

## O Direito de Ter Lugar e Voz no Mundo: uma Perspetiva Humanista

### *The Right to Have a Place and a Voice in the World: a Humanist Perspective*

Auxiliadora Santos \*

Universidade dos Açores | sauxiliadora231@gmail.com

\* ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-6916-0005>

#### Resumo

Vários pensadores, entre eles, Hannah Arendt, consideram que o ser humano é abstrato no que diz respeito aos direitos humanos, pois é um estatuto que existe em qualquer território do mundo, mas que muitas vezes não está assegurado. As questões, inúmeras vezes, apresentadas sobre os apátridas, sobre os regimes totalitários e sobre os migrantes nos colocam a refletir sobre a impossibilidade de ser do ser humano. Impossibilidade de ser na medida em que os Estados restringem e até permitem que não se olhe o ser humano como um cidadão igual em todas as dimensões. Os seres humanos são seres capazes de ação e de discurso. Nesta dialética discursiva, reforçam a sua dignidade e valor. Ao aceitar-se a pluralidade e a riqueza que daí advém, poder-se-ia proceder à concretização dos Direitos Humanos. Ao longo do trabalho pretendemos explorar a referida dialética discursiva e o modo de se dar lugar e voz como direitos. A relevância deste estudo é colocar-nos a refletir sobre as questões da tolerância, da inclusão e do humanismo. A metodologia seguida é a revisão bibliográfica dos contributos pertinentes à temática, como o pensamento de Hannah Arendt, o humanismo de Emmanuel Lévinas e o universalismo de Seyla Benhabib, para que se compreenda o valor da pluralidade das vozes.

**Palavras-chave:** dignidade, escuta, pluralidade, ser humano, voz.

#### Abstract

Several thinkers, including Hannah Arendt, consider that the human being is abstract about human rights, as it is a status that exists in any territory of the world, but which is often not guaranteed. The questions presented countless times, about stateless people, totalitarian regimes, and migrants lead us to reflect on the impossibility of being of the human being.

Impossibility of being to the extent that States restrict and even allow human beings not to be seen as equal citizens in all dimensions. Human beings are beings capable of action and of speech. In this discursive dialectic, they reinforce their dignity and value. By accepting the plurality and the richness that results from it, one could proceed to the realization of Human Rights. Throughout the work we intend to explore the discursive dialectic and the way of giving place and voice as rights. The relevance of this study is to make us reflect on the issues of tolerance, inclusion, and humanism. The methodology followed is a bibliographic review of contributions pertinent to the theme, such as the thought of Hannah Arendt, the humanism of Emmanuel Lévinas, and the universalism of Seyla Benhabib, so that the value of the plurality of voices can be understood.

**Keywords:** dignity, listening, plurality, human being, voice.

## Introdução

Os acontecimentos sucedidos nas duas guerras mundiais do século xx e o que atualmente ocorre nos fazem refletir sobre as relações que se estabelecem entre os seres humanos. É neste mundo de contradições, pesos e contrapesos, onde prevalece, na teoria, o respeito pela dignidade humana, e, ao mesmo tempo, na prática, acontecem graves violações à natureza da pessoa, que se torna imperativo refletir sobre que lugar e que voz tem o ser humano.

O ser humano é um ser que se caracteriza por ser livre, responsável pelos seus atos e, também, por constituir-se numa dialética comunicativa, uma vez que estabelece diálogo consigo próprio e com os Outros. É um ser que estabelece para si um projeto de vida, no qual, obrigatoriamente, tem de integrar a participação do Outro, o que, consequentemente, implica a escuta e o respeito mútuo. O diálogo é a condição para a construção de uma sociedade justa.

Fontes (2021) afirma que para Hannah Arendt não existir ou estar impossibilitado da ação política é como estar-se morto no mundo, na medida em que “a pluralidade é a condição essencial que determina a ação, em interação com outros indivíduos que possuem a mesma capacidade de agir (Fontes, 2021, p. 3)<sup>[1]</sup>.

Para o mesmo autor (2023):

Arendt (2007) pretendeu recuperar o valor da política enquanto atividade humana não instrumental e, portanto, com um fim em si, possibilitando aos seres humanos exercer a liberdade. Trata-se aqui de uma liberdade que caracteriza a ação, não corresponde tanto à liberdade do livre-arbítrio ou da autonomia individual liberal, mas uma liberdade pública e coletiva: algo que só se realiza quando atuamos com os outros. O desenvolvimento deste potencial só ocorre num contexto de pluralidade (Fontes, 2023, p. 12).

1. Tradução própria do original: “Plurality is the essential condition that determines action, in interaction with other individuals who possess the same capacity to act” (Fontes, 2021, p. 3).

Nesta ordem de ideias, a reflexão que apresentamos aborda a questão da ação ligada ao discurso, no sentido de reforçar a necessidade que, em espaços públicos, tem de se dar à palavra e ao poder que esta possui.

## 1. Hannah Arendt e o totalitarismo

Hannah Arendt analisa períodos da história que lhe permitem compreender um grande número de acontecimentos que colocaram em causa a dignidade humana e que, hoje, aparecem com uma facilidade assustadora, como são os casos dos conflitos em África e a invasão da Ucrânia.

*As Origens do Totalitarismo*, publicada em 1951, obra marcante do pensamento de Hannah Arendt, na qual a autora reflete sobre as consequências do movimento totalitário tanto nas categorias morais como nos critérios dos juízos morais.

O conceito de totalitarismo levanta problemas, por um lado, pelo sentido depreciativo que acarreta e, por outro lado, por conter ideais perigosos, como a anulação da liberdade individual e da implementação do terror e violência, para uma sociedade que se deseja equilibrada. Devido ao facto de o conceito em questão criar problemas, tais como a dificuldade em determinar os seus limites, a concentração do poder unicamente numa autoridade, Arendt utiliza-o para períodos específicos do nazismo e do estalinismo, excluindo outros períodos complexos da história recente da humanidade.

“O que está em jogo no totalitarismo, é a natureza humana, que o domínio total quer transformar” (Amiel, 1997, p. 34). Os seres humanos que aderem ao regime totalitário são os homens-massa, que são incapazes de se integrar numa comunidade normal, caracterizando-se pelo sentimento da sua inutilidade, da sua neutralidade política e do seu desinteresse e desprezo pelos problemas da sua comunidade. Ao empregarmos o conceito de homem-massa, obrigatoriamente, temos de nos reportar ao filósofo espanhol José Ortega y Gasset, que na sua obra *A Rebelião das Massas*, datada de 1930, define o homem-massa não como uma classe social, mas o homem que pouco exige de si próprio, permitindo uma uniformidade que substitui a individualidade. O pensador (1930) escreve

onde quer que tenha surgido o homem-massa (...), um tipo de homem feito de pressa, montado tão somente numas quantas e pobres abstrações e que, por isso mesmo, é idêntico em qualquer parte da Europa. A ele se deve o triste aspeto de asfixiante monotonia que vai tomando a vida em todo o continente. Esse homem-massa é o homem previamente despojado de sua própria história, sem entranhas de passado e, por isso mesmo, dócil a todas as disciplinas chamadas “internacionais”. Mais do que um homem, é apenas uma carcaça de homem constituído por meros *idola fori*; carece de um “dentro”, de uma intimidade sua, inextricável e inalienável,

de um eu que não se possa revogar. Daí estar sempre em disponibilidade para fingir ser qualquer coisa (Ortega y Gasset, 1930, p. 27).

Entende-se, então, por homem-massa aquele indivíduo que não se valoriza, contudo sente-se integrado no todo e gosta de ser idêntico aos outros (Ortega y Gasset, 1930, p. 63). O homem-massa é um indivíduo supérfluo e desenraizado, no sentido de que se deixa influenciar pelo que a maioria defende. Anne Amiel (1997) corrobora a ideia anterior ao afirmar:

O totalitarismo não pretende um reino despótico, mas um sistema em que os homens não têm lugar, reduzindo os indivíduos a espécimes de uma espécie animal. Essa tentativa de tornar os homens supérfluos reflecte a experiência das massas, a sua superficialidade, sobre uma terra povoada (Amiel, 1997, p. 34).

O homem-massa que se deixa envolver pelo totalitarismo beneficia o surgimento do líder, como a própria Hannah Arendt (1972) menciona: “Os movimentos totalitários são possíveis em todo o lugar onde se encontram massas que, por uma razão ou outra, descobriram um gosto pela organização política” (Arendt, 1972, p. 32)<sup>2</sup>.

O termo homem-massa existe em todos países e constitui a maioria do povo neutro, sem voz, e politicamente indiferente. Na obra *Homens em Tempos Sombrios*, Arendt (1968) assevera:

A história conhece muitos períodos de tempos sombrios, em que o âmbito público se obscurece e o mundo se tornou tão dúbio que as pessoas deixaram de pedir qualquer coisa à política além de que se mostre a devida consideração pelos seus interesses vitais e liberdade pessoal (Arendt, 1968, p. 14).

Foram estas pessoas que deram origem ao movimento nazi na Alemanha e aos movimentos comunistas na Europa após 1930. Esta quantidade de pessoas, aparentemente indiferentes, que outros países consideraram apáticos para serem dignos de atenção, foi submetida a métodos de propaganda política e possibilitaram o desenvolvimento dos regimes totalitários, sendo capazes de executar atrocidades sobre milhares de vidas humanas. A adesão dos indivíduos, que teoricamente seriam supérfluos, ao movimento totalitário, acarreta uma série de problemas para toda a sociedade, causando intranquilidade e sofrimento, na medida em que se baseia na propaganda e no terror como armas de persuasão e de execução.

2. Tradução própria do original : «Les mouvements totalitaires sont possibles partout où se trouvent des masses qui, pour une raison ou pour une autre, ne sont découvert un appétit d'organisation politique» (Arendt, 1972, p. 32).

Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem de laboratórios onde a crença fundamental do totalitarismo – tudo é possível – se verifica. Em comparação com esta, todas as outras experiências são secundárias – incluindo aquelas que dizem respeito ao domínio médico e cujos horrores figuram em detalhe nas atas dos julgamentos dirigidos aos médicos do Terceiro Reich – embora seja característico que estes laboratórios tenham sido usados para experiências de toda a espécie (Arendt, 1972, p. 173)<sup>[3]</sup>.

Arendt (1972) ao exemplificar com recurso aos campos de concentração aponta, claramente, para o apagar de vozes que, segundo os regimes totalitários, não teriam direito a serem escutadas. O apagar da voz, do direito à fala e à escuta, conduz o ser humano à perda da sua singularidade e individualidade, e, consequentemente, a uma não pertença a uma comunidade política.

## 2. A ação e o discurso

O ser humano na interrelação que estabelece com o Outro, dialoga e interpreta o sentido da sua existência no mundo. Nesta ordem de ideias, Santos (2009) enfatiza que é na relação do ser humano com o mundo que o Eu se depara com o Outro e acontece a comunicação entre ambos. O Eu não só dialoga, como este diálogo permite-lhe conhecer-se a si próprio e ao mundo onde se insere. Na relação do Eu com o mundo, o Outro revela-se. O Eu é um Outro em relação a Outro Eu. Na análise dessa correlação, em espaços públicos, surgem diversas perspectivas filosóficas, se bem que complementares e não antagónicas. Nesta questão, por se considerar de fulcral importância, nos dedicaremos à perspectiva de Hannah Arendt, se bem que não podemos deixar de, sucintamente, apresentar a de Emmanuel Lévinas, para quem a subjetividade para o Outro é sacrifício e responsabilidade por ele, acrescentaríamos escuta da voz do Outro. Lévinas propõe uma subjetividade baseada na justiça para com o Outro. A existência do Eu e os seus direitos são dados pelo Outro.

Villa Monsalve (2017) é claro, quando afirma:

O outro para Levinas é esse ser que nos convida ao seu encontro não para o conhecer nem o dominar, mas para o acolher tal como é. Mas esse encontro com o outro só é possível na apreciação do seu rosto.

3. Tradução própria do original: «Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoires où la croyance fondamentale du totalitarisme – tout est possible – se trouve vérifiée. En comparaison de celle-ci, toutes les autres expériences sont secondaires – y compris celles qui touchent au domaine médical et dont les horreurs figurent en détail dans les minutes de procès intentés aux médecins du Troisième – Reich – bien qu'ils soient caractéristiques que ces laboratoires aient été utilisés pour des expériences de toutes sortes» (Arendt, 1972, p. 173).

O rosto mostra o outro tal como é, ou seja, como um ser vulnerável  
(Villa Monsalve, 2017, p. 464)<sup>[4]</sup>

Evidencia-se que o Outro se apresenta como Rosto que desperta a responsabilidade do Eu, que pede por justiça. O Rosto significa o enigma que constitui todo o ser humano, para além de todas as teorias que as ciências fazem dele. Na perspetiva de Santos (2009), o Rosto fala, logo, apresenta-se como comunicação. E podemos questionar: Qual é a mensagem do Rosto? E a resposta é a súplica: “Não matarás!”

O “Tu não matarás” é a primeira palavra do Rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem devo tudo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa” sou aquilo que encontra processos para responder ao apelo (Lévinas, 1988, p. 80).

Esse Rosto torna-se, simultaneamente, proibido e súplica. O Rosto é a expressão da manifestação do Outro, epifania da transcendência e do infinito que o separa do Eu; mas, ao mesmo tempo, é um apelo permanente perante o qual o Eu não pode permanecer indiferente. A este respeito Etelvina Nunes afirma que

O Rosto que é, em linhas gerais, nudez, olhar, palavra e pele envelhecida, é no seu conjunto um mandamento que emana de uma miséria e de um abandono. Nesta miséria, remete para um além de si. Na sua miséria, o olhar desprotegido manifesta a sua própria transcendência. A sua dimensão vem duma altura que é Mestria e Mandamento (Nunes, 1992, p. 72).

Para Emmanuel Lévinas, a subjetividade é especial, porque é o Outro quem permite ao Mesmo constituir-se como eu. Somente na relação para com o Outro é que o Eu se pode constituir como um ser livre. A responsabilidade pelo Outro é tratada como uma estrutura fundamental da subjetividade.

Diante do Rosto do Outro, da alteridade, a atitude do Eu deve ser de um “Eis-me aqui”, ou seja, de acordo com Lévinas, o Eu é responsável por tudo o que acontece ao Outro. Para ele, a relação entre o Eu e o Outro é assimétrica e a responsabilidade do Eu pelo Outro é infinita, visto que o Eu se sente sempre culpado pelas ações do Outro. De acordo com Santos (2009), no pensamento de Lévinas, a verdadeira identidade do Eu é estar ao serviço do Outro, em sociedade, sendo responsável. A justiça, o respeito, a escuta e o discurso estabelecem-se

4. Tradução própria do original: “El otro para Levinas es ese ser que nos invita a su encuentro no para conocerlo ni dominarlo, sino para acogerlo tal como es. Pero ese encuentro con el otro solo es posible en la apreciación de su rostro. El rostro muestra al otro tal como es, es decir, como un ser vulnerable” (Villa Monsalve, 2017, p. 464).

a partir do momento em que o Eu é interpelado pelo Outro e se vê obrigado a dar uma resposta responsável. Poder-se-ia dizer que se aproxima de uma hospitalidade que acolhe o Outro através do diálogo, mas também muito para além deste.

Avizinhariamos as ideias anteriores ao pensamento de Hannah Arendt, na medida em que o diálogo é a condição para a construção de uma sociedade em que há lugar e voz para todos. O ato comunicativo é a base das relações saudáveis entre os seres humanos.

Hannah Arendt (1968), na obra *Homens em Tempos Sombrios*, reafirma a sua posição quanto à importância do discurso apresentado em outras obras quando diz:

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 (Arendt, 1968, p. 23).

Nas palavras de Arendt (1968) torna-se evidente que para se ser humano tem de existir discurso, isto significa que as formas pelas quais os seres humanos se revelam aos outros nas sociedades são a ação e o discurso: voz e escuta.

Giuseppe Ballacci (2019) observa que:

Para Arendt, cada posição particular revela uma dimensão da realidade pública e, assim, na medida em que se exprime sob a forma de discurso, um maior número de *logoi* sobre o mundo público implica (em princípio) uma descrição mais ampla e rica da realidade política (Ballacci, 2019, p. 6)<sup>[5]</sup>.

O discurso é a forma de ação que corresponde à atualização da condição humana da pluralidade. Partindo do conceito de pluralidade, para Arendt, os fenómenos políticos se superam não pela violência, mas pelo diálogo, entendendo-se que o espaço político é um lugar de voz. A filósofa, inúmeras vezes, exemplifica este lugar de voz recorrendo às *polis* gregas, onde era dado valor à voz: «A vida de um homem livre necessitava da presença de outros. Em consequência, a própria liberdade demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a agora, o mercado público, ou a polis, o espaço político propriamente dito» (Arendt, 1988, p. 25).

A beleza do mundo recai, em nosso entender, na aceitação do Outro, na pluralidade e no contributo desta para a vida pública. Encontramos em Boxtel *et al.*

5. Tradução própria do original: “For Arendt every particular position reveals a dimension of the public reality and, thus, to the extent that is expressed in the form of speech, major number of *logoi* on the public world implies (in principle) a broader and richer description of political reality” (Ballacci, 2019, p. 6).

(2023) um reforçar da articulação dos conceitos de Outro de Lévinas e de pluralidade de Arendt:

De forma semelhante, Emmanuel Lévinas cunhou uma noção de pluralidade na qual se enfatiza o seu significado existencial. Ele enfatiza a primazia do encontro face a face na pluralidade. Para Lévinas, primeiro encontra-se o outro como totalmente outro; este acontecimento é um convite à responsabilidade, para reconhecer o outro como alguém que transcende o próprio horizonte (Levinas, 1961, p. 220). Tanto Arendt como Lévinas afirmam, portanto, que, antes de qualquer arranjo político, os seres humanos encontram a pluralidade em relação uns aos outros: relações que são determinadas por uma diferença fundamental em relação ao outro, à qual a sua resposta é crucial. Ao adotar esta abordagem fenomenológica da pluralidade, Arendt e Lévinas chamam a atenção para as suas dimensões existencial e relacional (Boxtel *et al.*, 2023, p. 3)<sup>[6]</sup>.

### 3. A pluralidade: lugar e voz

O conceito de pluralidade arendtiano ultrapassa a coexistência de vários seres humanos inseridos nas sociedades, atingindo uma condição para a ação, uma vez que os seres humanos vivem, agem e falam no plural, enquanto membros de um espaço político.

Na obra *A Condição Humana*, Arendt (2007) abre de imediato as portas à pluralidade quando se refere ao Homem no plural e não no singular (homens e não homem). Os seres humanos vivem num espaço público, que é compartilhado, onde agem e se relacionam com os Outros. Desta forma, o mundo possibilita a humanidade, porque é aberto, envolve o discurso – a voz – e constitui-se como espaço de interação humana, onde, nas palavras da autora (2007) “A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros por assim dizer” (Arendt, 2007, p. 62).

A questão que aqui se coloca, recuando ao título da nossa reflexão, é saber o(s) motivo(s) pelo(s) qual(ais) há falta de espaço para determinadas vozes, se todos os seres humanos têm dignidade. Arendt (2007) refere-se aos que não

6. Tradução própria do original: “Similarly, Emmanuel Levinas coined a notion of plurality in which its existential significance is emphasized. He emphasizes the primacy of the face-to-face encounter in plurality. For Levinas, one first encounters the other as wholly other; this event is an invitation towards responsibility, to recognize the other as someone who transcends one’s own horizon (Levinas, 1961, p. 220). Both Arendt and Levinas thus claims that, before any political arrangements, humans encounter plurality in relation to each other: relationships that are informed by a fundamental difference to the other, to which one’s response is Key. In taking up this phenomenological approach to plurality, Arendt and Levinas draw attention to its existential and relational dimensions” (Boxtel *et al.*, 2023, p. 3).

têm espaço ou direito a ter voz como os supérfluos das sociedades. Quem tem o direito de afastar o Outro da participação política, de ter voz? Que sociedades são estas sem a voz de todos? Sem a pluralidade? Como viver num mundo justo sem escutar as diferentes vozes?

Hannah Arendt aborda as questões anteriores, na obra *A Condição Humana*, conjugando-as em apenas uma: Como estamos vivendo em sociedade? A autora (2007) apresenta o conceito de vida ativa, no qual distingue três atividades. “Com a expressão vida ativa, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação” (Arendt, 2007, p. 15). A primeira atividade, o labor, em que os seres humanos se limitam à sobrevivência no tempo, ou seja, diz respeito à manutenção da própria vida através da realização das necessidades fisiológicas e íntimas. A segunda atividade é o trabalho, onde o ser humano através do trabalho cria formas de si mesmo, de ver o mundo, expondo-se. Na terceira atividade, a ação, o ser humano agrupa-se com os seus pares na luta por aquilo que considera importante, logo a ação representa a atividade política, onde a pluralidade se manifesta, onde as diversas vozes teriam lugar. “A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição da pluralidade...” (Arendt, 2007, p. 15). Assim, o ser humano revela-se pela ação e pela palavra, por um agir comunicacional. Um agir comunicacional, no qual a voz de todos tem valor. Dedding et al. (2023) abordando as questões que envolvem o conceito de ação em Arendt consideram:

Na obra *A Condição Humana* (1958), Arendt descreve uma teoria da Ação, na qual define os princípios da existência humana como labor, trabalho e ação. O labor é a principal atividade da vida enquanto processo contínuo e centra-se na autopreservação, enquanto o trabalho é definido como a atividade específica do *Homo faber* que cria produtos para construir o mundo, e a ação é definida como a atividade na qual o eu único e pessoal se revela. (...); na sua visão, cada atividade define as condições da existência humana. (...) Segundo Arendt, a ação proporciona um espaço para as pessoas se revelarem nas relações e criarem resultados que são novos e o início de um novo começo (Dedding et al., 2023, p. 870)<sup>7</sup>.

7. Tradução própria do original: “In the *Human Condition* (1958), she describes a theory of Action, in which she defines the principles of human existence as labour, work and action. Labour is the main activity of life as an ongoing process and focuses on self-preservation, while work is defined as the specific activity of the *Homo faber* who makes products in order to build the world, and action is defined as the activity in which the unique, personal self is revealed. (...); in her view, each activity defines the conditions of human existence. (...) According to Arendt, action provides space for people to reveal themselves in relations and to create outcomes that are new and the start of a new beginning” (Dedding et al, 2023, p. 870).

“A pluralidade é a condição humana pelo facto de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (Arendt, 2007, p. 17). Hannah Arendt (2007) considera que o pluralismo é a principal condição para que o ser humano consiga alcançar a igualdade e a liberdade, dado que é inerente ao conceito de pluralismo a inclusão do Outro em todas as suas dimensões. Os seres humanos, enquanto diversos e plurais, é que transformam as sociedades em espaços de diálogo e cooperação. Cooperação onde todos os seres humanos têm direito a ter voz e a contribuir para uma sociedade livre de regimes totalitários ou discriminatórios. Nas palavras de Almeida (2021), “Ser alguém pressupõe, portanto, um espaço compartilhado com outras pessoas, cuja presença nos impele a interagir com elas” (Almeida, 2021, pp. 377–378).

Benhabib (1996) diz, a este respeito: “Na obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt ressuscita o ser-no-mundo quotidiano com os outros como a condição básica de ser humano (Benhabib, 1996, p. 106)[8]. Ser-se humano concretiza-se na relação com o Outro, escutando as vozes e fazendo escutar a sua voz. Perante a possibilidade de escuta e de dar lugar à voz de todos vamos ao encontro da pluralidade, onde ninguém é supérfluo. Ninguém ser supérfluo aponta para o alguém, ou seja, os seres humanos que por iniciativa própria se inserem no mundo, agindo e falando, demonstrando o direito a ter voz e a serem escutados.

Young-Bruehl (2006), referindo-se, também, ao conceito de pluralidade, o faz do seguinte modo:

Em termos conceptuais, Arendt percebeu que enquanto as identidades e ações das pessoas não estiverem completamente suprimidas, novos começos são possíveis. Vendo a pluralidade como aquilo que essencialmente deve ser preservado contra as ameaças totalitárias, pôde enquadrar a tarefa de o fazer com clareza (Young-Bruehl, 2006, p. 58)<sup>[9]</sup>.

As infinitas possibilidades de ser desvelam-se na ação e na palavra a que todos os seres humanos têm direito. O espaço, por excelência, para este desvelamento entre a ação e o discurso é a esfera pública.

Tendo em consideração o já exposto, causa-nos inquietações o facto de que se continue a deixar de parte inúmeras vozes, como é o exemplo dos seres humanos

8. Tradução própria do original: «In *the Human Condition*, Hannah Arendt resuscitates everyday-being-in-the-world with others as the basic condition of being human» (Benhabib, 1996, p. 106).

9. Tradução própria do original: “In Conceptual terms, Arendt realized that as long as people’s identities and actions are not utterly suppressed, new beginnings are possible. Seeing plurality as what essentially must be preserved against totalitarian threats, she could frame the task of doing so with clarity” (Young-Bruehl, 2006, p. 58).

que devido a diversas circunstâncias procuram ter lugar e voz noutros territórios. Aqui, sentimos a necessidade de recuperar o conceito de Outro de Lévinas, articulando-o com o de Seyla Benhabib, o que nos aproxima da urgência da dialética discursiva do ouvir e da voz.

Quer Lévinas quer Benhabib argumentam no sentido de que se não se tiver em conta a presença do Outro não se pode abordar os direitos. Quando Lévinas afirma que o Rosto do Outro demonstra fragilidades, direciona-nos para a real necessidade de dar voz aos mais vulneráveis, como por exemplo, os migrantes e refugiados. Ao escutá-los, dando-lhes voz, reconhecemo-los como seres humanos com liberdade comunicativa. Sem o Outro não seria possível falar de uma ética dos direitos humanos.

Nesta sequência, e de acordo com Villa Monsalve (2017),

A justificação dos direitos humanos assenta-se num universalismo moral, a saber, o respeito pelo outro enquanto ser capaz de comunicar livremente para aceitar e rejeitar regras de ação. Neste sentido, na filosofia moral de Benhabib (2008) os direitos humanos só são válidos quando se escuta o outro em — e desde — as suas particularidades (Villa Monsalve, 2017, p. 474)<sup>[10]</sup>.

A importância que Seyla Benhabib (2008) atribui aos direitos vem na senda do defendido por Hannah Arendt, quando parte do princípio do direito a ter direitos. Desde logo, em nosso entender, a ser ouvido, a ser-lhe dada a voz. Voz num espaço comum. O respeito e a valorização das vozes são elementos fundamentais para a construção de sociedades plurais e abertas à inclusão. Benhabib (2008) “Defenderei que os direitos humanos articulam princípios que protegem a liberdade comunicativa dos indivíduos” (Benhabib, 2008, p. 179)<sup>[11]</sup>.

Quando nos propusemos explorar a dialética discursiva era isto que procurávamos. O conceito de liberdade comunicativa que encontramos no pensamento de Benhabib vem ao encontro dos princípios do respeito pelo Outro de Lévinas e da pluralidade de Arendt.

Para exercer a liberdade comunicativa é preciso que se respeite a capacidade para uma agência encarnada, a capacidade para a comunicação, assim como para a ação. É necessário que se te reconheça como um

10. Tradução própria do original: “La justificación de los derechos humanos descansa en un universalismo moral, a saber, el respeto por el otro en tanto que es un ser capaz de comunicarse libremente para aceptar y rechazar reglas de acción. En este sentido, en la filosofía moral de Benhabib (2008) los derechos humanos solo son válidos cuando se escucha al otro en — y desde — sus particularidades” (Villa Monsalve, 2017, p. 474).

11. Tradução própria do original: “Defenderé que los derechos humanos articulan principios que protegen la libertad comunicativa de los individuos” (Benhabib, 2008, p. 179).

membro de uma comunidade humana organizada na qual as tuas palavras e os teus atos se situem dentro de um espaço social de interação e comunicação (Benhabib, 2008, p.190)<sup>[12]</sup>.

O espaço social onde os seres humanos possa ter voz e escutar, leva a que, no nosso entender, Fontes (2023) questione “Para onde vão os direitos humanos? Quais os principais desafios enfrentados pelo sistema universal dos direitos humanos?” (Fontes, 2023, p. 3). Pensamos que o próprio autor (2023) levanta a ponta da resposta: “Um ambiente social favorável aos grandes valores favorece a convivência, longe da dialética amigo-inimigo, da polarização, de estereótipos e atividades que de maneira consciente são discriminatórias” (Fontes, 2023, p. 20).

Perante o apresentado, questionamo-nos se, efetivamente, caminhamos para o ambiente social favorável ou cada vez mais, devido às opções partidárias, se olha o Outro ainda como um estranho. Almeida (2020) afirma que para Benhabib, o conceito de hospitalidade implica o reconhecimento da reivindicação moral dos refugiados e requerentes de asilo, isto é, o direito a ter direitos, sendo-lhes reconhecidos direitos inalienáveis, independentemente do território de origem e do que procuram alcançar. Mais importante do que o território de origem, está o reconhecimento do Outro como um ser humano igual ao Eu.

Assumimos que o outro, tal como nós próprios, é um ser que possui necessidades concretas, desejos e afetos, mas o que constitui a sua dignidade moral não é o que nos diferencia uns dos outros, mas o que nós, enquanto seres falantes, atuantes e situados, temos em comum (Benhabib, 2008, pp. 191–192)<sup>[13]</sup>.

A mesma autora (2008) expõe:

Só através da expressão pública da opinião e da ação pode conceber-se a pessoa humana como uma criatura com capacidade para interpretar ela própria, exigências de direitos. Ter direitos não significa possuir um atributo físico como ter olhos verdes ou um objeto como uma camisa vermelha. Significa a capacidade de iniciar uma ação ou opinião que

12. Tradução própria do original: “Para ejercer la libertad comunicativa es preciso que se respeten tu capacidad para una agencia incarnada, tu capacidad para la comunicación, así como para la acción. Es necesario que se te reconozca como un miembro de una comunidad humana organizada en la que tus palabras y tus actos se sitúen dentro de un espacio social de interacción y comunicación” (Benhabid, 2008, p. 190).

13. Tradução própria do original: “Asumimos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser que posee necesidades concretas, deseos y afectos, pero lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino lo que nosotros, en tanto que seres hablantes, actuantes y situados, tenemos en común” (Benhabib, 2008, pp. 191–192).

pode ser partilhada por outros através de uma interpretação da mesma exigência de direito em si (Benhabib, 2008, pp.199–200)<sup>[14]</sup>.

Articulando as ideias de Lévinas e de Benhabib, tendo como pano de fundo o pensamento de Arendt consideramos pertinentes as afirmações de Villa Monsalve (2017):

na filosofia de Levinas, o outro é o próximo, ou seja, o estrangeiro; aquele indivíduo que não se comporta de acordo com os nossos cânones morais e as nossas convenções sociais. Se a este próximo impusermos normas que vão contra o seu rosto, isto é, contra o que ele é como outro, estaríamos a marginalizá-lo, dominá-lo, vencê-lo e excluí-lo; não estaríamos a responder eticamente à sua finitude nem à sua vulnerabilidade. Na filosofia de Benhabib, isto não é mais do que o desconhecimento do outro como sujeito que, na medida em que pertence a uma comunidade humana, nos interpela a reconhecer que, como nós, também tem direito a ter direitos (Villa Monsalve, 2017, p. 476)<sup>[15]</sup>.

#### 4. Considerações Finais

Atualmente, para além de regimes ditatoriais, outras formas de silenciar vozes existem. Graves, tais situações, porque são claros atentados à dignidade humana e ao enriquecimento da sociedade, uma vez que a pluralidade é deixar ser, falar e escutar o Outro. Este silenciar do Outro é evidente no que concerne ao que todos os dias chega através dos mass media: migrantes e refugiados, não só na Europa, mas em todo o planeta. Os Outros que procuram ter voz e serem escutados são vistos pelos Estados como supérfluos. Benhabib (2018) afirma que para os Estados Europeus, os Outros são entendidos como inimigos: «O refugiado é cada vez mais tratado não apenas como um corpo estranho, mas como o inimigo que é internado

14. Tradução própria do original: “Sólo a través de la expresión pública de la opinión y de la acción puede concebirse a la persona humana como una criatura con capacidad para interpretar ella misma exigencias de derechos. Tener derechos no significa poseer un atributo físico como tener ojos verdes o un objeto como una camisa roja. Significa la capacidad de iniciar una acción u opinión que puede ser compartida por otros a través de una interpretación de la misma exigencia de derecho en si” (Benhabib, 2008, pp. 199–200).

15. Tradução própria do original: “en la filosofía de Levinas, el otro es el prójimo, es decir, el extranjero; aquel individuo que no se comporta según nuestros cánones morales y nuestras convenciones sociales. Si a este prójimo le imponemos normas que van contra su rostro, esto es, de lo que él es como otro, lo estaríamos marginando, dominando, venciendo y excluyendo; no estaríamos respondiendo éticamente a su finitud ni a su vulnerabilidad. En la filosofía de Benhabib, esto no es más que desconocimiento del otro como sujeto que, en la medida en que pertenece a una comunidad humana, nos interpela a reconocer que, como nosotros, también tiene derecho a tener derechos” (Villa Monsalve, 2017, p. 476).

em campos de detenção, mantido em locais de deportação ou, na absurda linguagem euro-burocrática, reunido em “hotspots» (Benhabib, 2018, p. 7)[16].

A conclusão alcançada com este estudo é que o respeito pela pluralidade, pela dignidade está longe do preconizado por uma hospitalidade. Na hospitalidade está subjacente o acolhimento do Outro enquanto outro eu. A hospitalidade deveria marcar-se não só pela aceitação da diferença, seja ela social, cultural ou moral, do Outro, mas, também, pela aprendizagem que o contacto com o desconhecido proporciona. Ser-se capaz de acolher o Outro ultrapassa os valores da generosidade e da solidariedade transpondo-nos para a operacionalização do conceito de pluralidade de Hannah Arendt.

A dialética discursiva, que procuramos explorar ao longo do trabalho, realizar-se-ia se existisse o respeito pelo Outro, no encontro face a face dos Rostos, onde a escuta da voz ocorresse. Não podemos de deixar de colocar uma questão, que talvez, em futuros estudos, possamos encontrar respostas: Que Rostos, todos os dias, se perdem por não lhes ser dado o direito de ter lugar e voz?

Data de receção: 02/10/2025  
Data de aceitação: 27/03/2026

## Bibliografia

- Almeida, R. G. R. de. (2020). Democracia cercada. Uma análise sobre os muros de fronteira com base no “paradoxo da legitimidade democrática” de Seyla Benhabib. *Revista Carta Inter*, vol 15, n.º 1, p 80–103. Doi: <https://10.21530/ci.v15n1.2020.1001>
- Almeida, V. S. de. (2021). Reflexões sobre o Ninguém na obra de Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação, Marília*, v. 44, n.º 3, p. 375–394. Doi: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.29>
- Amiel, A. (1997). *Hannah Arendt. Políticas e Acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Arendt, H. (1972). *Les Origines du Totalitarisme. Le système Totalitaire*. Paris: Éditions du Seuil.
- Arendt, H. (1968). *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Arendt, H. (2007). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, H. (1988). *Da Revolução*. Brasília: Editora Ática.
- Ballacci, G. (2019). Agonistic Deliberation and Deliberative Agonism in Hannah Arendt. *Theoria*. Vol. 66. N.º 4. Issue 161. Berghahn Books. Doi: <https://10.3167/th.2019.6616101>
- Benhabib, S. (1996). *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: SAGE Publications.

16. Tradução própria do original: “The refugee is increasingly treated not only as an alien body but as the enemy who is interned in detention camps, held in deportation sites, or in absurd Euro-bureaucratic parlance, gathered in “hotspots” (Benhabib, 2018, p. 7).

- Benhabib, S. (2008). Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral e Política*, n.º 39, julio- diciembre, p.175–203. Doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i39.627>
- Benhabib, S. (2018). Towards global political communities and New citizenship Regimes, *Glocalism: Journal of culture, politics and innovation*, p. 01–10. Doi: <https://doi.org/10.12893/gjcpi.2018.1.1>
- Boxtel, B. V.; Suárez-Muller, F.; De Groot, I. & Kate, L. T. (2023). Resonance as Pluralism: Towards and Existential- Phenomenological Approach to Relational Plurality, in Dialogue with Rosa and Arendt. *Religious* 14: 957, p. 01–13. Doi: <https://doi.org/10.3390/rel14080957>
- Dedding, C.; Groot, B.; Slager, M. & Abmar, T. (2023). Building an alternative conceptualization of participation: from shared decision- making to action and work. *Educational Action Research*, vol 31, n.º 5, p. 868–880. Doi: <https://doi.org/10.1080/09650792.2022.2035788>
- Fontes, P. V. (2021). Thinking about the problems of democracy from Hannah Arendt. *Academia/Letters*. Article 1250. <https://doi.org/10.20935/AL1250>
- Fontes, P. V. (2023). Direitos Humanos e crise da democracia: totalitarismo, populismo, relações de poder e participação política. *Anacleto. Política*, 13 (25), p. 01–25. DOI: <https://dx.doi.org/10.18566/apolit.v13n25.a06>
- Lévinas, E. (1988). *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Nunes, E. P. L. (1992). *O Outro e o Rosto. Problema da Alteridade em E. Lévinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP.
- Ortega y Gasset, J. (1930). *A Rebelião das Massas*. Edição Ridendo Castigat Mores.
- Santos, A. S. (2009). *Paideia e Direitos Humanos*. (Dissertação de Mestrado). Universidade dos Açores.
- Villa Monsalve, J. S. (2017). Emmanuel Levinas y Seyla Benhabib: Derechos Humanos como Derechos de los otros. *Perseitas*, 5 (2), p. 461–478. Doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.2425>
- Young-Bruehl, E. (2006). *Why Arendt Matters?* Yale University Press.

### Sobre o autor

AUXILIADORA CONCEIÇÃO DOS SANTOS é doutoranda em Teoria Política, Relações Internacionais e Direitos Humanos na Universidade dos Açores e Universidade de Évora. Licenciada em História e Filosofia (ensino de) pela Universidade dos Açores em 1997, concluiu o Mestrado em Filosofia Contemporânea: Valores e Sociedade, em 2010, pela mesma Universidade. Pós graduada em Educação Especial: Domínio Cognitivo-Motor, em 2019, pela Escola Superior de Educação de Fafe. As suas áreas de investigação incidem sobre Ética, Filosofia Política e Direitos Humanos. Professora do Grupo 410 (Filosofia) na Escola Básica e Secundária Armando Côrtes Rodrigues. [ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-6916-0005>]

**About the author**

AUXILIADORA CONCEIÇÃO DOS SANTOS is a PhD student in Political Theory, International Relations, and Human Rights at the University of the Azores and the University of Évora. She graduated in History and Philosophy (teaching) from the University of the Azores in 1997 and completed her Master's degree in Contemporary Philosophy: Values and Society in 2010 at the same university. She holds a postgraduate degree in Special Education: Cognitive-Motor Domain, obtained in 2019 from the Higher School of Education of Fafe. Her research areas focus on Ethics, Political Philosophy, and Human Rights. She is a teacher in Group 410 (Philosophy) at the Armando Côrtes Rodrigues Elementary and Secondary School. [ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-6916-0005>]