



## DIREITOS HUMANOS E POLÍTICA EM *ORIGENS DO TOTALITARISMO*

Renata Romolo Brito<sup>1</sup>

**Resumo:** Em sua obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt comemora a proclamação dos direitos humanos no século XVIII, afirmando que eles representaram um marco decisivo na história humana por colocar o Homem, e não mais Deus ou os costumes, como fonte da lei, isto é, “o próprio Homem seria sua origem e seu objetivo último” (ARENDT, 1989, p. 324). No entanto, em seguida, Arendt critica essa noção de Homem mítico e inidentificável como uma abstração metafísica que não serve como fundamento de direitos concretos. Este artigo tem o objetivo de analisar a crítica de Arendt ao fundamento dos direitos humanos, visando compreender a razão para essas duas posições. Acreditamos que a reflexão arendtiana demonstra que, mais do que negar teoricamente a pluralidade humana (por meio da intrínseca imposição ideológica de uma visão de homem), o problema é que a maneira como os direitos humanos foram pensados no século XVIII impede ou dialoga pouco com a possibilidade de implementação desses direitos no século XX, revelando a necessidade de repensá-los e reelaborá-los a partir das experiências do contexto do século XX. Objetivamos mostrar que a denúncia arendtiana da abstração dos direitos humanos importa não em renunciar a esses direitos, mas em compreender e afirmar a importância fundamental do fenômeno jurídico como um todo para o exercício da Política.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; direitos humanos, processo democrático.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia na Unicamp. Bolsista FAPESP. E-mail: [romolobrito@uol.com.br](mailto:romolobrito@uol.com.br)

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Arendt constrói o argumento contra a noção tradicional de direitos humanos em dois momentos, ambos com base na ideia de pluralidade. O primeiro momento é filosófico: Arendt defende que a ideia do Homem, ou de uma natureza humana que fundamentaria esses direitos, é uma abstração ou um mito que contraria a realidade da existência humana na Terra. Tal abstração nega a condição essencial para a política: a pluralidade. O segundo momento, também vinculado ao primeiro, está ligado à ineficácia prática desses direitos no momento em que uma pessoa perdia a proteção de um Estado e não encontrava mais nenhum outro Estado disposto a acolhê-la, quer dizer, quando se torna um apátrida.

Acreditamos, entretanto, que a reflexão arendtiana demonstra que, mais do que negar *teoricamente* a pluralidade humana (por meio da intrínseca imposição ideológica de uma visão de homem), o problema é que a maneira como os direitos humanos foram pensados no século XVIII impede ou dialoga pouco com a possibilidade de implementação desses direitos no século XX, revelando a necessidade de repensá-los e reelaborá-los a partir das experiências do contexto desse século, especialmente dentro de um processo democrático. Objetivamos mostrar que a denúncia arendtiana da abstração dos direitos humanos importa não em renunciar a esses direitos, mas em compreender e afirmar a importância fundamental do fenômeno jurídico como um todo para o exercício da Política.

Para tanto, vamos, em um primeiro momento, analisar a crítica arendtiana à noção de natureza humana e às implicações da formulação tradicional dos direitos humanos no século XVII, visando identificar a necessidade de uma reformulação desses direitos. Em seguida, complementaremos essa reflexão com a análise da crítica arendtiana ao nacionalismo e à questão dos apátridas no século XX, para assim nos aprofundarmos na noção arendtiana de direito a ter direitos. Concluímos

observando que a reflexão arendtiana sobre a questão dos direitos humanos reflete a necessidade de que esses direitos sejam pensados sempre em termos políticos.

## OS DIREITOS HUMANOS NO SÉCULO XVIII E NO SÉCULO XX

De acordo com Arendt, a declaração dos Direitos do Homem no fim do século XVIII foi um marco decisivo na história humana porque significava que o homem havia chegado finalmente à emancipação, que a partir daquele momento a lei seria *humana*, artificialmente criada e dependente apenas das escolhas dos homens, e não mais seguindo ditames religiosos ou históricos.

Entretanto, embora inicie sua análise com a observação do ganho que esses direitos significaram no contexto do século XVIII, Arendt afirma que, em seguida, essa autonomia ou emancipação foi minada pela noção de que esses direitos emanariam diretamente de uma noção abstrata de Homem, de uma natureza comum de que todos os homens partilhariam e que os intitularia de direitos. De acordo com essa formulação, os homens gozariam dos mesmos direitos porque, em alguma medida, são de fato iguais.

De acordo com Arendt, essa noção de uma igualdade natural ou divina, mítica ou metafísica, afirma que os homens são os mesmos, negando as diferenças entre eles. Isso, no entanto, opõe-se ao princípio fundamental da filosofia arendtiana, de acordo com o qual os homens existem no plural. Em *A Condição Humana*, Arendt opõe-se a perspectiva de uma igualdade humana natural que tornaria as diferenças que existem entre as pessoas meramente eventuais, fruto de circunstâncias. Para Arendt (2003), é constitutivo da existência humana o fato de que os homens diferem entre si, que suas diferenças distinguem-nos a tal ponto que, não apenas distintos, eles se tornam singulares. Singularidade significa que não existem duas pessoas iguais, isto é, duas pessoas que são de fato as mesmas (*idem*).

Sendo os homens diferentes entre si, as relações humanas se dão necessariamente com um *outro*. Ignorar ou tentar anular essa diferença significa deixar de se relacionar de fato com o outro. As características de uma pessoa, que lhe distinguem dos demais e lhe dão uma identidade reconhecível (um *quem*, como Arendt descreve em *A Condição Humana*) (idem), lhes são constituintes, e as relações que ela estabelece com os demais carregam consigo essas características; em outras palavras, essas relações se dão através dessas características. As relações realmente humanas, portanto, se estabelecem entre sujeitos e sem o intermédio de objetos, dependendo fundamentalmente de quem esses sujeitos são e de como eles se expressam uns aos outros. É necessário, portanto, que as diferenças de cada um não sejam anuladas, visto que são suas particularidades o que tornam cada homem um sujeito e não um simples objeto perante os demais. Trata-se, em vista disso, de reconhecer o outro como um *outro*, estranho, diferente, e estabelecer uma relação com ele considerando-o como um todo, tanto em suas semelhanças quanto em suas diferenças. Dessa forma, é possível estabelecer relacionamentos que se baseiam no respeito. E isso significa, para Arendt, o estabelecimento de relações políticas.

Para Arendt, porque a pluralidade é uma condição elementar da existência humana<sup>2</sup>, os homens se organizam em comunidades políticas. A pluralidade é, assim, o princípio de acordo com o qual constrói seu pensamento político, e a base segundo a qual ela rejeita a formulação tradicional dos direitos humanos. Afirmar que os direitos do homem emanam diretamente de uma natureza comum significa substituir a pluralidade por uma noção abstrata que transcende o espaço político.

Arendt aponta vários problemas nessa substituição. Para ela, a afirmação de que os direitos emanam do Homem implica pensar uma noção de Homem visto como um ser completo e isolado e que dispensa

<sup>2</sup> Sobre esse ponto, cf. Hannah ARENDT. *A Condição Humana* e Hannah ARENDT. "Introdução na Política". *A Promessa da Política*.

primeiramente seu relacionamento com os demais. Essa, entretanto, é uma noção que só pode ser atingida por um exercício mental de abstração que elimina todas as particularidades humanas, eliminando também a possibilidade de lidar com essas particularidades e com os conflitos que surgem a partir das diferenças que no plano real vão sempre existir. Isto é, elimina a possibilidade de se pensar a própria política. Se por longos séculos a política teve de lidar com padrões que transcendiam sua atividade, seguindo princípios religiosos, filosóficos ou tradicionais originados em outros âmbitos, o fundamento dos Direitos do Homem em uma noção de natureza humana, antes de interromper esse processo, apenas o mantém. Por isso, ao invés de defender algum conteúdo específico e abstrato para os direitos humanos, Arendt afirma que cada homem deve ter o direito a ter direitos.

A fórmula *direito a ter direitos* significa que o homem tem o direito a participar de uma comunidade política, isto é, de ser cidadão e de possuir direitos. Essa formulação implica que o conteúdo dos direitos humanos tem de ser refletido e discutido por cada corpo político específico e garantido por esse corpo a todos os seus cidadãos, em um processo de deliberação intersubjetiva. Todos os direitos são garantias intersubjetivas que os homens asseguram-se mutuamente, e a partir do momento em que uma pessoa não pertence a um corpo político e não é reconhecida como pessoa pelos demais, é impossível que ela goze de quaisquer direitos. O direito a ter direitos significa, portanto, o direito a ter cidadania, a pertencer a um Estado, que se traduz no direito a uma personalidade legal reconhecida de forma intersubjetiva. Ao reivindicar o direito a ter direitos, dessa forma, Arendt afirma a necessidade de cada homem possuir uma personalidade legal garantida por convenções artificiais intersubjetivamente reconhecidas.

Então, é necessário enfatizar que a crítica arendtiana à fundamentação dos direitos humanos está fortemente ligada ao fato de que essa fundamentação dificulta ou impossibilita a reflexão e a

reformulação desses direitos, gerando obstáculos à sua implementação no contexto do século XX. Porque eles eram vistos como uma certeza abstrata, e não como uma proteção intersubjetiva, eles permaneciam em um âmbito externo à discussão e à institucionalização de direitos efetivos. E, permanecendo externos ao espaço público-político, favorecem uma situação como a dos apátridas no século XX, que ao perderem a cidadania, entraram em um vácuo legal completo<sup>3</sup>.

A crítica arendtiana, por isso, difere em grande medida de outras críticas comumente realizadas ao fundamento ou à universalidade desses direitos. A objeção de Arendt não é a de que a abstração ou a universalidade dos direitos humanos são na verdade dispositivos que escondem valores particulares de um grupo social que deseja impor esses valores aos demais; é a de que esses direitos são na verdade direitos do indivíduo liberal – mas que essa suposta universalidade, na realidade, impede que esses direitos sejam trazidos para um âmbito político, em que eles podem ser discutidos e onde eles podem enfim se tornar efetivos. Fora de um espaço público, em que eles possam ser debatidos, reivindicados e reelaborados, eles não possuem sentido algum. A simples afirmação de um elenco de ideais (e aí sim isso se torna abstrato) não resolve os problemas que surgem dentro das comunidades concretas. As soluções precisam ser buscadas de forma intersubjetiva – isto é, dentro dessas relações – por meio do discurso.

Não é à toa que Arendt aponta uma semelhança entre os grupos que defendiam os direitos humanos na primeira metade do século XX e os grupos contra a crueldade aos animais<sup>4</sup>, porque de fato os grupos

<sup>3</sup> A necessidade de refletir e reformular os direitos humanos em função de uma nova realidade, em especial em função do contexto do século XX, será retomada na segunda parte desse texto, quando nos voltaremos para a questão dos apátridas.

<sup>4</sup> Vale mencionar as palavras dela: “O pior é que as sociedades formadas para a proteção dos Direitos do Homem e as tentativas de se chegar a uma nova definição dos direitos humanos eram patrocinados por figuras marginais – por alguns poucos juristas internacionais sem experiência política, ou por filantropos apoiados pelos incertos sentimentos

de defesa aos direitos humanos agiam como se os homens envolvidos não tivessem nada a acrescentar ao debate, em geral ignorando qualquer opinião que eles pudessem ter sobre sua situação. Como veremos a seguir, Arendt relaciona fortemente o Direito à prática política, o que significa que qualquer direito alienado dessa prática perde sua eficácia. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt reforça esse entendimento ao analisar as equívocos da emancipação judaica, afirmando que os judeus, por falta de prática política, acreditavam que a noção de igualdade legal era o suficiente para lhes garantir uma segurança eterna<sup>5</sup>. O que essa análise e a crítica aos direitos humanos têm em comum é justamente a denúncia da ilusão de que basta a promulgação de uma lei positiva para que o homem esteja protegido. Não é a declaração de um direito, as palavras de uma lei, que protegem os homens em suas relações uns com os outros, mas a prática política que os institucionaliza e os mantém. A crença de que os direitos do homem emanam de uma natureza humana anterior ao corpo político equivale retirar esses direitos do escopo da atividade política, crendo que sua simples declaração é unívoca e suficiente para regular esse corpo político. A resposta, entretanto, como o século XX demonstrou, não é assim tão simples.

Isso não significa, porém, que a denúncia arendtiana da falácia metafísica da noção de Homem, isto é, da negação da ideia de natureza humana, importe a adoção de um relativismo. Não é porque a fundamentação metafísica dos direitos humanos, tal qual elaborada no século XVIII, não pode mais ser sustentada que Arendt abandona a ideia desses direitos. Arendt continua a afirmar a necessidade deles e, ainda, a reforçar o caráter universal que eles devem ter, defendendo que

de idealistas profissionais. Os grupos que formavam e as declarações que faziam tinham uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais.” (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 326.)

<sup>5</sup> Arendt afirma: “Precisamente por haverem representado [os judeus] papel tão insignificante no desenvolvimento político dos países em que viviam, a igualdade jurídica transformou-se, para eles, num fetiche, parecendo-lhes constituir a base indiscutível de sua eterna segurança.” (ARENDT, 1989, p. 140.)

*todo* homem deve ter o *direito a ter direitos*. Essa formulação é também abstrata, porém deixa claro que: a) há um requisito que deve ser satisfeito para que a condição humana de qualquer pessoa seja realizada; e b) esse requisito só pode ser satisfeito em comunidades políticas concretas. Se a forma tradicional de pensar os direitos humanos elimina a pluralidade, porque não conta com a atividade política para a elaboração e fixação de direitos, a solução não é desistir do projeto como um todo, mas trazer o direito para o âmbito (político democrático) em que tanto a sua fundamentação quanto a sua prática fazem sentido. A reflexão arendtiana visa demonstrar essa necessidade, tanto em sua crítica à abstração da sua primeira formulação quanto em sua crítica à sua ineficácia flagrante no século XX, como veremos a seguir.

#### CRÍTICA ARENDTIANA À IDEOLOGIA NACIONALISTA

Atacando a ineficácia dos direitos humanos, Arendt aponta o fato de que, na prática, esses direitos se tornaram em geral obsoletos ou sequer podiam ser reivindicados, os cidadãos que ainda gozavam da proteção de seu Estado e dos direitos civis garantidos pela comunidade política não precisavam daqueles direitos, e no momento em que uma pessoa não tinha outra lei a que recorrer a não ser os direitos humanos, ela se encontrava numa situação de completa ausência de direito. O fato de ser homem não permitiu a ninguém reclamar por direitos<sup>6</sup>, e os direitos humanos, que deveriam permanecer válidos e reais onde quer que um ser humano se encontrasse, deixavam de ter qualquer validade assim que uma pessoa perdia a proteção de seu Estado. O que aconteceu, em função disso, é que os homens passaram a se apegar à sua nacionalidade como o último vestígio de cidadania, e, na prática, os direitos humanos significavam direitos dos nacionais (ARENDT, 1989, p. 333).

Essa mistura entre direitos humanos e direitos dos nacionais levou Arendt a analisar a questão do nacionalismo como um princípio

<sup>6</sup> Sobre esse ponto, cf. Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*.

de organização política. Segundo ela, a identificação dos direitos humanos com os direitos nacionais era uma questão que se iniciara com a própria Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, quando, conjuntamente aos direitos do homem, foi declarado o direito à soberania nacional (ARENDT, 1989, p. 262). O que se seguiu foi que os direitos humanos passaram a existir na prática apenas na forma de direitos nacionais. E essa consequência se tornou extremamente danosa quando pertencer a uma nacionalidade deixou de ser uma certeza para milhares de pessoas.

A liquidação dos dois Estados multi-nacionais antes da Primeira Guerra Mundial, a Rússia e a Áustria-Hungria, levou à desintegração da vida política europeia e ao surgimento de milhares de pessoas sem a proteção de um Estado. Alguns grupos nacionais conseguiram afirmar o direito à soberania nacional e fixar um território, estabelecendo novos Estados-nações. Entretanto, esses territórios estavam ocupados também por indivíduos de outras nacionalidades, que não se identificavam com os recém-estabelecidos governos e não eram inteiramente protegidos por ele. Estes eram então considerados minorias étnicas vivendo sob um governo de uma etnia diferente majoritária; ou simplesmente não eram nem reconhecidos como integrantes do corpo político, sendo tidos como apátridas ou sem-Estado (ARENDT, 1989). Para Arendt, o fenômeno dos apátridas é uma consequência direta da ação dos Estados-nações, mas principalmente da perversão do Estado pela nação.

Segundo Arendt, o nacionalismo é uma ideologia, e como toda ideologia possui um grande potencial de destruição para o espaço político<sup>7</sup>, por tentar substituir a própria realidade por uma ideia. Em seu artigo *Zionism Reconsidered*, de 1944, a autora critica os rumos do movimento sionista, afirmando que, dentre várias possibilidades, o

<sup>7</sup> Cf. ARENDT. 1988, p. 09 : “[...] as ideologias do século XIX – tais como nacionalismo e internacionalismo, socialismo e comunismo [...] embora ainda invocadas por muitos como causas justificativas, perderam contato com as principais realidades do nosso mundo”.

movimento elegeu doutrinas obsoletas do século XIX – em especial o nacionalismo – como referência para tentar solucionar a questão judaica (ARENDT, 1978). Em especial, Arendt critica a noção de que apenas por meio de um Estado nacional judaico é que os judeus terão finalmente a garantia de direitos. Arendt, então, coloca objeções não só a esse movimento como à noção de nacionalismo que permeava o pensamento político no momento<sup>8</sup>. Podemos observar que o sionismo é uma espécie clássica de política nacionalista – servindo de modelo para crítica arendtiana ao nacionalismo – porque torna a experiência compartilhada de pertencimento ao judaísmo o fundamento da reivindicação por um Estado, tornando a nacionalidade o centro do espaço político, posição com a qual Arendt não pode concordar.

Arendt reconhece que, no século XIX, o nacionalismo surgiu como um princípio revolucionário para a organização dos povos, mas que no seu desenvolvimento histórico se provou incapaz de garantir tanto soberania nacional quanto um relacionamento justo entre os diferentes povos além das fronteiras nacionais (ARENDT, 1978). Ainda assim, continuou sendo defendido no século XX, tornando-se uma ideologia separatista que agravou a situação política já bastante frágil do sistema político europeu. Isso porque, de acordo com Arendt, a concepção isolacionista do sionismo, embora também tenha raízes na história do povo judaico como “povo escolhido”, é um elemento comum a todos os movimentos nacionais europeus. Arendt afirma:

[Isolacionismo] foi a ideologia da maioria dos movimentos nacionais da Europa central. Não é nada mais que a recepção, sem exame crítico, da influência exercida pelo nacionalismo alemão. O nacionalismo alemão sustenta que a nação é um eterno corpo orgânico, o produto do crescimento natural inevitável de qualidades inerentes; e explica povos não em termos de organizações políticas, mas

<sup>8</sup> Cf. BEINER, 2000, p. 45. Segundo Beiner, o paralelo entre o pensamento arendtiano em relação ao sionismo e ao nacionalismo pode nos ajudar a esclarecer a perspectiva de Arendt em relação a esse último, sendo a melhor porta de entrada para a posição que o nacionalismo ocupa no pensamento arendtiano.

em termos de personalidades biológicas super-humanas. Nessa concepção, a história européia é dividida em estórias de corpos orgânicos sem relação um com o outro, e a grande ideia francesa de soberania dos povos é pervertida em reivindicações nacionalistas de existência autárquica (ARENDT, 1978, p. 156 - tradução minha).

Essa noção de nação como um corpo orgânico, natural, é repetida por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, em que ela reafirma que o problema que o nacionalismo impõe para as organizações políticas advém da substituição de um princípio de cidadania artificial por um princípio natural, em que qualidades interiores e inatas dos indivíduos são a base para sua inclusão ou exclusão no espaço público, isto é, plenos direitos de cidadania dependiam da origem, do fato do nascimento, da “alma”, ou de características intrínsecas dos nacionais (ARENDT, 1989). Essa concepção de nacionalismo é intrinsecamente exclusivista e racista, isolando o grupo de nacionais do resto da humanidade e negando teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum. E quando essa ideologia adentra o corpo político, o resultado é a perversão do Estado pela nação.

Arendt faz, no entanto, uma distinção entre um nacionalismo identificado como ocidental, que tem como modelo o nacionalismo francês, e uma noção de nacionalismo que ela nomeia “tribal”. O nacionalismo ocidental relaciona-se a povos cuja emancipação nacional já havia sido estabelecida nos séculos XVIII e XIX, na forma de um Estado-nação completamente desenvolvido (ARENDT, 1989). Segundo a autora, o Estado-nação foi o resultado da combinação de dois fatores de certa forma antagônicos: a nação e o Estado. Enquanto a estrutura do Estado foi desenvolvida durante os séculos de monarquia e despotismo esclarecido, assumindo a função suprema de proteção de todos os habitantes de seu território (idem), a nação passou a figurar no cenário político muito mais recentemente, quando povos tomaram consciência de si mesmos como entidades culturais e históricas, vinculados a um território considerado como seu lar permanente em função das estruturas

por eles desenvolvidas e fixadas naquele local. Como consequência, o nacionalismo ocidental concentrou-se na elevação do passado histórico da nação e em suas realizações objetivas, exaltando-os de forma desmedida (idem). Arendt afirma que houve uma certa limitação nesse tipo de nacionalismo, em que o Estado, mesmo pervertido pela nação, permaneceu ainda como uma instituição legal e capaz de impor limites legais (pelo menos os limites de seu território) ao sentimento nacionalista (idem).

Segundo ela, nas regiões orientais e centro-meridionais da Europa, a falta de classes camponesas firmemente vinculadas ao solo impediu o desenvolvimento de Estados-nações no mesmo modelo da Europa ocidental (ARENDT, 1989), que tinha como princípio uma organização segundo a trindade povo-território-Estado. Por causa disso, os povos daquelas regiões desenvolveram uma forma de nacionalismo que não se relacionava com o passado histórico e com uma comunidade política estabelecida, como era o caso do nacionalismo ocidental. Por não terem participado das emancipações nacionais e não possuírem a soberania de um Estado-nação (idem), esses povos não tinham nada a que se voltar a não ser a si mesmos, isto é, a fonte de seu sentimento nacional não era uma pátria, um Estado ou uma realização histórica, mas uma certa consciência étnica que apontava ou para sua linguagem comum ou para uma ideia vaga de “alma” ou de identidade compartilhada, como era o caso dos povos da Áustria-Hungria, da Rússia Czarista e da península Balcânica (idem).

Desse modo, o nacionalismo tribal desenvolveu-se de maneira introvertida, concentrada no indivíduo como a incorporação das qualidades gerais nacionais. Baseia-se, como consequência, em elementos pseudomísticos inexistentes e qualidades inatas (ARENDT, 1989) uma “consciência tribal alargada” que cerca de peremptoriedade o conceito de nação. Essa peremptoriedade é necessária justamente em função da falta de limites objetivos que separem um povo do outro. Politicamente,

o nacionalismo tribal enfatiza a noção de identidade nacional com a afirmação de que seu povo se encontra rodeado de inimigos, dividindo o mundo entre si e os demais, e afirmando que entre esses dois grupos há uma diferença fundamental, tornando-os incompatíveis. A consciência tribal alargada, portanto, surge diretamente do fenômeno de desenraizamento comum no século XX<sup>9</sup>, fazendo com que um indivíduo não se identificasse com a comunidade em que vive, mas sim com outros membros de uma “tribo” (idem).

Embora tanto o nacionalismo ocidental quanto o nacionalismo tribal sejam bastante violentos, a noção de nacionalidade como consciência tribal se torna extremamente racista (ARENDT, 1989). O nacionalismo tribal divide o mundo em tribos ou raças e a identificação dos nacionais se assemelha à identificação de animais com outros membros de sua espécie, marcando em caráter definitivo suas relações (idem) e bloqueando a noção de responsabilidade por uma comunidade comum e limitada. A «consciência tribal ampliada», dessa forma, que podia se basear tanto em características biológicas quanto num mito de uma origem divina do povo, trouxe para a política o conceito de raça e o racismo, estabelecendo para as relações políticas (que em sua essência são temporárias e mutáveis, visto que são os produtos das ações humanas) um caráter eterno e peremptório<sup>10</sup>.

Dessa forma, a ideologia nacionalista sustentava uma noção

<sup>9</sup> Arendt afirma: “O desarraigamento [*rootlessness*] foi a verdadeira fonte daquela ‘consciência tribal ampliada’, que, na verdade, significava que os indivíduos desses povos não tinham um lar definido, mas sentiam-se em casa onde quer que vivessem outros membros de sua ‘tribo’.” (ARENDT, 1989, p. 264)

<sup>10</sup> Ao diferenciar o nacionalismo tribal do ocidental, Arendt afirma que o nacionalismo ocidental nunca chegou a esses extremos, e que por mais violento que tenha se tornado, o conceito de raça não era acentuado no mesmo grau que o nacionalismo tribal. Em suas palavras: “O chauvinismo – (...) – mesmo em suas manifestações loucamente fantásticas nunca afirmou que homens de origem francesa, nascidos e criados em outro país, sem qualquer conhecimento da língua ou da cultura francesa, eram ‘franceses natos’ em virtude de certas intrínsecas e misteriosas qualidades do corpo e da alma.” (ARENDT, 1989, p. 258)

biológica de nação, dividindo os povos em raças homogêneas consideradas incompatíveis entre si, cuja única relação era de inimizade. Num mundo que a cercava de inimigos, a única possibilidade para uma nação era a emancipação nacional (através de um Estado-nação) e a aniquilação dos não-nacionais. O resultado dessa ideologia foi a exacerbação de um sentimento nacionalista essencialmente racista e separatista, que, vinculado ao elemento da nação no Estado-nação, terminou interferindo nas funções próprias do Estado. O Estado, que deveria ser a instituição legal suprema e proteger todos os habitantes do seu território, tornou-se um instrumento da nação quando as nações que tinham o controle do aparato estatal dominaram-no com vistas a impor políticas separatistas, e o reconhecimento de cidadãos plenos passou a ser condicionado ao fato (peremptório) da nacionalidade (ARENDT, 1989).

Essa ideologia, que se opõe à pluralidade humana, trouxe como consequência política a perda de direitos e a proteção do Estado para milhares de pessoas, que – embora ali residissem e anteriormente fizessem parte do corpo político – por não serem da nacionalidade correta, deixavam de ser reconhecidas como cidadãos ou tinham seus direitos em grande parte reduzidos. Em outras palavras, o surgimento maciço de apátridas na primeira metade do século XX foi diretamente causado pela ação do Estado pervertido pela nação, com a justificativa de salvaguardar interesses nacionais.

Enfatizando a oposição entre Estado e nação, na resenha da obra *La Nation*, de J.T. Delos (cujas análises estão em consonância com *Origens do Totalitarismo*) Arendt afirma que a nação onde se desenvolveu, fechou-se em si mesma e colocou um fim nas migrações. Já o Estado, como uma instituição de poder, pode tornar-se agressivo e requerer mais território, tornando-se expansionista. Esses dois elementos (um fechado e outro aberto, um suficiente em si mesmo e outro expansionista) foram combinados no Estado-nação e resultaram em movimentos de caráter imperialista. Embora Arendt enfatize a tomada do Estado pela nação,

ela reconhece também que a nação adquire características expansionistas em função do Estado, características essas que seriam estranhas à sua natureza. Segundo Arendt, essa união foi proporcionada politicamente pela queda da monarquia e socialmente pelo surgimento de classes (ARENDT, 1989). De acordo com ela, essas duas condições geraram uma falta de unidade visível no corpo político, ameaçando substituir o interesse comum por um conflito contínuo e permanente entre as classes em busca do controle do aparato estatal, o que significava um estado de guerra civil. O nacionalismo surgiu então como um princípio unificador, símbolo da ligação entre os indivíduos. E ainda, em função de uma sociedade cada vez mais atomizada, e, em contrapartida, de um Estado cada vez mais centralizado, o nacionalismo surgiu como um o único laço também entre o indivíduo e o Estado.

Não obstante, a união entre o Estado e a nação provou-se fatal, porque significou a justificativa das ambições expansionistas do Estado pelos interesses da nação, impulsionando-as ainda mais. Além de fornecer instrumentos para a implementação e enraizamento de uma ideologia racista, essa combinação resultou, dessa forma, na usurpação do Estado para realização de propósitos nacionais, impedindo o Estado de realizar suas funções próprias, isto é, de proteger e impor leis a todos os seus habitantes. Isso é o que Arendt nomeia de perversão do Estado pela nação, quando o próprio Estado abandona o princípio da igualdade de todos perante a lei. A soberania nacional, assim, perde sua conotação de liberdade dos povos e se torna simples arbitrariedade (ARENDT, 1989).

Este conflito, segundo Arendt, é inerente à estrutura do Estado-nação. O Estado, forçado a reconhecer como cidadãos apenas os “nacionais” e a proteger unicamente os interesses da nação, retirou da proteção das leis e dos direitos civis parte de sua população, inclusive por meio de desnacionalizações e expulsões em massa. A perda do *status* legal dentro de um corpo político significava a perda de todos

os direitos, inclusive os direitos humanos, já que o apátrida, ao não encontrar nenhuma outra comunidade que o acolhesse, não possuía a quem recorrer para reivindicar qualquer direito. Fora da estrutura estatal, de qualquer Estado, o apátrida se encontrava em um completo vácuo de legalidade, e os direitos humanos, idealizados para evitar tal vácuo, simplesmente não existiam. Na prática, portanto, os direitos humanos só podiam ser aplicados como direitos civis, o que significava direitos dos nacionais. E por causa da ideologia nacionalista e da conseqüente corrupção do Estado, vários grupos foram excluídos da proteção de direitos apenas pelo fato de serem diferentes ou terem perspectiva diversa da dominante.

É necessário notar que, assim como Arendt critica o fundamento dos direitos humanos porque sua abstração e idealismo são um obstáculo ao princípio da pluralidade, ela também critica o nacionalismo por ir diretamente contra a pluralidade humana. A ideologia nacionalista, que determina sua identidade justamente em oposição a um *outro* (que é em geral definido como inimigo), é um obstáculo ao relacionamento entre homens diferentes, isto é, entre pessoas que não compartilham dos mesmos vínculos culturais, históricos, étnicos etc. Embora a pluralidade signifique que não podemos pensar os homens de forma independente de *quem* eles são e do contexto em que vivem, onde sua singularidade pode vir à tona, o excesso de vinculação a um determinado contexto também é compreendido como um obstáculo à pluralidade, visto que significa a desvalorização ou desconsideração do que é diferente.

Ao argumentar contra o nacionalismo afirmando que ele impede teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum (ARENDT, 1989), Arendt delinea uma noção de pluralidade (ou de humanidade plural) que é mais do que homens singulares e diferentes entre si, mas também a noção de que eles partilham algo em comum que os possibilita, em conjunto, serem plurais. Não se fala em pluralidade de um homem isolado, assim como não se pode falar em pluralidade dentro

de um contexto (tal qual o contexto totalitário ou de um nacionalismo extremado) em que as diferenças de perspectiva e opinião não podem vir à tona. Dessa forma, podemos compreender a pluralidade também como um relacionamento com o diverso, e não como a simples manutenção da diferença de homens auto-suficientes e mutuamente indiferentes<sup>11</sup>. Nem completamente abstrato nem completamente isolado, a pluralidade humana requer um respeito à diversidade.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em função disso, é importante salientar que, para Arendt, a crítica aos direitos humanos não significa uma negação desses direitos, mas sim a possibilidade de abrir um espaço de reflexão em que esses direitos possam ser repensados em termos políticos e adequados ao contexto histórico do momento. Ao contrário de um grande número de críticos dos direitos humanos, a reflexão de Arendt, ao repensar o significado desses direitos, reforça a importância do fenômeno jurídico ao negar que ele seja intrinsecamente violento e esteja fadado a ser, irremediavelmente, um instrumento de dominação. Arendt equaliza a ideia de pertencer a um corpo político com a noção de possuir direitos – isto é, com a noção de que é necessária a proteção do indivíduo por uma personalidade jurídica para que ele possa participar da comunidade – enfatizando que o elemento jurídico, antes de ser oposto à liberdade

<sup>11</sup> Essa compreensão do princípio da pluralidade (que o nacionalismo, com o isolacionismo e a exclusão do diferente, fere) também pode ser observada na obra arendtiana anos depois da publicação de *Origens do Totalitarismo*, quando Arendt reflete sobre o julgamento de Eichmann no início da década de 1960. Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt defende que um novo tipo de crime surgiu quando o regime nazista desejou fazer o povo judeu e outros povos desaparecer não só da Alemanha mas de toda a face da Terra. Segundo ela, isso representava um novo tipo de crime porque atacava a própria diversidade da humanidade, e não apenas aqueles povos. O genocídio tinha de ser entendido como um crime contra a humanidade porque atacava a natureza mesma da humanidade, ou o *status* humano. Em seguida, Arendt, ao re-elaborar os termos segundo os quais Eichmann deveria ser condenado, afirma que seu apoio ativo a uma política de assassinato em massa que tinha como objetivo não partilhar o mundo com o povo judeu e com vários outros povos significava que ele incorreu de fato em crimes contra a humanidade, isto é, em não aceitar e respeitar a diversidade inerente aos homens. (V. ARENDT. 1999, p. 291 e 300-2).

e à política ou fonte do problema da dominação, é condição necessária para a política.

A reflexão arendtiana em relação aos direitos humanos, portanto, visa revelar os problemas que em conjunto impedem que esses direitos funcionem, defendendo que a única forma de lidar com esses problemas e resolvê-los é trazer a questão para o único âmbito em que ela pode ser corretamente tratada: o da esfera pública-política. Por meio da ação política e do discurso é que é possível redefinir o conteúdo, as garantias e o próprio sentido dos direitos humanos.

A fórmula *direito a ter direitos* expressa então uma abertura democrática, porque revela a necessidade do Direito ao mesmo tempo em que deixa um espaço para que seu conteúdo seja definido no processo político – isto é, por meio do discurso e democraticamente –, enfatizando fundamentalmente que, para que qualquer direito seja respeitado, os homens têm de estar integrados a um corpo político.

**Abstract:** In *The Origins of Totalitarianism*, Arendt celebrates the eighteenth century proclamation of human rights, claiming that it represented a turning point in history, because from then on Man, not God or the customs of history, should be the foundation of Law, that is, “Man himself was their source as well as their ultimate goal” (ARENDT, 1976, p. 290). Nonetheless, soon after, Arendt criticizes this mythical and unidentifiable notion of Man as a metaphysical abstraction that cannot actually ground concrete rights. This work aims to analyze Arendt’s critique of the foundation of human rights, in order to understand the reason for these two different positions. We believe Arendt’s reflection shows that, more than theoretically denying human plurality (through the intrinsic imposition of an ideological perspective of man), the problem is that the way human rights were conceived in the eighteenth century prevents the possibility of implementing these rights in the twentieth century, revealing the need to rethink and redesign them in the light of the experiences of the context of the twentieth century. We intend to

show that Arendt’s criticism to the abstraction of human rights denote her willingness of understanding and advocating the fundamental importance of the legal phenomenon as a whole to the exercise of Politics, and not her abdication of such rights.

**Key-words:** Hannah Arendt; human rights; democratic process.

## Referências

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Statelessness*. [The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/>)]. Acesso: 16 de agosto de 2010.

\_\_\_\_\_. “«The Rights of Man». What are they?”. *Modern Review*. New York, 3 (1), 1949, pp 25-37.

\_\_\_\_\_. “Review of *The Nation*”. *The Review of Politics*. Cambridge, 8 (1), 1946, pp. 138-141.

\_\_\_\_\_. *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. New York: Grove Press, Inc., 1978.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1976.

BEINER, R. "Arendt on Nationalism". In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BENHABIB, S. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York. Sage Publications. 1996.

\_\_\_\_\_. "Arendt's Eichmann in Jerusalem". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COHEN, J. ARATO, A. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". *Constellations*. Oxford, 16 (2), 2009. pp 307-330.

COHEN, J. "Rights, Citizenship, And The Modern Form Of The Social: Dilemmas Of Arendtian Republicanism". *Constellations*. Oxford, 3 (2), 1996, pp 164-189.

GUNDOGDU, A. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Predicament*. Dissertação de doutorado, University of Minnesota, 2008.