁴ CORREIA, 2007, p. 51.

⁵⁵⁵ “A figura de Eichmann como figura comum, e mesmo banal, a pensar por clichês, com sua presteza para obedecer a qualquer voz imperativa e de quem não se poderia extrair qualquer profundidade diabólica, fez com que Hannah Arendt mudasse de idéia e deixasse de utilizar o termo ‘mal radical’, que na sua compreensão poderia sugerir uma radicalidade que de fato os perpetradores desses crimes não necessariamente possuíam. Quando ela passa a utilizar a expressão ‘banalidade do mal’, embora afirme estar em um nível ‘estritamente factual’, já tem consciência de grande parte das implicações teóricas dessa compreensão dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários”. CORREIA, 2007, p. 50.

provavelmente menos talentosos do que Hitler e alguns de seus carrascos. [...] A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar.⁵⁵⁶

A conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do ser humano consigo mesmo. Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor, ele não deve se colocar numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em termos morais, isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado. Assim Kant, com a coerência de pensamento que é a marca do grande filósofo, coloca os deveres que o ser humano tem para consigo à frente dos deveres para com os outros – algo que é certamente muito surpreendente, estando em curiosa contradição com o que geralmente compreendemos por comportamento moral. Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo.⁵⁵⁷

Afinal de contas, a consideração de que cada ser humano possui humanidade por habitar, pertencer ao mundo, se demonstrou e se demonstra frágil frente a todos os crimes e a todas as violações aos direitos humanos. Nesse sentido, cabe perguntar: “¿acaso es posible restablecer unos valores comunes para encauzar un potencial conflictivo cuya principal consecuencia parece ser, precisamente, la disolución radical del principio universalista, condición *sine qua non* para la construcción de un discurso ético compartido?”⁵⁵⁸. E, especificamente, quando se perde o senso de que cada ser humano é habitante do mundo, de que cada ser humano pertence à humanidade, há um estranhamento com os direitos humanos. Esse estranhamento “[...] dificilmente construirá seu desenvolvimento de forma solidária e sustentável e [não] produzirá relações que tenham a humanidade como seu núcleo central”⁵⁵⁹.

4.2 Convivência moderna: predomínio dos consumidores, da violência e do mal banal

O mundo comum vem sendo destruído e essa destruição, “[...] que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. [...] O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva”⁵⁶⁰. O mundo é construído a partir do indivíduo, do consumidor, dos interesses privados, no qual não há espaço para o comum. As relações entre as pessoas também são afetadas. Os interesses privados ganham centralidade em detrimento dos interesses públicos. “[...] É o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade”⁵⁶¹.

⁵⁵⁶ ARENDT, 2004, p. 117-118.

⁵⁵⁷ ARENDT, 2004, p. 131.

⁵⁵⁸ ZUBERO, 1995, p. 434.

⁵⁵⁹ CARBONARI, 2007, p. 41.

⁵⁶⁰ ARENDT, 2007a, p. 67-68.

⁵⁶¹ CORREIA, 2007, p. 44.

A percepção de Arendt é de que a política está ameaçada devido à alienação do mundo comum típico da modernidade por causa da ascensão do labor, da tecnologia, do consumo, da burocracia. A preocupação moderna é consumir de imediato. É um ciclo de busca da saciedade. Os seres humanos voltados ao consumo não conseguem cuidar do mundo, apenas consumi-lo. As diferenças humanas tornam-se, cada vez mais, intoleráveis. “En todas las partes del mundo – señala – es visible el desgarramiento entre un universalismo arrogante y unos particularismos agresivos. El principal problema político es y será limitar ese conflicto total, restablecer unos valores comunes entre intereses opuestos”⁵⁶².

O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber cuidar de um mundo e das coisas que lhe pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo o que toca.⁵⁶³

Na modernidade, o privado prevalece sobre a esfera da sociabilidade, da convivência e da esfera política, situando-se no domínio do individualismo. A “[...] igualdade moderna, baseada no conformismo só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana [...]”⁵⁶⁴. Já o Estado passa a ter uma função administrativa e burocrática, regulando a vida doméstica mediante uma “economia nacional”, “economia social” ou “administração doméstica coletiva”⁵⁶⁵. A conduta social da sociedade de massas leva a uma uniformização do comportamento consumista, conduzindo ao conformismo, negando a pluralidade da discussão.

Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades caseiras e da economia doméstica à esfera pública, a nova esfera tem se caracterizado principalmente por uma irreversível tendência de crescer, de devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade.⁵⁶⁶

Para Arendt, o sentido da política é claro: liberdade. Todavia, a contemporaneidade não enxerga essa mesma obviedade. Por isso, perguntar pelo sentido da política traz duas perspectivas. A primeira perspectiva considera as condições propriamente modernas, pois os regimes totalitários desenvolveram-se em meio à modernidade, a qual possuía a pretensão de liberdade. A ilusão da total liberdade acabou por desembocar na total falta de liberdade dos totalitarismos. Assim, Arendt procura “[...] saber se política e liberdade são, de algum modo, conciliáveis entre si, se a liberdade, de certa maneira, não começa apenas lá onde a esfera política não termina [...]”⁵⁶⁷. Ao que tudo indica, em contradição com a compreensão clássica de política, na modernidade, política e liberdade estão apartadas.

⁵⁶² ZUBERO, 1995, p. 434.

⁵⁶³ ARENDT, 2007b, p. 264.

⁵⁶⁴ ARENDT, 2007a, p. 51.

⁵⁶⁵ ARENDT, 2007a, p. 51.

⁵⁶⁶ ARENDT, 2007a, p. 55.

⁵⁶⁷ ARENDT, 2002, p. 118.

A segunda perspectiva retrata o desenvolvimento do poder bélico, as ameaças atômicas. As nações que possuem armas de imensurável destruição são uma ameaça à própria existência humana. “A questão que aqui surge torna toda política questionável; ela torna discutível o problema de saber se, em condições modernas, política e preservação da vida são conciliáveis entre si [...]”⁵⁶⁸. Nesse caso, esperar pelo fim da política seria coerente se a política estiver associada com um desastre iminente. Ambas perspectivas configuram o cenário moderno das preocupações políticas. Política e liberdade não estão sendo comumente associadas, ao que política é compreendida apenas restritamente “[...] como um meio de assegurar as provisões vitais da sociedade e a produtividade do livre desenvolvimento social”⁵⁶⁹. Caso a política seja assim entendida, Arendt aponta para o fim e a perda de sentido da política:

Pois o que aqui ameaça a esfera política é exatamente aquilo que, na opinião da modernidade, legitima essa esfera em sua existência, ou seja: a mera possibilidade da vida, e, mais precisamente, a possibilidade da vida de toda a humanidade. Se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da vida da humanidade, então com efeito ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido.⁵⁷⁰

A crise da autoridade e da tradição impossibilita que “[...] se exija de todos uma igual responsabilidade pelo rumo do mundo”⁵⁷¹. Logo, “[...] as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu ela esteve associada com a **responsabilidade** pelo curso das coisas no mundo”⁵⁷². Não é por acaso que a autoridade legítima não é mais reconhecida e, em seu lugar, existe a violência que destrói o diálogo e as relações. Como é possível falar de convivência se ninguém mais confia nas outras pessoas, se cada vez mais se torna difícil o relacionamento humano baseado na confiança e na autoridade? E, se no lugar da autoridade, há o medo e a violência, como evidenciar o lugar no mundo dos seres humanos? A falta de confiança, a falta de responsabilidade demonstram que não há mais espaço para a ação, para a convivência.

Assim, os processos de desintegração vêm substituindo a convivência. A maior burocratização da vida pública, a redução do Estado à administração, os declínios dos serviços públicos, a poluição, a produção incontrolável de lixo, o aumento e os problemas decorrentes dos meios de transporte, a mortalidade no trânsito, para Arendt, “[...] são os resultados automáticos das necessidades das sociedades de massas. Elas são acompanhadas, e freqüentemente aceleradas, pelo declínio simultâneo dos vários sistemas de partidos, todos [...] destinados a servir às necessidades políti-

⁵⁶⁸ ARENDT, 2002, p. 118.

⁵⁶⁹ ARENDT, 2002, p. 118-119.

⁵⁷⁰ ARENDT, 2002, p. 119.

⁵⁷¹ ARENDT, 2007b, p. 240.

⁵⁷² ARENDT, 2007b, p. 240. Grifo meu.

cas de massas populacionais [...]”⁵⁷³. Logo, a violência tem centralidade nas relações humanas (capítulo 3), e evidencia a frustração para o agir em concerto no mundo moderno. Além disso, a política, na modernidade, está reduzida pelas definições biológicas e até de uma essencialização (capítulo 2), o que Arendt denomina de “crescimento não natural do natural”⁵⁷⁴, a naturalização da política, desde a declaração francesa, a suposição da igualdade natural, potencializada no século XIX, consagra o ser humano trabalhador e o ser humano consumidor centrais na política. No entanto, até o ser humano trabalhador foi substituído pelo consumidor. Assim, antes há uma despolitização, cuja centralidade é a sobrevivência, restando apenas o consumo, o qual tudo devora.

Partindo disso, os direitos humanos ora podem perpetuar o processo de despolitização, ora podem ser um espaço político, reivindicando, mobilizando e resistindo a ações políticas dentro de sistemas burocráticos, partidários, autoritários, ditatoriais. No Brasil, por exemplo, em organizações de direitos humanos e em movimentos sociais, a união de pessoas torna visível a ausência do Estado, a falência dos sistemas de saúde, educação, segurança, a necessidade de reformas agrárias, políticas e tributárias. Em síntese, poder-se-ia afirmar que, mesmo não atingindo os seus objetivos, a existência de movimentos sociais e organizações de direitos humanos revelam que a configuração política nacional ainda não se consolidou como um espaço de relações de direito, mas sim de relações de privilégios e hierarquias. Mesmo que tal realidade indique uma cidadania “fraca” ou passiva, são “cavados” espaços de reivindicação. Marilena Chauí afirma que a cidadania, no Brasil, realiza-se em três níveis que podem ser concomitantes: representação (a voz do voto); liberdade (exigência de direitos e liberdades civis) e participação (movimentos e reivindicações de justiça econômica e social)⁵⁷⁵. Em outras palavras, os direitos humanos surgidos da cidadania podem levar ao comprometimento com a própria cidadania. A cidadania, nesse sentido, pode ser um espaço que não reduz a política ao consumismo e ao conformismo.

4.2.1 Isolamento e solidão

Arendt identifica que o viver-juntos por meio da ação e do discurso está ameaçado pelo isolamento e pela solidão. O isolamento, instrumento utilizado por tiranias, torna as pessoas impotentes, incapazes para a ação, para o agir em concerto. Para que o terror se instale, é necessário o isolamento das pessoas, pois o isolamento frustra as capacidades de ação e de poder. Contudo, nem todas as capacidades humanas são destruídas pelo isolamento. A vida privada permanece, juntamente com a capacidade de pensar, sentir, imaginar. O Estado totalitário também visou a destrui-

⁵⁷³ ARENDT, 1994, p. 61.

⁵⁷⁴ ARENDT, 2007a, p. 57.

⁵⁷⁵ CHAÚÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência: Aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 61-62. Por mais pessimista que possa ser a existência da cidadania (na qual a representatividade elege representações que comumente cometem o crime de peculato, corrupção; a liberdade garante o acúmulo e defende à propriedade privada; a participação se esgotou com o fim do socialismo, com a desintegração e a fragmentação dos movimentos sociais), não se poderia perder o seu horizonte de construção e as memórias de lutas, perseguições, conquistas.

ção da vida privada, destituindo as pessoas de qualquer direito à intimidade. “Isolamento é aquele impasse nos qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”⁵⁷⁶. O isolamento não destrói todas as capacidades humanas e, por exemplo, no trabalho o ser humano se isola. Nesse sentido a *poiesis* se distingue da *práxis*, a fabricação se distingue da ação. Porém, mesmo com o trabalho, permanece o contato do ser humano com o mundo, “[...] somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável”⁵⁷⁷.

Arendt diferencia isolamento de solidão. Se isolamento refere-se à esfera política, na qual não há outras pessoas para agir juntas, a solidão refere-se à esfera dos contatos sociais, quando as pessoas se sentem abandonadas de companhia. Solidão abrange a vida com um todo. Solidão, fundamental para o totalitarismo, pode acarretar o desenraizamento e a superfluidade. “Não ter raízes significa não ter lugar no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”⁵⁷⁸. Isolamento se torna solidão, quando o ser humano não é mais reconhecido pelo trabalho, só lhe restando o seu metabolismo, isto é, reduzido a *animal laborans*.

Se a tomarmos em sua essência, sem atentar para as suas recentes causas históricas e o seu novo papel na política, solidão é, ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das experiências fundamentais de toda vida humana. Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado materialmente e sensorialmente, depende de nosso contato com os outros seres humanos, do nosso senso *comum* que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um ser humano, mas por humanos no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. No entanto, basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos.⁵⁷⁹

A solidão também é distinta do estar só. Estar só é quando se está consigo mesmo, pensando na companhia do próprio eu. O estar desacompanhado, estar a sós é distinto do abandono das outras pessoas. Pensar e falar consigo mesmo é um diálogo dois-em um que mantém o contato com o mundo e as outras pessoas. “O problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um – um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas [...]”⁵⁸⁰. A solidão pode decorrer do estar a sós e, quando isso ocorre, há a perda do

⁵⁷⁶ ARENDT, 2007d, p. 527.

⁵⁷⁷ ARENDT, 2007d, p. 527.

⁵⁷⁸ ARENDT, 2007d, p. 528.

⁵⁷⁹ ARENDT, 2007d, p. 528.

⁵⁸⁰ ARENDT, 2007d, p. 529.

próprio eu. Logo, a confiança em si mesmo é perdida, a confiança no mundo é perdida. “O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo”⁵⁸¹. Para Arendt, o raciocínio lógico seria a única capacidade que não precisa nem do eu e nem de outras pessoas, pois seria evidente por si mesmo e não se perverte na solidão absoluta. Assim, permaneceria a “única ‘verdade’ segura em que os seres humanos podem apoiar-se quando perdem a garantia mútua, que é o senso comum, de que necessitam para sentir, viver e encontrar o seu caminho num mundo comum”⁵⁸². O que, para Arendt, também não seria uma “verdade”, ou uma verdade vazia, pois não revela nada.

Arendt cita Lutero, o qual afirmou que é preciso existir um Deus no qual o ser humano possa confiar. Além disso, não é bom que os seres humanos estejam sozinhos (Gn 2), ao que Lutero conclui que, sozinhos, os seres humanos pensam o pior de tudo. Logo, Arendt assevera que “o famoso extremismo dos movimentos totalitários [...] consiste, na verdade, em ‘pensar o pior’, nesse processo dedutivo que sempre leva às piores conclusões possíveis”⁵⁸³. A solidão que adentrou o século XX não é mais uma experiência de classes marginais da sociedade, é uma “[...] experiência diária de massas cada vez maiores”⁵⁸⁴. O espaço entre os seres humanos está sendo destruído e as pessoas estão se colocando umas contra as outras. Inclusive “destrói-se até o potencial produtivo do isolamento, ensinando e glorificando o raciocínio lógico da solidão [...]”⁵⁸⁵. Arendt traz a imagem de deserto, no qual a presença do medo, do mal banal, da solidão, da violência impossibilitam a confiança, a responsabilidade pelo mundo, o pensar, a ação e o viver-juntos.

As condições em que hoje vivemos no terreno da política são realmente ameaçadas por essas tempestades de areia. O perigo não é que possam estabelecer um mundo permanente. O domínio totalitário, como tirania, traz em si o germe da sua própria destruição. Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação anti-social e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. Não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um homem só. É o seu perigo que ameaça devastar o mundo que conhecemos – um mundo que, em toda a parte, parece ter chegado ao fim – antes que um novo começo, surgido desse fim, tenha tido tempo de firmar-se.⁵⁸⁶

4.3 Convivência: o poder de perdoar, o poder de prometer e a possibilidade de começar

Apesar de afirmarem a igualdade e a dignidade humana, os direitos humanos apresentam-se em realidades de desigualdade e violência, isto é, estão vinculados à solução de problemas de

⁵⁸¹ ARENDT, 2007d, p. 529.

⁵⁸² ARENDT, 2007d, p. 529.

⁵⁸³ ARENDT, 2007d, p. 530.

⁵⁸⁴ ARENDT, 2007d, p. 530.

⁵⁸⁵ ARENDT, 2007d, p. 530.

⁵⁸⁶ ARENDT, 2007d, p. 530-531.

convivência coletiva dentro de uma comunidade política. A violência, a falta de responsabilidade pelo mundo, o mal banal, a massificação dos seres humanos têm levado ao declínio da política. As ações e as reações, inclusive as que levam à destruição, não podem ser desfeitas; as conseqüências da falta de cuidado com o mundo não podem ser apagadas. O que foi feito e dito é irreversível. Nesse sentido, Arendt fundamenta a importância da faculdade de perdoar na esfera pública. Perdoar não significa esquecer o que foi feito, ignorar ou se conformar com os acontecimentos, não é uma atividade sem reflexão. Diferenciando-se do compreender, o perdoar também está vinculado com o lidar com a realidade, em meio à impossibilidade de reverter a ação.

Perdoar (sem dúvida uma das grandes capacidades humanas e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível – desfazer o que foi feito – e tem êxito em instaurar um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única que culmina em um ato único. A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda a pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte.⁵⁸⁷

Para Arendt, fora da esfera pública, o perdão assume riscos perigosos, principalmente, quando o perdão se estende à tecnologia e à ciência natural moderna que não se limitam a observar, mas atuam sobre a natureza. Nesses processos, há a irreversibilidade e a imprevisibilidade, na qual as interferências humanas não podem calcular com exatidão as conseqüências de sua atuação sobre a natureza. Também acerca do processo de fabricação, no qual o ato sempre acontece por meio de uma violência necessária⁵⁸⁸ e o desfazer ocorre por meio da destruição como, por exemplo, em uma obra mal construída: é mais vantajoso destruí-la. “Nada é tão evidente nessas tentativas de quanto a grandeza do poder humano decorrente da capacidade de agir e que, sem os remédios inerentes à ação, passa inevitavelmente a subverter e a destruir, não o próprio homem, mas as condições nas quais a vida lhe foi dada”⁵⁸⁹.

O poder de perdoar é fundamental para a ação entre as pessoas, pois, caso não houvesse a possibilidade do perdão, a ação ficaria limitada a um único ato, sem chance de recuperação “[...] seríamos para sempre as vítimas de suas conseqüências [...]”⁵⁹⁰, ou ainda, sem perdão, as pessoas estariam condicionadas pela vingança, sem a oportunidade de começar algo diferente. Também, no perdão, as pessoas dependem umas das outras, não há como se autoperdoar. Para Arendt, Jesus foi

⁵⁸⁷ ARENDT, 2002, p. 39.

⁵⁸⁸ “É da maior importância em nosso contexto, contudo, o fato de um elemento de violência ser inevitavelmente inerente a todas as atividades do fazer, do fabricar e do produzir, isto é, a todas as atividades pelas quais os homens se confrontam diretamente com a natureza, em contraste com atividades tais como a ação e a fala, as quais se dirigem basicamente para seres humanos. A construção de um mundo humano envolve sempre alguma violência feita à natureza – temos que matar uma árvore para ter madeira, e temos que violar esse material para construir uma mesa”. ARENDT, 2007b, p. 151-152.

⁵⁸⁹ ARENDT, 2007a, p. 250.

⁵⁹⁰ ARENDT, 2007a, p. 249.

o descobridor do perdão para a esfera pública. Perdão consiste no oposto de vingança, cuja característica é de reação a uma ofensa, a transgressão. “Perdão é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado”⁵⁹¹. Para Jesus, o perdão pode ocorrer entre as pessoas, não apenas como perdão de Deus (Mt 18.35; Mc 11. 25).

O pecado, ao contrário, é evento cotidiano, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações numa teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem saber. Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo.⁵⁹²

Nesse sentido, o perdão rompe com o automatismo da ação-reação (vingança) e possibilita um novo começo. O perdão se dirige à pessoa e acontece entre as pessoas. Contudo, Arendt afirma que a alternativa ao perdão é a punição. Em comum, perdão e punição visam por um fim a algo feito. Aludindo à existência do mal radical que invade a esfera pública, Arendt indica que os seres humanos não podem “[...] perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o imperdoável”⁵⁹³. Há ações tão violentas que se sobrepõem à capacidade humana de punir e de perdoar.

O perdão se dirige a pessoa que cometeu o ato, considerando quem o fez. Também em Jesus se encontra essa característica do perdão. O perdão aparece nos evangelhos como perdão devido ao amor; perdoa-se os pecados, porque muito amou. Arendt coloca que a compreensão de perdão devido ao amor pode excluir o perdão da esfera pública. Isso pode acontecer porque o perdão devido ao amor percebe a pessoa amada independente de suas transgressões e imperfeições. Existe uma prévia disposição ao perdão independente da ação da pessoa amada. Nesse sentido, o perdão deveria ser excluído das reflexões públicas. Por isso, a amizade ou o respeito que possibilitam o perdão à pessoa, por consideração a ela, pode evitar os equívocos das interpretações sobre o perdão devido ao amor, evidenciando assim que “[...] o mesmo *quem* revelado na ação e no discurso é o sujeito do perdão [...]”⁵⁹⁴. Frente à despersonalização moderna da vida pública e social, a importância do perdão não poderia ser esquecida. Assim como na ação e no discurso, no perdão “[...] dependemos uns dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar, [...] pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar”⁵⁹⁵.

⁵⁹¹ ARENDT, 2007a, p. 253.

⁵⁹² ARENDT, 2007a, p. 252.

⁵⁹³ ARENDT, 2007a, p. 253.

⁵⁹⁴ ARENDT, 2007a, p. 255.

⁵⁹⁵ ARENDT, 2007a, p. 255.

Para os direitos humanos, o perdão também possibilita recuperar memórias e reconciliar-se com o mundo. Obviamente, perdão não pode ser considerado impunidade, como, por exemplo, a anistia brasileira que se estendeu a criminosos ditatoriais. “[...] a anistia ampla, geral e irrestrita abdicou de produzir a verdade sobre a ditadura [...]”⁵⁹⁶. Também no Brasil, o processo de abertura dos arquivos nacionais não se realizou totalmente, e o que já foi aberto foi supervisionado pela própria elite militar, consolidando um não-acesso à memória da ditadura, ou melhor, selecionando algumas memórias para o esquecimento de outras. Isso “[...] gerou esquecimento, marca da cultura política social [brasileira] até hoje”⁵⁹⁷. Nesse sentido, perdão distingue-se de impunidade, pois, na impunidade há esquecimento, uma relativização das ações violentas, enquanto que, no perdão, há a memória, permitindo rever o passado, compreendendo os fatos. Nessa busca por compreensão, a qual consiste em uma atividade interminável, variável, “[...] aprendemos a lidar com a nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”⁵⁹⁸.

Logo, o poder de perdoar associado à busca por compreensão, possibilita recorrer à memória também como crítica ao presente. Contudo, há ações humanas que extrapolam o próprio poder humano de perdoar, mas, mesmo assim, o perdão é a melhor forma de viabilizar a reconciliação com o mundo. Como se pode intuir de Moltmann ao visitar Maidanek, se, de um lado, a memória torna possível o compromisso de que “jamais permitiremos que isto se repita. Lutaremos para que jamais estes horrores voltem a acontecer”⁵⁹⁹, por outro, “nada disso, entretanto é suficiente. [pois esse compromisso] em nada ajude aos que foram assassinados”⁶⁰⁰. Por isso Moltmann indica a necessidade da esperança e da escatologia, cujo intuito é esperar pela plenificação do mundo.

Como o poder de perdoar refere-se à irreversibilidade da ação, à tentativa de desfazer o que foi feito no passado, o poder de prometer refere-se a sua imprevisibilidade. Fazer promessas “[...] serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie nas relações humanas”⁶⁰¹. O poder de prometer está presente na antiga Roma, na inviolabilidade de acordos e tratados ou ainda na aliança de Deus com Abraão. A promessa tem como objetivo “minimizar” a total imprevisibilidade da ação. Há uma dupla origem nessa intenção de “minimizar” que provém “[...] ao mesmo tempo da ‘treva do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade

⁵⁹⁶ CARBONARI, 2007, p. 22.

⁵⁹⁷ CARBONARI, 2007, p. 22.

⁵⁹⁸ ARENDT, 2002, p. 39.

⁵⁹⁹ MOLTSMANN, 1978, p. 53.

⁶⁰⁰ MOLTSMANN, 1978, p. 53.

⁶⁰¹ ARENDT, 2007a, p. 249.

de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm poder de agir”⁶⁰². Logo, as ações humanas são imprevisíveis, sempre existindo a possibilidade do inesperado. Os seres humanos não podem ser totalmente controlados, sempre haverá mentira, mudança de idéia, ações que não foram calculadas previamente. Afinal, a singularidade e a pluralidade humanas não permitem cálculos exatos das suas ações, e a liberdade é o sentido da vida pública.

O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença dos outros.⁶⁰³

O poder de prometer refere-se à liberdade não está sob a condição de soberania. Prometer é a tentativa de tornar menos imprevistas as ações, constituindo-se como única alternativa frente a uma supremacia do domínio de si ou do governo de outros. Arendt expõe o prometer como “[...] pequenas ilhas de certezas num oceano de incertezas [...]”⁶⁰⁴. O poder de prometer perde seu sentido, quando há a pretensão de se transformar em oceanos de certezas, como se fosse possível controlar o futuro. O que une as pessoas, quando essas agem em concerto, são as promessas ou os contratos estabelecidos. A soberania, desde que não seja uma entidade individual (pessoa) ou coletiva (nação), atingida pela união de pessoas é limitada por promessas. “A soberania de um grupo de pessoas cuja união é mantida, não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse todas, mas por um propósito com o qual concordam e somente em relação ao qual as promessas são válidas têm o poder de obrigar”⁶⁰⁵.

Também o poder da promessa perpassa significativamente a história dos direitos humanos. Há pactos, conferências que, ao definir objetivos futuros em comum, geralmente, visam evitar que certas ações voltem a se repetir. Por exemplo, com a ECO 92 e a Conferência de Viena, frente a destruição do meio ambiente a às violações de direitos, estabelecem-se comprometimentos mútuos, promessas de garantias de direitos e de iniciativas de preservação da natureza por parte dos Estados participantes. Em decorrência da II Conferência de Viena (1993), o Brasil promoveu programas, secretarias nacionais de direitos humanos e, como preparação à conferência, aderiu “[...] a vários instrumentos internacionais de direitos humanos em 1992: o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (PIDCP) e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC) e a Convenção Americana de Direitos Humanos da OEA, entre outros”⁶⁰⁶. Os pactos,

⁶⁰² ARENDT, 2007a, p. 255-256.

⁶⁰³ ARENDT, 2007a, p. 256.

⁶⁰⁴ ARENDT, 2007a, p. 256.

⁶⁰⁵ ARENDT, 2007a, p. 256-257.

⁶⁰⁶ CARBONARI, 2007, p. 22.

apesar de não atribuírem total eficácia aos direitos humanos, estabelecem promessas, cujo não cumprimento permite o questionamento, cobranças e intervenções.

Como as promessas, os acordos, a tradição e a moralidade mudam com o tempo, Arendt afirma que a moralidade, em uma abordagem política, encontra apoio em minimizar os riscos da ação “[...] através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las”⁶⁰⁷. Esses são preceitos morais que não são externos à moralidade, mas “[...] decorrem diretamente do desejo de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis”⁶⁰⁸. Com o nascimento, com a ação e o discurso e com o poder de perdoar e prometer, a vida humana não gira em torno do ciclo do processo vital, dos processos naturais, voltada para a mortalidade. Não se trata de ignorar a mortalidade, a única lei segura da vida, mas, para Arendt, os seres humanos “embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar”⁶⁰⁹. Assim como o movimento retilíneo da vida humana, do nascimento à morte, irrompe o movimento cíclico da lei natural, a ação rompe com o automatismo da vida, o que, para Arendt, parece um milagre, ou seja, o que é regular é o infinitamente improvável⁶¹⁰.

A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré, que vislumbrou essa faculdade com mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou as possibilidades do pensamento, deve ter sabido muito bem o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando ambos no mesmo nível e ao alcance do homem.⁶¹¹

Como afirma Eugenia Wagner, em Hannah Arendt, é possível pensar em uma rebelião ética contra o mal e contra o medo. Logo, rebelando-se contra o mal e a violência, há novas possibilidades de crer na convivência, no cuidado e na responsabilidade, no amor pelo mundo comum. O *Amor Mundi* pode ser vivenciado pela liberdade que resgata a confiança e a preserva. Por ser amor ao mundo, considera sua pluralidade, a relação entre as diferenças; enfim, é o resgate do poder, da cidadania, do agir em concerto que não levam ao declínio do mundo comum⁶¹². O natural, o normal seria a destruição e a morte, mas a ação e o nascimento interferem nesse processo natural, logo, o destino não seria a destruição. A vida, nessa linha de pensamento, distingue-se entre *bios* e *zoe*. A vida humana, que aparece e desaparece, constituindo-se como eventos mundanos “[...] em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela

⁶⁰⁷ ARENDT, 2007a, p. 257.

⁶⁰⁸ ARENDT, 2007a, p. 257.

⁶⁰⁹ ARENDT, 2007a, p. 258.

⁶¹⁰ ARENDT, 2007a, p. 258.

⁶¹¹ ARENDT, 2007a, p. 258.

⁶¹² WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética e política**. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2006. p. 308.

é, ‘de certa forma, uma espécie de praxis’⁶¹³. Os seres humanos podem agir porque nascem, e a cada nascimento há a possibilidade de iniciar algo novo. Sem o nascimento, a ação seria um mero comportamento ou preservação. Agir e começar estão conectados. Viver-juntos, o estar entre as pessoas norteadas pela ação, capacita os seres humanos “[...] a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo”⁶¹⁴.

Enfim, Arendt enxerga que há o crescimento da ausência-de-mundo, destruição do mundo comum, “[...] destruição de tudo que há *entre nós*”⁶¹⁵. Tal destruição do *entre nós* para Arendt pode ser descrito como o deserto. Semelhante a isso, a visão do vale de ossos também denuncia a destruição da comunhão entre as pessoas, da vida compartilhada. Restariam ossos sem vida, espalhados pelo vale. E, de fato, esse vale não é uma realidade natural, uma realidade que precisa ser aceita. A esperança está no fato de que tal realidade não pode ser permanente.

Discordando de Nietzsche, para o qual deserto estava dentro do ser humano, Arendt afirma que se propagou a ilusão de se afirmar a moderna psicologia, a psicologia do deserto. Tal ilusão assevera que o que está errado é o ser humano, por não se adaptar às condições de vida no deserto. O que a psicologia do deserto não percebe é que o ser humano não foi feito para viver em um deserto, apesar de poder transformar o deserto em um mundo. “A psicologia vira tudo de cabeça para baixo: precisamente porque sofremos nas condições do deserto é que ainda somos humanos e ainda estamos intactos; o perigo está em nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa”⁶¹⁶.

Além disso, para Arendt, a ausência de mundo descrita como deserto não é uma paisagem tranqüila como a de um cemitério. Há tempestades de areia, como a dos movimentos totalitários, que possuem a característica de estarem plenamente adaptadas ao deserto. Logo, toda tentativa de adaptação ao deserto, seja decorrente da psicologia, sejam as tempestades de areia, sejam os movimentos totalitários, todos “[...] colocam em risco iminente as duas faculdades humanas que nos permitem transformar pacientemente o deserto, e não a nós mesmos: as faculdades conjugadas da paixão e da ação”⁶¹⁷. As exigências de adapta-se furtam do ser humano a capacidade de sofrer,

⁶¹³ ARENDT, 2007a, p. 108-109. “A palavra ‘vida’, porém, tem significado inteiramente diferente quando usada em relação ao mundo para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e morte. Limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos eventos do aparecimento e do desaparecimento do indivíduo no mundo, a vida segue sempre uma trajetória linear, cujo movimento, não obstante, é transmitido pela força motriz da vida biológica que o homem compartilha com outros seres vivos e que conserva, sempre, o movimento cíclico da natureza”. ARENDT, 2007a, p. 108.

⁶¹⁴ ARENDT, 1994, p. 59.

⁶¹⁵ ARENDT, 2008a, p. 266.

⁶¹⁶ ARENDT, 2008a, p. 266-267.

⁶¹⁷ ARENDT, 2008a, p. 267.

visam minimizar a dor, excluí-la. Sem o sofrimento, é perdida a virtude de resistência. “Só quem é capaz de padecer a paixão de viver sob as condições do deserto pode reunir-se em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo”⁶¹⁸.

Mesmo no deserto, existem oásis, os quais são ameaçados quando não se sentem mais a sua necessidade. Quando o ser humano se torna um habitante do deserto, oásis não são mais necessários. “Os oásis são as esferas de vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas. O que deu errado foi a política, a nossa existência plural, não o que podemos fazer e criar em nossa existência singular”⁶¹⁹. Entre as singularidades, ainda há a possibilidade da arte, da amizade, do pensar, do amor. São relações entre seres humanos sem-mundo. Aqueles que não usufruírem do oásis também se tornarão habitantes do deserto, assim “[...] os oásis não são lugares de ‘relaxamento’, mas fontes vitais que nos permitem viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele, secarão”⁶²⁰.

Para Arendt, há outra forma de destruir o oásis. Justamente, na tentativa de escapar do deserto, a areia do deserto é levada para o oásis. Diferente de uma ameaça exterior, como as tempestades de areia, as tentativas de se escapar do mundo sob as condições que ele se apresenta também são uma forma de destruir possibilidades de mudança. Nesse sentido, Arendt lembra Kierkegaard, o qual se empenhou em escapar da dúvida e acabou levando a “[...] dúvida para a religião ao dar o salto para a fé. A falta de resistência, a incapacidade de reconhecer e padecer a dúvida como uma das condições fundamentais da vida moderna, introduz a dúvida na única esfera onde ela jamais deveria entrar: a esfera religiosa, estritamente falando, a esfera da fé”⁶²¹. Contudo, supor que não há formas de alterar as condições de deserto também seria uma ilusão. Há novos começos, novas possibilidades de iniciar.

Em última análise, o mundo humano é sempre o produto do *amor mundi* do ser humano, um artifício humano cuja imortalidade potencial está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o ergueram e à natalidade daqueles que chegam para viver nele [...]. Nesse sentido, em sua necessidade de iniciadores para que possa ser iniciado novamente, o mundo é sempre um deserto. A partir das condições da desmundanidade, que apareceram antes de tudo na Era Moderna – que não dever ser confundida com *outra* mundanidade cristã –, nasceu a questão de Leibniz, Schelling e Heidegger: por que existe algo em vez do nada? E a partir das condições específicas de nosso mundo contemporâneo, que nos ameaça não apenas com a nadaidade [no-thingness], mas também com a ninguendade [no-bodyness], pôde nascer a questão: por que existe alguém, em vez de ninguém? Estas questões podem soar niilistas, mas não o são. Pelo contrário, são as questões anti-niilistas levantadas na situação objetiva de niilismo, onde a nadaidade e a ninguendade ameaçam destruir o mundo.⁶²²

⁶¹⁸ ARENDT, 2008a, p. 267.

⁶¹⁹ ARENDT, 2008a, p. 267-268.

⁶²⁰ ARENDT, 2008a, p. 268.

⁶²¹ ARENDT, 2008a, p. 268.

⁶²² ARENDT, 2005, p. 204-205.

Em cada nascimento, há a possibilidade de iniciar um mundo, iniciar o *entre nós*. Em cada sofrimento, há a possibilidade de resistência, da busca inconformada com a situação que se apresenta. Em cada resistência, haverá coragem, fé e esperança. Em cada esperança, em cada nascimento, há a possibilidade do novo, da novidade. Começar é equivalente à liberdade humana e, conforme Agostinho, o ser humano foi criado para que houvesse um começo: “*Initium ut esset homo creatus est [...]. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós*”⁶²³. A possibilidade de começar traz fé e esperança à vida humana.

[...] é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito em comum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na caixa de Pandora. Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a ‘boa nova’: ‘Nasceu uma criança entre nós’.⁶²⁴

A possibilidade do novo traz fé e esperança. Também o sofrimento pode trazer possibilidades de ação. Nesse sentido, essa pesquisa levanta a suspeita de que os direitos humanos podem ser oásis. Na medida em que reúnem as pessoas, a partir de suas condições de sofrimento, orientando-lhes a uma ação de resistência. Apesar de todas as limitações dos direitos humanos (riscos de abstração ou essencialização política, risco de se reduzir à saciedade do consumo, em um espaço onde não há relações), reside neles uma permanente denúncia das desigualdades, da violência e das opressões. Inclusive, quando foram violados ou inexecutáveis, as pessoas continuaram a pensar sobre os direitos humanos. Nesse processo de construção, os direitos humanos revelam que o pertencer ao mundo precisa ser resgatado, primeiro, enquanto senso comum, e, em segundo lugar, pertencer ao mundo é o direito de torná-lo um lar, e não um deserto. Os direitos humanos carregam, nessa perspectiva, possibilidades de convivência, iniciando movimentos de resistência, contrariando as condições políticas de Estados burocráticos, autoritários ou de privilégios. Os direitos humanos podem ser oásis, reunindo pessoas capazes de paixão e de ação. “Só quem é capaz de padecer a paixão de viver sob as condições do deserto pode reunir-se em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo”⁶²⁵. Coragem que carrega o poder de perdoar e prometer, ação que surge contra o mal e a violência. Dessa coragem, há possibilidades de crer na convivência, no cuidado e na responsabilidade, no amor pelo mundo comum. Sempre há chances de surgir o *amor ao mundo*, o qual considera a pluralidade e as diferenças humanas, e que está orientado por uma nova compreensão de poder, não aquele do domínio e do medo, mas da ação em conjunto, multiplicado pelo gosto da liberdade.

⁶²³ ARENDT, 2007d, p. 531.

⁶²⁴ ARENDT, 2007a, p. 259.

⁶²⁵ ARENDT, 2008a, p. 267.

CONCLUSÃO

Após esta investigação dos direitos humanos guiada pelo pensamento e pela política de Hannah Arendt, pode-se afirmar que, aqui, o que se propõe é um início de um processo de compreensão. Como Arendt afirma, a compreensão é um processo interminável, é um constante encarar e aprender a lidar com os acontecimentos que permeiam a realidade. Diante disso, é possível evidenciar que esta pesquisa, nesse processo de compreender, está longe de uma conclusão. Mais ainda, a própria pesquisa vislumbra e demanda muito mais inícios do que fins. Principalmente, ao se estabelecer um diálogo com a teologia, indica a necessidade de aprofundamentos acerca de distintas compreensões da realidade, que, apesar de distintas, não incidem, necessariamente, em antagonismos. Há interesses em comum, há preocupações em comum.

A teologia delineada enquanto “saber transfigurado pelo amor”, enquanto “teologia patética” se direciona à preocupação com o mundo, com o sofrimento existente, refletindo sobre o seu envolvimento com os acontecimentos, sobre a sua presença enquanto saber que possui um compromisso de amor. Em meio às rupturas, às transformações dos modos de pensamento, dos modos de vida, a teologia ainda tem algo a dizer e possui profundidade crítica. Buscar a compreensão da realidade, nesse sentido, não pode ignorar a presença de uma tradição outrora extremamente determinante. Aqui, não foram apresentadas novas formas de imposição de um saber ou de modelos éticos teológicos, antes, expôs-se uma análise de que reside, na teologia, potencialidades de compreender e de construir um mundo, sem a destruição da pluralidade e da relação entre as pessoas.

Por isso, o principal desafio desta pesquisa foi abordar os direitos humanos em perspectiva política sem (re)fundamentá-los teologicamente. A opção pela não (re)fundamentação teológica decorre do fato de que os direitos humanos não são propriedade exclusiva da teologia. Sua origem – enquanto direitos humanos – está ligada a reivindicações até contrárias à organização religiosa. E, não sendo definidos como exclusividade teológica, os direitos humanos não possuem conseqüências e compromissos restritos a igrejas ou a teólogos e teólogas. Trata-se de um tema público, e, enquanto tal, deve ser posto em debate a partir de vários saberes, de várias culturas, de várias religiões. Os direitos humanos, definidos a partir dessa implicação política, proporcionam permanentes discussões, conflitos. Eles não visam aniquilar a pluralidade humana, mas almejam garantir que cada ser humano estabeleça um lar no mundo, que cada

ser humano possa ser reconhecido como habitante do mundo. Assim, os direitos humanos não são mais vistos como propriedade de certas culturas, religiões ou classes sociais, mas decorrem do desejo pela convivência e podem fomentá-la em lugares onde a convivência não existe.

Arendt também define, ao lado do processo de compreensão, a busca pelo perdão, pela reconciliação. Compreender e perdoar não são a mesma coisa, mas a tentativa de compreender é a busca pela reconciliação com a realidade. Nisso está implícito uma inconformidade frente a como a realidade vem sendo apresentada, uma inconformidade frente ao mundo que está sendo construído, ou melhor, um mundo que vem sendo destruído. Nessa direção, refletir sobre os direitos humanos é enxergar sua vinculação às perplexidades da realidade contemporânea, na qual a violência e o poder que domina e fomenta o medo destroem tudo o que há *entre* as pessoas.

Apesar de sua insuficiência, de sua fragilidade, de sua violação, da essencialização da igualdade e da dignidade humana, são encontrados, nos direitos humanos, possibilidades de associação, de resistência, de compromisso e de iniciar novas relações. Tendo em vista essa possibilidade, os direitos humanos não podem sucumbir à alienação ao mundo, à lógica do consumismo, de ideologias ou de interesses próprios que excluem outras reivindicações. Como não se pode desfazer o que foi feito, pode-se encontrar, nos direitos humanos, alternativas que não são norteadas pela vingança e por (re)ações violentas. Nesse horizonte, em Hannah Arendt, ao recuperar uma diversidade autêntica do entendimento de poder, a mudança de um mundo destruído acontece a partir da ação em concerto.

Com certeza, esta pesquisa incide em futuros desdobramentos, como a compreensão arendtiana de desobediência civil, as novas discussões acerca da cidadania, a atual reflexão acerca de justiça e da internacionalização do direito, bem como também careceria de maior aprofundamento acerca das propostas kantianas da cidadania cosmopolita. Também, torna-se necessário estabelecer aproximações a outras pesquisas sobre Hannah Arendt, com o intuito de perceber novas perspectivas de seu pensamento. Além disso, para o contexto brasileiro, as discussões acerca da injustiça social, das desigualdades econômicas seriam enriquecidas com as polêmicas posições arendtianas, principalmente, num país em que a riqueza não é sinônimo de responsabilidade política, sendo visível o prevaletimento do interesse próprio nos atos de corrupção. Isso indica uma suspeita, intuída por noticiários da mídia, de que não se pode pensar a realidade brasileira dicotomicamente e condicionar a situação econômica ao esclarecimento político: parece uma questão de honra para uma pessoa pobre devolver quantias de dinheiro

encontradas no lixo, e uma questão habitual para um representante político se apropriar de reservas públicas; a normalidade do crime de peculato.

Para a teologia, seria enriquecedor refletir direitos humanos e Hannah Arendt em diálogo profundo com a tradição profética e escatológica. Traçando um equilíbrio no exercício da denúncia e sem o recurso ao medo, é possível revisitar a densidade da tradição profética e escatológica, enfatizando a promessa, a esperança e a reconciliação que almeja novos céus e nova terra. Um segundo desdobramento é possível a partir das indicações de Vítor Westhelle, o qual, refletindo sobre a ação comunicativa, indica que o lugar de entrada para a teologia é a dimensão transcendente presente na intercomunicação humana, simbolizada na irredutível relação do ser humano com a experiência da morte; pois, apenas nessa relação *entre* as pessoas, a morte pode receber algum sentido (mesmo sendo um sentido inesgotável). Outro desdobramento que pode ser proposto é trazer a Teologia da Libertação e a Teologia Feminista à discussão. Isso seria algo enriquecedor e desafiador, pois oportunizaria diálogos sobre o que a teologia tem refletido sobre *práxis*, sobre poder e sobre violência estrutural.

Outro desdobramento aqui visualizado seria abordar as pesquisas teológicas acerca da tolerância, pois estas levantam profundas relações entre a pluralidade humana e a tradição teológica. especificamente, a partir das perspectivas de Valério Schaper que, ao refletir sobre o percurso histórico e temático, circunscreve o conceito de tolerância tanto como princípio hermenêutico do diálogo entre teologias diversas quanto como idéia reguladora de uma ética da convivência entre as religiões. A tolerância, atrelada à cultura política liberal dos séculos XVII/XVIII, vem penetrando em contextos referentes às diferenças religiosas, étnicas, de gênero e em contextos nos quais a violência prevalece nas relações. Logo, surgem perspectivas de que a tolerância poderia ser fundamento sólido para uma sociedade de convivência democrática e para uma comunidade de sentido, um fundamento para uma hermenêutica da diferença e uma ética da convivência.

Enfim, os direitos humanos também estão em permanente construção. A sua valorização generalizada demanda constantes pesquisas, debates e diálogos. Enquanto, componentes do processo de compreensão, os direitos humanos não produzem resultados finais. Contudo, como aqui se propôs, os direitos humanos, norteados por Hannah Arendt, de um lado, não devem depender da pluralidade no sentido de legitimar e permitir assimetrias devido às diferenças humanas, devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade política. E, por outro lado, os direitos humanos devem direcionar-se à construção de um mundo comum, compartilhado pela pluralidade humana. E, de certa forma, provocando Arendt, pois,

para ela o único direito seria o direito a ter direitos, atualmente não se poderia ignorar os direitos à vida, os direitos sociais ou as preocupações daquilo que Arendt denomina pré-político. Ao que isso indica a necessidade de encontrar possibilidades de pensar todas as gerações de direitos em Arendt. O direito a um lar no mundo não pode ignorar os direitos básicos e essenciais. Nesse sentido, as implicações políticas dos direitos humanos são permanentes, pois esses não podem ser reduzidos a conquistas de direitos básicos, mas precisam convidar à cidadania. No horizonte da compreensão, da ação e do perdão, os direitos humanos desconstruídos, repensados, questionados, desafiados a partir do pensamento de Arendt são possibilidades do viver-juntos, reclamações pelo novo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Política del Exílio. **Revista Grifos**. WINCKLER, Silvana (Org.) Dossiê Hannah Arendt. Chapecó, n. 13, p. 99-111, nov. 2002.

AGUIAR, Odílio Alves. A propósito da problemática do mal em Hannah Arendt. **Revista Grifos**. WINCKLER, Silvana (Org.). Dossiê Hannah Arendt. Chapecó, n. 13, p. 87-98, nov. 2002.

_____. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia. São Paulo, v. 27, fasc. 2, p. 7-20, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a01.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2009.

_____. Violência e banalidade do mal. **Cult**: Revista Brasileira de Cultura Dossiê: Hannah Arendt: Um pensamento que assumiu o amor pelo mundo. São Paulo, ano 11, n. 129, p. 54-57. out. 2008.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Teologia. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 206, p. 32, mar. 1986.

AMALADOSS, Michel. **Pela Estrada da vida**: Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1995. (Caminhos de diálogos)

AMAZONLINK.ORG. O caso Chico Mendes. Rio Branco, 2001. Disponível: <<http://www.amazonlink.org/ACRE/amazonas/seringueiros/chico.htm>>. Acesso em: 15 set. 2008.

ANSELMO. **Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores)

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Introdução à Filosofia da Ciência**. 3. ed. Curitiba: Ed. UFPR, 2003.

ARAÚJO, Maria Paula. Esquerdas, juventude e radicalidade na América Latina nos anos 1960 e 1970. In: FICO, Carlos et al. **Ditadura e Democracia na América Latina**: Balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 247-273.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. **A dignidade da política**: Ensaios e conferências. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.

_____. **Compreender**: Formação, exílio e totalitarismo (ensaio). São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008b.

_____. **Compreensão e Política e outros ensaios 1930 - 1954**. Lisboa: Relógio D' Água, 2001.

ARENDDT Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. **Entre o Passado e o Futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2007b. (Debates; 64)

_____. **Homens em tempos sombrios.** São Paulo: Cia das Letras, 2008c.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho: Ensaio de interpretação filosófica.** Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Pensamento e Filosofia)

_____. **O que é política?** 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007c.

_____. **On Revolution.** Londres: Penguin Books, 1990.

_____. **Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo.** 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007d.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** 2 reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Sobre a violência.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ASSIS, Machado de. **Quincas Borba.** 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1963.

BARTH, Karl. **Introdução à Teologia Evangélica.** 7. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BATAILLE, George. **The Impossible.** San Francisco: City Lights, 1991.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos: Fundamentos de um ethos de liberdade universal.** São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Política.** 3. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos.** 4. reimpr. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política.** 15. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

BRAATEN, Carl E., Prolegômenos à dogmática cristã. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática Cristã.** São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995, v. 1. p. 27-94.

BRECHT, Bertolt. **Antologia poética.** 3. ed. Rio de Janeiro: Elo, 1982. (Poesias Seleccionadas, v. 1)

BRODY, Miriam. **Mary Wollstonecraft: Mother of Women's Rights.** New York: Oxford University Press, 2000. (Oxford Portraits)

BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender: Artigos selecionados.** São Leopoldo: Sinodal, 1987. (Teologia Sistemática; a-9)

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e interlocuções.** São Paulo: Paulinas, 2008. (Repensando a Religião; 6)

CARBONARI, Paulo César. **Direitos Humanos: Sugestões Pedagógicas**. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

_____. Direitos Humanos no Brasil. Uma leitura da situação em perspectiva. In: RECH, Daniel (Coord.). **Direitos Humanos no Brasil 2**. Diagnósticos e Perspectivas. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad, 2007, p. 19-66. (Coletânea CERIS; ano 2, n. 2)

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Campinas/SP: Unicamp, 1992.

CATTIN, Yves. O ser humano, transgressor de fronteiras. **Concilium**, Petrópolis, n. 280, p. 13-29, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. 6. reimpr. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006. (História do Povo Brasileiro)

_____. **Conformismo e Resistência: Aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CIRIJA, Alejandra. Passado e presente: O dilema Wollstonecraft como Herança teórica e política. In: VITA, Álvaro de; BORON, Atílio A. (Orgs.). **Teoria e filosofia política: A recuperação dos clássicos no debate Latino-americano**. São Paulo: EDUSP; Buenos Aires: Clacso, 2004. p. 207-233.

COELHO, Rodrigo. Dylan, James Brown e Sex Pistols lideram ranking de canções de protesto. **Folha Online**. 19 abr. 2004. Notícias - BBC Brasil. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u30730.shtml>>. Acesso em: 01 mai. 2008.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.

CORRÊA, Sônia. Violência e os direitos humanos das mulheres: a ruptura dos anos 90. In: NOVAES, Regina (Org.). **Direitos Humanos: Temas e Perspectivas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p. 67-74.

CORREIA, Adriano. A vitória da vida sobre a política. **Cult: Revista Brasileira de Cultura** Dossiê: Hannah Arendt: Um pensamento que assumiu o amor pelo mundo. São Paulo, ano 11, n. 129, p. 61-63. out. 2008.

_____. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Filosofia Passo - a - Passo; 73)

DORNELLES, João Ricardo W. **O que são Direitos Humanos**. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Primeiros Passos; 229)

DREHER, Luís H. **O Método teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 109-139; 148-152.

_____. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (Orgs.). **A banalização da**

violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 35-54.

DUBOIS, Ellen Carol. **Woman Suffrage and Women's Rights**. New York: New York University, 1998.

DUSSEL, Enrique. **Ética Comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995. p. 39-79.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

ETXEBERRIA, Xabier. **Derechos humanos y cristianismo: Aproximación hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999. (Cuadernos Deusto de Derechos Humanos; n. 4)

_____. **Ética de la diferencia: En el marco de la Antropología cultural**. 2. ed. atual. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.

FOLHA ONLINE. Cotidiano online: Carandiru. São Paulo, 2002. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2002/carandiru/>>. Acesso em: 15 set. 2008.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Religião e Interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia/Sinodal, 2007.

FORTE, Bruno. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Preservar e renovar o mundo. **Revista Educação**. Especial: Hannah Arendt Pensa a Educação. São Paulo, p. 26-35, 2007. (Biblioteca do professor; 4)

GEBARA, Ivone. **O que é teologia**. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Primeiros Passos; 317).

GEERTZ, Clifford. O futuro das religiões. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 de maio de 2006. Caderno Mais, p. 10.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: Perspectivas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). **Habermas: sociologia**. São Paulo: Ática, 1980. p. 100-101. (Grandes cientistas sociais; 15)

_____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. (Biblioteca Tempo Universitário; n. 90. Estudos Alemães)

HOORNAERT, Eduardo. **A memória do povo cristão**. Uma história da Igreja nos três primeiros séculos. Petrópolis: Vozes, 1986.

INSTITUTO SÓCIOAMBIENTAL. Entenda o que está acontecendo na Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, em Roraima. São Paulo: ISA, 08 jan. 2004. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1526>>. Acesso em: 15 set. 2008.

_____. Especial Belo Monte. São Paulo: ISA, 2001. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp/>>. Acesso em: 15 set. 2008.

JENSON, Robert W. O Deus triúno. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática Cristã**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995, v. I. p. 95-202.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Post-scriptum. **Textos selecionados**. Curitiba: Ed. UFPR, 1978.

KOHN, Jerome. Introdução à edição americana. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. 2 reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 7-30.

KÜNG, Hans; MOLTSMANN, Jürgen. Editorial: Ética das grandes religiões e direitos humanos. **Concilium**, Petrópolis, n. 228. , p. 7-8,1990.

KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial**: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993. (Teologia Hoje)

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. 6. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 55-65, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a05.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2008.

LYOTARD, Jean-François. **The Postmodern Condition**: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

LUTERO, Martim. Comentário à Epístola aos Gálatas. **Obras Selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Canoas: ULBRA; Porto Alegre: Concórdia, 2008, v. 10. p. 17-557.

_____. Da Vontade Cativa. **Obras Selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, v. 4. p. 11-216.

MALDOS, Paulo. Brasil: Índio Galdino, dez anos depois. **Adital**. Fortaleza, 13 abr. 2007. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=27155>>. Acesso em: 15 set. 2008.

MARASCHIN, Jaci. Um caminho para a teologia no Brasil. In: ALVES, Rubem et al. **Tendências da teologia no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1977. p. 135-152.

MARX, Karl. **A Questão Judaica**. São Paulo: Moraes, [s.d].

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MÖLLER, Josué Emilio. **A fundamentação ético-política dos direitos humanos**. Curitiba: Juruá, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. **A Vinda de Deus**: escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003. (Theologia Publica; 3)

_____. **Das Experiment Hoffnung**: Einführungen. München: Kaiser, 1974.

_____. Direitos Humanos, Direitos da Humanidade e Direitos da Natureza. **Concilium**. Petrópolis, n. 228, fasc. 2, p. 135-152, 1990.

_____. **Experiências de reflexão teológica**: Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004. (Theologia Publica; 5)

_____. **Paixão pela Vida**. São Paulo: ASTE, 1978.

_____. **Teologia da Esperança**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

NORDENFELT, Lennart. The Varieties of Dignity. **Health Care Analysis**, Dordrecht, v. 12, n. 2, p. 69- 80, jun. 2004.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Ah!... Amor em delícias. **RIBLA**: Revista de Interpretação Latino Americana, Petrópolis, n. 15, p. 47-59, 1993.

_____. Amor em chamas: uma apreciação dos cantares. **Espaços**, São Paulo. v. 1, n. 3, p. 91-98, 1995.

_____. Des-evangelização dos joelhos: Epistemologia, sexualidade e osteoporose. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2008, p. 161-168.

_____. Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. **RIBLA**: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, n. 25, p. 5-10, 1996.

PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, poder e a crítica da “tradição”. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política. São Paulo, n. 61, p. 115-138, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n61/a07n61.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2009.

PICH, Roberto Hofmeister. A filosofia analítica da religião. **Cult**: Revista Brasileira de Cultura. Dossiê: Deus no pensamento contemporâneo. São Paulo, ano 11, n. 131, p. 60-64. dez. 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: ANPOCS, 1999, v. 2. p. 237-264.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Justiça Internacional**: Um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. 2. impr. São Paulo: Saraiva, 2007.

QUADRAT, Samantha Viz. A emergência do tema dos direitos humanos na América Latina. In: FICO, Carlos et al. (Orgs). **Ditadura e Democracia na América Latina**: Balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 361-395.

REBLIN, Iuri Andréas. **Outros cheiros, outros sabores...** O pensamento teológico de Rubem Alves. São Leopoldo: Oikos, 2009.

REDE DE COMUNIDADES E MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA. Casos 1993: Chacina da Candelária. Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <<http://www.redecontraviolenca.org/Casos/1993/240.html>>. Acesso em: 15 set. 2008.

RONDELLI, Elisabeth. A mídia e o debate sobre a violência no espaço público. In: NOVAES, Regina (Org.). **Direitos Humanos**: Temas e Perspectivas. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e Religião**: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1993.

SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, direitos humanos e cidadania. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (Orgs.) **Direitos humanos no século XXI**: Parte I. Brasília: IPRI/FUNAG (Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais e Fundação Alexandre de Gusmão), 2002. p. 155-166. Disponível em: <<http://www.funag.gov.br/biblioteca-digital/direito-internacional>>. Acesso em: 12 ago. 2008.

SANTOS, Robson dos. Afinal, o que são os Direitos Humanos? **Sociologia ciência & vida**, São Paulo, ano 1, n. 5, p. 34-41, 2007.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHMIDT, Werner. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SEGUNDO, Juan Luis. Capitalismo: socialismo, crux theologica. **Concilium**, Petrópolis, n. 10, p. 776-791, 1974.

_____. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SOUZA, Flávio de Azevedo; FISCHER, Luís Augusto. Machado de Assis – Quincas Borba. In: NOCOTTI, João Armando et al. **Leituras Obrigatórias**: vestibular da UFRGS 2005/2006. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004. p. 123-148.

STÅLSETT, Sturla. **Religião en la globalización**: integración o resistencia, 2004. (polígrafo)

SUWWAN, Leila. Estupro de mulher em cela foi filmado, dizem deputados. **Folha Online**, São Paulo, 30 nov. 2007. Cotidiano. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u349999.shtml>>. Acesso em: 15 set. 2008.

STRÖHER, Marga Janéte. Por uma episteme de amizades e sabedorias: Olhares em torno do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 201-223.

TAUTZ, Carlos. Kararaô vem aí: projeto tem a simpatia dos principais candidatos às eleições presidenciais. **Amazônia**. 10 jun. 2002. Disponível em: <<http://www.amazonia.org.br/noticias/noticia.cfm?id=10496>>. Acesso em: 15 set. 2008.

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso: A arte do possível**. Aparecida/SP: Santuário, 2008. (Cultura & Religião)

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 1998.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma: Para compreender o mundo de hoje**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

VALLE, Maria Ribeiro do. **A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: Raízes e polarizações**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

VIOLA, Solon Eduardo Annes. **Direitos humanos e democracia no Brasil**. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética e política**. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2006.

WESTHELLE, Vítor. Modernidade, Mito e Religião: crítica das representações religiosas. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 3; n. 1, p. 11-38, jan.- jun., 2000.

_____. Outros saberes: Teologia e Ciência na Modernidade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 35, n. 3, p. 258-278, 1995.

_____. Pressupostos e implicações do conceito de práxis em Hugo Assmann. **Estudos Teológicos**, ano 21, n. 1, p. 07-32, 1981.

WILFRED, Felix. Introdução: a arte de transpor fronteiras. **Concilium**, Petrópolis, n. 280, p. 5-12, 1999.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1975.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Vindicación de los Derechos de la Mujer**. Madrid: Debate, 1977.

ZUBERO, Imanol. Etnicidad y Universalismo: indentidad y tolerancia. **Sal Terrae: Revista de Teologia Pastoral**. Santander, n. 980, p. 433 - 448, jun. 1995