

# A NOVIDADE TOTALITÁRIA COMO EVENTO DE RUPTURA DOS DIREITOS HUMANOS EM HANNAH ARENDT

Ricardo Pietrowski Ferreira<sup>1</sup>

**RESUMO:** Para abordar o tema dos direitos humanos, e como o totalitarismo rompeu com algumas de suas fundamentações, as reflexões contidas nas obras de Hannah Arendt se fazem de suma importância para compreensão do fenômeno histórico. No primeiro momento, apoiado pela obra *Origens do Totalitarismo*, pretendo demonstrar como os Direitos Humanos, justificados e baseados nas declarações de 1776 e de 1789 que tornaram o homem como fonte de toda lei e por isso inalienável, se mostraram insuficientes frente ao fenômeno totalitário. Devido a essa insuficiência, deu-se o aparecimento dos apátridas e minorias desprovidos de uma nacionalidade, os “displaced persons” como Arendt define. Por fim, demonstro a partir de Arendt como os campos de concentração implantados no período totalitário foram fenômenos inéditos perante a comunidade política e filosófica e, dessa maneira, tornaram-se cruciais para consolidação da ruptura dos direitos humanos. A novidade totalitária dos campos de concentração destruiu não só apenas a personalidade jurídica e moral do homem, mas também sua “espontaneidade”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hannah Arendt; Totalitarismo; Ruptura; Direitos Humanos.

**ABSTRACT:** To address the issue of human rights, and how totalitarianism broke with some of its foundations, the reflections contained in the works of Hannah Arendt is of paramount importance about this historical phenomenon. First, based on the book “*Origins of Totalitarianism*”, I intend to show how human rights, justified and based on declarations of 1776 and 1789, which made the man the source of all law and therefore inalienable, proved insufficient to the totalitarian phenomenon. Because of this failure, it gave appearance of people without a nation and minorities, the “displaced persons” as Arendt defines. Finally, I show from Arendt how the concentration fields deployed in the totalitarian period were unpublished phenomena for the political and philosophical community, and thus, become crucial for consolidation of the rupture of human rights. The novelty of the totalitarian concentration camps not only destroyed the legal and moral personality of human being, but also his “spontaneity”.

**KEYWORDS:** Hannah Arendt; Totalitarianism; Rupture; Human Rights.

## 1. A DESCONSTRUÇÃO DOS VALORES HUMANOS NO PERÍODO TOTALITÁRIO

### 1.1. AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS DO HOMEM E SUA INSUFICIÊNCIA

As reflexões que a autora desenvolveu sobre o totalitarismo tiveram suas raízes em análises de problemas sobre a perseguição da população semita — e não só isto; ela também estudou questões que vão desde o aparecimento dos primeiros partidos antisemitas até a proposição de uma saída que pudesse delimitar o fim dos conflitos de interesses entre raças, classes, partidos, movimentos, governos e nações. Porém, o que Arendt não previa e o mundo foi obrigado a assistir foi o insucesso das resoluções dos conflitos e a abertura de uma nova via que acarretou em uma solução trágica, violenta e genocida, como nunca se tinha visto anteriormente: o caso do terror dos campos de concentração implantados pelos regimes totalitários. (SIVIERO, 2006).

Nesse sentido, a obra *Origens do Totalitarismo* serve-nos como bom aparato teórico para compreender a questão do holocausto, do genocídio e do tema judaico levantado pelo nazismo. Arendt proporciona uma análise robusta sobre a organização totalitária, a sua implantação, a propaganda e o modo como domina as massas e ajusta o Estado com a intenção de dominação total.

As aflições do holocausto desenvolvidas pelo regime totalitário do nazismo, que causaram uma situação de restrição e abolição da liberdade pública e das garantias

individuais, até então nunca enfrentadas, fizeram com que a autora desenvolvesse um questionamento sobre a validade fundacional dos direitos humanos que foram construídos sob a proteção de conceitos filosóficos e abstratos, culminando naqueles direitos até então tidos e definidos como inalienáveis. (ARENDDT, 1989).

Hannah Arendt admite que a Declaração dos Direitos do Homem, do final do século XVIII, foi um evento de tamanha importância para o paradigma histórico dos direitos humanos. Não que tenha sido a primeira a tratar do assunto na história, mas pelo fato de ter sido fundamental para o desenvolvimento do conceito concebido *a posteriori*. O advento dessa declaração determinou que, daí em diante, o homem tivesse sua emancipação pronunciada, a qual se tornou única e exclusivamente fonte de toda lei. Além disso, o homem não estava mais sujeito a regras provindas de uma entidade divina ou assegurada meramente pelos costumes da história, passando a ser dotado de direitos simplesmente pelo fato de ser homem. (ARENDDT, 1989).

Mas existe outra implicação que os criadores da Declaração não perceberam; nas palavras da autora,

Os direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos 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. (ARENDDT, 1989, p. 325).

Universalmente consagrados e juridicamente positivados nas declarações, os direitos humanos não foram eficazes na proteção

de homens necessitados de seu amparo jurídico e político, evidenciando, assim, toda a fragilidade dos apátridas, que ficaram à mercê da sorte e da violência. Isso levou os apátridas a crer que a perda dos direitos nacionais era muito semelhante à perda dos direitos humanos e que a primeira perda era caminho certo para a segunda. (ARENDDT, 1989).

Entretanto, a concepção de direitos humanos como direitos que decorrem do Homem ou de uma ideia de homem, isto é, de um ser abstrato e indefinível, opõe-se à condição humana da pluralidade, essencial à ação e à dignidade humana. Sendo assim, o homem isolado<sup>2</sup> permanece sendo homem; porém, ao distanciar-se do espaço público e da companhia de outras pessoas, fica impossibilitado de se revelar e de confirmar sua identidade. De fato, na filosofia arendtiana, são as revelações estabelecidas no espaço público, entre os diversos homens, que representam a atividade dignificadora do ser humano. No espaço público, o homem iniciará relações únicas, marcadas por sua experiência unívoca e iluminadas por suas particularidades. Nessa esfera, cada ação tem sua importância, exatamente porque é fruto da atividade livre de cada indivíduo específico, revelando a identidade única e singular daquele que age. A ação política, advinda da liberdade e da singularidade de cada um, revela o indivíduo aos demais e, confirmando para si mesmo quem de fato ele é.

Depois de a Revolução Francesa declarar os direitos então inalienáveis, surge o conflito latente entre o Estado e a nação, que veio à luz por ocasião do próprio nascimento do Estado-nação moderno, culminando na exigência da soberania nacional. Assim a autora reflete:

De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria. (ARENDR, 1989, p. 262).

Pode-se notar que a declaração de direitos humanos foi elaborada de forma abstrata e subjetiva, dependendo necessariamente da soberania dos Estados-nações para efetivação dos então direitos declarados. Quando a ditadura Nacional-Socialista sob o comando de Hitler se instaurou na Alemanha, as pessoas que não eram de raça ariana passaram a ser consideradas sem nacionalidade e foram capturadas, torturadas e mortas como seres supérfluos, sem dignidade. Nesse contexto, quem conseguia fugir se tornava apátrida e, uma vez fora do país de origem, permanecia sem lar, perdia todos os seus direitos humanos — tornava-se um refugo da terra (ARENDR, 1989), pessoa do submundo<sup>3</sup>. É nessa perspectiva que surge a fraqueza do fundamento dos direitos humanos, pois, como a sua aplicação necessitava de um respaldo da soberania nacional, a partir do momento que as pessoas perdiam sua nacionalidade, perdiam também seus direitos humanos.

Sem essa revelação, calcada nos direitos humanos no espaço público, o homem não faz mais parte da história e, após sua morte, nada existe que possa recuperar sua existência ou sua memória. Sem a companhia de iguais, a relação do eu com o mundo se parte pela falta de ratificação do senso comum. Por isso, é apenas quando o indivíduo está em companhia de outros homens

diferentes de si, em um espaço público, que ele realmente age, confirmando sua singularidade e sua identidade com o advento de relações inéditas que refletem a si mesmo como agente unívoco na totalidade da comunidade humana. E é somente nesse momento que ele atualiza sua dignidade. O indivíduo sozinho, excluído da teia de relações humanas, fica despido da própria dignidade, justamente porque nada daquilo que ele faça ou deixe de fazer terá importância. Seus atos não atingirão o resto da comunidade humana e passarão como se não tivessem existido. Essa situação de isolamento e separação da comunidade, em realidade, afeta as características particulares da vida humana que são consideradas especiais, segundo Hannah Arendt, desde Aristóteles: o homem fica despido da relevância da fala (e comandar o pensamento e a fala sempre foram marcas de separação do ser humano dos demais animais); e fica despido do relacionamento com outras pessoas (afetando-se a ideia do homem como “animal político”). (ARENDR, 1989).

A ruptura que os campos de concentração trouxeram aos direitos humanos não consistia apenas no fato de que a escravidão tolhia a liberdade das pessoas (o que pode ocorrer em muitas situações), mas no fato de ter tirado, de uma categoria de pessoas, até mesmo a possibilidade de lutarem pela liberdade. Sob esse ponto de vista, a fundamentação dos direitos humanos em uma ideia de homem, abstrata e universal, que exclui qualquer particularidade e singularidade dos homens no mundo real, vai de encontro à própria atividade dignificadora do ser humano: a ação. A ação é política em sua natureza, pois é a interação peculiar do ser humano concreto e singular com outros homens, tão concretos e diversos quanto existem, em uma comunidade real. E é precisamente por essa característica que cada indivíduo,

concreto e singular, emana dignidade — porque é único, e não uma cópia homogênea e substituível de uma natureza genérica. Na perspectiva arendtiana, os direitos humanos, que deveriam ser reflexo da dignidade do homem, pensados de forma a independerem da pluralidade humana, perdem o próprio sentido de dignidade. O que vem gerando uma preocupação cada vez maior quanto a um grupo de pessoas não é a perda do direito específico, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos. O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade. (ARENDDT, 1989). Portanto, o pertencer a uma comunidade política é a base do *direito a ter direitos*.

Essa contradição entre direitos humanos, conforme foram pensados desde o século XVIII, e a condição humana da pluralidade, fica aparente no caso de pessoas excluídas de comunidades, como é o caso dos apátridas e das minorias étnicas vivendo sob um Estado-nação de uma etnia diferente. Os Direitos do Homem, que deveriam iluminar a dignidade do indivíduo e afirmar seu valor onde quer que estivesse, não chegavam a esses grupos. Eles sofreram uma privação total de direitos, porque foram excluídos da teia de relações humanas que os afirmaria e que asseguraria tais direitos. Justamente por estarem sozinhos e isolados, os direitos humanos não lhes atingiam. Eram homens, mas apenas homens; e essa generalidade de se pertencer a uma espécie (a espécie humana) não lhes foi suficiente para garantir que mantivessem seus direitos. (ARENDDT. 1989).

Essa circunstância foi ainda mais complexa, na visão da autora, pelo fato de que, juntamente com os Direitos do Homem, declarou-se igualmente, como direito supremo, a soberania nacional. Essa declaração causou uma contradição quanto aos próprios fundamentos não só da noção de direitos humanos, como também do Estado-nação. Os direitos humanos idealizados como fundamentados no homem implicam que o homem deva ser superior à comunidade que garantirá os seus direitos. Entretanto, com a afirmação de que as nações são soberanas, é idealizada, ao mesmo tempo, uma instituição superior ao homem e aos direitos humanos, instituição essa que passaria a ser provedora dos direitos aos seus nacionais. Na prática, o resultado da atribuição dos direitos humanos à nação foi que esses direitos passaram a existir apenas como direitos nacionais, que só podiam ser exercidos quando o indivíduo se imbuía da qualidade de nacional em um Estado, isto é, de cidadão. Assim, tais direitos ficavam circunscritos à esfera de poder de um determinado governo, e sob a tutela deste, restringindo novamente a sua suposta inalienabilidade, conforme afirma Arendt (1989).

Por outro lado, essa contradição entre o homem como ser supremo e por isso possuidor de direitos humanos e a nação como entidade soberana (e por isso também suprema) trouxe sérias complicações para o Estado. A nação, tornando-se uma entidade titular de direitos, transformou o Estado em instrumento para a execução dos interesses da nação, retirando-o do âmbito estritamente legal. De instituição máxima da lei e de protetor de todos os habitantes de seu território, o Estado se tornou instrumento da nação<sup>4</sup>, tendo de priorizar o interesse nacional acima da legalidade (em

virtude de o Direito se transformar naquilo que é bom para a nação). (ARENDT, 1989). Os estados-nações, no entanto, sempre haviam sido concebidos dentro da lei, e a ilegalidade à qual a tomada pela nação lhes atirou acabou por destruir-lhes as instituições e o próprio sentido de soberania. Suas instituições deixaram de funcionar para todos os seus habitantes, deixando na marginalidade os não nacionais, e a soberania virou símbolo de arbitrariedade e hostilidade contra outras nações. Não obstante, essa inaplicabilidade e essa contingência, observadas na prática dos direitos humanos, explicitam um paradoxo ainda maior na forma como estes são tradicionalmente definidos.

O vínculo nacional é tratado por Arendt como limitado para se pensar os direitos humanos e o direito em geral, porque deixa de fora a massa enorme dos apátridas, dos refugiados e das minorias étnicas. Os direitos humanos são, desta maneira, pensados não como uma idealizada realização do bem ou de uma essência eterna do homem, mas condicionados à garantia de cidadania, a uma possibilidade de viver, interferir, decidir no destino comum e ser responsabilizado pelas ações e opiniões, evitando, assim, qualquer forma de criminalização em razão de um pertencimento étnico ou social. (AGUIAR, 2006. p. 273).

O paradoxo da forma tradicional de conceber os direitos humanos apontados por Arendt está justamente na desumanização que essa concepção enseja, reduzindo o homem à sua generalidade biológica e aprisionando-o em sua dada forma natural. (ARENDT, 2010). Em outras palavras, não são humanos, porque esses direitos eliminam tudo aquilo que é propriamente humano. A afirmação de uma universalidade inexistente, mera simplificação vazia da complexidade da existência humana, termina apenas por impedir que se lide adequadamente com essa complexidade.

Cabe ressaltar que os direitos humanos, em si, não são negados por Arendt; sua crítica se dirige a sua fundamentação em um contexto universal que não existe e que independe da condição humana da pluralidade, necessária para a humanidade do homem. Argumenta, portanto, que, antes de possuir qualquer direito específico, importa primeiro a um indivíduo pertencer a uma comunidade política, comunidade disposta e capaz de garantir direitos. Consequentemente, o primeiro e único direito que pode ser atribuído a um homem é o de ter direitos. (ARENDR, 1989).

## 1.2. A QUESTÃO DOS APÁTRIDAS

Conforme mencionado na seção anterior, as Declarações de Direitos do Homem foram insuficientes para abarcar os problemas aclamados pelas minorias e apátridas; por esse motivo, faz-se mister desenvolver uma análise sobre o surgimento dessa população e sobre como esse processo feriu novamente a ideia de direitos humanos baseada numa concepção de direito natural.

A desnacionalização dos grupos minoritários e apátridas acabou por se tornar um meio severamente suficiente da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de escudar os direitos humanos daqueles que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. Aquelas pessoas que se tornaram um refugio da terra passaram a ser isso não apenas no seu país de origem, mas em toda parte da terra (ARENDR, 1989); ou seja, aos poucos, com o surgimento dos regimes totalitários, os refugiados e apátridas

viram-se entregues à impossibilidade de encontrar um novo lar em qualquer parte do mundo, e a perda de proteção legal deixou de ser a perda da própria condição legal no país para tornar-se a sua condição em todos os países. (DUARTE, 2000).

A migração da população minoritária e o surgimento dos apátridas deram-se, em grande parte, pela contribuição negativa dos fatores econômicos como a inflação — que arruinou o padrão monetário — e o desemprego — que alcançou uma dimensão gigantesca ao vitimar classes e nações, pois os Estados reagiram a essa situação por meio de políticas nacionalistas que davam preferência ao protecionismo e à autarquia. Essas políticas arruinaram de certa maneira a livre circulação de pessoas, que tiveram suas liberdades de ir e vir ceifadas. (LAFER, 1988). A culpa da existência da população minoritária e apátrida não pode ser atribuída a um único fator, mas, se analisarmos a diversidade grupal dos apátridas, parece que cada evento político, desde o fim da Primeira Grande Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que já viviam fora do âmbito da lei, sem que nenhuma categoria, por mais que se houvesse alterado a constelação original, jamais pudesse ser devolvida à normalidade. Outro fator importante para se aceitar como novidade histórica da questão é o resultado da escala numérica e do impacto crescente da nacionalidade como critério de legitimidade interna e internacional. (LAFER, 1988).

Com o fim da primeira grande Guerra e o aumento da população minoritária migrando para outras nações, onde também não recebiam o respaldo da legislação para serem tratadas como cidadãos, as minorias começaram a necessitar de ajuda internacional para terem seus direitos salvaguardados.

Assim, começaram a surgir os tratados de minorias e instituições para atender à necessidade de sua cidadania. Porém, essa ideia, baseada num conceito da Revolução Francesa que conjugou os Direitos do Homem com a soberania nacional, era reforçada pelos próprios Tratados de Minorias, os quais não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades, mas entregavam à Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles separados, quando existiam. A questão é que as minorias não confiavam na Liga das Nações mais do que haviam confiado ou confiariam nos povos estatais. (ARENDDT, 1989).

Sem esperanças e ignorando a Liga das nações, a população minoritária passou a tratar do assunto por conta própria. Organizaram-se num congresso de minoria, denominado como “Congresso dos Grupos Nacionais Organizados nos Estados Europeus”, que, já em sua gênese, contradizia toda ideia geradora dos tratados da liga, aniquilando, dessa forma, todo esforço estadista realizado durante as transações de paz para evitar a expressão “nacional”. (ARENDDT, 1989). Embora a manifestação fosse carregada de boas intenções, existia uma fraqueza em sua base, pois a associação do Congresso consistia nos interesses nacionais de cada minoria, e não no interesse comum de todas as minorias.

Essa manifestação acarretou, por conseguinte, um conflito agudo no sistema criado para a proteção de minorias no âmbito da Sociedade das Nações, resultando numa potencial divergência entre os direitos coletivos das minorias e os da nação dentro da qual estavam inseridos. Com isso, as minorias e os apátridas passaram a ser vistos ainda mais por uma ótica negativa, o que acarretou as políticas de desnacionalização.

Nesse sentido, utilizamo-nos das palavras de Celso Lafer:

O número de apátridas viu-se também multiplicado por uma prática política nova, fruto de atos do Estado no exercício da competência soberana em matéria de emigração, naturalização e nacionalidade. Refiro-me ao cancelamento em massa da nacionalidade por motivos políticos, caminho inaugurado pelo governo soviético em 1991 em relação aos russos que viviam no estrangeiro sem passaporte das novas autoridades, ou que tinham abandonado a Rússia depois da Revolução sem autorização do governo soviético. Este caminho foi percorrido pelo nazismo, que promoveu desnacionalizações maciças, iniciadas por lei de 14 de julho de 1933, alcançando grande número de judeus e de imigrantes políticos residentes fora do Reich. (ARENDDT, 1988, p. 143).

Com os Estados-nações europeus percorrendo o caminho da desnacionalização entre as duas grandes guerras, e no período imediatamente após a segunda, gerou-se um grande deslocamento espacial da população, fator que resultou no aumento significativo desses dois grandes grupos, os apátridas e as minorias.

As minorias eram povos apenas parcialmente sem Estado, pois pertenciam a uma comunidade política — ainda que fosse necessária a proteção de entidades externas, como a Liga das nações, para assegurar-lhes algumas garantias especiais. Tratava-se de uma proteção tênue, sem dúvida, pois dependia da anuência do Estado-nação ao qual essas minorias estavam vinculadas. Alguns dos seus direitos, como a preservação da sua cultura e do seu idioma, estavam em permanente ameaça. (ARENDDT, 1989).

Por outro lado, os apátridas eram verdadeiramente pessoas sem Estado, como armênios, romenos, húngaros, russos e alemães, nos respectivos países para os quais se deslocaram. De fato, eles foram desnacionalizados pelos governos vitoriosos e expulsos de seus respectivos países. (ARENDDT, 1989). Perderam a sua nacionalidade no lugar de origem e, conseqüentemente, a proteção do seu Estado natal, e não readquiriram nem uma nem outra no lugar de destino. Sendo assim, as desnacionalizações em massa constituíram um fenômeno inteiramente novo e imprevisto para a época.

Sem pertencerem de fato a um Estado nacional, os apátridas não tinham um lugar próprio, não faziam parte de um corpo político que lhes garantisse a proteção da lei. Os apátridas eram, para o Estado, nas nações de destino, pessoas supérfluas sem direitos reconhecidos. A perda da condição de cidadão nacional por mudança ou incompatibilidade, fruto de atos deliberados dos indivíduos, não se refere àqueles grupos que se transformaram coletivamente em apátridas — não pelo que fizeram ou pensaram, mas basicamente porque nasceram e pertenciam a uma classe, a uma raça ou a um grupo nacional. Novamente, nas palavras de Celso Lafer (1988, p. 144):

Estas desnacionalizações maciças pronunciadas pelos regimes soviético e nazista, independentemente da conduta específica das pessoas e no contexto das restrições à livre circulação das pessoas que caracterizaram o primeiro pós-guerra, fizeram com que o problema dos apátridas se tornasse um problema inédito.

Acarretado pelo ineditismo do evento da apatridia em massa, o primeiro grave dano causado aos Estados-nações foi a abolição

tácita do direito de asilo, antes símbolo dos Direitos do Homem na esfera das relações internacionais. Isso foi devido ao fato de que o instituto era concebido para ser aplicado individualmente. Do asilo beneficia-se um indivíduo por ter sido acusado, em um país, da prática de crimes políticos que o Estado que concede asilo entende que não deva ser punido. Por esse motivo, o asilo não deveria ser aplicado à grande população dos apátridas. (LAFER, 1988).

O segundo grande abalo que a população europeia sofreu com o surgimento dos refugiados<sup>5</sup> provia da dupla constatação de que não se poderia desfazer-se deles e de que era impossível transformá-los em cidadãos do país de refúgio, principalmente porque a maioria das pessoas acreditava que só haveria duas formas de resolução para o caso: repatriação ou naturalização. Porém, assim como o asilo, os institutos clássicos da naturalização e repatriação não eram aplicáveis à multidão de apátridas. O motivo da inaplicabilidade era o fato inédito de que sua escala era muito numerosa; nesse aspecto, sabe-se pelo menos que, enquanto existia 1 milhão de apátridas “reconhecidos”, havia mais de 10 milhões de apátridas “de fato”, embora ignorados. (ARENDR, 1989). Outrossim, a fronteira da nacionalização se esbarrava em políticas nacionalistas dos Estados que não eram muito favoráveis aos movimentos migratórios em larga escala, principalmente por estarem num contexto de crise e desemprego. Logo, se o país de origem aceitasse “displaced persons”, estes indivíduos seriam jogados e entregues nas mãos dos seus piores inimigos. (ARENDR, 1989).

As “displaced persons”, como eram chamados os apátridas, se constituíam em uma exceção política: desnacionalizados no Estado de origem, não tinham a cidadania reconhecida no

Estado de destino; eram pessoas sem lugar no mundo. Nesse sentido, a expressão “povos sem Estado” ao menos dava conhecimento de que essas pessoas haviam perdido sua nacionalidade de que careciam de acordos internacionais que efetivassem a sua condição legal. Aqui, Arendt enfatiza que a expressão “displaced persons”, ou pessoas deslocadas, foi elaborada durante a guerra com o intuito de resolver o problema dos apátridas de maneira rápida, simplesmente com a manifestação de ignorar a sua existência. (ARENDR, 1989).

Expulsos da comunidade humana, sob o qual sua existência se mostraria como plural e singular, os apátridas passaram a viver sob uma “nudez abstrata”, sem direito a uma casa no mundo e sem direito a trabalhar, o que, por consequência, levou-os a viver transgredindo constantemente a lei. Além disso, poderiam parar na cadeia sem ter cometido nenhum crime.

Neste aspecto, Arendt chama atenção para um caso peculiar, uma aberração, pois toda a hierarquia de valores existentes nos países civilizados era invertida no seu caso. Visto que o apátrida constituía a anomalia não prevista na lei geral, era melhor que se convertesse numa anomalia prevista legalmente, ou seja, a única maneira de o apátrida estabelecer um vínculo apropriado com a ordem jurídica nacional era efetivamente cometer um crime. Como criminoso, em sociedades democráticas, mesmo sendo um apátrida, um indivíduo nunca será tratado de forma pior que outra pessoa, isto é, será tratado nas mesmas condições que outros criminosos e terá o devido tratamento legal sem precisar se preocupar com aquele domínio arbitrário da polícia. Nesse sentido, Arendt destaca que somente como transgressor

da lei pode o apátrida ser protegido pela lei, recuperando, de forma paradoxal, certa igualdade humana. Assim, ele sai da esfera de uma ideia de refugio da terra e passa a ter o direito de ser informado de todas as peculiaridades da lei sob a qual ele será julgado; logo, passa a ser respeitado. (ARENDDT, 1989).

Portanto, aquele que se vê destituído da cidadania, ao ver-se limitado à esfera do privado, fica privado de direitos, pois estes só existem em função da pluralidade dos homens, ou seja, da garantia tácita de que os membros de uma comunidade dão-se uns aos outros. Daí a insuficiência dos direitos humanos em relação aos apátridas. Foi essa situação que deu início à ruptura, pois trouxe seríssimas consequências jurídicas num período que se caracterizou pelo abalo da normalidade do sistema interestatal até então vigente, que se baseava no pressuposto da distribuição regular dos indivíduos entre os Estados de que eram nacionais. Nesse diapasão, cabe relembrar a questão que Celso Lafer levanta sobre o assunto:

As realidades das *displaced persons*, discutidas no capítulo anterior, colocaram na ordem do dia um problema fundamental para Filosofia do Direito: o de examinar em que medida existe a possibilidade da asserção dos direitos humanos independentemente do *status civitatis*, pois os apátridas ensejaram a verificação de que os direitos do homem enquanto tais são inúteis, mesmo quando juridicamente tutelados, na medida em que surgem grandes massas privadas de cidadania e, por isso, destituídas do princípio da legalidade. (LAFER, 1988, p. 146).

Nesse estudo, o que fica evidente é a conclusão de que, num mundo como o do século XX, politicamente organizado, perder o

*status civitatis* é a mesma coisa que perder sua casa no mundo, ser expulso da humanidade, da comunidade política, de nada valendo os direitos humanos àqueles que foram expelidos da trindade Estado-Povo-Território, pois, em suma, a cidadania, ou o “direito a ter direitos”, implica o “direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada”. (DUARTE, 2000, p. 46).

### 1.3. A NOVIDADE TOTALITÁRIA COMO FENÔMENO DE RUPTURA

Cabe ainda ressaltar que Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, não tinha o intuito de promover uma teoria normativa, um plano de “como devemos agir”, nem mesmo oferecer respostas a estes “problemas reais subjacentes”, mas tão somente instruir o terreno, “promover uma análise em termos de história” (ARENDR, 1994), ou seja, compreender, pensar<sup>6</sup> sobre aquilo que estamos fazendo. Esse estudo, em termos de história, tinha a pretensão de culminar num entendimento dos elementos que se cristalizaram no fenômeno totalitário e daquilo que diferenciava essa forma de governo de outras formas de opressão política. A autora estava, de fato, interessada em caracterizar o evento totalitário enquanto fenômeno político de ruptura. (XARÃO, 2013).

Para melhor esclarecer esse aspecto, apontamos a crítica levantada por Seyla Benhabib a respeito da metodologia. Segundo Benhabib, a metodologia adotada por Arendt na compreensão da política estaria envolvida por uma dupla tensão. A primeira se refere ao fato de que seu pensamento não

estaria livre de suposição — derivada da *Ursprungsphilosophie* (uma filosofia da origem ou do sentido originário) — que localiza um estado original ou um ponto temporal como privilegiado para a busca por capturar o sentido verdadeiro dos fenômenos. Para Benhabib, essa concepção seria inspirada pela fenomenologia de Husserl e Heidegger, segundo a qual “a memória é a recordação mimética das origens perdidas dos fenômenos enquanto contidas em alguma experiência humana fundamental”. (BENHABIB, 1993, p. 73.).

A segunda tensão refere-se à concepção arendtiana do pensamento político como *storytelling*, tentando pensá-lo por meio da história humana, sedimentada nas camadas da linguagem. Para Benhabib, a decorrência metodológica deste comprometimento teórico acerca do conceito de política é a construção de um método historiográfico fragmentário — que busca, não obstante, vale dizer, restabelecer a possibilidade de articulações significativas entre os fenômenos —, inspirado por Benjamin, e que consiste em “uma lembrança, no sentido de um ato criativo de ‘rememorar’, isto é, de colocar juntos os membros de um todo, de um repensar que libera as perdas potenciais do passado. (BENHABIB, 1993, p. 76). Arendt, em todo caso, afirma ser parte de seu pressuposto, e não de seu método, uma desconstrução da metafísica que tem por assentada tanto a ruptura quanto a impossibilidade de reatamento do fio da tradição.

Sobre a questão da novidade totalitária, a autora enfatiza que os métodos de domínio total não são apenas mais drásticos, mas que o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania e a ditadura, porque, sempre que o totalitarismo<sup>7</sup> galgou

o poder, criaram-se instituições políticas inteiramente novas e destruíram-se todas as tradições sociais, legais e políticas do país.

Outro ponto-chave de caracterização da ruptura totalitária com a tradição, sendo a principal instituição dos regimes totalitários, foram os campos de concentração, não apenas porque eles condensam e potencializam todos os absurdos implementados na textura social por meio dessa forma de dominação sem precedentes, mas também porque, justamente aí, manifesta-se o objetivo crucial do totalitarismo: a destruição da infinita pluralidade e da diferenciação dos seres humanos. Os campos de concentração são os laboratórios onde foram testadas as possibilidades e as condições de fabricação do cidadão por excelência dos regimes totalitários, aquele que apenas reage previsivelmente aos estímulos externos a que é submetido, cuja espontaneidade foi destruída, e que pode ser eliminado a qualquer momento, posto que seria totalmente “supérfluo” (DUARTE, 2000). Isso ocorre porque o totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos, porque, enquanto todos os homens não se tornarem iguais nesse sentido — e isso só se consegue nos campos de concentração —, o ideal do domínio totalitário não é atingido. Por sua vez, isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem foram apenas formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos; apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos. Perderam, em sua forma tradicional, toda a validade.

Para que os campos de concentração efetivassem o domínio total dos regimes totalitários, o primeiro passo essencial como desmontagem do homem era efetivar a destruição total da “pessoa jurídica” do homem. Assim como dito anteriormente

no tocante aos apátridas, com a perda dos direitos civis na sua privação de nacionalidade, bem como com a criação de um sistema independente de conduta, dá-se o primeiro passo para a aberração total, estabelecendo-se as condições imediatas para o aprisionamento súbito e arbitrário e para a deportação em massa, que inicia o processo de transformação dos prisioneiros em animais que rumam para a própria morte. Sendo assim, a destruição dos direitos de um homem e a morte da sua pessoa jurídica são condições primordiais para que seja inteiramente dominado. E isso não se aplica apenas àquelas categorias especiais, como criminosos, oponentes políticos, judeus, homossexuais, mas a qualquer habitante do Estado totalitário.

Uma vez dentro dos campos de concentração, os prisioneiros deixam para trás o mundo dos vivos e são jogados em verdadeiros “poços do esquecimento”, nos quais se veem radicalmente separados do seu passado, de seus semelhantes e de tudo quanto diga a respeito à sua vida anterior. O prisioneiro então deixa de ser alguém com uma vida pregressa e, no limite, é como se ele nunca tivesse existido. Os detentos, ao contrário dos escravos, sequer têm um preço e uma função social a que se prestem, e sua sorte depende inteiramente da arbitrariedade das circunstâncias: em caso de súbita despopulação em um dado campo, o processo de assassinato em massa pode ser estancado e as torturas podem ser calculadas para evitar a morte dos detentos; em caso de superpopulação, planeja-se a morte de grandes quantidades por meio de sistemas eficientes e silenciosos, como as câmaras de gás. De qualquer modo, enquanto ainda está vivo, o prisioneiro é mantido no limbo, suspenso entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Para o mundo exterior, ele já está de fato morto e,

por isso, é tratado nos campos como se nunca tivesse existido, como se nada daquilo que lhe acontecesse aí fosse de interesse para qualquer pessoa. (DUARTE, 2000).

O próximo passo decisivo do preparo de “cadáveres vivos” atinge, de maneira então aguda, a instância da “pessoa moral do homem”, pois, para ser bem-sucedido, o regime precisava matar também esse aspecto humano. (DUARTE, 2000). Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada, nem a morte, pertencia-lhe, e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido. A consciência do homem, que lhe diz que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio, poderia ainda ter-se oposto a esse ataque contra a pessoal moral. O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. (ARENDR, 1989). Dadas as condições em que os detentos são enclausurados, todas as suas decisões relativas às questões morais são tornadas equívocas e questionáveis, pois mesmo o refúgio da escuta à própria “consciência moral” foi tornado impossível. Nos campos de concentração, a alternativa já não é mais entre o bem e o mal, mas entre matar e matar.

No tocante a esse aspecto, a autora pontua de maneira incisiva que, morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Sob

certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente, e sabemos que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento<sup>8</sup> de uma personalidade sem direitos e sem consciência. (ARENDDT, 1989). A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem.

Tendo destruído a sua “pessoa jurídica” e a sua “pessoa moral”, resta apenas ao homem a raiz de sua distinção singular em relação aos seus semelhantes, a sua “espontaneidade”, e é justamente para tentar destruí-la que os campos de concentração organizam seus métodos calculados de tortura. A meta dos campos é justamente ceifar esse último sedimento do humano do homem, convertendo-o em um mero “feixe de reações” que pode ser liquidado sem que ofereça resistência: “quem aspira ao domínio total deve liquidar do homem toda espontaneidade que a mera existência da individualidade sempre produzirá, e persegui-la nas suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam” (DUARTE, 2000, p. 70).

O argumento arendtiano é o de que as propriedades tradicionalmente atribuídas ao homem desaparecem sob condições totalitárias, isto é, elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios, tais como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse de um lugar próprio e de uma ocupação social, sem os quais não subsiste a dignidade da existência humana e, logo, os direitos humanos.

Hannah Arendt conclui suas análises dos regimes totalitários sob o signo da certeza de que eles trouxeram, para a cena do século XX, uma versão inédita do mal em sua dimensão política, a qual ela denominou, naquele contexto, de “mal absoluto” ou “mal radical”. Com essas noções, Arendt sintetizou os traços paradoxais da ruptura instituída pelos atos empreendidos pelos regimes totalitários, os quais exigem ser compreendidos justamente porque põem em questão as convicções, os conceitos políticos e os padrões de julgamento moral a partir dos quais a tradição ocidental compreendeu os limites entre o possível e o impossível no mundo. Nas palavras da autora,

Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano. (ARENDR, 1989, p. 510).

Nesse sentido, o terror totalitário não pode ser avaliado em termos de meios e fins, pois a própria referência a essas categorias deixa de fazer sentido aqui. É nesse contexto que o adjetivo “sem precedentes”, aplicado ao totalitarismo, torna-se compreensível, na medida em que permite identificar de modo mais apropriado esse fenômeno.

Arendt não se dedicou a pensar o problema do mal em seu estatuto filosófico, optando por investigar sua dimensão especificamente política. As noções de mal radical e mal absoluto, bem como a sua noção posterior — a respeito da “banalidade do mal”, elaborada no contexto de seu estudo sobre o caso Eichmann —, possuem no mesmo sustentáculo suas experiências, sintetizando os paradoxos instituídos pelos regimes totalitários em seu caráter desafiador ao pensamento. O mal totalitário, seja ele pensado como absoluto, radical ou banal, sempre é pensado como imperdoável e impossível de se punir na exata medida; se ele não é cometido em função de quaisquer motivos malignos ou demoníacos, também não se encontram motivos “humanamente compreensíveis” que possam explicá-lo de uma vez por todas. Para Arendt, o mal político não se deixa compreender plenamente em termos das suas possíveis motivações, cabendo apenas analisar as suas terríveis consequências para o mundo. (DUARTE, 2000).

Para a autora, é preciso reconhecer a realidade desta ruptura e evitar a tendência reconfortante de “pensar que algum acidente aconteceu, após o qual nossa tarefa é a de restaurar a velha ordem, de apelar à velha sabedoria do certo e do errado”, a fim de garantir a “ordem” e a “segurança”. (ARENDR, 1989, p. 329). Não se tratava de reproduzir as predições dos chamados “profetas das catástrofes”, mas de assumir a árdua tarefa de repensar as bases da política. (DUARTE, 2000).

Diante dos desafios impostos pela ruptura da tradição, Arendt anunciava, já em sua primeira grande obra, as exigências teóricas legadas aos pensadores e homens de ação do século XX: não se tratava de argumentar a favor da tese da impossibilidade de compreender e pensar a política após a ruptura, mas sim de reconhecer as dificuldades e a própria necessidade de se repensar a tradição filosófica, tendo em vista renovar as bases sobre as quais a política fora assentada, recriando ambas — política e

filosofia. Concluindo o pensamento, Arendt estava certa de que o novo princípio fundamental para a reorganização da política, em bases democráticas e não totalitárias, dependia da proteção e do incentivo à “pluralidade humana” destruída sob os escombros do totalitarismo, tema que perpassará e amarrará todo o desenvolvimento posterior de sua reflexão teórica.

#### 1.4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grave problema dos apátridas, e mesmo de algumas minorias que estavam destituídas da sua nacionalidade e impedidas de readquirir outra no seu país de destino, em tese, estaria resolvido com a declaração da ONU: os indivíduos teriam os direitos de não ser destituídos de suas nacionalidades em seus países de origem, assim como de requererem outra nacionalidade do país escolhido como destino.

Efetivamente, entretanto, a nacionalidade, do ponto de vista político e jurídico, depende menos do direito dos indivíduos e mais do seu reconhecimento em cada Estado nacional. Os indivíduos detêm a titularidade dos seus direitos, mas seu reconhecimento no plano internacional se subordina à soberania dos países, que são os verdadeiros titulares no direito público internacional e, desse modo, reconhecidos pelo sistema de tutela das Nações Unidas.

Assim, cada Estado se assegura de legitimar e controlar, dentro das suas fronteiras, os movimentos populacionais internacionais e a concessão de nacionalidade. Ambos se constituem um dos fundamentos da sua própria soberania. Desse modo, as decisões internacionais, como a declaração de 1948, de fato, significaram um *ideal comum* a ser alcançado, sem a força política necessária para se sobreporem à soberania de cada Estado.

A ideia de Hannah Arendt de um espaço político internacional que garanta a tutela dos direitos humanos, independente dos Estados nacionais, não se efetivou, mesmo com os progressos após a Segunda Grande Guerra. Contudo, o *direito a ter direitos* assume, na filosofia política, uma força heurística decisiva para se compreender a realidade dos direitos humanos no mundo contemporâneo. A sua restrição pela soberania nacional significa, na perspectiva de Arendt, que os direitos humanos se transformaram em direitos dos cidadãos em seus respectivos países, estabelecendo limites territoriais e políticos para o pleno exercício da liberdade.

O *direito a ter direitos* não é só uma proposição filosófica para fundamentar uma nova concepção de direitos humanos, mas uma sinalização política de que a humanidade, na concepção de Arendt, não comporta as “displaced persons” e todas as formas de geração de homens supérfluos. O *direito a ter direitos* é a negação do totalitarismo, nas suas formas clássicas do nazismo e stalinismo, e nos seus resíduos que ainda prevalecem nas democracias liberais contemporâneas, resistentes a uma verdadeira tutela internacional dos direitos humanos.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Mestrando em filosofia pela UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos — RS. Bolsista Capes. ricardoferreira\_62@hotmail.com.

<sup>2</sup>Sobre a diferença entre isolamento e solidão, Cf. Arendt (1989).

<sup>3</sup>O termo “submundo” quer dizer o inferior somado a tudo aquilo que constitui a realidade, ou seja, abrange as pessoas que vivem na realidade mundana, mas que estão a baixo dos direitos humanos.

<sup>4</sup>A tomada do Estado pela nação inicia-se, em parte, com a crescente consciência nacional causada pela ampliação geográfica que as nações

européias experimentaram com o imperialismo. Essa ampliação fez com que os europeus se defrontassem com homens de culturas radicalmente diferentes, que, de certa forma, não cabiam em seu conceito de humanidade. Quanto a essa questão do tribalismo e os Estados-nações, pontua Arendt (1989, p. 261): “A tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções [de proteção de todos os habitantes de seu território e de instituição legal suprema]. Em nome da vontade do povo, o Estado foi lançado a reconhecer como cidadãos somente os “nacionais”, a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação.”

<sup>5</sup>Para fins práticos, todos os refugiados são aqui considerados como apátridas.

<sup>6</sup>Pensar é compreender, é dar sentido; em termos políticos, pensar é elaborar uma história que dê conta dos acontecimentos, reconciliando-se com o mundo e tornando-se responsável por ele.

<sup>7</sup>Quanto a essa questão do termo “totalitarismo”, deve-se manter um cuidado. Para entender esse termo, Cf. Xarão (2013, p. 35): “Essa restrição quanto ao uso do termo deve-se à convicção de que a dominação total ‘é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir’. Por esse motivo, o termo totalitarismo deve ser usado com cautela. A rigor, ele designa somente o período de 1929 a 1941 e de 1945 a 1953 na Rússia, de todo o período de Stálin, e, na Alemanha, o governo de Hitler após 1933 até o fim da guerra em 1945.”

<sup>8</sup>Sobre a questão do isolamento, Cf. Arendt (1989).

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio; PINHEIRO, Celso; FRANKLIN, Karen (orgs.). **Filosofia e Direitos Humanos**. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

ARENDRT, Hannah. **A Condição Humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: 1930-1954. Org. Jerome Kohn. New York: Hancourt Brace & Inc., 1994.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. 4. Ed. Massachusetts: The MIT press, 1996.

BRITO, Fausto. **A Ruptura dos Direitos Humanos na Filosofia Política de Hannah Arendt**. texto para discussão n 402. Belo Horizonte: UFMG-Cedeplar, 2010.

CARBONARI, Paulo César (org). **Sentido filosófico dos direitos humanos**: Leituras do Pensamento Contemporâneo. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

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

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt. 1 reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIVIERO, Iltomar. **Aproximação entre Educação em Direitos Humanos e Ação no Pensamento Arendtiano**. Filosofazer, Passo fundo, n. 36, p. 43-59, 2010.

XARÃO, Francisco. **Política e Liberdade em Hannah Arendt**. 2. ed. Ijuí - RS: Unijuí, 2013.

ENVIADO EM: 22/04/2015  
APROVADO EM: 21/02/2016