

Direito e sensibilidade: impasses no discurso dos direitos humanos

Maria Cecília Pereira de Almeida *

Resumo

A democracia é comumente tratada como o regime político no qual o povo tem voz ativa e decide autonomamente seus destinos. Em um Estado democrático de direito mesmo esta voz é limitada por algo elaborado, em tese, pelo próprio povo: a lei. É o direito que determina a ação e a omissão do Estado, bem como a sua medida e seu *modus operandi*. Segundo uma corrente da tradição do pensamento filosófico, o direito representaria um índice de racionalidade conferido ao poder político. Diversos impasses que fazem parte das democracias ocidentais contemporâneas revelam, porém, que não obstante a busca por uma racionalidade indiscutível, há noções e princípios muito ligados ao domínio da moral e até do afeto que estão envolvidos de modo essencial no discurso dos direitos. Neste contexto, levando em conta especialmente a obra de Hannah Arendt, a intenção é fazer uma análise de conceitos frequentemente opostos ao direito e à racionalidade, mais pertinentes à dimensão dos afetos e das emoções, que apesar de muitas vezes negligenciados não deixam de ser portadores de sentidos relevantes postos na arena da luta política.

Abstract

Democracy is commonly treated as the political regime in which people have an active voice and have the right to decide their future. In a democratic state of law, even this voice is limited by something made, in theory, by the people themselves: the rule of law. It is the law that prescribes the action and omission of the State, as well as its *modus operandi*. According to a tradition of the philosophical thought, the law would represent an index of rationality inscribed on political power. A lot of problems in contemporary Western democracies reveal, however, that despite the search for an undisputed rationality, there are

* Universidade de Brasília (UnB). E-mail: cecylia.a@gmail.com

notions and principles closely linked to the domain of morality and even emotions that are essentially involved in the discourse of rights. In this context, taking into account especially the work of Hannah Arendt, the intention is to make an analysis of concepts often opposed to law and rationality, more pertinent to the dimension of affections and emotions, that carry relevant senses placed in the arena of political struggle, although often neglected.

A democracia é comumente tratada como o regime político no qual o povo tem voz ativa e decide autonomamente seus destinos. Em um Estado democrático de direito mesmo esta voz é limitada por algo elaborado, em tese, pelo próprio povo: a lei. É o direito que determina a ação e a omissão do Estado, bem como a sua medida e seu *modus operandi*. Segundo uma corrente da tradição do pensamento filosófico, o direito representaria um índice de racionalidade conferido ao poder político. A racionalidade refrearia a simples e cega vontade, e, para alguns pensadores, basearia a moralidade, unificaria e distinguiria o gênero humano. O apelo a preceitos racionais é algo indissociável da construção do Estado moderno. As leis positivas seriam parte importante dessa construção, pois possibilitariam o conhecimento dos comportamentos aceitáveis e facilitariam a previsibilidade de ações e práticas.

Diversos impasses que fazem parte das democracias ocidentais contemporâneas revelam, porém, que não obstante a busca por uma racionalidade indiscutível, há noções e princípios muito ligados ao domínio da moral e até do afeto que estão envolvidos de modo essencial no discurso dos direitos. Como é sabido, as declarações de direitos costumam exaltar o respeito à igualdade, à liberdade, à dignidade e até mesmo à amizade. Isso é notável, por exemplo, na *Carta da ONU* de 1945, que, em diversos dispositivos se preocupa em estipular normas para reger as nações que devem se pautar por relações de “amizade”, “tolerância” e “paz”. Neste contexto, levando em conta especialmente a obra de Hannah Arendt, a intenção é fazer uma análise de conceitos frequentemente opostos ao direito e à racionalidade, mais pertinentes à dimensão dos afetos e das emoções, que apesar de muitas vezes negligenciados não deixam de ser portadores de sentidos relevantes postos na arena da luta política.

Parece inegável que o direito como ordenador da vida social é hoje onipresente. Praticamente todas as relações entre pessoas físicas, entre pessoas jurídicas, entre pessoas e coisas, e até mesmo entre pessoas e animais estão meticulosamente regulamentadas. Não há nada que a ele escape. Curiosamente, em vez de proporcionar um sentido de segurança e liberdade cada vez maior e uma harmonia social mais constante, o que assistimos é a oposição de interditos e de interferências por parte do Estado na vida privada, causando por vezes o efeito oposto: a restrição da liberdade. Um filósofo que analisa habilmente este fenômeno é Giorgio Agamben. Ao examinar as relações entre a vida, o direito e a política, especialmente na obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, o autor propõe como objetivo desvendar a lógica da biopolítica, o modo de organização do poder que se imiscui diretamente na vida dos homens, característica da contemporaneidade. Segundo o autor, trata-se de continuar a investigação não levada inteiramente a cabo por Foucault e Hannah Arendt, e examinar de que modo “a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal”¹.

Agamben trata da biopolítica enquanto modo de articulação do poder no qual há um “deslocamento e um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania”². Para o autor, esta é uma marca da política moderna. Retomando certa distinção feita pelos gregos, para Agamben, a vida natural simples, “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos”³, *zōé* para os gregos, era uma dimensão excluída da política. Esta se confinava ao âmbito doméstico, do *oikos*. A vida que era objeto da política era a vida qualificada, a vida política, destinada ao “viver bem”⁴, chamada *bios*. A Modernidade, porém, se erige em torno da importância da vida biológica como questão central do poder soberano. Desta forma, “a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”⁵.

O campo é, segundo Agamben, o “paradigma biopolítico do Ocidente”⁶, já que lá o estado de exceção se atualiza radicalmente. É lá que o Estado captura corpos que serão depois assassinados, é lá que ocorrerão experiências cruéis com vidas humanas sob

¹ Agamben, *Homo Sacer I*, p. 11.

² Agamben. *Homo Sacer I*, p. 128.

³ Agamben. *Homo Sacer I*, p. 10.

⁴ Cf. Agamben. *Homo Sacer I*, p. 11.

⁵ Agamben. *Homo Sacer I*, p. 12.

⁶ Agamben. *Homo Sacer I*, p. 187.

a máscara de experimentos científicos, em suma, é no campo que os homens deixam de ser cidadãos e passam a ser *mera vida*, corpos matáveis, *homines sacri*.

As análises de Giorgio Agamben não deixam muitas dúvidas quanto ao caráter paradoxal que é exercido pelo direito no mundo moderno. Parece lícito afirmar, porém, que o diagnóstico da Agamben é apenas o desdobramento de conclusões já antecipadas por Hannah Arendt. Com efeito, em *Origens do totalitarismo*, Arendt nos ajuda a perceber a insuficiência da noção dos direitos do homem em face de uma situação-limite: a vida dos apátridas no pós-guerra. Agamben parece levar às últimas consequências certo ceticismo de Arendt no que diz respeito aos direitos do homem, radicalizando e universalizando o desamparo de um mundo paradoxalmente regido pelo direito.

É digno de nota que Arendt concebe a política de modo diverso, desafiando de certo modo a tradição, propondo novos conceitos e novos modos de abordar o fenômeno político – ainda que este novo seja um retorno à Antiguidade Clássica. Este novo olhar é condicionado pelo ineditismo do fenômeno da dominação totalitária. Os movimentos totalitários são de tal ordem, segundo a autora, que não podem ser compreendidos com as categorias tradicionais do pensamento filosófico-político. É preciso criar, pois, outros, que deem conta destes novos fenômenos.

Trata-se de constatar que houve um rompimento entre o passado e presente. De acordo com André Duarte, para Arendt as categorias e conceitos políticos tradicionais não mais permitiriam a compreensão dos eventos políticos contemporâneos, nem seriam capazes de sugerir ou inspirar alternativas capazes de revigorar a política e impedir a reinstauração do mal totalitário.⁷ Se tais categorias tradicionais em boa medida se apresentavam comprometidas com as condições que tornaram possível o fenômeno totalitário, tratava-se de pensar o presente sem os conceitos do passado. Se isso impõe dificuldades, de certa forma também permite uma grande liberdade. Liberdade que a leva inclusive a rejeitar ou criticar certas categorias que são tidas como sagradas, como é o caso dos direitos do homem.

Arendt articula, de maneira perspicaz, as dificuldades teóricas e práticas em torno da natureza dos direitos do homem. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, pensadores jusnaturalistas propunham que o direito estava inserido na natureza de cada homem. Considerou-se que o direito pertencia naturalmente ao indivíduo antes da formação da sociedade civil. Isso implicaria, portanto, no dever de abstenção por parte do Estado em

⁷ Duarte, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 153.

violar quaisquer desses direitos preexistentes, pois cada sujeito, em sua singularidade, seria portador de certos direitos naturais, e, como tais, invioláveis, imperecíveis, *sagrados*.

Neste contexto, as declarações de direitos apenas descreveriam o “reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis”⁸, e declararíamos direitos preexistentes ao Estado, inalienáveis, imprescritíveis e universais, que teriam como titular o homem na sua singularidade.

Hannah Arendt percebe porém que tais direitos naturais só podem ser de fato efetivados pelo Estado. Não obstante a importância e alta distinção conferida pela tradição a tais direitos, na prática eles são desprovidos de efetividade jurídica, pois em princípio nada, a não ser o Estado-Nação pode lhes garantir. Desse modo, constata-se que os direitos necessitam da mediação do Estado para adquirir um valor jurídico que não possuem por si sós.

É isso que auxilia Arendt a refletir sobre a pergunta que investiga como foi possível o totalitarismo tendo em vista o estabelecimento inequívoco dos direitos do homem. A mesma pergunta será feita por Agamben mas com uma outra inflexão: “A questão correta sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atrozes para com seres humanos; mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha se tornado verdadeiramente possível).”⁹

Seja como for, ambos reconhecem o paradoxo das Declarações dos Direitos do Homem: referir-se a um ser humano abstrato que não existia em parte alguma. Os direitos do homem, que se supunham independentes de cidadania e nacionalidade, revelaram sua fragilidade diante do fenômeno do surgimento dos apátridas:

[...] como resultado da liquidação dos dois Estados multinacionais europeus de antes da guerra — a Rússia e a Áustria-Hungria — surgiram dois grupos de vítimas, cujos sofrimentos foram muito diferentes dos de todos os outros grupos, no intervalo entre as duas guerras mundiais; ambos estavam em pior situação que

⁸ Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela resolução nº217 A (III) pela Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.

⁹ Agamben, G. *Homo Sacer I*, p. 178.

as classes médias desapossadas, os desempregados, os pequenos *rentiers*, os pensionistas aos quais os eventos haviam privado da posição social, da possibilidade de trabalhar e do direito de ter propriedades: eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem.¹⁰

Segundo Arendt, para os apátridas não há direitos como a vida, a liberdade, a propriedade ou ainda à igualdade perante a lei. Para eles não existem mais leis, pois estão privados de uma comunidade política que os contemple como sujeitos de direito e em relação à qual tenham direitos e deveres. O que é notável, é que a “a inocência, no sentido de completa falta de responsabilidade, era a marca da sua privação de direitos e o selo da sua perda de posição política”.¹¹

Da reflexão sobre a importância do princípio da universalidade dos direitos do homem, e do pertencimento a uma comunidade, Arendt extrai sua conclusão sobre os direitos humanos. Não é verdade que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, como afirma a Declaração de 1789, na esteira da declaração Francesa de 1789. Nós não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais:

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 reciprocamente iguais.¹²

Arendt constata que a igualdade não é algo dado e não resulta de um absoluto transcendente e externo à comunidade política. Ela é um construto, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. A igualdade não é algo inerente à natureza humana. E isso é facilmente verificável numa situação limite como a dos refugiados ou dos internados em campos de concentração, para os quais a única dimensão que lhes sobrava era o fato de serem humanos.

¹⁰ Arendt, H. *Origens do totalitarismo*, p. 301.

¹¹ Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 327.

¹² Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 334.

Ora, há uma certa racionalidade que se estabelece na consagração de uma normatividade própria do direito. Grosso modo, trata-se de estabelecer certos direitos para todo e qualquer homem. Os direitos humanos pressupõem a cidadania não apenas como fato e como meio, mas sim como um princípio, pois a privação da cidadania afetaria substantivamente a própria natureza humana. É como se o ser humano, uma vez privado de suas qualidades acidentais, o seu estatuto político, percebe-se também privado de sua substância. Como afirma Arendt, sem o pertencimento a uma comunidade, o homem perde sua qualidade substancial, que é de ser tratado pelos *outros como um semelhante*: “parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante”.¹³

É justamente para garantir que o dado da existência seja reconhecido e não resulte apenas do imponderável da amizade, da simpatia ou do amor no estado de natureza, que os direitos são necessários. É por isso que Hannah Arendt realça nas *Origens do totalitarismo* que o primeiro direito humano é o *direito a ter direitos*. Isso significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura baseada no princípio da legalidade.¹⁴

Parece que o impasse percebido por Arendt é desenvolvido por Giorgio Agamben que o radicaliza: não só o direito é uma criação completamente dependente do conceito de nacionalidade, como ele próprio pode ser posto em xeque até mesmo para os nacionais: o *homo sacer* é esse sujeito sem direitos, e que nunca terá o “direito a ter direitos”.

Ora, o que leva Arendt a fazer a afirmação do direito a ter direitos é entender que há ou deveria haver uma conexão entre a humanidade e certos direitos. Em tese, temos direitos humanos porque somos todos humanos. O que Agamben faz é mostrar que essa afirmação é problemática. É possível definir o que é humano? O problema filosófico aqui é identificar qual é a categoria antropológica essencial para se pensar uma política a partir da humanidade. De acordo com Costas Douzinas:

Humanidade não é uma qualidade compartilhada. Ela não possui um significado fixo e não pode atuar como fonte de regras morais ou legais.

¹³ Arendt, H. *Origens do totalitarismo*, p. 333.

¹⁴ Cf. Arendt, H. *Origens do totalitarismo*, p. 329.

Historicamente, a noção de ‘humanidade’ vem sendo usada como uma estratégia de classificação ontológica em plenamente humano, menos humano e inumano”.¹⁵

Parece possível afirmar que durante algum tempo a ilação mais evidente que se fez sobre o caráter distintivo da humanidade foi justamente a sua racionalidade. Richard Rorty em seu artigo *Human rights, rationality, and sentimentality*, procura mostrar que um dos motivos pelos quais direitos humanos são violados é o não reconhecimento do outro como humano¹⁶.

Ao longo do texto, o autor descreve toda uma tradição do pensamento filosófico que apresenta a racionalidade como algo que baseia a moralidade e que unifica e distingue o gênero humano. Como fez Platão, lembrar os homens deste atributo compartilhado por todos tornaria possível livrar o mundo do preconceito e da superstição, ou seja, mostrar aos homens que todos compartilham algo tão importante quanto a razão bastaria para fazê-los reconhecerem-se como iguais.

Entretanto, segundo o autor, isso não é suficiente. Atos de intolerância, de acordo com Rorty, ocorrem por pelo menos três motivos: em primeiro lugar, violadores de direitos fundamentais fazem uma distinção equivocada entre o homens e animais. As vítimas são animalizadas, apesar de terem a forma humana; assim, sérvios não reconhecem muçulmanos como seres humanos, assim como também os nazistas em relação aos judeus na Segunda Grande Guerra. Em segundo lugar, há uma distinção entre adultos e crianças; para alguns, mulheres, negros, pessoas ignorantes e supersticiosas devem ser tratadas como crianças e não com a dignidade de seres humanos adultos. E em último lugar, o fato de não ser homem é uma das maneiras de também não ser humano; aqueles que não têm masculinidade ou tiveram este sentimento violado, perdem também a sua humanidade.

Diante deste cenário, seguindo os passos de Arendt, tentando voltar os olhos para categorias esquecidas pelo atual pensamento político, parece lícito afastar certa ênfase posta na racionalidade de uma humanidade e voltar a reflexão para certos afetos naturais das criaturas. Arendt, seguindo de certa forma o pensamento de Rousseau reconhece o poder transformador de um afeto como a compaixão:

¹⁵ Douzinas, C. *O paradoxo dos DH*, “primeira tese”.

¹⁶ Cf. Rorty, R. *Human rights, rationality, and sentimentality*, p. 242.

[...] a compaixão é inquestionavelmente um afeto material natural que toca, de forma involuntária, qualquer pessoa normal à vista do sofrimento, por mais estranho que possa ser o sofredor, e portanto poderia ser considerada como base ideal para um sentimento que, ao atingir toda a humanidade, estabeleceria uma sociedade onde os homens realmente poderia se tornar irmãos.¹⁷

Não se trata aqui de estabelecer uma utopia política sentimental – e a própria Arendt é muito clara em rejeitar esse tipo de empresa -, mas valorizar este *afeto natural* para dotar os homens de uma apreensão autenticamente política do liame de solidariedade que os une em um mundo comum¹⁸. A compaixão seria exatamente o vínculo que permitiria aos homens a ultrapassar as fronteiras da nacionalidade. Trata-se de descobrir, perceber e sofrer conjuntamente a singularidade de uma pessoa na qual reconhecemos algum tipo de sofrimento justamente porque em última instância, nela há algo em comum conosco.

Além disso, segundo Gerome Truc, a compaixão seria uma espécie de “condição eventual pré-política de possibilidade” de nossa responsabilidade política diante do mundo. Vale dizer que uma vez que reconheço um sofrimento por parte de outros homens, ainda que sejam estrangeiros, se eu reconheço uma parcela de humanidade nessas pessoas a consequência necessária é que eu me reconheça como corresponsável por esta exclusão e este sofrimento.¹⁹ A compaixão abole a distância que separa duas pessoas singulares. Ao mesmo tempo, ela opera um reconhecimento da singularidade de uma pessoa que até há pouco tempo me era estranha²⁰.

Trata-se de reconhecer que as relações entre razão e paixão em Arendt não são óbvias, e que sua posição sobre essa dicotomia tradicional é heterodoxa. Há uma suspeita sobre o papel político que as emoções podem desempenhar (uma vez que as emoções não foram suficientes para refrear o totalitarismo), e, ao mesmo tempo, a crença de que permanecer impassível diante do sofrimento alheio pode ser um índice de inumanidade, ou de ausência total de pensamento (*thoughtlessness*), quando não de irracionalidade. A compaixão não pode ser vista como algo a fundamentar inteiramente uma sociedade política, mas ela é uma qualidade “pré-política”, distintiva e fundamental de nossa humanidade.

¹⁷ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 22.

¹⁸ Cf. TRUC, Gerome. *Assumer l’humanité*, p. 127.

¹⁹ Cf. TRUC, Gerome. *Assumer l’humanité*, p. 127.

²⁰ Cf. TRUC, Gerome. *Assumer l’humanité*, p. 128.

Qual o papel do coração na política? Arendt diz que esse papel é sempre questionável.²¹ No entanto, é forçoso reconhecer que a ênfase proposta na racionalidade do direito, numa suposta cientificidade do direito não impediu - e continua a não impedir - certas catástrofes humanitárias. É nesse sentido que é útil lembrar de conceitos que foram afastados da análise político-jurídica.

Hannah Arendt mostra que os períodos de tempos sombrios acarretaram o obscurecimento do âmbito público o que fez com que os indivíduos não recorressem à política exceto em seus interesses vitais ou com relação à sua liberdade pessoal. Há um desprezo pelo mundo e pelo âmbito público. É em tempos sombrios que floresce a noção de fraternidade, por exemplo.

No entanto, diferentemente do que pensavam Rousseau e os iluministas franceses de modo geral, Arendt não encara a fraternidade como um fenômeno político positivo, pois ela “aparece historicamente entre povos perseguidos e grupos escravizados”.²² Desta forma, este tipo de humanidade separa, antes de unir. Diferencia e não iguala os membros da sociedade. Esta aproximação forçada geralmente em razão da perseguição promove o desaparecimento do espaço público do mundo entre os perseguidos, os reprimidos, chamados também de infelizes e miseráveis.

Arendt lembra que os antigos reconheciam a natureza efetiva da compaixão, mas não a consideravam melhor do que o medo. Isso porque se trata de uma emoção passiva e que limita ou impossibilita a ação. Conclui por isso que o humanitarismo da fraternidade diz respeito em grande medida aos insultados e injuriados que partilham dela por meio da compaixão. Ela não é desejável na medida que contribui para a obscuridade, para a invisibilidade dos homens que não pensam ser mais preciso ver o mundo visível, o mundo das relações políticas que deixa de existir para por em primeiro plano as relações afetivas e fraternais entre seres humanos, que apesar de ter seu lugar, é irrelevante em termos políticos.²³

Mas há um equivalente público da compaixão: é a “solidariedade”. Esta não é uma emoção, como a compaixão, nem um sentimento como a piedade, mas um princípio que estabelece uma comunidade de interesses com os oprimidos e explorados. É uma preocupação imparcial refletida sobre a “dignidade do homem”. Ela permite o discurso e pode inspirar a ação política.

²¹ Cf. ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, p.51-4.

²² ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 21.

²³ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 23-4.

Diferentemente da fraternidade, a solidariedade e a amizade são virtudes políticas. A amizade, exaltada pelos antigos, era indispensável à vida humana²⁴. Ao recuperar Lessing, Hannah Arendt se contrapõe à concepção rousseuista da amizade, segundo a qual ela só pode se dar na privacidade e na intimidade entre os indivíduos. Para a autora, a amizade será uma qualidade política.

Na esteira do pensamento aristotélico, Arendt esclarece que a essência da amizade consiste no discurso e somente na troca e no diálogo entre os cidadãos, que partilham um mundo comum, que proporciona a união da *polis*. Esta qualidade longe de ser sentimental, como a fraternidade, é sóbria e serena. Diferentemente ainda da fraternidade, ela não se liga somente ao mundo privado, íntimo e pessoal, mas é eminentemente política e “preserva a referência ao mundo”:²⁵ “Rousseau via a *fraternité* como a realização plena da humanidade. Lessing por outro lado, considerava a amizade – tão seletiva quanto a compaixão é igualitária – como o fenômeno central da humanidade”.²⁶ A amizade tem um valor político crucial pois ela permite aos homens não apenas ultrapassar fronteiras, como no caso da compaixão, de produzir um deslocamento e de as estender de maneira potencialmente ilimitada, no horizonte de pluralidade inesgotável da humanidade²⁷.

O que torna a amizade portadora de um valor político é a sua potencialidade de encorajar a humanidade a assumir a responsabilidade por suas ações: Que qualidade humana deve ser sóbria e serena, ao invés de sentimental; que a humanidade se exemplifica não na fraternidade, mas na amizade; que a amizade não é intimamente pessoal, mas faz exigências políticas e preserva a referência ao mundo.²⁸

Além disso, a amizade não é um fenômeno que remete à esfera da intimidade, ou privada. A amizade em seu sentido político é a manifestação de uma estima, é sinônimo de respeito. Parece que o próprio direito reconhece o valor de certos afetos ou emoções, ao fazer “Declarações sobre os princípios da tolerância”, Isso é notável no preâmbulo da *Carta da ONU* de 1945, especialmente no seu artigo 1º, que se preocupa em estipular normas para reger as nações, que devem se pautar por relações de amizade, tolerância e paz.²⁹

²⁴ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 30.

²⁵ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 31.

²⁶ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 20.

²⁷ Cf. TRUC, Gerome. *Assumer l'humanité*, p. 134.

²⁸ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 34.

²⁹ Na versão francesa : “nous, peuples des nations unies, résolu • à préserver les générations futures du fléau de la guerre qui deux fois en l'espace d'une vie humaine a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances,

Grande parte da reflexão do pensamento político entende a amizade não como um meio, mas como um fim em si mesmo. Hannah Arendt, por exemplo, faz uma diferenciação entre os conceitos nem sempre claramente distintos de amor, respeito e amizade. Ao tratar do perdão, ela exclui o amor da esfera da política. Segundo a autora, ele é *extramundano*, ele separa e retira os indivíduos da esfera pública: “dada a sua paixão, o amor destrói aquela mediação que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa”. Em seguida, faz uma comparação entre a noção de amor e de respeito: “o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é na esfera mais ampla dos negócios humanos”. E assimila a noção de respeito à noção de *philia politike* emprestada de Aristóteles: “o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta”. Daí pode-se depreender pelo menos dois aspectos interessantes: primeiro que este respeito deve ser nutrido sem levar em conta quaisquer qualidades ou virtudes da pessoa, e ainda, que ele deve ser nutrido à distância, uma distância interposta entre nós e o “espaço do mundo”³⁰. Parece possível supor, deste modo, que Arendt trata de “respeito” aquela consideração – e não sentimento – que se deve nutrir pelo outro simplesmente pelo fato dele ser outro, independentemente de suas qualidades ou defeitos, mas, sobretudo pelo fato de compartilharmos um espaço comum, o espaço público.

Inspirando-se no pensamento aristotélico, Arendt esclarece que a essência da amizade consiste no discurso e somente na troca e no diálogo entre os cidadãos, que partilham um mundo comum. A amizade seria assim uma qualidade imprescindível para recuperar o político. Esta qualidade, longe de ser sentimental, é sóbria e serena. Ela não se liga somente ao mundo privado, íntimo e pessoal, mas é eminentemente política e

• à proclamer à nouveau notre foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites, • à créer les conditions nécessaires au maintien de la justice et du respect des obligations nées des traités et autres sources du droit international, • à favoriser le progrès social et instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande, et à ces fins :

- à pratiquer la tolérance, à vivre en paix l'un avec l'autre dans un esprit de bon voisinage,
- à unir nos forces pour maintenir la paix et la sécurité internationales,
- à accepter des principes et instituer des méthodes garantissant qu'il ne sera pas fait usage de la force des armes, sauf dans l'intérêt commun,
- à recourir aux institutions internationales pour favoriser le progrès économique et social de tous les peuples”.

³⁰ ARENDT, *A condição humana*, p. 254

“preserva a referência ao mundo”³¹. Ao recuperar o pensamento de Lessing, Arendt declara a importância do dom da amizade, com a abertura ao mundo, que redundaria no verdadeiro amor à humanidade.

Diante da insuficiência do direito não parece despropositado tomar a noção de amizade política ao menos como uma boa perspectiva de começo. A amizade política pode ser uma boa perspectiva de começo. Pode-se perguntar o quanto a análise aqui percorrida lida com o homem, as instituições e os estados como efetivamente são. Não está em jogo aqui nenhum tipo de utopia sentimental ou idealismo delirante. Como Martha Nussbaum bem assinala, os “ideais são reais: eles dirigem nossas lutas, nossos planos, nossos progressos”³². Ela lembra que mesmo as constituições são documentos ideias no sentido em que não são inteira e perfeitamente implementados, além de subsumirem as mais profundas aspirações de uma nação. Ainda assim, uma constituição provê bases para a ação no mundo, inspira os pilares da educação e do progresso para diminuição dos problemas sociais³³.

Uma parte da história da filosofia não abriu mão desse idealismo na política: os esforços por parte de alguns pensadores para justificar uma religião civil, uma religião da humanidade, um cosmopolitismo futuro, uma solidariedade ativa ou a amizade política podem ser possibilidades não apenas fundantes de uma nova perspectiva filosófica, mas de uma efetiva emancipação política.

Referências bibliográficas

Agamben, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

Arendt, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2011.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São

Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

³¹ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 31.

³² NUSSBAUM, M. *Political emotions*, p. 383.

³³ Cf. NUSSBAUM, M. *Political emotions*, p. 383.

- Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- Douzinas, Costas. *O paradoxo dos direitos humanos*. Anuário do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos/UFG, Vol. 1, n.1, 2011. [Disponível em <http://www.cienciassociais.ufg.br/up/106/o/ConferenciaAberturax.pdf?1350490879> Acesso em 23.11.2011.
- Duarte, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Paz e Terra, 2000.
- Goyard-Fabre, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Konstan, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005
- Lefort, Claude. *Pensando o Político*. São Paulo, Paz e Terra, 1991
- Nussbaum, Martha. *Political emotions: why love matters for justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- Villey, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. “Polemique sur les Droits de L’Homme”. In: *Les Études Philosophiques*. PUF, avril-juin, 1986.
- Pangle, Lorraine Smith. *Aristotle and the philosophy of friendship*. Cambridge University Press, 2003.
- Rorty, R. “Human rights, rationality, and sentimentality”. In: HAYDEN, Patrick. *The Philosophy of Human Rights*. Paragon House, 2001.
- Stern-Gillet, Suzanne. *Aristotle’s philosophy of friendship*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- TRUC, Gerome. *Assumer l’humanité : Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*. Éditions de l’Université de Bruxelles, 2008.