



TOTALITARISMO, DIREITOS HUMANOS E BIOPLÍTICA: NOS PASSOS DE HANNAH ARENDT

Elivanda Oliveira Silva¹

Resumo: Como crer na eficácia dos direitos humanos, depois que presenciamos, perplexos, a transformação do homem em um mero animal, nos campos de morte dos governos totalitários? Como apelar para as declarações de direitos humanos que têm nas suas cláusulas o direito à vida e a proclamação da igualdade para todos, quando nos deparamos com o ser humano tratado na sua mais abstrata nudez? Dado esse caráter de descartabilidade da vida, os fundamentos dos direitos humanos devem ser repensados, uma vez que o direito à vida, dito sagrado e inalienável, não consegue amparar o “homem real”, o qual, na modernidade, sofreu com a descartabilidade e superfluidade, demonstrando que o homem protegido pelos direitos humanos é uma abstração. Nossa análise sobre o fenômeno totalitário e a crise dos direitos humanos, tem como pressuposto as esclarecedoras reflexões de Hannah Arendt na terceira parte de *Origens do totalitarismo* (1951), e também as reflexões de Giorgio Agamben, contidas em sua obra *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua* (2007).

Palavras-chave: totalitarismo; campos de concentração; direitos humanos; biopolítica; apátridas.

¹Mestranda em Filosofia na Universidade Federal do Ceará.

INTRODUÇÃO

Como fazer valer os direitos humanos frente ao cenário político da biopolítica que torna a vida tão frágil? Como apelar para as declarações de direitos humanos que têm nas suas cláusulas o direito à vida e a proclamação da igualdade para todos, quando nos deparamos com o ser humano tratado na sua mais abstrata nudez? Como garantir aos homens os seus direitos quando, em situações fora de curso habitual, o homem enquanto ser-cidadão deixa de pertencer à sua comunidade política, isto é, a um *mundo comum*² que torna exequíveis esses direitos? Como crer na eficácia dos direitos humanos, depois que presenciamos, perplexos, a transformação do homem em um mero animal, nos campos de morte dos governos totalitários?

Essas reflexões devem ser suscitadas, porque o que está em jogo aqui não é apenas a constatação de que o direito e as suas muitas declarações, enquanto órgãos que se afirmam mantenedores da vida e da dignidade humana, não consigam, em situações de agonia, prover o que for necessário para garantir a tutela da vida e permitir que ela siga no seu curso normal. E sim, a nosso ver, todos esses elementos nos apontam para um diagnóstico que revela o mais absoluto desprezo pela vida. Quando o homem é excluído do mundo enquanto sua morada, enquanto lugar que lhe garante sempre a possibilidade de começar algo novo, de reinventar-se,

² A expressão mundo comum é muito importante para a compreensão do pensamento político de Hannah Arendt. Essa expressão diz respeito à esfera pública na qual os homens, por serem seres plurais, interagem uns com os outros e mostram os seus diversos pontos de vista com relação a realidade que os cerca. Assim, Hannah Arendt esclarece: “a esfera pública, enquanto mundo comum reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer [...]. Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais [...]. Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela natureza comum de todos os homens que o constituem, mas, sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto”. (ARENDT, 1995, p.62, 64 e 67)

é por que o mesmo perdeu sua importância.

Nossa análise sobre o fenômeno totalitário e a crise dos direitos humanos tem como pressuposto as esclarecedoras reflexões de Arendt na terceira parte de *Origens do totalitarismo* (1951), mais precisamente no tópico em que a autora trata da relação entre o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos dos homens. Temos também como pressuposto as reflexões de Giorgio Agamben, contidas em sua obra *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua* (2007). O filósofo italiano apropria-se da leitura acima referida para fazer uma exegese do texto arendtiano, com o propósito de diagnosticar os determinantes dos direitos humanos na contemporaneidade e confrontá-los com a vida natural que, segundo ele, “inaugura a biopolítica na modernidade” (AGAMBEN, 2007, p. 215).

APÁTRIDAS E REFUGIADOS NO CONTEXTO DO TOTALITARISMO: O REFUGO DA TERRA

Começemos, então, nossa análise a partir do cenário político, no qual, segundo Arendt, é possível verificar o surgimento de situações que vão pôr à prova a legitimidade dos direitos humanos. Com o fim da Primeira Guerra, a situação era de calamidade total. A inflação, a crise financeira, as guerras civis e o desemprego desordenado fizeram surgir, em escala mundial, migrações de grupos humanos que não eram desejados em parte alguma do mundo. A multiplicação de minorias de diversas etnias deslocadas, decorrentes dos tratados de paz que puseram fim à Primeira Guerra Mundial, suscitou a crise política do Estado-nação, no qual o vínculo entre homem e cidadão foi rompido. Esse rompimento revelou-se não somente com a incapacidade dos modernos Estados-nações de proteger indivíduos de diversas etnias, mas também com a explicitação da precariedade e da abstração da noção de direitos humanos, que não conseguiam assegurar os direitos do homem, independentemente de sua cidadania. “No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-

los como direitos dos cidadãos de um Estado” (AGAMBEN, 2007, p. 133).

Esses indivíduos, tratados como *indesejáveis*, eram vistos como o *refúgio da Terra*. Eles não eram bem-vindos em grande parte dos governos e das Nações. Poucos eram os representantes que reclamavam por eles e, nesse sentido, poucas eram as entidades que verdadeiramente os amparavam perante as leis. Assim, “uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os seus direitos: eram o refúgio da Terra” (ARENDT, 2000, p. 300). Sem lar, sem propriedades, sem trabalho, sem leis de proteção e sem quaisquer direitos, os apátridas exibem, à luz, a crise radical dos direitos humanos, pois, conforme Arendt explica, “eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem” (ARENDT, 2000, p. 301).

Assim, sem pátria e, mais grave ainda, impossibilitados de encontrar um novo lar, sem proteção legal de um governo e, conseqüentemente, destituídos de uma comunidade política na qual eles pudessem ter seus direitos e deveres respeitados e que houvesse leis constitutivas para eles, os apátridas eram forçados a viver sem a tutela das leis. Como resultado dessa ruptura entre homem e cidadão surge, assim, um novo criminoso que, para ser amparado pelas leis, precisa transgredi-las. Nessa perspectiva, Arendt afirma que “o apátrida sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei. Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime” (ARENDT, 2000, p. 319).

Desse modo, queremos outra vez enfatizar que uma das explicações mais relevantes desse quadro desolador em que o apátrida encontrava-se, deve-se ao fato de que ele não pertencia a uma comunidade política. Esse é o motivo pelo qual foram tratados como fardo, como seres supérfluos. Motivo que explica o fato de não haver leis que os contemplem como

sujeitos de direitos e deveres.

Todo sujeito que pertence a uma comunidade política tem a garantia de que, por estar em associação com seus semelhantes, pode agir livremente e, assim, tornar suas ações significativas junto à comunidade à qual está inserido, pois está regido por uma constituição que o ampara perante leis. Assim, a situação mais angustiante dos apátridas é o fato de não pertencerem a uma comunidade política que interceda por seus direitos, garantindo-os:

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – *mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade*. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, *mas sim de não existirem mais leis para eles*; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los (ARENDT, 2000, p. 329; grifos nossos).

A partir da citação acima – e, principalmente, com o destaque dado por nós em algumas de suas assertivas –, queremos tornar claro que a privação dos direitos humanos revela-se, especialmente, quando os homens não têm mais um lugar no mundo. Em outras palavras, ratificando o que dissemos, Arendt afirma que “a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (ARENDT, 2000, p. 319).

O mundo é entendido por Arendt como o inter-espço que surge entre os homens quando os mesmos estão reunidos. Desse modo, o surgimento do mundo é resultado do agir que é “a verdadeira atividade política do homem” (ARENDT, 2006, p. 125). É esse espaço com suas leis que possibilita o convívio humano. Assim, um espaço sem lei e sem comunidade política é infecundo, destrói o mundo e produz aridez, como um deserto. É nesse espaço que vagueiam os apátridas e todos aqueles que foram privados dos seus direitos humanos. Nesse sentido, Arendt afirma:

Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto (ARENDT, 2006, p. 123).

Diante do que expusemos até aqui, é visível que o apátrida seja a figura que torna perceptível o paradoxo e as perplexidades que envolvem os direitos humanos. Assim, com o crescimento maciço desse grupo, principalmente após a Primeira Guerra Mundial, os direitos humanos, que outrora eram tidos como inalienáveis, não conseguiram fazer-se presente no sentido de solucionar os problemas emanados dessa situação. Constatada essa realidade, o paradoxo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é explicado porque ela se referia a um ser *humano abstrato*, que nada tinha a não ser “a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais” (ARENDT, 2000, p. 327). Expulsos de sua comunidade política, os apátridas e refugiados perderam seu *status* de cidadão, passando a não existir em qualquer parte do mundo:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos (ARENDT, 2000, p. 333).

Nesse ponto, devemos salientar o fato de que a noção arendtiana acerca dos direitos humanos encontra-se na esteira argumentativa de que esses direitos são resultado de uma convenção coletiva que têm como fundamento a ação política. Nesse sentido, são circunscritos em um determinado tempo e em um determinado espaço o que dá a esses direitos o caráter de mutabilidade. Entendemos, portanto, que direitos humanos para Arendt significa possibilitar aos homens condições que os assegurem o *direito a ter direitos*. Essa assertiva está em flagrante contradição com a noção dos direitos humanos naturais, os quais se legitimam em princípios que são imutáveis e intrínsecos à natureza do homem, podendo ser dedutíveis por operação da simples razão, portanto alheios à institucionalização

da política. Para Arendt, os direitos naturais “presumem que os direitos emanam diretamente da ‘natureza’ do homem – e, portanto, faz pouca diferença se essa natureza é visualizada em termos de lei natural ou de um ser criado à imagem de Deus” (ARENDT, 2000, p. 331). Lembremos que o conceito de direito natural é comungado por filósofos modernos como Hobbes, Locke e Rousseau, bem como por pensadores contemporâneos, como é o caso de Leo Strauss. Esses pensadores acreditam que os direitos humanos são uma ideia que a razão humana tem a capacidade de apreender e, assim, são atemporais e desespacializados, possuindo um caráter de universalidade.

Contrariando essa linha de raciocínio dos filósofos modernos acerca do caráter do direito natural, Celso Lafer, estudioso da obra da autora, faz a seguinte observação:

Daí a conclusão de Hannah Arendt, calcada na realidade das *displaced persons* e na experiência do totalitarismo, de que a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direitos dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso ao espaço público. É este acesso ao espaço público que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos (LAFER, 1991, p. 22).

Portanto, podemos dizer que os apátridas e refugiados, entendidos como povo sem pátria e sem uma legislação própria, considerados meros seres humanos e nada mais, representam a ruptura dos direitos humanos. Assim, afirma Arendt: “os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexequíveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano” (ARENDT, 2000, p. 327).

Não ser cidadão de nenhum Estado para os apátridas, além da perda de todo o amparo perante as leis, resultado da expulsão de um mundo comum, significava também a perda de todas as qualidades e relações específicas que fazem com que cada ser humano seja singular e digno de humanidade. Portanto, para Arendt, “o homem pode perder

todos os chamados Direitos do Homem sem perder sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade” (ARENDT, 2000, p. 331). A perda dessas qualidades revelava-se na perda dos seus direitos humanos, pois aqueles que estão privados dos seus direitos estão “privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem” (ARENDT, 2000, p. 330).

Os regimes totalitários são formas de governos essencialmente biopolíticos³, e apóiam-se sobre um único conceito de vida: a “vida nua”. A tentativa dos regimes totalitários foi exatamente a transformação do ser humano em simples “vida nua”⁴, em simples “espécie do animal humano”, como constatou Arendt (2000) em suas análises. Nos regimes totalitários, o homem é submetido a um controle e regulação que inviabiliza as suas possibilidades de ação e, assim, torna-se um ser meramente passivo. É nessa perspectiva que afirmamos que, nos governos totalitários, a política passou a ser espaço da “vida nua” e isso, dentre muitos outros aspectos, tem como consequência a descartabilidade do homem. Quando o homem é visto como descartável, o que significa ser tratado como simples coisa, a sua existência já não tem nenhum valor, já não é essencial, podendo a qualquer momento ser extirpada da face da Terra.

Nos regimes totalitários os seres humanos são tratados como seres supérfluos. Nos campos de concentração nenhum preso é percebido

³Arendt não usa esse termo para caracterizar os regimes totalitários. Nossa reflexão acerca dos governos totalitários enquanto modelo de governo no qual a biopolítica se afirma, está fundamentada a partir das reflexões de Agamben, que afirma que o nazismo é o “primeiro Estado radicalmente biopolítico”. (AGAMBEN, 2007, p. 149)

⁴Por “vida nua” podemos compreender aquela vida que é colocada pelo poder soberano fora da lei dos deuses e dos homens, por isso mesmo, matável e insacrificável. São indivíduos que estão desprovidos de qualquer estatuto político. São vidas consideradas indignas de serem vividas e, portanto, podem ser eliminadas a qualquer momento. Essa vida é a que exemplifica, precisamente, a figura do *homo sacer*, o homem sagrado do direito romano. A respeito do termo “vida nua” Agamben assevera o seguinte: “(...) no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la”. (AGAMBEN, 2007, p.107)

como ser indispensável ao mundo, como ser dotado da capacidade criativa que é a capacidade de transformar, acrescentar e oferecer algo para o mundo, pois eles não têm nenhuma importância. Assim, “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 2000, p. 528). Essa é mais uma ideia que mostra as contradições dos direitos humanos, pois tornar alguém supérfluo é uma afronta à ideia do homem enquanto ser único e fundamento de todos os outros direitos. Nesse sentido, com o totalitarismo, qualquer critério de justiça é indevido. Aliás, nos regimes totalitários, não podemos nem sequer falar em justiça, se esta é pensada como instrumento de avaliação que tem como finalidade julgar as condutas humanas em termos de boa ou má, de certo ou errado, de lícitas ou ilícitas.

Como bem sugere o termo, os governos totalitários podem ser compreendidos, na historiografia política, pela tentativa de domínio total da vida humana em todas as suas dimensões. O domínio total atingiu seu ápice nos campos de concentração. O campo não era apenas o lugar de eliminação física dos prisioneiros que nele adentrava. Vida e morte deixavam de ser algo constitutivo à pessoa. Sua existência, memória e lembranças eram completamente extintas da face da Terra. De humano, o que sobrava era apenas uma assombrosa massa dócil.

Dominar totalmente o ser humano significava privá-lo de todos os seus direitos, arrancá-lo da possibilidade de pertencer a um território que era garantido pela sua nacionalidade. Controlar excessivamente, por meios os mais violentos possíveis, qualquer manifestação que pudesse revelar a espontaneidade, era a glória dos regimes totalitários. O domínio só era total com a eliminação de todo e qualquer nível de socialização que pudesse representar algum estímulo à espontaneidade. Qualquer traço que correspondesse a alguma atitude humana que estivesse em relação com as atividades do pensar, do agir, do desejar era aniquilado.

Desse modo, o processo de naturalização da vida humana, posto em

prática nos governos totalitários, e que tem nos campos de concentração o seu emblema maior, só fora possível mediante práticas que tinham como objetivo o domínio total. Assim, como resultado da política do terror e do medo empregado pelos governos totalitários, categorias humanas por excelência como o pensar, o agir e o comunicar-se foram destituídas de sentido, e o homem enquanto ser livre e dotado de ação tornou-se um ser impotente e passivo.

O terror, enquanto experiência política, não encontra expressão em nenhuma outra forma de governo conhecida do pensamento político, pois não se trata de um governo arbitrário, sem respaldo perante as leis, como é o caso dos governos tirânicos, e nem de um governo cuja ambição fosse meramente o poder, mas de um governo que tem pretensão de domínio total:

O terror torna-se total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário (ARENDT, 2000, p. 517).

O terror total, a essência dos governos totalitários, tem como desafio a transformação da espécie humana e, para realizar tal propósito, busca suprimir a liberdade humana que se manifesta somente porque os homens são dotados da capacidade de iniciar algo novo, de fundar espaços nos quais eles possam agir, falar e revelar quem são. É essa força, inerente à condição humana, que equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo, o que é a ameaça real dos governos totalitários e que esses governos, com o cinturão de ferro do terror, busca destruir:

Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser se não um modo aborrecido de interferir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de iniciar algo

novo (ARENDT, 2000, p.518).

Partimos do pressuposto de que não existe totalitarismo sem campos de concentração. O campo de concentração é a chave para que possamos compreender a especificidade do totalitarismo. Arendt os definiu como laboratórios de morte, de produção maciça de mortos-vivos. O campo, de acordo com o pensamento de Arendt, é a certeza de que o domínio total pode ser alcançado: sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos, reduzindo-os à mesma identidade e, ainda, em condições cientificamente controladas, eliminar a espontaneidade da conduta humana para transformar a personalidade humana em uma simples coisa.

O campo é o *locus* que surge quando todas as normas são suspensas. A exceção é a norma do campo e apresenta-se como dispositivo do direito que tem como finalidade a suspensão da lei. Vale salientar que o Estado nazista pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um Estado de exceção que durou doze anos. Os nazistas decretaram o Estado de exceção em 1933, com a ascensão de Hitler ao poder, e este nunca foi revogado. Essa ausência de normas, de um ordenamento jurídico, gera a impossibilidade de distinguir fato e direito, exceção e regra, tornando-o um espaço no qual, como nos sugere Arendt, tudo é verdadeiramente possível: “o campo de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDT, 2000, p. 488).

A “VIDA NUA” COMO FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

O problema colocado por Arendt continua bastante atual, pois, do período entre guerras aos dias atuais, o número de refugiados continuou crescendo consideravelmente. Assim, a existência de pessoas sem um lugar no mundo nos faz pensar na situação dramática na qual o homem pode ser visto como supérfluo. Essa reflexão, dada a sua pertinência, foi tomada como ponto de apoio pelo filósofo contemporâneo Giorgio Agamben para pensar as práticas de controle biopolítico, que compreende a vida

humana na figura da “vida nua”, ou seja, a vida, por não ter valor, é exposta a todos os riscos. Em outras palavras, é a vida absolutamente exposta à violência, excluída de todo amparo jurídico e político. Poderíamos dizer, nesse sentido, a fim de aproximarmos do pensamento de Arendt, vidas que estão destituídas de um mundo comum. Agamben, na sua reflexão sobre a crise dos direitos humanos, seguindo as críticas sugeridas por Arendt, não apenas aponta o paradoxo dos direitos humanos frente à multiplicação de apátridas e refugiados no século XX, mas radicaliza sua análise sobre essa problemática, ao afirmar que as declarações de direitos são instrumentos de inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.

Com a afirmação de que as declarações de direitos, já a partir da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, inscrevem a vida natural, ou seja, o simples nascimento como portador de direito, Agamben explicita que, não é o homem como ser político atuante que é o fundamento do Estado-nação, mas, simplesmente, a “vida nua”. Ou seja, é o fato de ter nascido em um determinado território que faz do homem, e tão somente nesse caso, um sujeito detentor de direitos. Entretanto, o objetivo das declarações dos direitos e dos Estados nacionais é encobrir o resíduo e a separação implícita que há entre nascimento, nação e território. Mas, com o fenômeno dos refugiados, que ganhou uma maior proporção a partir da Primeira Guerra Mundial, o nexos nascimento-nação, fundamento de legitimidade do Estado-nação, torna-se insustentável, acarretando um “descolamento” dos dois termos. O refugiado acaba por exibir a “vida nua” que jaz no seu ser e que até então permanecia ocultada. Ele põe em ruínas a soberania pretendida pelo Estado-nação porque rompe a continuidade entre nascimento e nacionalidade, entre homem e cidadão: “exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto” (AGAMBEN, 2007, p. 138). A tarefa é saber, então, quem é o homem e quem é o cidadão:

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o

homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania. A ficção aqui implícita é de que nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum (AGAMBEN, 2007, p. 135).

Os fenômenos de desnacionalização e desnaturalização que se fizeram presentes em muitos Estados europeus, alavancados pela Primeira Guerra Mundial e, atingindo o seu ápice na Segunda Guerra Mundial com os movimentos totalitários, encontraram explicação a partir da perspectiva de dois eventos. O primeiro é que os Estados-nações, não conseguindo mais se auto-regularem pelo nexos nascimento-nação, acabam por distinguir, em seu interior, uma vida politicamente qualificada da “vida nua”, desprovida de valor político, optando por revestir-se desta última. O racismo e a eugenia nazista só são compreendidos se refletidos a partir dessa distinção. E o segundo, como consequência do primeiro evento, os direitos humanos que a princípio estendiam-se a todos os ditos cidadãos, outorgados pelos Estados-nações com o surgimento dos apátridas e refugiados, os quais, por sua condição, necessariamente, não têm “direito a ter direitos”, passaram a proteger aqueles que, expulsos do Estado-nação em seu conjunto existencial, formam o aglomerado de indivíduos revestidos da “vida nua”. Nessa esteira argumentativa, Agamben salienta:

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexos nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos (AGAMBEN, 2007, p.141).

Para Agamben, a cisão entre homem e cidadão, manifestada desde o declínio do Estado-nação, com o rompimento, pelos apátridas, do nexos nascimento-cidadão e, na nossa atual conjectura política, a apropriação, cada vez mais, da “vida nua” pelos direitos humanos, nos aponta que de

nada adianta apelar para o caráter “sagrado” da vida como núcleo de um direito humano fundamental, visto que o poder soberano constitui-se, em sua essência, quando faz a separação entre a vida que merece viver e a que deve morrer. A sacralidade da vida, assumida pelas instâncias políticas como valor supremo, é a sacralidade da “vida nua”. Esse diagnóstico contraria as teses que enxergam o direito e os direitos humanos como instâncias de proteção da vida humana, sem qualquer relação com o poder. A vida como valor sagrado e inalienável do homem, assumido pelos direitos humanos, como vimos nas teses apresentadas por Arendt e radicalizadas por Agamben, não é a vida do cidadão que, como tal, deveria ser o portador de todos os direitos e garantias, mas a vida do indivíduo que está privado de qualquer valor político.

É nessa perspectiva que devemos refletir sob o caráter e a atuação das organizações humanitárias, tais como o “Alto Comissariado para os Refugiados”, a “Cruz vermelha”, os “Médicos sem fronteiras” etc. Essas não conseguem ou não desejam tratar o problema dos refugiados, dando o enfoque político que esse problema merece. Atuam, portanto, somente no que diz respeito à dimensão humanitária e social. Em outras palavras, isso quer dizer que o objeto de ajuda e proteção das organizações humanitárias, que cada vez mais se unem ao poder estatal, é a vida nua dos indivíduos em situação de risco eminente. Isso significa que, assim como o poder estatal, as organizações humanitárias têm necessidade de nutrirem-se desses indivíduos:

O essencial, em todo caso, é que, toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas como acontece hoje mais e mais frequentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos “sagrados e inalienáveis” do homem, demonstram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado (AGAMBEN, 2007, p. 140).

Assim, para Agamben, os refugiados podem ser vistos como a figura que serve perfeitamente à prática das técnicas modernas do

controle biopolítico. Eles podem ser dominados, governados e regulados como problema de população, em um permanente Estado de exceção, já que o espaço que habitam – o campo – está totalmente fora da estrutura normal de um ordenamento legal. No campo, os refugiados sobrevivem na condição de “vida nua”: são humanos que parecem (meros) animais, pois perderam sua liberdade política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que expusemos acerca do fenômeno totalitário e a perda dos direitos humanos, por parte dos apátridas e refugiados, confrontamos com a certeza de que o homem, quando fora do seu território ou por encontrar-se em uma situação que o afasta da companhia de seus pares, pode a qualquer momento ser destituído dos seus direitos e garantias. A perda dos direitos, por uma leva de grupos humanos de diferentes etnias, veio trazer à tona, principalmente na Segunda Guerra Mundial com os movimentos totalitários e os campos de concentração, o fato de que o homem passou a ser um ente descartável. Dado esse caráter de descartabilidade da vida, os fundamentos dos direitos humanos devem ser repensados, uma vez que o direito à vida, dito sagrado e inalienável, não consegue amparar os homens, no sentido real de sua existência. O fenômeno moderno da descartabilidade e da superfluidade demonstrou que o homem protegido pelos direitos humanos é uma abstração.

Abstract: How to believe in the effectiveness of the human rights, after we had seen, bewildered, the transformation of the man in an just animal, in the fields of death of the totalitarian governments? How to appeal to the declaration of human rights which have in its clauses the right to the life and the announcement of the equality for all, when we come across in them with the treat human being in its more abstract nakedness? With this character of disposability of the life, the beddings of the human rights must be rethought, as the right to the life, said sacred and inalienable, cannot support the “real man”, which, in modernity, suffered with the disposability and superfluity, demonstrating that the man protected

by the human rights is an abstraction. Our analysis on the totalitarian phenomenon and the crisis of the human rights, has as presupposition the enlightening reflections of Hannah Arendt in the third part of *Origins of the Totalitarianism* (1951), and the comments of Giorgio Agamben, in his book *Homo sacer I: the sovereign power and the naked life* (1995).

Key-Words: Totalitarianism; Concentration Camps; Human Rights; Biopolitics; Stateless.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2006.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.