

“Sem lugar no mundo”¹: a privação da cidadania como privação da humanidade no pensamento de hannah arendt

Natália Tavares Campos²

Resumo

Em “*The rights of man: what are they?*”, artigo publicado pela primeira vez em 1949, Hannah Arendt nos apresenta uma importante reflexão acerca da “calamidade” – valendo-me do termo utilizado pela própria autora – que, desde o período entre as duas guerras mundiais, assolava um número cada vez maior de pessoas. Calamidade que, na perspectiva arendtiana, diz respeito, sobretudo, à perda do direito de pertencer a uma comunidade; a perda de um “lugar no mundo” capaz de tornar as opiniões significativas e as ações eficazes. Uma perda, em outras palavras, daquelas que se constituiriam como algumas das características mais próprias e mais essenciais do tipo de vida que julgamos “humana”. Considerando todo este quadro, o que proponho discutir neste texto é precisamente a relação entre a perda da cidadania e sua possível correspondência a uma espécie de “expulsão” da própria humanidade. Trata-se, desse modo, de pensar, com a ajuda de Arendt, como a privação da cidadania, ao forçar as pessoas a existirem fora de todas as estruturas legais, separa-as, força-as a viver fora do mundo comum, levando-as a um tipo de “vida” – ou de sobrevivência – na qual o que se perde, o que se mostra absolutamente ausente, é, afinal, aquilo que nos faz plena e especificamente humanos.

Palavras-chaves: Hannah Arendt; Cidadania; Direitos; Humanidade.

Os representantes do povo francês, constituídos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos Governos, resolveram expor em declaração solene os Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem, a fim de que esta declaração, constantemente presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre sem cessar os seus direitos e os seus deveres [...].

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789.

Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano ‘abstrato’, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. [...] Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem.

Hannah Arendt, In: *Origens do totalitarismo*, p. 396.

¹ Faço referência aqui ao título da edição em português obra de François Frenkel, traduzida por Heliete Vaitsman e publicada pela editora Bazar do Tempo em 2018. Cf.: FRENKEL, F. *Sem lugar no mundo: relato de uma livreira judia em fuga na segunda guerra mundial*. Trad. Heliete Vaitsman. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

² natalia.tavares@gmail.com. Mestre e doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais

“Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem”. Existiriam, de fato, tais direitos humanos – direitos que se revelariam independentes de todo e qualquer *status* político e que derivariam única e exclusivamente do fato de sermos humanos? Esta é a pergunta desconcertante e, ao mesmo tempo, inescapável, com a qual as nações do mundo teriam, segundo Hannah Arendt, sido confrontadas a partir do problema da emergência de refugiados apátridas³ desde os anos 1920 e 1930. Problema continuamente crescente que atingiu, então, a partir dos eventos que assolaram o mundo nos anos 1940, verdadeiras massas de pessoas “deslocadas”. Precisamente por isso, Arendt nos diz, “Os Direitos do Homem, solenemente proclamados pelas revoluções Francesa e Americana como a nova pedra fundamental de todas as sociedades civilizadas tornaram-se uma questão política prática apenas depois da Primeira Guerra Mundial” (Arendt, 1949, p. 24).

Teríamos, assim, por um lado, os Direitos do Homem como direitos considerados, em si mesmos, independentes de cidadania e nacionalidade, e, por outro lado, uma realidade na qual estes mesmos direitos revelaram-se “inexequíveis” “onde quer que tenham surgido pessoas que não eram mais cidadãos de nenhum estado soberano” (ARENDR, 1949, p. 26). E, a partir deste problema, desta contradição – se posso colocar nestes termos –, a questão que Arendt propõe e que orientará, por conseguinte, sua reflexão é precisamente aquela acerca de que tipo de direitos essas pessoas de fato perderam quando se viram privadas de seus direitos nacionais, de sua própria cidadania. Dito de outro modo, trata-se de buscar compreender que direitos lhes restava, enfim. Seria possível dizer que, diante desta situação, os chamados direitos inalienáveis do homem resistiriam e se fariam valer? O que, afinal, se perdia diante da perda da cidadania?

De acordo com a autora, a primeira perda que estas pessoas privadas de direitos sofriam era a perda de suas casas, isto é, “a perda de toda a textura social na qual nasceram e no interior da qual estabeleceram para si um lugar distinto no mundo” (ARENDR, 1949, p. 26). A segunda perda, por sua vez, concerne à perda da proteção governamental; à perda do próprio estatuto legal, não apenas no país de origem, mas

³ “(...) the emergence of an entirely new category of human beings who, though living in civilized countries, do not possess citizenship in any of them and therefore are forced to exist outside all legal structures” (ARENDR, 1949, p. 24).

em todos os países. Neste sentido, considerando, então, estas duas perdas específicas, o que Arendt nos ajuda a perceber é que a perda de direitos como a vida, a liberdade, a igualdade diante da lei, a proteção da propriedade – muito embora a declaração dos Direitos Humanos tenha sido formulada nestes termos – não implica a perda absoluta de direitos. Aliás, o que a autora nos diz é que estes direitos específicos podem, de algum modo, serem garantidos, mesmo nas condições da mais completa e mais fundamental privação de direitos. Ora, mas o que isso quer dizer? O que significa, então, afinal, sofrer tal privação? O que de mais importante se perde? Ou ainda, o que pode ser mais importante que a vida, a liberdade, a igualdade diante da lei? Vejamos o que Hannah Arendt nos diz a este respeito:

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 [...] *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. [...] Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus *privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração*. (ARENDR, 2012, p. 402)

A verdadeira calamidade deriva, portanto, segundo Arendt, do fato mesmo de não pertencerem mais a qualquer comunidade política e do próprio fato de serem privados, por consequência, de toda e qualquer condição legal. E os termos utilizados pela autora aqui, ao descrever o modo como os nazistas começaram o extermínio dos judeus, me parecem cruciais: tratava-se, afinal, de *separá-los do mundo* para, então, “ajuntá-los em guetos e campos de concentração”. Perde-se, assim, sobretudo, o pertencimento a qualquer tipo de comunidade organizada, o que não é senão, talvez seja possível dizer – considerando que se trata aqui de uma “humanidade” completamente organizada politicamente – perder o laço com o mundo comum⁴, isto é, o mundo que, até então, acreditávamos ser comum a todos nós.

Penso ser este um dos pontos fundamentais que precisamos compreender e reter da análise arendtiana: a ênfase aqui recai não sobre a perda ou privação do que

⁴ É importante destacar que, como esclarece Rodrigo Ribeiro Alves Neto: “A expressão ‘mundo comum’ significa aqui a esfera pública politicamente construída pela pluralidade de homens com interesses comuns, isto é, um mundo que nasce dos acordos políticos e códigos legais específicos garantidores da igualdade de todos perante a lei e protetores dos direitos da cidadania. A estabilidade dessa comunidade política assegura aos homens o ‘direito a ter direitos’, concedendo-lhes um lugar próprio no mundo e reconhecido pelos outros [...]” (NETO, 2009, p. 26).

comumente entendemos como os direitos inalienáveis e sagrados do homem – como a vida e a liberdade –, mas sim sobre a comunidade política, isto é, sobre a perda desta comunidade, a perda deste lugar no qual podemos falar e agir uns com os outros, reconhecendo e sendo reconhecidos, no momento mesmo do ato e da fala, como iguais. Podemos pensar e nos perguntar, então: o que significa não pertencer, não ser parte de comunidade política alguma? Que direitos restam, permanecem, sustentam-se diante de uma perda como esta? Parece-me que a resposta de Arendt é bastante precisa neste sentido: não resta direito algum. Aqueles privados da cidadania sofreriam, assim, a maior e mais fundamental das perdas; perderiam sua casa, a proteção e o próprio pertencimento a uma comunidade, a um corpo político. O que é o mesmo que dizer que perderiam, que se veriam privados, afinal, de seu lugar próprio no mundo.

Neste sentido, se os direitos do cidadão – os direitos civis – se encontram, em cada corpo político, claramente delineados, o mesmo parece não ocorrer – ao contrário do que se poderia pensar – com os chamados Direitos do Homem. Direitos dos quais seríamos todos, supostamente, portadores pelo simples fato de sermos humanos; direitos que encontrariam sua origem, nesta perspectiva, na própria natureza humana e que receberíamos, então, por nascimento, encontrando-se ancorados no que se pode chamar de “verdades auto-evidentes”. Ao que parece, contudo, estas verdades, tanto quanto os direitos que dela derivariam, desmoronaram quando foram colocados à prova pela experiência e pela realidade vivenciada por aqueles aos quais restava única e exclusivamente serem humanos e nada mais. A própria existência destas pessoas parece tê-los reduzido a pó. E a pergunta que nos permite perceber o paradoxo que Arendt encontra no núcleo mesmo da concepção dos Direitos inalienáveis do homem não é senão aquela que coloca em questão, como fizera a autora, que tipo de homem, de ser humano é este que se encontra refletido, pensado, imaginado na Declaração de direitos – este homem cujos direitos estariam garantidos por sua própria natureza, pelo fato mesmo de ser ele um homem?

É, desse modo, o próprio pressuposto segundo o qual os direitos humanos encontrariam seu fundamento na natureza humana (DUARTE, 2000, p. 47) – e não na política, no mundo comum que os homens constroem para si – que a autora coloca “em xeque”. Neste sentido, sem que recebam a “máscara da personalidade legal”

(DUARTE, 2000, p. 47), isto é, sem que pertençam a uma comunidade política como cidadãos, a posse dos chamados Direitos inalienáveis do Homem revelam-se verdadeira quimera; uma espécie de miragem que, no momento em que se depara com homens que não pertencem a nenhum tipo de comunidade organizada, que não são cidadãos de parte alguma, esvai-se no ar, como se nunca tivesse existido.

Como esclarece Margareth Canovan:

O que o destino dos apátridas demonstrou, Arendt acreditava, foi que os Direitos Humanos Universais, que supostamente pertenciam aos indivíduos, só podiam, na verdade, ser reivindicados pelos cidadãos. Para aqueles que não estavam incluídos nesta categoria, os compromissos institucionais com os direitos supostamente inalienáveis revelaram-se sem sentido. Porque os direitos perdidos pelos apátridas eram muito mais fundamentais que aqueles tradicionalmente enumerados nas declarações dos direitos do homem. [...] O direito humano fundamental é, portanto, o direito a ter direitos, que significa o direito a pertencer a uma comunidade política (CANOVAN, 1993, p. 34).

O direito fundamental seria, assim, o direito a pertencer a uma comunidade política. Não se trata, portanto, é importante ressaltar, de algo que o indivíduo possua em isolamento, mas algo que é inerente, que se encontra imbricado, diretamente relacionado a um espaço comum, a um espaço público político propriamente dito. Relacionado, em outras palavras, a um mundo comum, construído pelos homens, para os homens. Para entendermos, contudo, melhor este ponto, penso ser necessário lembrar e chamar a atenção para alguns aspectos da teoria da ação arendtiana, mais especificamente aqueles que se referem ao modo como a autora pensa e define este espaço público político, este mundo comum.

Este espaço constitui-se, na perspectiva arendtiana, como o próprio “palco” da ação política (TASSIN, 1999, p. 277), o que significa que é precisamente nele que os homens, ao agirem e ao falarem com seus concidadãos, aparecem uns aos outros, isto é, que “os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente o seu aparecimento (ARENDRT, 2014, p. 246). Aparecimento que se apresenta como aquilo sem o que os homens não podem atingir sua humanidade plena, tampouco a sua realidade. Razão pela qual a *polis* era, segundo Arendt, entendida pelos gregos como a “a esfera público-política na qual os homens atingem sua plena humanidade, sua plena realidade como homens, não apenas porque são (como na privacidade do lar), mas também porque eles aparecem” (ARENDRT, 2005, p. 21).

Desta maneira, antes de ser uma realidade geográfica, o espaço público-político é um espaço de aparição *inter homines*, instituído pela ação e pelo discurso (TASSIN, 1999, p. 305). Se pensarmos, desse modo, na *polis* grega é possível dizer que: “É como se os muros da *polis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso” (ARENDT, 2014, p. 245).

Neste contexto, é importante retermos dois aspectos cruciais acerca do pensamento político arendtiano. O primeiro deles é de que é no registro da aparência que Arendt pensa a política e, por conseguinte, o espaço público. Como observa Myriam Revault D'allones (2001, p. 182), “Que a política se joga no visível, na aparência, é um dos argumentos dominantes do pensamento de Hannah Arendt. O espaço público é um espaço de aparição no qual os homens falam e agem, aparecendo uns aos outros”. O que nos leva ao segundo aspecto a ser destacado, qual seja, o fato de que é por meio da ação e do discurso que aqueles que adentram o espaço público fazem sua aparição, tornam-se visíveis, razão pela qual Étienne Tassin pôde afirmar que cada ação realizada neste ‘palco’ é como uma aparição.

A ação e o discurso emergem, portanto, como os modos pelos quais os homens fazem o seu aparecimento e inserem-se “no mundo humano” (ARENDT, 2014, p. 222). Aparecimento que, como aponta Arendt, coincide com a revelação de suas identidades pessoais únicas; a revelação de ‘quem’ eles são. Em outras palavras, ao falarem e ao agirem os homens aparecem “para a plateia de seus semelhantes” (ARENDT, 2014, p. 245) *qua* homens, distinguindo-se uns dos outros e revelando-se, no momento em que aparecem, em que agem e falam, como seres únicos e insubstituíveis.

O que esta análise arendtiana parece indicar é, assim, que adentrar, ter acesso a este espaço público-político é, essencialmente, ter acesso à visibilidade, a qual permite que os homens, ao agirem e ao falarem com seus concidadãos, manifestem-se a si próprios, distinguindo-se uns dos outros. E é preciso ressaltar que se a visibilidade própria ao espaço público proporciona aos homens a possibilidade da distinção, isso apenas se dá na medida em que adentrar este espaço constitui-se, ao mesmo tempo, como a possibilidade de estar entre iguais. Neste sentido, acompanho a interpretação de Claude Lefort, que aponta que há, segundo Arendt, “a mais estreita relação entre a

igualdade e a visibilidade. Para cada um, aparecer frente aos olhos de outros, nesse espaço, enquanto outros aparecem a seus olhos, é a possibilidade, até mesmo a realidade própria à igualdade” (LEFORT, 1991, p. 70). Como destaca Arendt, referindo-se a *polis* grega:

A igualdade existia apenas neste campo especificamente político, em que os homens se encontravam como cidadãos, e não como pessoas privadas. [...] A igualdade da *polis* grega, sua isonomia, era um atributo da *polis* e não dos homens, que recebiam sua igualdade em virtude da cidadania e não do nascimento (ARENDR, 2011, p. 59).

Para a autora, portanto, a igualdade nada tem a ver com a “natureza humana”. Ao contrário, relaciona-se, ela também, a este espaço de aparências ou de visibilidade, este entendido como o único espaço no qual os homens podem, ao aparecerem uns aos outros, ao verem e serem vistos, reconhecerem-se mutuamente como iguais. Trata-se, desse modo, de uma espécie de “igualdade artificial entre homens desiguais por natureza” (DUARTE, 2000, p. 212). E, seguindo nesta direção, talvez seja possível dizer que, se em virtude da cidadania, o homem, enquanto cidadão, recebe uma espécie de segunda vida além e distinta de sua vida privada, esta “segunda vida”, que traz consigo a marca da visibilidade, constitui-se, ainda, precisamente por isso, como a possibilidade mesma de “viver como um ser distinto e único entre iguais” (ARENDR, 2014, p. 221).

Há, assim, no pensamento arendtiano, assim como havia no pensamento grego, uma espécie de oposição entre o âmbito da natureza e o âmbito “artificial” da política. E, se levarmos a sério esta distinção, se não perdermos de vista o que significa mover-se em um domínio e em outro, penso que seremos capazes de perceber que a ferida aberta pela privação da cidadania é bem mais profunda e implica em ser privado de algo mais precioso e mais fundamental do que aqueles direitos que acreditávamos serem os direitos inalienáveis do homem por excelência e por definição. Nos termos de Arendt:

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. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São 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 (ARENDR, 2012, p. 403).

A perda da comunidade política corresponde, assim, no pensamento arendtiano, à perda de um lugar no mundo; o lugar capaz de tornar a opinião significativa e a ação eficaz. É esta, afinal, a privação fundamental a que são submetidos aqueles que se viram privados de seu *status* político; de sua cidadania. E isso porque, como a experiência dos apátridas nos mostra com implacável clareza, os chamados Direitos do Homem não são dados, não derivam nem se ancoram pura e simplesmente em nossa natureza, mas são, ao contrário, construtos “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, 1988, p. 31). Um espaço, e este ponto é crucial, ao qual apenas se tem acesso por meio da cidadania.

Perder a cidadania, perder o pertencimento a uma comunidade política, perder o acesso ao espaço público político, ser expulso do mundo comum. Que tipo de existência verdadeiramente humana seria possível em condições como estas, nas quais se perde, enfim, a própria relevância da fala e todo e qualquer laço político – “a perda, em outras palavras, das mais essenciais características da vida humana” (ARENDDT, 2012, p. 404)? Diante destas perdas tão profundas e tão fundamentais, o que Arendt nos permite compreender é que a tragédia aqui pouco ou nada tem a ver com a perda de direitos específicos, mas sim com a mais grave das consequências, a mais grave das privações; a privação ou expulsão da própria humanidade.

(...) a calamidade que se vem abatendo sobre um número cada vez maior de pessoas não é a perda de direitos específicos, 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, 2012, p. 405).

Por mais paradoxal, desconcertante e desolador que isso soe, o que Arendt parece nos dizer aqui é que se ver reduzido à “abstrata nudez de ser unicamente humano” (ARENDDT, 2012, p. 408) não é senão, no momento mesmo em que isto ocorre, ver-se expulso da humanidade, ver-se transformado em uma espécie de “não-homem”. Lembremos do que nos relata Primo Levi, em “*É isto um homem?*”, a respeito daqueles que eram conhecidos, no campo de concentração, como “muçulmanos”:

A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os ‘muçulmanos’, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual,

dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chama-los vivos; hesita-se em chamar 'morte' à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la (LEVI, 1988, p. 132).

É esta, enfim, a verdadeira tragédia, a verdadeira calamidade daqueles que foram, antes de tudo – antes da própria morte –, aniquilados como seres humanos, daqueles que se viram “apagados na alma antes que pela morte anônima” (LEVI, 1988, p. 78). O que perderam, ao serem, primeiro, expulsos de todas as comunidades políticas não foi senão, Hannah Arendt nos diz, “todos aqueles elementos do mundo e todos aqueles aspectos da existência humana que são o resultado do nosso trabalho comum, produto do artifício humano” (ARENDR, 2012, p. 409). Viram-se forçados a viver fora do mundo comum, foram devolvidos, “em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação” (ARENDR, 2012, p. 411). O que, então, lhes resta? Ora, resta-lhes:

(...) pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais. O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral [...] e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado (ARENDR, 2012, p. 412).

Encerro, assim, esta reflexão com as palavras de Primo Levi, aquelas que são fruto da experiência extrema do Campo de Concentração, da experiência extrema de ser humano e nada mais:

*Pensem bem se isto é um homem
que trabalha no meio do barro,
que não conhece paz,
que luta por um pedaço de pão,
que morre por um sim ou por um não.
Pensem bem se isto é uma mulher,
sem cabelos e sem nome,
sem mais força para lembrar,
vazios os olhos, frio o ventre,
como um sapo no inverno.*

(LEVI, 1988, p. 9).

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

ARENDR, H. *A condição humana*. 12.ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *The promise of politics*. New York: Schocken Books, 2005.

_____. The rights of man: what are they? In: *Modern Review*, v. 3, n. 1, 1949, pp. 24-37.

LEVI, P. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

Fontes secundárias

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: University Press, 1992.

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

LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, C. *Pensando o político*. Trad. Eliana Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

NETO, R. R. A. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

REVAULT D'ALLONNES, M. Peut-on parler philosophiquement politique? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lecteurs de Machiavel. In: SFEZ, G.; SENELLART, M. *L'enjeu Machiavel*. Paris: PUF, 2001, pp. 179-98.

TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot & Rivages, 1999.