

GUSTAVO MARCEL FILGUEIRAS LACERDA

HANNAH ARENDT: A POLÍTICA E O DIREITO A TER DIREITOS

Monografia apresentada ao Instituto Santo Tomás de Aquino, como requisito parcial para conclusão da Licenciatura em Filosofia.

Orientador: João Carlos Lino Gomes

Belo Horizonte

2011

Gustavo Marcel Filgueiras Lacerda

HANNAH ARENDT: A POLÍTICA E O DIREITO A TER DIREITOS

Monografia apresentada ao Instituto Santo Tomás de Aquino, Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos, para fins de conclusão do curso de Filosofia.
Belo Horizonte, 2011

João Carlos Lino Gomes (orientador)

Gustavo Marcel Filgueiras Lacerda

*A todos aqueles que buscam assegurar no mundo a liberdade de ser,
por meio de ações concretas, visando ao respeito à diferença.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor João Carlos Lino Gomes, por ter topado comigo esta primeira viagem no interior do pensamento de Hannah Arendt, me mostrando o caminho a ser trilhado; possibilitando, assim, este trabalho. Aos meus pais, Antônio Teodoro de Lacerda e Mary Rose Filgueiras Tavares Lacerda, por, com muito amor, me darem a vida (condição principal para o meu aparecimento no “palco da existência”), assumirem com empenho e dedicação a tarefa de me educar para este mundo plural e pelo constante e verdadeiro apoio nos empreendimentos aos quais me proponho. Ao meu irmão, Christian Michel Filgueiras Lacerda, grande companheiro de luta, pelo apoio e por ser, dentro de casa, uma presença inteligente, questionadora e provocadora ao diálogo e à reflexão. Aos meus familiares, avós paternos e maternos, vivos e falecidos, tios, tias, primos, primas e amigos, em especial Paulo Apipe, Ana Carolina Miranda, Edmar Amaro, Kelisson Geraldo, Carlos Eduardo Cardozo, Danilo Alves, Waldelir Soares, Bruno Laviola e Maria Aparecida Soares, por me considerarem digno de seu amor e apoio. Ao amigo Marcos Vinícius da Silva, pela convivência, pelas inúmeras e plurais conversas sobre o concreto da existência e, também, sobre o instigante pensamento arendtiano. Aos meus professores que por suas sábias provocações, me instigam a buscar desvendar os inúmeros mistérios e enfrentar os desafios que este mundo nos propõe. Aos amigos e colegas da Filosofia e do ISTA, em especial, Francis Armando, Diego Fernando, Cristiano Rodrigues, Danilo Gomes, Quelion Alves, José Nicolau, João Anacleto, Ronilson Caetano, Waliston Alves, Ailton Miranda, Luis Hernandes, Allan Pires, Paulo Henrique de Souza, Paulo Henrique Laurêncio, Robério Antunes, Rogério Rodrigues, Ismail Lisboa, Fabrício Ferreira, Marcelo Marins, Wesley Siqueira e aos colegas monitores Adriano César, Thúlio Luis, com quem dividi estes três anos de convivência plural, instigante e produtora de conhecimento. Aos funcionários do ISTA por serem verdadeiros facilitadores de nosso processo de aprendizado. Aos Frades Menores Capuchinhos da Província Nossa Senhora da Piedade de Minas Gerais, por se concretizarem em minha vida, neste contexto, a possibilidade do novo. A Frei Francisco de Assis, grande inspirador, que, encantado pelo projeto de Jesus, haurido por profundo amor e pelas livres relações plurais que estabeleceu em igualdade, fez de sua vida um belo convite aos seres humanos a conviverem em verdadeira fraternidade, marcando com autenticidade a sua existência; e que, também me instigou a estudar Hannah Arendt. À todos vocês, muito obrigado!

“(...) permanece também a verdade de que cada fim na história contém um novo início; esse início é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O início, antes de se tornar um evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, é idêntica à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – ‘para que houvesse um início, o homem foi criado’, disse Agostinho (A cidade de Deus, livro 12, cap.20). Esse início é garantido por cada novo nascimento; é, de fato, cada homem”.

Hannah Arendt

RESUMO

Constituindo a mais alta atividade humana, a ação política é aquela que surge a partir da pluralidade existente entre os homens livres que convivem num espaço comum, dotando-os de igual direito de ação e de fala, comprometidas com a vida pública. Desta forma, a política promove o bem comum, e ao garantir, pela cidadania, o direito a ter direitos, assegura a liberdade singular de ser de cada novo nascimento aparecido no “palco da existência”. Assim, esta monografia discute o sentido que Arendt atribui à política, após o ineditismo da ruptura totalitária, por meio da retomada da política grega, refletindo sobre o direito a ter direitos do homem como ser político. Abordamos, portanto, no primeiro capítulo o sentido da política e o homem enquanto ser político. No segundo capítulo, trazemos à discussão a crise dos Direitos do Homem, cunhado pela tradição e que encontra o seu esfacelamento no totalitarismo. Discutimos também, aspectos, propostos por Arendt, que devem ser levados em consideração para se estabelecer direitos humanos que assegurem a pluralidade de ser, a fim de evitar uma reincidência totalitária.

Palavras-chave: Hannah Arendt, política, liberdade, pluralidade, espaço público, totalitarismo, direitos humanos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 A POLÍTICA E O HOMEM COMO SER POLÍTICO EM HANNAH ARENDT.....	11
1.1 O conceito arendtiano de política.....	11
1.2 O homem como ser político.....	15
2 O DIREITO A TER DIREITOS.....	21
2.1 O totalitarismo e os apátridas: a crise dos direitos do Homem.....	21
2.2 O direito a ter direitos.....	27
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	32
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	35

INTRODUÇÃO

Envolto nas complexidades que o formam, o homem se torna um ser inquieto na busca pela significação da própria realidade. Para tanto, problematiza a mesma, levantando questões, problemas, que o levam a refletir sobre seu existir e ser no mundo; onde uma pergunta se torna relevante nesse emaranhado de questionamentos: quem sou eu? Ou seja, quem é o homem?

Neste momento, não se percebe como ser sozinho e vê-se em meio a outras complexidades que também estão na mesma busca de significação da realidade. Percebe também que, além de não ser sozinho, habita num mundo comum, onde a grande evidência é a diversidade, a pluralidade, que se manifesta neste espaço; de modo que a realidade é garantida pela presença daquele que se revela como outro. Ao mesmo tempo, percebe a necessidade de se estabelecer acordos, em liberdade, com estes seres plurais, a fim de possibilitar a vida comum. Aí se revela o ambiente propício à ação, que pressupõe necessariamente a pluralidade. A esta prática comum, entre homens igualmente livres e plurais de chegarem a acordos sobre a vida na *polis*, pela discussão e ação comprometida com a vida em comum, é que os gregos antigos chamaram de política.

Com a ascensão da burguesia, na Idade Moderna, o nascimento da ciência moderna e o nascente capitalismo, a necessidade de satisfação da vida material passa a ter maior evidência do que a preocupação com a possibilidade de vida em comum. O homem foi, neste contexto, instrumentalizado, passando a ter como dignidade de ser a sua capacidade de produção de riqueza. Assim, ocorre uma inversão: aquilo do qual anteriormente era preciso se libertar para a possibilidade de vida política, ou seja, a satisfação de necessidades materiais, agora, se tornou a justificativa pela qual os homens vivem em comum, relegando a práxis política a um caráter secundário, sendo esta, simples meio de concretização deste ideal de satisfação material. Tal inversão ocasionou o esquecimento da política (em seu sentido pleno), que agora está dissociada da liberdade, criando um modelo de sociedade marcado pelo consumo, conformismo, de seres massificados, de comportamentos ditados e reproduzidos. Assim, neste modelo, é mais livre quem melhor satisfaz suas necessidades. A dominação ganha status de liberdade, rompendo qualquer ligação da mesma com o sentido de igualdade. Quanto mais o homem se desvencilha do espaço comum e legitima sua individual satisfação material, mais livre é.

A crise deste *ethos* burguês prenunciou a existência de um dos mais atroz sistemas de dominação acontecidos na história da humanidade: o totalitarismo; que, pelo seu

ineditismo e sua pretensão de dominação total, escancara para o mundo a superfluidade de seres humanos que, massificados, desprovidos da legitimação de sua liberdade de ser no mundo à sua maneira, confundidos com os bens que produzem e, com a crise deixada pela Primeira Guerra Mundial, destituídos dessa capacidade de produção, podem ser eliminados, pois estão sobrando no mundo. Assim, a arbitrariedade com que se escolhe os seres humanos a serem eliminados, só obedece uma lei: a que é ditada pela ideologia deste sistema, que concebe o mundo como devendo ser habitado pelo Homem e não pelos homens. Assim, habitando um mundo pós-totalitário, uma pergunta se evidencia: o que é o ser humano como ser político? O que lhe faz ter direito a ter direitos?

Desta forma, esta monografia tem como objetivo trazer esta discussão embasada pelo pensamento de Hannah Arendt, filósofa política alemã, judia, que viveu no século XX e que foi fortemente marcada pelo quadro de destruição constituído pelas atrocidades sofridas pela humanidade, principalmente no período das duas grandes guerras. Assim, o pensamento arendtiano se constitui numa “oportunidade de reconstrução” da política no mundo pós-totalitário, pois busca compreender tal sistema para não só entender um fato ocorrido, mas, também, uma vez compreendendo-o, evitar que a humanidade caia na reincidência do mesmo.

Assim, no primeiro capítulo deste trabalho, trazemos à discussão o sentido da política e o homem como ser político segundo o pensamento de Hannah Arendt. De maneira que, para reconstruir o sentido da política, a filósofa volta às suas origens no mundo grego, de modo a verificar que a política encontra seu sentido pleno na liberdade. Liberdade esta que existe entre seres plurais que detém o igual direito de atividade política e de fala comprometida com a vida da *polis*. Assim, Hannah Arendt percebe que a política não é um caráter essencialista do ser humano, que por natureza é apolítico, mas surge no totalmente fora dos homens, ou seja, no *entre-os-homens*, na vida comum.

No segundo capítulo propomos uma discussão acerca da crise dos direitos humanos ocasionada pelo esquecimento da política e da possibilidade de existência de um poder totalitário, num mundo não-totalitário, a partir da crise do *ethos* burguês legitimado pela supracitada inversão do mundo moderno. Também neste capítulo, propomos um diálogo com o que a filósofa coloca como fatores norteadores para se cunhar direitos que legitimem para o homem a sua liberdade de ser no mundo, à sua maneira e a sua boa convivência com as pluralidades que o circundam, garantido assim a política em seu sentido pleno e evitando qualquer reincidência no sistema totalitário, sob qualquer forma que este se manifeste.

Assim, a escolha deste tema se faz atual e pertinente, frente a um mundo que tem sido marcado por práticas imperialistas econômicas neoliberais que, pela propagação de uma cultura de massa, ameaça novamente a pluralidade em prol de legitimação de poder.

CAPÍTULO 1 – A POLÍTICA E O HOMEM COMO SER POLÍTICO EM HANNAH ARENDT

A complexidade que envolve o ser humano em suas relações no espaço comum, ou seja, na pública compreensão de seu livre existir, como ser portador de direitos e deveres, evoca, ao exercício de nossa compreensão, uma reflexão acerca do sentido da política como legitimadora desta existência.

A filósofa Hannah Arendt, em sua teoria, nos apresenta de maneira clara e enraizada na tradição do pensamento ocidental, elementos para pensar “o que estamos fazendo” com este espaço público, bem contextualizado no concreto de nossa existência, sendo esta a questão que discutiremos.

1.1 – O conceito arendtiano de política

O conceito de política para Hannah Arendt, remonta à Grécia Antiga e à nascente filosofia. Esta, como demonstrou Nietzsche, nasce em meio à grande crise do *logos narrativo*, ou seja, a mitologia como explicação da realidade, expressa na poesia, na religiosidade, na tragédia etc. Ao não mais satisfazer as inquietações do existir no mundo grego, tal *ethos* entra em crise, dando lugar à explicação lógico-racional proposta pela Filosofia; que, após a investigação pré-socrática e o relativismo sofístico, funda, em Platão e Aristóteles, uma ordem heteronômica¹, onde as leis que regem, fundamentam e garantem a realidade deste mundo concreto estão fora do mesmo, sob a tutela da metafísica. Portanto, toda a forma de organização do mundo grego, todo o movimento feito na *polis*, era voltada para a incômoda busca pela tranquilidade do encontro da verdade (principal problema filosófico) e, assim, atingir o *telos* da contemplação da mesma. Esta mentalidade se projeta na Idade Média, de forma a dar continuidade nesse processo.

Todo o movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana. (ARENDT, 2010, p. 18)

¹ A qual encontra raízes também na filosofia pré – socrática; onde se destacam os pensamentos de Parmênides e Heráclito; porém a grande sistematização da mesma se encontra em Platão e Aristóteles. (cf. REALE; ANTISERI, 2003, p. 137 – 205).

Desta forma, toda a atividade deveria proporcionar àqueles que se dedicavam ao conhecimento da verdade, um ambiente favorável a tal investigação, pois a produção da vida material só tem sentido enquanto suprimento das necessidades que se tornam obstáculo a contemplação em um corpo vivo. Assim, a *Vita Activa*, recebe seu significado da *Vita Contemplativa*, ressaltando que a primeira ocupa um lugar secundário em relação à segunda. Consequentemente, a política, fruto da *Vita Activa*, também ocupará tal lugar, mesmo sendo considerada a experiência primordial do cidadão na *polis*.

O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. (ARENDDT, 2010, p.18)

Hannah Arendt critica esta *fuga mundi* e concentra sua reflexão sobre este fazer no espaço concreto do existir humano. A *Vita Activa* se configura como local da política, uma vez que esta acontece no *entre-os-homens*, ou seja, na vida comum, no fazer comum. Assim, ao remontar à práxis política grega, Arendt evidencia a figura de Sócrates e a sua maiêutica como demonstração de atividade política por excelência e verdadeira democracia, pois incita os cidadãos, pela discussão, a verificarem as várias considerações existentes em torno de um mesmo assunto, quando este aparece no espaço público, segundo a perspectiva na qual era analisado. Assim, para Arendt,

[...]a maiêutica é vista como uma atividade discursiva eminentemente política, pois, por um lado, depende da estrita igualdade entre os que discutem e, por outro, não visa estabelecer uma verdade geral capaz de encerrar o debate subsequente[...] (DUARTE, 2000, p. 170)

Com isso, Arendt demonstra que a verdade não pode se estabelecer descartando a opinião; uma vez que a verdade absoluta, ou seja, àquela válida para todos em qualquer circunstância e lugar, não é possível aos mortais. Desta forma, o que vale é ver em cada opinião a verdade; de modo que esta se revele para quem o fala e para os outros.

Para Hannah Arendt existe uma grande diferença entre Platão e Sócrates, pois enquanto o primeiro quer ensinar os cidadãos, o segundo se compromete simplesmente no aperfeiçoamento da *doxa*, uma vez que todos já contêm em si a potencialidade da verdade, porém esta precisa ser trazida à luz, pela “lapidação” da opinião; ou seja, “a maiêutica do Sócrates histórico [para Hannah Arendt] seria justamente um modo de trazer à luz a verdade

potencial existente em cada *doxa*” (DUARTE, 2000, p. 170). Esta condição coloca os cidadãos em estrita igualdade, de modo que nem um nem outro é detentor da verdade por excelência, mas sim da maneira própria de como o mundo, a realidade aparece para cada um. A opinião, portanto, é fundamentalmente constituinte da “pluralidade irreduzível”; pluralidade esta que é condição humana.

Assim, a maiêutica ensinava-os a colocar-se na posição a partir da qual o mundo se abre para o outro, e não, evidentemente, a aceitar o ponto de vista de qualquer outro. O ganho político desse exercício não diria respeito ao conhecimento de todos os pontos de vistas possíveis sobre um determinado assunto político, mas à explicitação do caráter comum do mundo em que tais questões aparecem sob diversas perspectivas diferentes. A opinião é o correlato necessário da pluralidade irreduzível e, portanto, da pluralidade de ‘perspectivas’ a partir das quais um mesmo assunto pode ser considerado. (DUARTE, 2000, p. 171)

A pluralidade expressa na opinião, conforme dito acima, também se manifesta em todo fazer humano. Assim, a política enquanto expressão do ser *entre-os-homens*, no fazer comum, se baseia, portanto, nessa pluralidade; isso porque esta é a condição para o emergir da ação. Por isso, a ação não carrega em si um caráter de necessidade, nem de unicidade e, tampouco, de utilidade; mas está ligada à diversidade de possibilidades presente no novo, expresso na natalidade. Ao chamar a atenção para o significado da palavra ação (tomar iniciativa, iniciar, imprimir movimento a alguma coisa), Arendt demonstra que os homens, ao nascerem, são iniciadores de algo, ou seja, são impelidos a agir; e, como cada ser humano é uma singularidade, dele se pode esperar o inesperado, o totalmente novo, o infinitamente improvável, porque cada nascimento é algo singular, portanto, é algo novo.

Agir em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes. (ARENDRT, 2010, p. 221-222)

A ação, baseada neste pluralismo humano, nessa diversidade promovida pelo totalmente novo de cada nascimento, preza, então, pela liberdade, uma vez que aquela só é possível por meio do encontro entre sujeitos livres, diferentes; que se apresentam ao mundo por meio da ação e do discurso, e, por meio destes, buscam a imortalidade, transcendendo uma busca unicamente baseada na necessidade e na utilidade.

A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer. (ARENDR, 2010, p. 223)

Assim, apresentar-se por meio da ação e do discurso é revelar ao mundo a própria identidade; aparecer no “palco da existência”, de modo que a realidade do mundo passa a ser assegurada pela presença do outro. Nesta relação fenomenológica, ao aparecer para o outro, este aparece a mim, como outro, na sua maneira própria de ser, diversa da minha, ou seja, na sua singularidade. Desta forma, o sujeito percebe que quem habita a Terra não é O Homem, mas sim OS Homens.

Portanto, o lugar privilegiado do aparecimento, é o espaço público; não entendendo este como local geográfico, mas como o espaço no qual, as pessoas, estabelecem relações e se organizam por meio do discurso e da ação em conjunto, independentemente de onde estiverem.

A ação política, nascida neste espaço público, como bem demonstraram os gregos, surge como uma necessidade de diálogo entre estas “universalidades particulares” que são os homens. Isto porque, estes, precisam chegar a um acordo sobre o viver comum, o ser-em-comum; portanto, deve derivar do relacionamento entre os homens. 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”. (ARENDR, 2002, p. 21-22)

É importante frisar a relevância que Hannah Arendt atribui à dimensão do diálogo, pois, para que este exista, é preciso que prevaleçam alguns critérios: seres de capacidade racional - simbólica, portanto humanos; livres, que se entendam entre si e se manifestam, portanto, iguais e que, ao mesmo tempo, apresentam diversidade de ideias, pensamentos,

modos de ser, entre outros, que formam identidades diversas. Portanto, entre seres, paradoxalmente “igualmente plurais”.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas. (ARENDR, 2010, p. 219-220)

A política, nesta dimensão, tem como sentido a liberdade. Portanto, ela só é possível por meio da reunião e discussão de seres igualmente livres e diversos, que chegam a um acordo comum para a convivência. Só é possível, quando se cessam as necessidades materiais e da força física, ou seja, em liberdade; onde, as relações de poder só são compreendidas na dimensão de grupo, e só existem na medida em que o grupo permanece unido no respeito à liberdade de cada um; entendendo que o livre agir é o agir em público, de onde deriva o caráter original da política. Assim, “o poder existe apenas entre os homens, isto é, quando eles agem e discursam persuasivamente, deixando de existir no momento em que eles se dispersam, ou vêem-se impedidos de reunir-se livremente”. (DUARTE, 2000, p.242).

Desta forma, a política preza o confronto plural das opiniões democraticamente apresentadas, onde, por meio das palavras e persuasão, se chega a consensos e dissensos provisórios, sobre o comum agir sem especulações dogmáticas ou qualquer aferição de fins teleológicos da política; uma vez que, para a autora, a história é aberta e a política pode trazer o inesperado, o nunca visto, o novo, pois é oriunda das relações entre aqueles que, por seu nascimento, carregam a potencialidade do fazer totalmente novo.

1.2 – O homem como ser político

Conceber o homem como ser político dentro do pensamento de Hannah Arendt, não carrega em si uma posição essencialista na qual estaria inato neste ser o caráter político. Inclusive, Arendt demonstra que a política não carrega em si uma necessidade absoluta natural, mostrando que esta só é possível quando se cessa o reino das necessidades materiais e

da força física, conforme dito anteriormente. Portanto, a política surge no totalmente fora dos homens, ou seja, no *existir-em-comum*, no *entre-os-homens*, no espaço no qual estes se relacionam, ou melhor, no espaço público; portanto, carrega em seu significado a convivência entre seres plurais.

O homem [diz Arendt] é a-político. A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação. (ARENDR, 2002, p. 23)

Desta forma, Arendt aponta para um equívoco histórico de se pensar a política de maneira naturalista, ou seja, que a política sempre existiu e que os seres humanos convivem num sentido histórico-civilizatório. Tal equívoco se baseia na má compreensão da afirmação aristotélica do homem como *zoon politikon*, na qual se pensava que Aristóteles, ao cunhar tal termo, designava a toda e qualquer forma de organização da convivência humana.

Outra má compreensão do termo está no fato de este ter sido associado, de maneira simplista, como sinônimo de *animal socialis*, conforme vemos em Sêneca e em Tomás de Aquino, que formulou a seguinte tradução: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (“o homem é por natureza, político, isto é social”)². Tal equívoco, para Arendt, concentra inclusive uma perda da compreensão grega da política, uma vez que “é significativo, mas não decisivo que a palavra ‘social’ seja de origem romana e não tenha equivalente na língua ou no pensamento grego” (ARENDR, 2010, p.27) e, “somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma ‘sociedade da espécie humana’, que o termo ‘social’ começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental”. (ARENDR, 2010, p. 28). O fato é que a vida em sociedade, no mundo grego, não era vista como algo próprio do ser humano, mas sim uma característica que os homens tem em comum com a vida animal em geral, pois o fato de os homens viverem juntos, era uma necessidade biológica de suprimento de necessidades, igualmente imposta tanto ao homem quanto aos outros animais em geral.

Para Aristóteles, de fato, o termo *zoon politikon* designava uma forma organizacional da vida humana; porém bem específica: a organização da *polis*. E, mesmo assim, ainda havia uma especificação maior àqueles que eram considerados cidadãos, ou seja, os homens livres da *polis* grega.

De sua definição [de Aristóteles] estavam excluídos não apenas os escravos, mas também os bárbaros asiáticos, reinos de governo

² Cf. *Suma teológica*, i. 96. 4; ii. 2. 109. 3.

despótico, de cuja qualidade humana não duvidava, de maneira alguma. Ele julgava ser apenas uma característica do homem o fato de viver numa *polis* e que essa organização da *polis* representava a forma mais elevada do convívio humano; por conseguinte, é humana num sentido específico, tão distante do divino que pode existir apenas para si em plena liberdade e independência, e do animal cujo estar junto, onde existe, é uma forma da vida em sua necessidade. Portanto, a política na acepção de Aristóteles – e Aristóteles não reproduz aqui, como em muitos outros pontos de seus escritos políticos, sua opinião sobre a coisa, mas sim a opinião compartilhada por todos os gregos da época, embora em geral não articulada – não é, de maneira nenhuma, algo natural e não se encontra, de modo algum, em toda parte onde os homens convivem. Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto. (ARENDR, 2002, p. 46-47)

Arendt salienta que o diferencial do convívio dos homens na *polis*, em relação a outras formas de convívio humano, está na liberdade. Esta era compreendida, primeiramente, como desvencilhamento da escravidão; seja da subordinação a um dominador ou do ser forçado ao trabalho físico para satisfação das necessidades vitais; propiciando, assim, o espaço para o *otium*, ou seja, o ócio; necessário às atividades do pensar, do falar e, assim, do agir. Paradoxalmente, o meio decisivo pelo qual se garantia essa liberdade pré-política era a sociedade escravagista, onde o cidadão delegava a outros a função de assumir a preocupação com a vida diária, pelo uso da força e da coação, não produzindo, desta forma, uma liberdade absoluta, pois, por mais invejável que seja a postura do dominador, nesta dialética dominador-dominado não há espaço para o diálogo e o agir entre iguais. Assim, esta não configura uma dominação política, mesmo que se configure numa condição indispensável para o fazer político, uma vez que este tipo de dominação, de ação pré-política, é característico da vida fora da política, do local das satisfações das necessidades vitais, ou seja, da vida privada, da vida do lar, onde, como demonstra Arendt, “o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica”. (ARENDR, 2010, p. 32)

Portanto, a política da *polis*, que não ocorre na vida privada, mas sim no espaço público, não pode ser compreendida como meio para possibilitar o homem essa liberdade pré-política; pois a liberdade verdadeiramente política é aquela que pressupõe este movimento entre iguais, ou seja, aquela que pressupõe princípios como *isegoria* e *isonomia*. Desta forma, a liberdade originada pela política era, na acepção grega, como na de Aristóteles, mais um objetivo do que um meio, fazendo com que o sentido da coisa política seja que os homens possam nutrir entre si, relações de liberdade, rompendo, definitivamente, com qualquer forma de opressão.

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem ele domina, mas não é mais livre em coisa alguma. Ele também se move num espaço no qual a liberdade não existe em absoluto. (ARENDDT, 2002, p. 48-49)

Segundo Hannah Arendt, a dificuldade de compreensão disto está no fato de que relacionamos a compreensão grega de igualdade ao conceito de justiça e não de liberdade. Desta forma, a igualdade só é possível naqueles que, de fato, são livres, portanto o que não significa que seja para todos; como a ligação deste termo com o conceito de justiça nos aponta. Assim, *isonomia*, neste contexto, não carrega o significado da igualdade perante a lei, mas sim a igualdade do direito à atividade política que se manifesta principalmente no direito ao discurso, à fala, à conversa mútua e, assim, à ação. Portanto, não era um simples conversar, ou tagarelar, mas uma fala comprometida com o fazer e com o trabalhar; de modo que este falar era a substituição do fazer “braçal” que pressupunha o forçar e ser forçado na dialética dominador-dominado, aos quais não era permitida a livre conversa.

Quando os gregos diziam que escravos e bárbaros eram *aneu logou*, não dominavam a palavra, queriam dizer que eles se encontravam numa situação na qual era impossível a conversa livre. Na mesma situação encontra-se o déspota que só conhece o ordenar; para poder conversar, ele precisava de outros de categoria igual à dele. Portanto, para a liberdade não se precisava de uma democracia igualitária no sentido moderno, mas sim de uma esfera limitada de maneira estreitamente oligárquica ou aristocrática, na qual pelo menos os poucos ou os melhores se relacionassem entre si como iguais entre iguais. Claro que essa igualdade não tem a mínima coisa a ver com justiça. (ARENDDT, 2002, p. 49)

Assim, a *isonomia* possui uma íntima relação de semelhança com o termo *isegoria*, ou seja, remontam o igual direito de fala comprometida com a práxis política; fazendo com que o homem político da *polis*, seja o homem da ação (*praxis*) e do discurso (*lexis*).

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), de onde está

estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil.
(ARENDDT, 2010, p. 29)

Segundo Arendt, para os gregos, ser político e viver numa *polis* significava assumir a vida do discurso entre iguais, atestada pela liberdade comum, onde tudo era decidido por meio de palavras e persuasão. O encontro das palavras corretas, nos momentos corretos, já constituía em si uma ação comprometida. Desta forma, aquilo que estava fora deste eixo, estava submetido ao império da força e da coação, ou seja, da violência que “é muda, e por esse motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza” (ARENDDT, 2010, p.31); portanto à ação pré-política. É por isso que, para Aristóteles, a verdadeira compreensão do homem como *zoon politikon* só é possível se juntamente com esta definição, se acrescentar o termo *zoon logon ekhon*, ou seja, “um ser vivo dotado de fala”.

Neste contexto, a liberdade política como condição para o espaço favorável à livre discussão, era vinculada espacialmente; ou seja, deixar a *polis* implicava na perda não só da pátria, mas também do direito ao discurso e a companhia daqueles que eram iguais, ou seja, ao único espaço em que se era verdadeiramente livre. Desta forma, junto com a liberdade se esvai a política.

A experiência da liberdade a que Arendt se refere consoma-se na experiência da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona de maneira inesperada o curso dos processos desencadeados pela interação humana, garantia de uma história aberta e sem final. (DUARTE, 2000, p. 214)

Para Arendt, portanto, o que prevalece no decorrer da história em relação ao conceito de política é a inegável vinculação com a liberdade e de a tirania ser a pior forma de Estado, constituindo uma prática antipolítica. A perda da liberdade exclui toda a forma de compreensão de uma igualdade plural para todos, numa compreensão moderna, e da atividade política, como serviço para o bem-comum. A política se esvai na impossibilidade de convivência com o diferente, com o diverso, esgotando assim as possibilidades oriundas da potencialidade do novo, de pensar e fazer diferente; abrindo o espaço para que ideologias amplamente dogmáticas de movimentos políticos específicos prevaleçam de forma a cunhar para a sua ação uma forma teleológica de se viver neste mundo. O exemplo maior que se pode citar é o totalmente novo inaugurado pelos regimes totalitários, que ao implantar a idéia de que a liberdade humana deve ser sacrificada para o desenvolvimento histórico, impõe certos princípios de maneira dogmática conduzindo ao que uma minoria gestora destes sistemas considera, de fato, o que seja desenvolvimento, trazendo, assim, um fim específico, uma

teleologia para sua ação; onde o se mover em liberdade representa um grande perigo, pois a liberdade política compreende a história, conforme fora demonstrado acima, como aberta e sem final, num eterno recomeço originado pela potencialidade do novo.

O fato de Hannah Arendt buscar na antiguidade grega o fundamento para seu conceito de política, não quer dizer que a filósofa viva um saudosismo de um sistema político que foi positivo naquele espaço e tempo, e acabou, mas sim por observar que, mesmo com as fragilidades daquele contexto, se inaugurou uma dimensão da existência humana totalmente nova e que deu à política o seu pleno sentido: a existência humana voltada à liberdade.

CAPÍTULO 2 – O DIREITO A TER DIREITOS

O totalitarismo como fenômeno inédito no mundo, trouxe a novidade da dominação total. Esta não pode existir num espaço marcado pela política em seu sentido pleno, ou seja, na liberdade originada pela igualdade de ser num espaço-comum. Assim, Arendt demonstra que é preciso haver o “esquecimento” da política e o esfacelamento de seus fundamentos para se criar o ambiente propício à dominação e à tirania, em seus níveis extremos, onde o ser humano, visto apenas como objeto massificado, é destituído de sua dignidade de ser, tornando-o supérfluo. Assegurar-lhe direitos é meio concreto, portanto, de preservar sua existência neste espaço comum; sendo esta a questão a ser abordada neste capítulo.

2.1 – O totalitarismo e os apátridas: a crise dos direitos do Homem

O fim da Primeira Guerra mundial deixou ao mundo uma herança estarrecedora. A Europa, já mergulhada num emaranhado de crises anteriores à guerra, como a crise do *ethos* burguês³, a desestabilidade das classes sociais vigentes na Europa; se vê após este período, marcada pela percepção da ampliação desmesurada do potencial de destruição pela tecnologia, de um forte niilismo espiritual, além de estar assolada por uma crise econômica e política sem precedentes, onde o desemprego e a inflação se encontram em larga escala, somado ao grande número de apátridas, refugiados e minorias destituídas de qualquer direito, tornando-se seres humanos que “sobram” no mundo, pois já não são mais produtores de riquezas, o que, pelo utilitarismo legitimado pela modernidade, faz com que o homem perca a dignidade de ser, evidenciou o colapso do Estado-nação, o que, de certa forma, prenunciou o totalitarismo⁴.

Desta forma, o agravamento do problema dos apátridas após a Primeira Guerra Mundial evidenciou a crise dos “direitos do Homem”, favorecendo, assim, as políticas totalitárias de extermínio. Isso porque esses apátridas não contam com a proteção das leis ou qualquer acordo político que os reconheçam como cidadãos, ou seja, têm a sua existência

³ Marcado por um profundo apego à produção material originado pela inversão moderna em dar maior dignidade à produção de riquezas para satisfação de necessidades, em detrimento ao bem comum, esfacelando a política em seu sentido pleno, ou seja a liberdade, para dar lugar à compreensão da liberdade como sinônimo de maior domínio material; fazendo com que a política se torne mera função da sociedade, sendo destituída de seu honroso lugar outrora tido na *polis*.

Isso gerou uma sociedade onde o poder assume a triste equação de poder = violência, estimulante do conformismo, do isolamento, de comportamentos ditados e reproduzidos e de indivíduos massificados que, em grandes números, vivem em comum unicamente para a satisfação de suas necessidades e são aparentemente indiferentes às questões políticas. (cf. ARENDT, 1989, p. 361)

⁴ cf. DUARTE, 2000, p. 44)

política negada, sendo apenas meros seres humanos. Assim, Arendt demonstra que, paradoxalmente, sua ausência de *status* legal só pode ser resolvida se este cometer alguma infração, pois, o que antes não tinha legitimada sua existência política, agora é percebido para sofrer a sanção que a lei lhe impõe. De certa maneira, isso corresponde a uma proteção que a lei lhe oferece, pois têm sua existência reconhecida como condição para ser responsabilizado pela infração cometida.

Assim, estes seres humanos, destituídos de sua cidadania, são obrigados a buscar refúgio em algum lugar do mundo, criando assim, um novo tipo de refugiados, que não são forçados ao exílio por causa de questões econômicas, ou de suas convicções e ações político-religiosas, contrárias à ideologia vigente, mas por serem considerados indesejáveis e supérfluos por Estados que se negaram a conceder-lhes o direito à cidadania, negando, assim, o “direito a ter direitos”.

Desta forma, esses direitos que se pretendiam independentes dos governos e, portanto, “inalienáveis”, não podiam ser reclamados pelos novos apátridas e refugiados pelo fato de que, paradoxalmente, para tê-los como direitos, mesmo que mínimos, é preciso que haja uma nacionalidade, uma cidadania, ou seja, uma instituição que legitime a sua existência política.

Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. (...) Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todas os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. (ARENDRT, 1989, p. 325)

Em sua crítica a essa concepção tradicional dos Direitos do Homem, Hannah Arendt aponta para o erro no qual os mesmos são derivados de uma compreensão do homem e de sua natureza enunciados no singular, dissociando-os de sua dependência da “pluralidade humana”⁵, e que deveriam permanecer válidos ainda que o homem fosse expulso de sua comunidade. Isso não procede pelo fato de que, ao serem expulsos de sua comunidade política e a conseqüente perda da cidadania, o novo apátrida perde a sua condição de igualdade com os demais ainda cidadãos. Assim, se evidencia que a igualdade, na qual a esfera pública se baseia, não é um caráter essencialista no homem, mas sim um atributo resultado da

⁵ Esta é condição para a política e fundamento para a construção de um “mundo comum”, uma vez que, como fora atestado anteriormente, se todos fossem iguais, não precisaríamos de relações políticas, pois não seriam OS seres humanos, mas sim O ser humano habitando no mundo.

organização humana, aliada a um princípio de justiça. É preciso, portanto, uma instituição legitimadora da existência política dessas singularidades, de forma a torná-las iguais, para que esses direitos tradicionalmente apontados sejam legitimados em favor deste cidadão. Assim, tendo essa cidadania retirada, esses seres supérfluos são compreendidos apenas como meros membros da espécie humana, podendo ser dizimados, uma vez que nem precisariam existir.

Arendt elaborou sua concepção de artificialidade do direito e da política em face da redução do homem, nos campos de concentração dos regimes totalitários, à condição natural de simples membro da espécie humana, com seus atributos e distinções naturais. O objetivo dos regimes totalitários foi justamente o de reduzir o homem ao seu mínimo denominador comum natural, privando-o de seus direitos políticos, deportando-o e encarcerando-o em laboratórios infernais para então simplesmente dizimá-lo. Por sua vez, Arendt quer afirmar a interdependência entre a posse e o usufruto dos direitos humanos e a pertença a uma comunidade política que os reconheça como cidadãos, dotados da máscara da personalidade legal. Sua crítica não se dirige à idéia dos direitos humanos enquanto tais, mas ao pressuposto segundo o qual tais direitos encontrariam seu fundamento na natureza do homem, implicando-se assim uma redução política à natureza. (DUARTE, 2000, p. 47 – 48)

O fato é que, com o surgimento dos regimes totalitários, gradativamente, os apátridas e refugiados ficaram impossibilitados de encontrar um lugar no mundo (1ª perda⁶), uma vez que, a perda de uma proteção legal, outorgada pela cidadania, fez com que estes também perdessem a sua própria condição legal no seu país, ou seja, se tornaram estrangeiros em sua própria pátria (2ª perda).

A segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda da proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países. Os tratados de reciprocidade e os acordos internacionais teceram uma teia em volta da terra, que possibilita ao cidadão de qualquer país levar consigo a sua posição legal, para onde quer que vá (de modo que, por exemplo, um cidadão alemão sob o regime nazista não poderia nem no exterior contrair um casamento racialmente misto devido às leis de Nuremberg). No entanto, quem está fora dessa teia está fora de toda legalidade (assim, durante a última guerra, os apátridas estavam em posição invariavelmente pior que os estrangeiros inimigos, que ainda eram de certo modo protegidos por seus governos através de acordos internacionais). (ARENDR, 1989, p. 327)

⁶ “A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a proteção legal mas a perda dos seus lares, o que significava a perda de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo. Essa calamidade tem precedentes, pois na história são corriqueiras as migrações forçadas, por motivos políticos ou econômicos de indivíduos ou povos inteiros. O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar”. (ARENDR, 1989, p. 327)

A partir desta verificação, se delineia uma outra questão para estes apátridas: como pedir asilo para uma nação estrangeira embaixadas, simplesmente, pelo fato de serem membros da mesma espécie; uma vez que, destituídos de seus direitos políticos, foram reduzidos a um estado de natureza, onde o que lhes caracterizam são seus atributos e distinções naturais? É aqui que se revela uma das questões mais paradoxais do Totalitarismo: a escolha de suas vítimas.

O sistema Totalitário não escolhe suas vítimas pela mera eficiência, ou seja, pelo que elas fizeram ou pensaram, mas sim pelo que são. É sua identidade que já atesta a justificativa para a perseguição, pois existe, neste sistema, uma identidade legitimada em detrimento de outras. No totalitarismo nazista, um arianismo, que tornam aqueles que não se enquadram neste perfil, um erro, alguém que não precisava existir; sendo a obrigação destes sistemas, “purificar” o mundo destas “aberrações”.

A dificuldade surgiu quando se verificou que as novas categorias de perseguidos eram demasiado numerosas para serem atendidas por uma prática oficiosa destinada a casos excepcionais. Além disso, a maioria dos refugiados sequer poderia invocar o direito de asilo, na medida em que ele implicitamente pressupunha convicções políticas e religiosas que, ilegais ou combatidas no país de origem, não o eram no país de refúgio. Mas os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram – nascidos de nação errada (como no caso dos judeus na Alemanha), ou na classe errada (como no caso dos aristocratas na Rússia), ou convocados pelo governo errado (como no caso dos soldados do Exército Republicano espanhol). (ARENDR, 1989, p. 328)

Assim, os valores legitimados por esse sistema, são quase que entendidos como essência deste arianismo e, portanto, os portadores do mesmo são os que detêm o direito primaz de existir e habitar esse mundo. Portanto, percebe-se não só a necessidade do totalitarismo de dominar o espaço comum e a eficiência da ação daqueles que estão sob sua tutela, mas sim o domínio total, ou seja, o domínio do ser, agir e do pensar, como numa posição absolutizada, na qual os dirigentes deste sistema se julgam senhores da história. Há, portanto, uma teleologia impressa nesse sistema, que traz como fim último, um mundo baseado numa realidade fictícia; criado e sustentado por uma ideologia que, na busca de um poder total, têm de convencer um mundo não – totalitário, da inevitável necessidade de sua existência e conquistar as massas dispersas; onde o veículo utilizado para tal fim é a propaganda e o terror.

Por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de

propaganda. Mas essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora – sejam as camadas não-totalitárias da população do próprio país, sejam os países não-totalitários do exterior. Essa área externa à qual a propaganda totalitária dirige o seu apelo pode variar grandemente; mesmo depois da tomada do poder, a propaganda totalitária pode ainda dirigir-se àqueles segmentos da própria população cuja coordenação não foi seguida de doutrinação suficiente. (ARENDDT, 1989, p. 391)

Porém, quando o totalitarismo detém o poder absoluto em suas mãos, ele substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar a população, mas para tornar real suas ideologias e suas mentiras utilitárias. Assim, por exemplo,

o totalitarismo não se contenta em afirmar, apesar de prova em contrário, que o desemprego não existe; elimina de sua propaganda qualquer menção sobre os benefícios para os desempregados. Igualmente importante é o fato de que a recusa em reconhecer o desemprego corrobora – embora de modo inesperado – a velha doutrina socialista de que quem não trabalha não come. (ARENDDT, 1989, p. 391)

Desta forma, as massas integrantes desse sistema, chegavam ao intuito principal do sistema totalitário: a adesão incondicional à vontade do Líder, pois “(...) a partir do momento em que o movimento totalitário se consolida, é estabelecido o princípio de que ‘o desejo do *Führer* é a lei do partido’”. (ARENDDT, 1989, p. 424). Assim, instituições são criadas para o movimento deste sistema, onde a burocracia, em forma de camadas protetoras desse Líder, guia o que deve ser feito, dispensando as massas, já dominadas, de pensar e de perceber o quão sem raiz e superficial é o mal praticado; e como, estas instituições, são sustentadas por um verdadeiro sistema que preza uma lógica de crueldade extremamente racional.

O *telos* deste movimento é o mundo submetido e transformado pelo poder total desta ideologia, que traz como seus pilares sólidos o anti-semitismo e o imperialismo. Assim, o primeiro, é entendido a partir de sua concepção moderna que refuta a explicação clássica do ódio religioso e remonta à questão política enfrentada pelos judeus diante de uma ideologia laica regente dos Estados, iniciada no século XIX, onde por sua forte influência no cenário econômico de então e pelos direitos que começam a adquirir enquanto categoria, a Alemanha reduzida à total crise econômica e de classes, com o fim da Primeira Guerra, e o forte sentimento nacionalista, fez com que os judeus fossem foco de interesse da ideologia nazista⁷.

Já o segundo, o Imperialismo, contribui de maneira eficaz para o surgimento do fenômeno totalitário, uma vez que pela dominação de povos, terras e mentes, se cria um

⁷ cf. ARENDDT, 1989, p. 31 – 75.

ambiente propício à perda da pluralidade, pela imposição da cultura dominante; e, portanto, do espaço comum de liberdade para a ação e o discurso; demonstrando que, “o que os imperialistas realmente desejavam era a expansão do poder político sem a criação de um corpo político”. (ARENDDT, 1989, p. 164)

Desta forma, embora Hannah Arendt elenque pilares sólidos para o totalitarismo, tirados do decorrer da história, ela não busca apresentar elementos que na processualidade da mesma, necessariamente, levariam ao surgimento de Estados Totalitários⁸; mas seu intuito é investigar elementos históricos que se consolidaram no Totalitarismo e que, nos campos de concentração, encontram a sua radicalidade evidenciada em seus máximos níveis.

Os campos de concentração foram a concretização máxima destas ideologias; pois foi a instituição cerne do poder organizacional deste regime. Segundo Celso Lafer, para Arendt, estes campos têm uma tríplice função: (I) a de demonstrar que, para o totalitarismo, tudo é possível; (II) o de ser o local privilegiado para a eliminação da singularidade, por meio da transformação da personalidade humana numa simples coisa; dando margem à extinção desses seres considerados supérfluos e (III) instituição essencial para a preservação do poder totalitário, pois a constante sensação deste ser uma possibilidade para qualquer um, devido à aleatoriedade da escolha dos “inimigos objetivos”, traz o medo indefinido que estes incutem na sociedade; como também é o *locus* do treinamento oferecido para a dominação total que, nestes campos, pode ser levado e testado em todas as suas radicais possibilidades⁹. Enfim, era o local de “mortos-vivos”, ou melhor, daqueles que nunca deveriam ter existido, seres supérfluos que, pela produção em massa de cadáveres anônimos, sem singularidade, tiveram inclusive sua morte roubada, demonstrando que nem a mesma lhes pertence.

Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. Comparadas a esta, todas as outras experiências têm importância secundária (...). (ARENDDT, 1989, p. 488)

Desta forma, a partir das marcas deixadas pela ruptura totalitária, das quais nunca a humanidade pode esquecer, além da compreensão deste fenômeno, é preciso que, no mundo pós-totalitário, se garanta aos seres humanos direitos a partir de sua condição. Isso se explica pelo fato da fragilidade do homem, este ser-no-mundo, que é aberto (por ser desprovido de

⁸ Ora, se o fizesse, Arendt entraria em contradição com sua própria compreensão de história, ou seja, aberta e sem determinismos, donde não há uma teleologia que delimite o fim a qual se tende, mas se constitui num espaço onde a liberdade traz o totalmente novo.

⁹ cf. LAFER, 1988, p. 103.

qualquer caráter que lhe dê um fundamento ontológico e, portanto, ter sua história também marcada por essa abertura, onde o totalmente novo é constante possibilidade), o colocar numa situação de vulnerabilidade onde a ameaça totalitária continua rondando a humanidade, também como possibilidade. É preciso assegurar, portanto, que o homem tenha direito a ter direitos pelo simples fato de existir, no seu modo singular de habitar esse mundo.

2.2 – O direito a ter direitos

A ausência de um caráter essencialista tanto no homem, quanto na história, abre o espaço para a possibilidade do totalmente novo, inaugurado por cada novo fenômeno que no “palco da existência” se apresenta. O totalitarismo foi uma concretização dessas possibilidades, dado o seu ineditismo. A necessidade de sua compreensão se faz pertinente para que a humanidade, somente, não o esqueça, mas que evite qualquer reincidência a este sistema, da forma como este aparecer. Atribuir direitos ao homem por sua condição é um modo concreto de assegurar seu direito a habitar esse mundo à sua maneira, na pluralidade, o que o totalitarismo nega em prol da legitimação de seu arianismo, de modo que o ser humano possa sempre ser livre da situação sofrida pelos apátridas, conforme dito anteriormente. Tal possibilidade só foi plausível pelo esfacelamento do princípio constituinte do Estado-nação: o princípio de *isonomia*; no qual, as leis não sendo iguais para todos, se transformam em direitos e privilégios. Assim que, ao contrário do que diz o artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU (1948), ou seja, que todos nascemos livres e iguais em dignidade e direitos, segundo Lafer, Arendt demonstra que:

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 não é um *dado* – ela não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. Ela é um *construído*, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. Daí a indissolubilidade da relação entre o direito individual do cidadão de autodeterminar-se politicamente, em conjunto com os seus concidadãos, através do exercício de seus direitos políticos, e o direito da comunidade de autodeterminar-se, construindo convencionalmente a igualdade. (LAFER, 1988, p. 150)

Portanto, ao perceber que esta igualdade é construída e legitimada pela coletividade, verifica-se a necessidade institucional para a existência destes direitos que atribuem ao ser humano este caráter *isonômico*. Assim, os direitos humanos carregam como fundamento uma

noção de cidadania como princípio do “direito a ter direitos”, pois a privação da mesma, afeta o homem substantivamente; uma vez que, faz com que ele perca o seu estatuto político, suas qualidades acidentais, ou seja, “vê-se privado de sua substância, vale dizer: tornado pura substância, perde a sua qualidade substancial, que é de ser tratado pelos outros como um semelhante”. (LAFER, 1988, p. 151)

Assim, para Hannah Arendt, estes direitos, resultantes da ação, necessitam de um espaço público onde a cidadania encontra sua plenitude. É no espaço público que a igualdade se vê manifestada na pluralidade de singularidades, que permitem reconhecer o próximo como outro, diverso, de modo que a ausência desta diversidade leva ao fim do espaço público.

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, 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 apresentar-se em uma única perspectiva. (ARENDDT, 2010, p. 70 – 71)

A negação da pluralidade humana, esfacelando o espaço público e, portanto, a possibilidade da política, em seu sentido pleno, ou seja, a liberdade; faz com que se perca a noção de convivência entre OS homens. Assim, para a legitimação de uma única identidade, o que se destoa desta deve ser eliminado, criando o espaço favorável ao genocídio. Este, caracterizado por ser um crime burocrático insólito, arquitetado pela dominação totalitária, que concebe o ser humano como supérfluo e que tem no campo de concentração a sua principal instituição organizacional do regime, deve ser considerado, na lógica da discussão dos Direitos Humanos, como um crime contra a humanidade¹⁰.

Tal constatação se faz necessária uma vez que, o genocídio, visa eliminar a condição plural do ser humano, por meio da demonstração de como os homens são supérfluos e sem lugar no mundo. Essa asserção se desvencilha do direito de hospitalidade formulado por Kant; que, para ele, deriva da noção de posse comum do ser humano da superfície terrestre, onde, por não poderem se dispersar infinitamente, os homens devem tolerar-se mutuamente, em suas particularidades, não tendo um sobre o outro, direitos maiores ou menores para ocupar

¹⁰ cf. LAFER, 1988, p. 167 – 172.

um determinado local. O genocídio faz com que o grupo opressor se sinta no direito de selecionar quem é digno ou não de habitar o mundo. Assim, “a diversidade, inclusive da nacionalidade, é portanto um instrumento constitutivo da condição humana a ser respeitado e tolerado”(LAFER, 1988, p. 184). É um condicionamento humano, portanto não pode ser aniquilado.

Diante da constante possibilidade de o mundo poder reincidir novamente a qualquer “estado totalitário de natureza”, onde o uso da violência se faz, em plenitude, sinônimo de poder, é que Hannah Arendt trata da desobediência civil a partir da não-violência, para a preservação da esfera pública e como resistência à opressão, como direito humano crucial. Este, para Hannah Arendt, surge quando um número significativo de cidadãos se convence de que os meios normais de mudanças, institucionalmente legitimados, e as queixas já não surtem mais efeito para a retomada do poder em seu sentido pleno, ou seja, a aptidão para agir em conjunto. A desobediência civil é um ato coletivo, baseada num acordo que se chega em conjunto, independente da maneira como as pessoas individualmente chegaram às suas conclusões¹¹, e, enquanto resistência *ex parte populi*, deve ser caracterizada pela não-violência, desta forma, perde seu caráter de pura rebeldia para ser revolucionária, demonstrando que “a não-violência é a única alternativa política adequada à violência do sistema”. (LAFER, 1988, p. 200)

O fato é que com a desobediência civil, Hannah Arendt, não pretende chegar a uma posição anárquica; pelo contrário, a posição da filósofa é a da recuperação do poder em seu sentido pleno e da autoridade embasada na dimensão política da liberdade de ação em comum. Por isso, o fundamento da desobediência civil é a preocupação com o *mundo*, que se vê ameaçado em sua liberdade por um sistema que quer promover a ruptura com o “contrato social”, para a legitimação de sua dominação. Desta forma, este tipo de ação gera um novo poder.

(...) a possibilidade de dissentir é uma realidade – e não uma utopia – que deriva da aptidão humana para agir em conjunto, graças à qual se gera poder, inclusive fora dos quadros institucionais vigentes – como ela [Hannah Arendt] enfatizou na discussão da resistência dinamarquesa às leis anti-semitas impostas pelos nazistas. É por isso que a desobediência civil geralmente exprime um poder novo, que está surgindo e que se volta para a mudança do *status quo*. (LAFER, 1989, p. 233)

¹¹ “A consciência subjetiva pode levar um indivíduo a unir-se ao grupo, mas é na ação conjunta, e não na consciência individual, que reside o poder da desobediência civil, pois quem se isola renuncia ao poder, por mais válidas que sejam as suas razões”. (LAFER, 1988, p. 232).

É importante perceber que essa ameaça de ruptura e a desobediência como reação à mesma, se passa na esfera do público, local da política, onde a cidadania, como o direito a ter direitos, encontra sua legitimidade. Porém, Arendt demonstra que é preciso, ainda na esfera de uma discussão sobre Direitos Humanos, a reafirmação da diferença entre espaço público e privado, tanto para assegurar a ação em comum, pautada na liberdade, como também para estabelecer o direito individual à intimidade. Este, portanto, se constitui no direito de estar só, tendo a singularidade a possibilidade de excluir do conhecimento de terceiros aquilo que só a ela se refere e diz respeito à sua maneira de ser no âmbito da vida privada.

É por meio destes encontros pessoais que o homem descobre sua singularidade, fazendo com que se perceba diferente dos outros. Tal percepção cria a possibilidade para o ser-em-comum, pois, por meio da afirmação de sua identidade é que o indivíduo observa a existência de outras, concebendo, assim, a pluralidade e a necessidade de convivência em comum. É também por meio desta percepção que, ao assegurar sua identidade, o ser humano foge do nivelamento social, da massificação, necessária a qualquer dominação tirânica.

O fundamento, portanto para o direito à intimidade, é a exclusividade. Esta, que se diferencia do direito à informação (direito humano na esfera do espaço público, como acesso de todos àquilo que se refere ao mesmo, permitindo uma adequada, autônoma e igualitária participação dos indivíduos na esfera pública, evitando o efeito deletério da mentira), é o que mantém longe de terceiros aquilo que é próprio, exclusivo ao indivíduo. É também colaboradora da esfera pública, pois ajuda a delimitar o que concerne a cada espaço. A invasão deste direito e a conseqüente emergência do que é íntimo ao público, ocorre na banalização de ambas as partes.

A discussão do íntimo, transposta para o domínio público, normalmente se transforma na trivialidade do mexerico, banalizando o público. É por essa razão que, para Arendt, a tutela da intimidade também se coloca como a defesa da esfera pública. Visa não apenas evitar a banalização do público mas também impedir que o juízo político, que requer a intersubjetividade e o senso do comum, se veja comprometido pelo princípio da exclusividade. (LAFER, 1988, p. 269)

Assim, para Arendt, assegurar direitos aos homens é contribuir para a preservação do mundo como local privilegiado da liberdade; uma vez que esta só é possível a partir da verificação da igualdade de todos, criando o espaço propício ao acontecimento da política em seu sentido pleno. O mundo é habitado pelos seres humanos, e não somente por um. A pluralidade é, portanto, fator condicionante; e a arte de viver em conjunto exige de todos o

reconhecimento (institucional e social) dessa pluralidade e o igual direito de sua existência. O diálogo, a livre discussão comprometida com o bem comum, assegurada pela *isegoria*, intrinsecamente ligada à *isonomia*, é o instrumento sem o qual não seria possível qualquer política ação de viver-em-comum; de modo a compreender que, de fato, toda ação se deriva de uma palavra pensada na liberdade. Assim, ser livre e agir se encontram como sinônimos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Caracterizando-se como um hiato na história, o Totalitarismo traz à reflexão política o totalmente novo, oriundo de seu ineditismo, de modo que, o pensamento político tradicional não oferece elementos suficientes para a explicação de tal fenômeno; fazendo-se necessário uma reflexão sobre o mesmo; não para narrar ou simplesmente explicar os fatos ocorridos, mas, como demonstra Hannah Arendt, pelo esforço de sua compreensão, procurar responder, mesmo que minimamente, as questões que inquietaram as gerações contemporâneas deste sistema: *O que aconteceu? Por que aconteceu? Como pôde ter acontecido?*¹²

Desta forma, a ruptura totalitária trouxe um novo desafio: o de se pensar/fazer política após o seu acontecimento. Hannah Arendt exerce então, uma função fundamental onde, ao remontar à práxis política grega, demonstra que o verdadeiro sentido da política é, expressamente, a liberdade. Assim, uma dominação total, como se caracteriza a busca empreendida pelo poder totalitário, não pode existir num espaço marcado pela política em seu sentido pleno, ou seja, na liberdade originada pela igualdade plural de ser num espaço-comum. Portanto, se faz necessário o “esquecimento” da política para a legitimação de um poder totalitário.

Com a Idade Moderna, e, principalmente, com a ascensão da sociedade capitalista, há o início deste “esquecimento” da política, causado pela inversão feita neste período: aquilo que outrora era característico da vida privada, ou seja, a satisfação das necessidades, passa a ocupar um lugar de destaque na vida pública. Os interesses públicos de organização da vida comum, caracterizado pela ação política, dão lugar ao individualismo do bem – estar particular, ao puramente econômico, concretizado no *ethos* burguês. A política, então, passa a ser compreendida como uma mera função da sociedade, sendo destituída do seu honroso lugar outrora ocupado dentro da *polis*. A política, que era considerada a mais alta e digna ação do homem, passa a ser agora meio para sua expansão materialista.

Assim, a liberdade se separa da política, pois aquela passa a existir no âmbito privado, ou seja, quanto mais o indivíduo se fecha na satisfação de suas próprias necessidades, mais livre será; e, o poder, que só poderia existir enquanto capacidade humana de agir em conjunto, a partir da discussão entre as “igualdades plurais”, cede lugar à violência da afirmação de liberdades individuais sobre outras, tidas como “mais fracas”, estabelecendo a seguinte

¹² cf. ARENDT, 1989, p.339.

equação: violência = poder. É importante observar que, se no primeiro momento, o poder é originado pela discussão, comprometida com a *polis*, entre homens igualmente livres e plurais, o único recurso material para o mesmo, como aponta Arendt, é a convivência entre os mesmos¹³. Com a criação do Estado burguês e a ocorrência da inversão supracitada, os recursos materiais passam a ser necessários à organização política burocrática do poder, de tal maneira que a “liberdade mais forte” é caracterizada pelo nível de seu poderio econômico; facilmente sobrepujante aos de menor poderio em relação ao seu.

Desta forma, evidencia-se que, com a extinção da esfera pública como o lugar privilegiado da ação comum, da discussão entre seres igualmente livres e plurais, gerou-se um modelo de sociedade estimulante do conformismo, do isolamento, de comportamentos ditados e reproduzidos, e de massas controladas por um governo estritamente burocrático. A violência encontra nessa sociedade um espaço propício ao seu acontecimento, uma vez que, massificado, o ser humano é privado de sua singularidade, despersonalizado e é destituído de sua capacidade de convivência plural, ou seja, se torna supérfluo.

Assim, a sociedade de massas traz como característica pessoas que não vivem juntas por interesses comuns, ou para construir juntas um espaço de liberdade; mas sim e, unicamente, para a satisfação de suas necessidades ligadas à sobrevivência individual e da espécie. São politicamente indiferentes, neutras, em grandes números e não podem ser reunidas em uma organização que defenda algum interesse comum. O espaço público, desta sociedade, é dominado pelas relações comerciais de produção e consumo em massa, onde o trabalho, tido como fonte produtora de riquezas, é atribuído de maneira essencialista ao ser humano, de modo que o indivíduo, destituído de sua singularidade, se mistura aos bens materiais que produz.

A compreensão destes elementos, que por si só não geraram o totalitarismo, se faz necessária para compreender a possibilidade da existência do mesmo no mundo; uma vez que, com a crise deste modelo burguês de se fazer política e viver em sociedade, houve o prenúncio do totalitarismo.

A herança deixada pela Primeira Guerra Mundial, evidenciou o declínio do princípio de *isonomia*, abarcando também os Direitos Humanos cunhados até então. Ao nos depararmos com o grande número de pessoas “sem lugar no mundo”, de apátridas, massificados, pessoas que estão aí, jogados na existência, sem uma instituição que as legitime, desprovidos de sua “essência” produtiva (como propõe o novo conceito de homem originado pela inversão

¹³ cf. ARENDT, 2004, p. 213

moderna) e compartilhando com os outros seres humanos somente o fato de serem da mesma espécie, ficou evidente que estes seres estão sobrando no mundo. O totalitarismo, em seu messianismo, vem com a missão de limpar da face da Terra estes seres à margem, afim de gerar o *telos* para o qual tende: a sociedade originada a partir da dominação totalitária, na qual somente alguns têm direito à existência. Não há, neste sistema, qualquer resquício de igual liberdade de ser no mundo, à sua maneira; onde a vida comum seja regida pelo diálogo e ação comprometidos com o bem de todos.

Assim, em Hannah Arendt, a pergunta pelo futuro da humanidade encontra um estímulo um tanto desafiante: a partir do fato deste sistema ter existido na história, este fato demonstra que não há uma previsibilidade totalmente segura acerca do futuro. A história se revela como um campo aberto, onde o totalmente novo se constitui como permanente possibilidade, a partir de cada novo fenômeno na história. Desta forma, o totalitarismo é sempre uma ameaça subjacente à vida da humanidade, enquanto existir como possibilidade. É preciso, portanto, cunhar meios concretos que afastem do mundo a possibilidade de reincidência deste sistema.

Desta forma, estabelecer direitos para o ser humano, que lhe garantam a sua peculiar forma de existir no mundo, se faz necessário frente a este universo de possibilidades a partir das quais se concretiza a história. Assim, a política ganha espaço para existir em seu sentido pleno.

O pensamento de Hannah Arendt demonstra que o convite feito pela política, desde seu surgimento, é a radical democracia, lugar em que o poder se faz pela capacidade de ação em conjunto; onde, agir em conjunto não significa somente cuidar de si mesmo (como propõe o modelo político originado pela inversão moderna), mas a partir de uma vida em comum, criando possibilidade de existência para todos, tanto para os que já estão, quanto para aqueles que, pelo seu ineditismo, aparecem no “palco da existência”.

Os feitos do passado devem ser levados em consideração pela ação política, tanto para se evitar o mal, quanto para cunhar possibilidades de valores que tragam a dignidade da vida (individual e comum) e a busca por sua preservação, como grande justificativa para uma existência política. Assim, recuperar a memória das ações de homens do passado, que souberam viver politicamente a liberdade, demonstra aos homens do presente, não algo que vive num saudosismo de grandes feitos de outrora, mas a exemplo da incrível capacidade do homem de ser em comum, na liberdade plural a ser concretizada numa ação conjunta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007. 643p.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. 406p.

_____. **Compreender: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 490p.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. 348p.

_____. **O que é política?** 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 238p.

_____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 562p.

DINIZ, Nádía Souki. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. 147p.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 392p.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis, 2009. 213p.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 406p.

SOUZA, José Carlos Aguiar. **O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas**. Brasília: Líber Livro, 2005. 143p.