



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

CLAUDIA APARECIDA GALINDO PISTORI

**A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT AOS TRATADOS E
DECLARAÇÕES DE DIREITOS DO HOMEM**

Londrina
2017

CLAUDIA APARECIDA GALINDO PISTORI

**A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT AOS TRATADOS E
DECLARAÇÕES DE DIREITOS DO HOMEM**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Cristina Müller.

Londrina
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Pistori, Claudia Aparecida Galindo.

A Crítica de Hannah Arendt aos Tratados E Declarações de Direitos do Homem. /
Claudia Aparecida Galindo Pistori. - Londrina, 2017.
98 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de
Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Inclui bibliografia.

1. Direitos Humanos - Tese. 2. Direito a ter direitos - Tese. I. Müller, Maria Cristina. II.
Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CLAUDIA APARECIDA GALINDO PISTORI

**A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT AOS TRATADOS E
DECLARAÇÕES DE DIREITOS DO HOMEM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof^o. Dr. Bianco Zalmora Garcia
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof^o. Dr. Elve Miguel Cenci
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 20 de dezembro de 2017.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Universidade Estadual de Londrina, que desde o ano de 2005 tem me acolhido e me dado a oportunidade de me graduar, pós-graduar e fazer o curso de Mestrado em Filosofia contemporânea.

À minha orientadora, Professora Doutora Maria Cristina Müller, por todos os seus ensinamentos e sua dedicação em orientar minha dissertação.

Aos Professores Doutores Bianco Zalmora Garcia e Elve Miguel Cenci por terem aceitado participar da Banca e pelas orientações de aperfeiçoamento do texto.

À minha mãe, Neide, meu irmão, Fernando e ao meu esposo, Claudio, que sempre me incentivam e apóiam em todos os meus intentos.

“Quantos de nós, incluindo eu mesmo, perdemos nosso rumo; não prestamos mais atenção ao mundo em que vivemos; não nos importamos; não protegemos o que Deus criou para todos; e acabamos nos tornando incapazes até de cuidarmos uns dos outros! E quando a humanidade como um todo perde o seu rumo, isso resulta em tragédias como a que temos testemunhado ... Uma pergunta deve ser feita: quem é responsável pelo sangue desses nossos irmãos e irmãs? Ninguém! Esta é a nossa resposta. Não sou eu; Não tenho nada a ver com isso. Deve ser outra pessoa. Mas certamente não eu [...] Hoje, ninguém no mundo se sente responsável. Perdemos o senso de responsabilidade para com nossos irmãos e irmãs [...] A cultura do conforto , que nos faz pensar apenas em nós mesmos, nos torna insensíveis aos gritos de outras pessoas, faz-nos viver em bolhas de sabão que, embora adoráveis, carecem de substância; oferecem uma ilusão efêmera e vazia que resulta na indiferença em relação aos outros; na verdade. Leva até a globalização da indiferença. Neste mundo globalizado, caímos na indiferença globalizada. Nós nos acostumamos ao sofrimento dos outros. Ele não me afeta. Não me diz respeito. Não é da minha conta!”.

(trecho da Homilia do Santo Padre Francisco. **Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios**. Salina, 8 de julho de 2013. Disponível na íntegra: <https://w2.vatican>).

PISTORI, Claudia Aparecida Galindo. **A Crítica de Hannah Arendt aos Tratados E Declarações de Direitos do Homem**. 2017. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

RESUMO

O tema a ser abordado nesta pesquisa trata da crítica de Hannah Arendt aos Tratados e Declarações de Direitos do Homem de 1789 e de 1948, bem como dos documentos de proteção dos direitos humanos, que foram baseados nesta última Carta. Com base na crítica de Hannah Arendt será feita uma análise dos refugiados sírios no século XXI e como os direitos humanos não alcançam estes indivíduos, a partir da perda da cidadania síria, de forma semelhante ao que acontecera com os judeus e minorias, no século XX, resguardando-se o contexto histórico e político que diferenciam as duas situações de apatridia. Considerando o problema da escassez de proteção dos direitos humanos, a pesquisa detém quatro objetivos a serem alcançados: apresentar as falhas apontadas pela filósofa da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, quais sejam: a destinação de proteção contida no documento, que se mostrará uma ilusão; os direitos humanos são impraticáveis; e, a proteção é restrita aos cidadãos. Como segundo objetivo, serão apresentadas as dificuldades de proteção apontadas pelo filósofo irlandês Edmund Burke e por Norberto Bobbio, em referência à Declaração dos Direitos do Homem de 1789. O terceiro objetivo será demonstrar que a Declaração dos Direitos do Homem de 1948 é mera intenção de proteção, pois não foi positivada. O quarto objetivo será apresentar o conceito de direito a ter direitos, formulado por Hannah Arendt, no sentido de efetiva participação política a todos os indivíduos. A Metodologia aplicada será bibliográfica, utilizando-se as reflexões de Hannah Arendt, de Norberto Bobbio e de Celso Lafer. Desse modo, observa-se que, de fato, existe um déficit de proteção dos direitos humanos, por estarem eles vinculados à condição de cidadão, o que permite concluir que, ao perder a cidadania, o indivíduo perde todos os direitos civis, políticos e humanos. Resta claro, que Hannah Arendt apenas aponta as falhas da proteção dos direitos humanos, descarta a possibilidade de um governo mundial, mas, não diz como colocar em prática o conceito de direito a ter direitos. Diante disso, o déficit de proteção dos direitos humanos é mantido e caberá à humanidade refletir sobre este assunto humano e buscar soluções. No último tópico do terceiro capítulo desta pesquisa, foram apresentadas algumas sugestões de solução desta escassez de proteção dos direitos humanos, na visão de Celso Lafer que, baseando-se no conceito de soberania plena, que significa que ela deve ser associada aos ideais de autossuficiência e de autodomínio e, não no sentido construído, a partir da criação dos Estados-nações, que delimita a legitimidade do soberano dentro do território nacional. Já na visão de Norberto Bobbio, a necessidade de instigar os Estados que ainda não possuem regras específicas para a tutela dos direitos humanos que o façam; e, para aqueles já possuem tais regras, que as aperfeiçoem, seja em relação ao número e qualidade dos direitos que veem a necessidade de serem tutelados, seja na quantidade e qualidade dos controles jurisdicionais utilizados. Outras soluções poderão ser pensadas por futuros pesquisadores.

Palavras-chave: Cidadania. Não-cidadão. Déficit de Proteção. Direito a Ter Direitos.

PISTORI, Claudia Aparecida Galindo. **Hannah Arendt's Critique of Human Rights Treaties and Declarations**. 2017. 98 p. Dissertação (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

ABSTRACT

The subject to be addressed in this research deals with Hannah Arendt's criticism of the Treaties and Declarations of Human Rights of 1789 and 1948, as well as of the human rights protection documents, which were based on the latter Charter. Based on Hannah Arendt's criticism, an analysis will be made of Syrian refugees in the twenty-first century and how human rights do not reach these individuals, from the loss of Syrian citizenship, in a manner similar to that of Jews and minorities in the twentieth century, preserving the historical and political context that differentiate the two situations of statelessness. Considering the problem of the scarcity of human rights protection, the research has four objectives to be achieved: to present the flaws pointed out by the philosopher of the Declaration of Human Rights and Citizen of 1789, namely: the destination of protection contained in the document, which an illusion will be shown; human rights are impracticable; and, the protection is restricted to the citizens. As a second objective, the difficulties of protection pointed out by the Irish philosopher Edmund Burke and Norberto Bobbio, referring to the Declaration of the Rights of Man of 1789 will be presented. The third objective will be to demonstrate that the 1948 Declaration of Human Rights is merely an intention to protect, since it has not been positively assessed. The fourth objective will be to present Hannah Arendt's concept of the right to have rights, in the sense of effective political participation to all individuals. The Methodology applied will be bibliographical, using the reflections of Hannah Arendt, Norberto Bobbio and Celso Lafer. In this way, it is observed that, in fact, there is a deficit of protection of human rights, since they are linked to the condition of citizen, which allows to conclude that, when losing citizenship, the individual loses all civil, political and human. It is clear that Hannah Arendt only points to the flaws in the protection of human rights, dismisses the possibility of a world government, but does not say how to put into practice the concept of the right to have rights. Given this, the deficit of protection of human rights is maintained and it will be up to mankind to reflect on this human issue and seek solutions. In the last topic of the third chapter of this research, some suggestions were presented for solving this scarcity of human rights protection, in the view of Celso Lafer, who, based on the concept of full sovereignty, means that it should be associated with the ideals of self-sufficiency and self-mastery, and not in the constructed sense, from the creation of nation-states, which delimits the sovereign's legitimacy within the national territory. In the view of Norberto Bobbio, the need to instigate states that do not yet have specific rules for the protection of human rights that do so; and for those who already have such rules, to improve them, be it in relation to the number and quality of the rights that see the need to be protected, or in the quantity and quality of the judicial controls used. Other solutions may be thought by future researchers.

Keywords: Citizenship. Non-citizen. Deficit of Protection. Right to Have Right

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. OS DIREITOS HUMANOS PROTEGEM A TODOS?	13
1.1 Direitos Humanos X Refugiados Sírios	13
1.2 O Direito Natural no Século XVII e a Declaração dos Direitos do homem e do Cidadão de 1789	18
1.3 A Declaração do Homem e do Cidadão de 1789 e as Dificuldades de Proteção	28
1.4 A Declaração Universal dos Direitos do Homem e o Abismo Existente entre Teoria e Prática	39
2. DIREITOS HUMANOS SOB O OLHAR CRÍTICO DE ARENDT	45
2.1 Conceito de Direitos Humanos em Arendt	45
2.2 Direito de Cidadania em Arendt	49
2.3 A Impossibilidade de um Governo Mundial	57
3. SOLUÇÕES PARA O PROBLEMA DE DEFICIT DE PROTEÇÃO	65
3.1 A Singularidade e a Pluralidade Contrapondo-se à Escassez de Proteção	65
3.2 O Domínio Público Como Instrumento de Ação Humana no Combate à escassez de Proteção	72
3.3 O Caminho a Seguir no Combate à Escassez de Proteção ao Não-cidadão	84
CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUÇÃO

Nascemos em um mundo já existente, no qual normas jurídicas e regras sociais já estão estabelecidas. nesse sentido, desde a formação dos estados-nações, cada país delimita seu território nacional e, os indivíduos que lá se encontram, seja por nascimento ou naturalização, são denominados cidadãos, ou seja, sujeitos detentores de direitos e deveres. Sendo cidadãos de determinado país, temos a garantia de proteção estatal, a qual engloba a proteção de direitos civis, políticos e humanos. Ter um lar, ou seja, pertencer a uma comunidade política organizada tornou-se requisito para a garantia de tal proteção. Este ideal de amparo legal por parte do estado foi pensado por John Locke, Jean-Jaques Rousseau e outros filósofos, que entenderam que a vida em sociedade era necessária para a garantia de proteção dos direitos naturais, tais como a vida, a liberdade, a propriedade, a felicidade. Nessa perspectiva, os franceses, no ano de 1789, promulgaram a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, segundo a qual os direitos humanos eram considerados direitos naturais, ou seja, inerentes a todos os seres humanos, diante de seu caráter universal. Ademais, a declaração francesa classificou os direitos humanos como sendo inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis. Diante disso, o fundamento dos direitos do homem foi pensado como sendo absoluto, ou seja, imutável.

Considerando o século das luzes, em que o homem deixa de ser submisso a Deus e passa a ser o centro do Universo, o fundamento absoluto dos direitos humanos estava envolto no ideal de que bastaria ser humano para receber a proteção dos Direitos do Homem. Esta sensação era tão latente, que não se vislumbrava a necessidade de positivizar as intenções de proteção lá estabelecidas, pois, entendia-se que as futuras leis seriam baseadas em tais direitos. Porém, já no século XVIII, enquanto a Revolução Francesa estava em seu auge, Edmund Burke, teórico político irlandês, em sua análise sobre os acontecimentos da Revolução Francesa e do conteúdo da Declaração de Direitos do Homem de 1789, vislumbrou que os direitos humanos lá contidos eram uma ilusão, uma vez que a França não conseguiria garantir os direitos de liberdade, propriedade ou felicidade para todos os franceses.

Cerca de um século e meio depois da Declaração francesa ter sido promulgada, no ano de 1930, Adolf Hitler revoga a cidadania alemã de todos os judeus e a naturalização das minorias¹ residentes na Alemanha. Com a perda da cidadania alemã, os judeus perderam todos os direitos civis e políticos. O mesmo ocorrera com as minorias, ao terem sua

¹ As minorias perseguidas pelos nazistas eram: ciganos, negros, homossexuais, deficientes físicos e mentais e testemunhas de Jeová.

naturalização alemã cancelada. E quanto aos direitos humanos? Ao perderem a cidadania, os judeus também perderam os direitos humanos previstos na Declaração dos Direitos do Homem de 1789? Segundo Hannah Arendt, filósofa alemã, nascida no seio de uma família judia, em Hannover, ela sentira na pele o significado de ser uma judia durante a dominação nazista na Alemanha e as consequências de não mais ter a proteção de um Estado. Nessa acepção, Arendt entende que, ao perder a cidadania, o indivíduo é expulso, não somente da comunidade a qual pertencia, mas sim, da humanidade, pois, nenhum outro país permitia a permanência destes apátridas em seus territórios. Não havia lugar para eles no mundo.

A dominação nazista na Alemanha foi, na visão de Arendt, um processo construído, que foi desde a atomização da sociedade alemã, transformando-a em massa, ou seja, indivíduos que não refletiam sobre a realidade política na Alemanha, até a aplicação do terror, que culminou com a morte de seis milhões de judeus nos chamados campos da morte, onde os indivíduos muito jovens, os idosos ou doentes eram exterminados em câmaras de gás letal ou nos campos de trabalhos forçados, onde os internos realizam tarefas exaustivas e sem utilidade. Tal como Edmund Burke já havia vislumbrado no século XVIII, Arendt analisa o ser humano que seria o detentor natural dos direitos humanos e conclui que aquele indivíduo, de fato, é uma ilusão. Arendt vai além da interpretação da Declaração francesa feita por Burke e aponta três grandes falhas contidas no documento de intenção de proteção: a destinação de proteção contida no documento; a inalienabilidade dos direitos humanos; e, a proteção dos direitos humanos ser restrita aos cidadãos. E, foi em razão destas falhas, que a proteção dos direitos humanos não alcançou aqueles indivíduos que, ao perderem sua cidadania alemã, perderam, também, todos os direitos civis e políticos.

Também, no século XX, os Estados Unidos, alegando a intenção de colocar fim na Segunda Guerra Mundial, detona duas bombas nucleares, nas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki, matando milhares de japoneses. Diante de todas as atrocidades ocorridas dentro e fora dos campos nazistas e nas referidas cidades japonesas destruídas pelas bombas atômicas, a fragilidade da vida humana passa a ser uma preocupação das grandes potências mundiais e se busca garantir a proteção dos direitos humanos a todos os indivíduos, evitando-se futuramente novas tragédias humanas. Nessa dinâmica, no ano de 1948, as Nações Unidas convocam seus membros para elaboração e proclamação da Declaração Universal dos Direitos do Homem. Este documento conserva o fundamento absoluto da Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão de 1789. E, a partir de 1948, uma série de Cartas de Intenção de Proteção dos Direitos Humanos foram elaboradas, conforme será apresentado na pesquisa, todas, com base na Declaração de Direitos do Homem de 1948, ou seja, todas,

conservando o caráter absoluto como fundamento de proteção. Estariam todos os seres humanos protegidos com o advento da /Declaração dos Direitos do Homem de 1948 e das intenções de proteção que a sucederam?

No século XXI, nova crise humanitária é formada, a partir da guerra na Síria, iniciada no ano de 2011. Dentro do território sírio, centenas de milhares de cidadãos foram mortos pelo exército do Bashar Al-Assad, que pune os indivíduos que consideram serem contrários ao presidente. Outras centenas de milhares de sírios saem do país de origem, fugindo da guerra, na tentativa de preservarem suas vidas. Ademais, muitos soldados do exército de Bashar Al-Assad desertam, por não concordarem com a matança de sírios. Tanto os que fogem da guerra, quanto os soldados que desertam, perdem a cidadania síria e, tornam-se apátridas. De forma muito semelhante ao que aconteceu com os apátridas judeus, grande parte da Europa e da América rejeitam a entrada destes refugiados em seus territórios nacionais. Estaria a humanidade caminhando para uma nova tragédia humana, semelhante à do século XX? Diante de tantas Cartas de Intenção de Proteção, por que os direitos humanos não alcançam os refugiados sírios? Existe uma solução para eliminar o abismo existente entre a teoria dos direitos humanos e a prática efetiva de tais direitos?

O objetivo desta pesquisa é apresentar a desconstrução do fundamento absoluto dos direitos humanos feita por Arendt, delinear seus fundamentos e, expor como a filósofa construiu o conceito de direito a ter direitos. De forma subsidiária, serão apresentados os pensamentos de Celso Lafer e Norberto Bobbio, na qualidade de importantes comentadores de Hannah Arendt. A pesquisa será bibliográfica e será dividida em três capítulos: no primeiro, o título principal trará um questionamento sobre a real abrangência de proteção dos direitos humanos, sendo subdividido em quatro subtópicos. No primeiro deles, será apresentada a situação dos sírios que se mantêm em território nacional, dos refugiados sírios e o conflito existente entre direitos humanos e a condição de refugiado. Para compor este subtópico, a obra de Zygmunt Bauman, *Estranhos à Nossa Porta*, foi de extrema valia para conhecer a realidade de quem tenta encontrar um novo lar em outro país e as dificuldades impostas aos refugiados por boa parte dos países europeus. No segundo subtópico, serão apresentadas as teorias de direito natural formuladas por John Locke e Jean-Jaques Rousseau; No terceiro, serão apresentadas as críticas de Edmund Burke sobre a Declaração dos Direitos do Homem de 1789, as falhas apontadas por Hannah Arendt e, as dificuldades de proteção dos direitos humanos na visão de Norberto Bobbio; E, no quarto subtópico, será apresentada a proposta de proteção da Declaração dos Direitos do Homem de 1948, seu caráter universal, a preocupação nela contida sobre proteger as gerações futuras de novas tragédias humanas. O objetivo deste

subtópico será mostrar que, embora a Declaração de 1948 contenha importantes intenções de proteção dos direitos humanos, ela não é uma norma legal e, como consequência disso, não vincula os países a oferecerem proteção para indivíduos sem cidadania. Assim, forma-se um abismo entre o “dever-ser” das normas e o “ser” da realidade, na visão de Celso Lafer.

No segundo capítulo, o tema principal será a forma que Hannah Arendt pensa os direitos humanos, sendo subdividido em três tópicos: no primeiro, será apresentado o conceito de direitos humanos em Arendt, o qual envolve os conceitos de agir político, liberdade e igualdade. No segundo subtópico, será apresentado o conceito de direito a ter direitos, como o conceito de cidadania sofrera alterações de acordo com as teorias políticas elaboradas ao longo dos séculos, trazendo o conceito de cidadania formulado por Aristóteles, sendo resgatados alguns conceitos de John Locke e Jean-Jaques Rousseau sobre a importância da vida em sociedade; e, no terceiro subtópico, considerando o conceito de direito a ter direitos, serão apresentados os argumentos de Arendt sobre a impossibilidade de um governo mundial, contrapondo-se à teoria de Immanuel Kant sobre a possibilidade de um federalismo mundial, utilizando-se a obra *A Paz Perpétua*, em cujo projeto Kant estabelece as convenções e normas que deveriam ser seguidas pelas nações, tendo por intuito maior, a harmonia universal entre os povos.

E, no terceiro capítulo, o objetivo é buscar soluções para o problema de escassez de proteção, abordada no primeiro capítulo. Para tanto, o capítulo fora dividido em três subtópicos: no primeiro, serão apresentados os conceitos de singularidade e pluralidade, bem como os conceitos de espaço da aparência, ação, natalidade, entre outros. Nesta seção, será apresentado o conceito de natureza humana, formulado por Thomas Hobbes, as principais causas de disputa desta natureza e, o conceito de justiça advindo das leis da natureza. Também serão abordados o conceito de natureza humana na visão de Jean-Jaques Rousseau e o mito do bom selvagem. Em contraposição, serão levantados os argumentos de Arendt sobre a inexistência de uma natureza humana, uma vez que esta viria a limitar a ação política dos homens. Partindo-se da inexistência de uma natureza humana, serão apresentados os argumentos de Arendt sobre como se dá a igualdade entre os homens; no segundo subtópico, serão abordados os conceitos de domínio público e privado, onde ocorre o agir humano e o discurso e sua importância na política segundo Arendt. Para uma melhor compreensão destes conceitos, a pesquisa inicia com o conceito de *pólis* segundo Aristóteles, incluindo a importância da família, onde se dava a esfera particular, a dificuldade em pensar os bens públicos entre outros assuntos; por fim, no terceiro subtópico, será apresentado o caminho a

seguir no combate ao *déficit* de proteção ao indivíduo que perdeu sua cidadania, na visão de Hannah Arendt, Norberto Bobbio e Celso Lafer.

Esta pesquisa não é terminativa, o que abre precedentes para futuras pesquisas que envolvam a escassez de proteção de direitos humanos e a problemática da situação dos apátridas, que poderão acrescentar teorias de outros pensadores, na busca de uma possível solução para o problema aqui iniciado.

1. OS DIREITOS HUMANOS PROTEGEM A TODOS?

1.1 Direitos Humanos x refugiados Sírios

Hannah Arendt pensou seu tempo de forma profunda e desvendou os mistérios do totalitarismo nazista e bolchevista, no século XX. Na Alemanha nazista, milhares de judeus e minorias tiveram sua cidadania ou naturalização alemãs revogadas e se iniciam as deportações, no ano de 1933. Não havia mais lugar para eles no mundo. Foi diante de sua própria condição de apátrida e refugiada, pelo período de dezoito anos, que Arendt pensou a perda da dignidade humana. Os Direitos Humanos formulados no século XVIII não foram efetivos para alcançar centenas de milhares de apátridas, espalhados por toda a Europa, em busca de um novo lar. Na percepção de Arendt (2012, p. 400), a perda da proteção do governo significou não apenas a perda da condição legal em seu próprio país, mas, em qualquer outro. É exatamente esta problemática que envolve a escassez de proteção dos direitos humanos em relação àqueles que não perderam a proteção estatal, pensada por Arendt, no século XX, que será analisada nesta pesquisa, em relação aos refugiados sírios no século XXI. Nesta perspectiva, Arendt aponta uma das grandes falhas da proteção dos direitos humanos da Declaração de Direitos do Homem de 1789 e, como consequência desta falha, criou-se um abismo intransponível entre a promessa de proteção das Cartas de Intenções de Proteção dos direitos humanos e a realidade de quem não mais está sob a égide de proteção de um governo. A análise de Arendt foi em relação aos apátridas judeus e minorias, mas, trazendo esta análise para a atual situação dos refugiados sírios, ela pode também ser aplicada. Não havia lugar no mundo para os apátridas. Com o término da Segunda Guerra Mundial, todas as atrocidades cometidas dentro e fora dos campos da morte tornaram-se públicas. Surge, pois, a necessidade de garantir a todos os seres humanos a proteção dos direitos humanos, o que deu ensejo a elaboração e proclamação da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948.

Porém, no século XXI, nova crise humanitária surge a partir da eclosão da guerra na Síria, em 15 de março de 2011, durante a insurreição da Primavera Árabe, período em que as populações de países árabes, como Tunísia, Líbia e Egito se revoltaram contra os governos de seus países e desafiaram a ditadura lá existente. O presidente da Síria, Bashar Al-Assad negou-se a renunciar, porém, fez concessões, encerrando o estado de emergência, que durava quarenta e oito anos, aprovou uma nova Constituição e realizou eleições multipartidárias, mas a oposição continuou combatendo e exigindo sua queda. O levante começou pacífico nos primeiros quatro meses, mas, a partir de agosto, manifestantes fortemente reprimidos

passaram a recorrer à luta armada. Tal conflito foi classificado pela Organização das Nações Unidas e pela Cruz Vermelha como guerra civil, abrindo precedente para a exigência da aplicação do Direito Humanitário Internacional (TPI) e para a investigação de ocorrência de crimes de guerra, porém, a Síria não aderiu ao Estatuto de Roma, que criou o TPI, e por isso a corte só pode investigar a situação se receber um pedido formal do Conselho de Segurança, que já fez isso nos conflitos da Líbia e de Darfur (Sudão).

Na tentativa de fugirem da morte em seu próprio país, milhares de sírios buscam novo lugar no mundo, para iniciarem uma nova história de vida, distantes da violência da guerra. Surge, pois uma crise migratória: centenas de milhares de Sírios buscam uma oportunidade de um recomeço em países europeus. A despeito de tal crise, Zygmunt Bauman faz uma análise, não especificamente sobre os refugiados sírios, mas, da situação geral dos refugiados na Europa. Bauman inicia sua análise, pelo teor das manchetes dos principais jornais europeus, bem como dos discursos políticos, que focam, em especial, em um possível colapso, a dissolução das tradições europeia por conta desta crise migratória. Nesse sentido, Bauman (2017, p. 7) afirma que: “Essa crise é hoje uma espécie de codinome politicamente correto para a fase atual da eterna batalha dos formadores de opinião pela conquista e subordinação das mentes e dos sentimentos humanos”. Nessa perspectiva, nomes como Adolf Hitler, Josef Stalin, ou mesmo, da dinastia Kim, na Coreia do Norte encaixam-se perfeitamente nesta conclusão de Bauman. E isso, pensando apenas no século XX.

De fato, a mídia tem trazido inúmeras reportagens, nas quais milhares de refugiados sírios fogem da guerra, em especial pelo Mar Mediterrâneo, em pequenas embarcações superlotadas, tentam chegar à Grécia e, a partir de lá, migram para a Europa. Para Bauman, o impacto dessas notícias mostra um verdadeiro campo de batalha e chegam quase a causar, o que o sociólogo chama de ‘pânico moral’². A partir deste “pânico”, surge uma segunda tragédia, nascida da indiferença ao sofrimento dessas pessoas que perderam suas casas, seus trabalhos, seus sonhos e da cegueira moral: a rejeição a estes refugiados. Isso se deve à mídia, assegura Bauman, pois, na desesperada busca por audiência, a mídia apresenta crianças afogadas³, muros apressadamente erguidos (entre a Sérvia e a Hungria), cercas de arame

² Bauman traz o conceito de “pânico moral” como ‘um sentimento de medo compartilhado por grande número de pessoas de que algum mal está ameaçando o bem-estar da sociedade’. Diante disso, o conceito de pânico moral pode ser aplicado como uma das justificativas de rejeição de acolhimento de refugiados sírios em grande parte dos países europeus. A entrada destas pessoas indesejáveis em seus territórios nacionais significa problemas, especialmente, na economia nacional, pois, haverá uma disputa por vagas de empregos entre nacionais e refugiados, fato este, que desagrada a maioria dos cidadãos europeus. (2017, p. 7-8).

³ Quem não se lembra do pequeno Aylan Kurdi, de apenas três anos, seu irmão e sua mãe que morreram afogados durante uma viagem da Turquia para a Grécia? Aylan tornou-se o símbolo da tragédia dos refugiados sírios.

farpado⁴, campos de concentração superlotados⁵. A crítica de Bauman a esse respeito é que a mídia mostra apenas o que garante a audiência, mas, não mostra as condições precárias que vivem os refugiados. No caso dos refugiados sírios, ao fugirem da guerra que se desenvolve em seu país, o campo de concentração mais próximo é Za'atari, na Jordânia, o maior campo de refugiados do Oriente Médio. Está localizado no meio do deserto. O padrão das habitações possui o exíguo espaço de 7,5 metros por 3 metros, onde famílias inteiras dividem o espaço. Os refugiados sírios também buscam refúgio no Líbano. A ONU estima que mais de um milhão de refugiados sírios esteja no país. Já em relação à Europa, além da Alemanha, a França possui um campo de concentração, na cidade de Calais, no noroeste do país. O campo recebera o nome de *Jungle*⁶. Tal denominação decorre das péssimas condições climáticas na região francesa. Muitos sírios que ali estão almejam migrar para a Inglaterra, onde há maiores oportunidades de emprego.

Quando os refugiados sírios chegam à Europa, por exemplo, eles buscam os países que os têm acolhido com mais frequência, tais como a Alemanha, a França, a Espanha e o Reino Unido. Uma vez alocados, eles buscam uma oferta de emprego, a fim de que possam deixar o alojamento e sobreviverem por sua própria conta. Bauman (2017, p. 9) não vislumbra tal acolhimento por parte destes países como mera bondade. Ao contrário, o sociólogo percebe que a real intenção de tal receptividade por parte destes países é a obtenção de mão-de-obra barata. Disso, surge um novo problema: os cidadãos, dos países que acolhem e empregam refugiados como mão-de-obra barata, entram em pânico, pois, a mídia já havia disseminado esta assombração quando apresentara centenas de embarcações trazendo refugiados para diversos países europeus. À vista de tal situação, surge uma competição pelo mercado de trabalho entre cidadãos e refugiados. Este é o pânico moral descrito por Bauman.

Este problema não acontece apenas na Europa. Os países ricos do Golfo Pérsico⁷ não receberam nenhum refugiado sírio, desde o início do conflito em 2011. Isso se deve ao fato de nenhum desses países serem signatários da Convenção das Nações Unidas sobre os Refugiados de 1951, que estabeleceu o estatuto do refugiado. Outro impedimento é que, para que um refugiado sírio consiga se candidatar a um visto de entrada para um destes países, ele teria que provar ser um cidadão de qualquer outro país. O grande empecilho é que, muitos sírios que desertaram do exército devido à guerra civil, ou simplesmente fugiram da Síria, não

⁴ Até o momento, os países que colocaram cercas de arame farpado para impedir a entrada de refugiados em seus territórios foram Hungria, Macedônia, Grécia, Turquia e Bulgária.

⁵ No sul da Alemanha existe um “abrigo” para refugiados, porém, está superlotado e não oferece nenhuma dignidade aos refugiados que lá permanecem por falta de opção.

⁶ Significa selva em português.

⁷ Arábia Saudita, Bahrain, Kuwait, Qatar, Omã e Emirados Árabes Unidos.

conseguem um passaporte com o qual possam se candidatar a um visto, porque não mais são cidadãos sírios ou de qualquer outro país.

Para Bauman, o problema da migração em massa na Europa está longe de terminar. Analisando-se a situação dos refugiados sírios, o problema atual de migração soma-se ao contingente de refugiados e pessoas em busca de asilo e mais o volume total de migrantes que já tentavam entrar na Europa, antes da guerra na Síria. Em outras palavras, os refugiados sírios competem por um espaço com outros milhares de refugiados advindos de outras guerras, perseguições políticas, étnicas ou religiosas, mas também, por questões econômicas, que buscam países com melhores perspectivas econômicas. O estudo da situação dos refugiados sírios é uma restrição para esta pesquisa, mas, justamente por existirem outras centenas de milhares de refugiados advindos de outros países, em busca de proteção e abrigo na Europa, principalmente, é que a situação dos refugiados sírios se torna ainda mais grave. Os países europeus não sabem como ou, simplesmente, não querem acolher todos os refugiados que para lá migram. E é neste contexto complexo de competição e rejeição, que os refugiados sírios também se encontram. Nessa lógica, Bauman (2017, p. 13) aduz que:

Refugiados da bestialidade das guerras, dos despotismos e da brutalidade de uma existência vazia e sem perspectivas têm batido à porta de outras pessoas desde o início dos tempos modernos. Para quem está por trás dessas portas, eles sempre foram – como o são agora – estranhos. Estranhos tendem a causar ansiedade por serem ‘diferentes’ – e, assim, assustadoramente imprevisíveis, ao contrário das pessoas com as quais interagimos todos os dias e das quais acreditamos saber o que esperar. Pelo que conhecemos, o influxo maciço de estranhos pode ser o responsável pela destruição das coisas que apreciávamos, e sua intenção é desfigurar ou abolir nosso modo de vida confortavelmente convencional. [...].

Esse “temor do diferente” pode ser ilustrado pela notável diferença de tratamento aos refugiados sírios nos governos de Barack Obama e Donald Trump. O primeiro, em seu projeto de campanha para o cargo de presidente dos Estados Unidos, ciente da problemática dos refugiados sírios, prometia como meta, receber em solo americano, dez mil refugiados sírios, até o final do ano de 2016. Porém, o número de refugiados sírios nos Estados Unidos não chegou a duas mil pessoas. Tal meta não fora acatada pela maioria dos governadores que, ao contrário do que Obama almejava, bloquearam a entrada de refugiados sírios em seus territórios. Ainda assim, os sírios que entraram nos Estados Unidos, durante o governo de Obama, fixaram residência e trabalhavam, contribuindo, pois, para a economia americana. Já, Donald Trump, bloqueou, por meio de um Decreto, a entrada de sírios nos Estados Unidos, de

forma definitiva e, aos demais refugiados⁸, o bloqueio fora estipulado pelo prazo de quatro meses. A justificativa de tal proibição dada por Trump é a de que ele deseja “manter terroristas islamistas radicais” fora dos EUA. Desta forma, os sírios novamente perdem tudo o que construíram nos Estados Unidos, não apenas se referindo a bens materiais, mas também, aos vínculos de emprego e de amizades, suas casas e sua esperança de fixarem raízes. Pode-se dizer, assim, que, durante o governo Obama os sírios lá residentes eram pessoas que a comunidade na qual se inseriram podiam ser aceitos ou não, vistos como amigos ou inimigos, como pessoas bem-vindas ou tão somente toleradas. Porém, nenhum deles fora expulso da comunidade. Já no governo de Trump, os mesmos sírios e aqueles que desejavam entrar nos Estados Unidos, passaram a serem vistos como terroristas, ou seja, pessoas perigosas e indesejáveis. E, para garantir que nenhum migrante possa entrar de forma irregular nos Estados Unidos, Trump, já em sua campanha como candidato à presidência, prometera construir um muro na fronteira com o México. Esta construção fora adiada, mas, desde a posse do atual presidente americano, as regras para entrada no território norte americano ficaram mais rígidas.

Não importa onde os refugiados sírios estejam, ou onde quer que cheguem, são sempre vistos como uma massa de migrantes sem teto, sem dignidade humana, sem autoestima e, privados de direitos humanos, não só na prática, mas também pela letra da lei. Bauman (2017, p. 18) considera esta situação degradante dos refugiados como motivo do crescente aumento da xenofobia, do racismo e da variedade chauvinista de nacionalismo, em especial, na Europa. Todas estas ideologias que são contrárias à aceitação destes refugiados por parte dos nativos europeus, são amplamente divulgadas nos discursos políticos. Por este ângulo, Bauman (2017, p. 22) afirma que:

É uma chance que um número crescente de políticos detestaria perder. Explorar a ansiedade causada pelo afluxo de estranhos – que, segundo se teme, vão empurrar para mais baixo ainda os salários que já se recusam a crescer e prolongar ainda mais as filas já longas de pessoas que procuram (sem resultado) empregos teimosamente escassos – é uma tentação a que bem poucos políticos em exercício, ou aspirando a isso, seriam capazes de resistir.

Donald Trump viu essa chance e a colocou em prática por meio de um Decreto presidencial. Na França, a candidata à presidência pela Frente Nacional, Marine Le Pen obtivera sua maioria de votos, sobretudo entre as camadas da base da sociedade francesa,

⁸ Refugiados advindos do Iraque, Sudão, Irã, Líbia, Somália e Iêmen.

deserdadas, discriminadas, empobrecidas e temerosas da exclusão. Seu lema foi “A França para os Franceses”; na Holanda, pode-se citar o político Gert Wilders, considerado xenófobo e populista; na Inglaterra, Nigel Paul Farage apoiou a campanha de Donald Trump. Estes são apenas alguns exemplos. As estratégias que estes políticos empregam para aproveitarem esta oportunidade, segundo Bauman, denotam o interesse de separar os cidadãos dos refugiados por meio da construção de muros, ou seja, é a política da separação mútua.

Pior que os muros e cercas de arame farpado que barram a entrada de refugiados em alguns países europeus ou da América do Norte, o pior inimigo destas pessoas é a indiferença por parte da humanidade. E essa indiferença se acentua, à medida que os direitos humanos são garantidos tão somente aos cidadãos de determinado país. Nessa acepção, a perda da cidadania síria aos que deserdaram o exército de Bashar Al-Assad ou às centenas de milhares de famílias que fugiram do território sírio para não morrerem, significa a perda de todos os direitos civis e políticos destes seres humanos, que, desde 2011, buscam um refúgio em outros países.

Desde o século XVII, os direitos humanos têm sido pensados, porém, quando esta teoria precisa ser colocada em prática, o pré-requisito da cidadania se torna um grande obstáculo intransponível. E a grande pergunta é: Por que os direitos humanos podem ser alcançados apenas por cidadãos? A resposta para tal questionamento encontra-se nos fundamentos da Declaração do Homem e do Cidadão de 1789.

1.2 O Direito Natural no Século XVII e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789

O século XVII foi marcado pelo regime das monarquias absolutistas. Tal poder advém da crise e término do período feudal, abrindo espaço para a formação dos Estados Nacionais Modernos. Muitas teorias políticas sobre a necessidade de um governo centralizador foram elaboradas e muitas outras contrárias a esta forma de governo. A burguesia destacou-se nestas críticas, por entender que o poder absoluto do Estado era contrário ao desenvolvimento de práticas econômicas mais liberais e lucrativas. Surge, então, a necessidade de se discutirem os valores da dignidade da pessoa humana, da liberdade e da igualdade.

Segundo Ingo Wolfgang Sarlet (2008, p. 44-47), os valores da dignidade da pessoa humana, da liberdade e da igualdade encontram suas raízes na filosofia clássica, em especial, na Greco-romana e, no pensamento cristão. A democracia ateniense foi organizada na figura

do homem livre e dotado de individualidade. O conceito de direito natural foi descrito por Sófocles (497-496/406-405 a.C.), dramaturgo da Grécia antiga, na obra 3 – Trilogia Tebana, nomeada Antígona Nesta peça teatral, Sófocles levanta a discussão sobre o dever que cada ser humano tem para com seu deus, em primeiro lugar e, com o Estado (dever secundário). Na trama, Creonte é o rei de Tebas. Os tebanos seguiam as leis da natureza, entre as quais, as honras de sepultura para os mortos. Antígona era sobrinha materna de Creonte e tinha dois irmãos: Etéocles e Polinices, os quais morreram em combate pelo governo do reino, isto é, disputavam a sucessão do pai ao reinado da cidade. Etéocles vence e permanece como rei por um ano. Ao término deste ano, deveria ceder o trono a Polinices, porém, negara-se a isto. Polinices abandona a cidade de Tebas, cheio de rancor e vai para Argos, cidade rival. Volta para Tebas, com o apoio do rei de Argos, para recuperar seu direito de sucessão ao reinado. Em combate, os irmãos matam um ao outro. Creonte, então, assume o poder e proíbe que seja feito o sepultamento de Polinices, por considerá-lo um traidor. Já para Etéocles, Creonte ordena sejam feitas todas as honrarias para seu funeral. A lide que se forma envolvendo estes personagens é a forma como Polinice deveria ser tratado, após sua morte: não poderia ser enterrado. Antígona acreditava que tinha o direito de enterrar seu irmão, conforme os ritos religiosos que seguia; já o rei, entendia que o corpo de Polinice deveria permanecer exposto às aves do céu e aos cães da terra, o que significava uma indignidade para a religião. Contrariando as ordens reais, Antígona realiza o sepultamento de seu irmão e é presa pelos guardas do rei. Embora fosse Antígona a noiva do filho do rei, Hémon, a pena para tal desobediência era a morte.

Então, surge o questionamento: devemos obedecer à lei divina ou à lei dos homens? Creonte decidiu punir Antígona, por ter sido desrespeitado e não deu ouvidos aos apelos de seu filho, do povo e do velho Tirésias, ambos, aconselhando o rei a perdoar a jovem. Pode-se aferir deste contexto que, Creonte, por capricho pessoal, impôs uma lei que proibia o sepultamento de quem fosse seu inimigo, e que, com tal atitude, modificou e desrespeitou os costumes dos súditos. Os rituais de sepultamento para eles advinham da vontade dos deuses e ninguém saberia dizer quando esta prática havia começado, porém, ela seria eterna. Portanto, não poderiam ser modificados pelo soberano. Pode-se identificar Creonte como um tirano, que julga ser dono de uma sabedoria superior como o Estado, desrespeitando as crenças e costumes de seu povo. A situação denota a importância do direito natural sobre o direito positivo. Outro dado importante que se extrai dessa obra é a luta de uma única mulher contra toda uma cidade. Ela nos mostra sua força, sua persistência em executar aquilo que é digno e

moral, deixando-nos como lição que nem sempre o legal é moral. De modo que, para Antígona era justo enterrar seu irmão. E, isto era um direito natural.

Já no pensamento cristão, Wolfgang remonta ao Antigo Testamento de onde herdamos a ideia de que os homens foram feitos à imagem e semelhança de Deus. (Gêneses 1,26). E, acrescenta (2008, p. 44): “Da doutrina estóica Greco-romana e do cristianismo, advieram, por sua, vez, as teses da unidade da humanidade e da igualdade de todos os homens em dignidade (para os cristãos, perante Deus)”.

Outra influência importante, segundo Wolfgang, foi Santo Tomás de Aquino, durante a Idade Média. Tomás de Aquino, além de corroborar a crença da criação dos homens à imagem e semelhança de Deus, acrescentara a profecia de que haviam duas ordens distintas: uma, formada pelo direito natural, decorrente da natureza racional dos homens; outra, por meio do direito positivo. Nesta segunda forma, Tomás de Aquino pregava a necessidade de os governantes obedecerem ao direito natural e que, em casos extremos de desobediência, restaria justificada a resistência da população em desobedecer às regras que contrariassem o direito natural. Assim, a proteção da dignidade humana era tema de grande importância para Tomás de Aquino. E, é a partir de tais pensamentos, que se forma a tradição jusnaturalista, tendo como destaque o humanista italiano Pico della Mirandola, no período renascentista, cuja tese jusnaturalista era a de que a personalidade humana se caracteriza por ter um valor próprio, inato, que se expressa na ideia de sua dignidade de ser humano, e, tal dignidade, aduz Wolfgang (2008, p. 46), é um direito natural e inalienável. Do século XVI ao século XVII, as doutrinas jusnaturalistas avançam, de modo especial, por meio das teorias contratualistas. Concomitantemente a este avanço, tem-se o processo de laicização do direito natural, ou seja, a ideia de Deus como o centro do Universo é substituída pela ideia de que o Homem é este centro.

Entre os vários filósofos iluministas, importa destacar John Locke e Jean-Jacques Rousseau na defesa dos direitos naturais à vida, à liberdade, a igualdade e à propriedade. Locke redige no ano de 1680, o Primeiro tratado sobre o governo civil e refuta, já no primeiro capítulo (2001, p. 52), a escravidão, classificando-a como algo vil e que nenhum inglês deveria escravizar pessoas, pois, os homens deveriam ser mantidos livres. De mesma sorte, Locke rejeita o direito divino da monarquia absoluta, que é baseado na descendência hereditária de Adão e Eva. E, no Segundo Tratado sobre o governo civil é que Locke irá tratar do direito natural. Por esta razão não fora utilizado o Primeiro tratado nesta pesquisa. No início da obra, Locke relata o estado de natureza dos homens (2001, p. 83), ou seja, quando os homens eram absolutamente livres para decidirem suas ações, disporem de seus bens e de si

mesmos como bem lhes aprouvesse, dentro dos limites do direito natural, não necessitando de autorização ou da vontade de nenhum outro homem. Neste estado de natureza, também havia igualdade entre os homens, sem subordinações ou sujeições. Não se trata, pois, de um “estado de permissibilidade”, em que tudo é permitido. O estado de natureza, na concepção de Locke, contém uma lei da natureza que irá governar os homens, sujeitando-os a ela. Esta lei é a razão. Assim, ninguém deve desejar prejudicar o outro em sua vida, saúde, liberdade ou posses. De modo que, o homem é livre para agir em seu favor e de outras pessoas e não deve destruir-se ou destruir os outros homens. Nesse sentido, Locke (2001, p. 84) afirma que:

O ‘estado de Natureza’ é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens; todos os homens são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio, todos servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço; são, portanto, sua propriedade, daquele que os fez e que os destinou a durar segundo sua vontade e de mais ninguém. [...]

Nessa conformidade, a conservação da própria vida e de seus semelhantes é uma obrigação imposta a toda a humanidade, segundo Locke. Tal proteção se faz possível, por meio do respeito ao direito natural que ordena a paz e conserva a humanidade, devendo esta subordinação ser observada por todos os homens. Os que transgredirem a lei da natureza devem ser punidos e tais penas devem ser adequadas às violações por eles cometidas. Ao respeitar a lei da natureza e todas as demais leis dos homens, qualquer indivíduo torna-se detentor do poder de punir os transgressores. Diante de tal poder de punir, Locke traz o direito de igualdade como um direito natural, assim como a vida humana. Neste estado de perfeita igualdade, ausente de superioridade ou de jurisdição de um em detrimento de outros, todos os homens têm o direito de garantir o respeito à lei da natureza. Ao punir, Locke entende que se deve perseguir a reparação e a prevenção, sendo estas as únicas justificativas legais que um homem possa vir a ferir outro para defender sua vida, sua liberdade ou sua propriedade. Na compreensão de Locke, quando alguém desobedece à lei da natureza significa que ele é regido por outra lei, que não a razão e equidade comum a todos e se transforma em um perigo para a humanidade. Este homem torna-se fraco e o elo de proteção contra danos e violência é rompido, pois é a lei da natureza que garante a paz e a segurança. Nesse sentido, Locke (2001, p. 86) afirma que:

Tratando-se de uma violação dos direitos de toda a espécie, de sua paz e de sua segurança, garantidas pela lei da natureza, todo homem pode reivindicar seu direito de preservar a humanidade, punindo ou, se necessário, destruindo as coisas que lhe são nocivas; dessa maneira, pode reprimir qualquer um que tenha transgredido essa lei, fazendo com que se arrependa de tê-lo feito e o impedindo de continuar a fazê-lo, e através de seu exemplo, evitando que outros cometam o mesmo erro. E nesse caso e por este motivo, todo homem tem o direito de punir o transgressor e ser executor da lei da natureza.

O direito de punir o transgressor por meio da prevenção é válido para todos e objetiva impedir que determinado crime volte a se repetir, ou seja, que sirva de exemplo para todos. O magistrado tem o poder de perdoar o crime cometido, em casos de danos aos bens públicos, entende Locke, desde que tais bens não exijam a aplicação da lei. Já a reparação, é válida apenas para a vítima e o crime não pode ser perdoado pelo magistrado. A própria vítima tem o direito de exigir uma reparação pelo dano que lhe fora causado, podendo, inclusive, apropriar-se de bens ou de serviços do ofensor. Já no caso de um assassino, aduz Locke, todo homem no estado de natureza tem o direito de matá-lo, tanto para impedir que outros assassinatos venham a ocorrer, uma vez que nenhuma reparação pode compensar a morte de uma pessoa, mas, também, para proteger os homens de ataques desse criminoso. Quem mata, assegura Locke (2001, p. 87), renuncia à razão, às leis comuns e declara guerra a todos os homens e deve ser destruído. A outro tanto, a morte de um assassino não pode ter motivação de vingança. Assim, assegura Locke, para conter a má natureza e as paixões humanas, Deus instituiu o governo para conter a parcialidade e a violência dos homens. Diante disso, Locke (2001, p. 88) garante que o governo civil é o remédio para as incongruências causadas quando os homens podem ser juízes em causas próprias no estado de natureza.

Diante do pensamento de John Locke, a vida e a dignidade humana são direitos naturais, os quais devem ser preservados e, é por meio do governo civil que as leis da natureza são aplicadas. Porém, quando Locke pensa a situação de um estrangeiro que venha a cometer um crime dentro do território inglês, por exemplo, o governante não tem legitimidade para puni-lo, pois as leis inglesas são destinadas ao ordenamento de condutas dos súditos ingleses, tão somente. E, tal impedimento advém da própria lei da natureza, uma vez que ela determina a igualdade entre os homens. Assim, um magistrado inglês pode punir apenas um súdito inglês e não um estrangeiro, ainda que ele considere sensato julgá-lo, ele não tem mais poder que aquele que cada homem pode naturalmente ter sobre outro.

A proteção à vida sofre alterações em suas regras, quando Locke pensa o estado de guerra. Tal estado ocorre quando alguém, por inimizade ou por desejo de destruição, atenta contra a vida de seu rival. Pode acontecer que o algoz se una a outros homens para atentarem

contra a vida do inimigo, somando-se forças. Assim, Locke entende justo e razoável que o homem sob ameaça intente contra a vida de seus inimigos. Pautando-se na lei da natureza de que o ser humano deve ser preservado dentro da razoabilidade, se tal proteção não pode alcançar a todos, deve-se dar preferência à segurança do inocente. Nesse sentido, Locke (2001, p. 91) assevera que:

Por isso, aquele que tenta colocar o outro sob seu poder absoluto entra em um estado de guerra com ele; esta atitude pode ser compreendida como a declaração de uma intenção contra sua vida. Assim sendo, tenho razão em concluir que aquele que me colocasse sob seu poder sem meu consentimento me usaria como lhe aprouvesse quando me visse naquela situação e prosseguiria até me destruir; pois ninguém pode desejar ter-me em seu poder absoluto, a não ser para me obrigar à força a algo que vem contra meu direito de liberdade, ou seja, fazer de mim um escravo [...].

A permissão para destruir o inimigo que atenta contra a vida de um indivíduo torna possível que ele tente escapar da agressão, sendo tal atitude a única garantia da preservação de sua vida. Diante disso, torna-se justificável o indivíduo matar o ladrão, ainda que este não tenha feito mal algum àquele, pois, a partir do momento em que o ladrão se vale da força para retirar a liberdade de sua vítima, ele declara o estado de guerra para esta vítima e assume o risco de ser morto por ela. Assim que a força deixa de existir, extingue-se o estado de guerra entre aqueles que vivem em sociedade e ambos os lados são igualmente submetidos às normas da lei, tanto para reparar um dano causado como para evitar todo o mau futuro (reparação e prevenção).

Conforme já aduzido, Locke considera a liberdade como sendo um direito natural. Assim sendo, entende que esta liberdade natural do homem deve ser desprendida de qualquer poder superior na terra e não deve carecer da vontade ou da autoridade legislativa do homem. Logo, a regra a ser seguida é a lei da natureza. Diante disso, a liberdade dos homens submetidos a um governo consiste em existir uma regra permanente que será seguida por todos. Segundo Locke (2001, p. 95):

É a liberdade de seguir minha própria vontade em todas as coisas não prescritas por esta regra; e não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem: como a liberdade natural consiste na não submissão a qualquer obrigação exceto a da lei da natureza. Esta liberdade, diante do poder arbitrário absoluto, é tão necessária e está tão estreitamente ligada à preservação do homem, que não pode ser perdida, exceto, por aquilo que ao mesmo tempo destrói sua preservação e sua vida.

A liberdade na visão de Locke está na obediência à lei da natureza, o que impede que um homem seja escravizado por outro, uma vez que, por ser a liberdade um direito natural, ela impossibilita que o homem disponha de sua própria vida para se transformar em um escravo. A condição de escravo para Locke significa um estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e seu prisioneiro. A única forma de este estado de guerra cessar é por meio de um acordo entre os envolvidos. Tal acordo só é possível, segundo Locke, em razão da lei natural, que preleciona que ninguém pode concordar em conceder a outra pessoa um poder que não tem sobre si mesmo, isto é, o poder de dispor de sua própria vida.

Jean-Jaques Rousseau (1973, p. 25), ao pensar a escravidão, também a rejeita, pois entende que nenhum homem possui autoridade natural sobre os seus semelhantes. Assim, a escravidão só se tornaria legítima se houvesse um acordo entre os homens. Dar-se gratuitamente a outro homem para ser seu escravo é algo absurdo e inaceitável. Apenas um louco faria tal ato, entende Rousseau. E, expandir tal ato para todo um povo, significa dizer que todos são loucos. Rousseau rebate o pensamento de Hugo Grotius (2005, p. 422-423), que repudiava a escravidão apenas quando o indivíduo se entregava para ser escravo para pagar dívidas, tal como era costume para os germânicos ou, para servir a cláusula de um contrato, tal como ocorria entre os gregos. Porém, Grotius conceituava a escravidão perfeita como aquela que obriga o indivíduo a prestar serviços eternamente, em troca de alimentos ou de outras necessidades vitais. Grotius não via nenhum mal nesta forma de escravidão, pois a obrigação de prestar serviços, de forma vitalícia, era compensada pela garantia de alimentos. Quando um homem é escravizado, afasta-se dele o direito, pois, escravatura e direito são incompatíveis. Assim, a liberdade é um direito natural. Contrapondo-se a tais conceitos, Rousseau (1973, p. 26) aduz que:

Renunciar a própria liberdade é o mesmo que renunciar à qualidade de homem, aos direitos da Humanidade, inclusive aos seus deveres. Não há nenhuma compensação possível para quem quer que renuncie a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza humana, e é arrebatada toda moralidade a suas ações, bem como subtrair toda liberdade à sua vontade. Enfim, não passa de vã e contraditória convenção estipular, de um lado, uma autoridade absoluta e, de outro, uma obediência sem limites [...].

Contrariamente ao que pensava Locke sobre o estado de guerra, Rousseau entendia a guerra, não como uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado contra Estado, na qual os particulares são acidentalmente inimigos como soldados. Assim, o inimigo de um Estado tinha como justo que seus soldados matassem os defensores do Estado inimigo,

enquanto estivessem com as armas nas mãos. O que Rousseau quer dizer é que quando o Estado inimigo se rendesse, a guerra deveria cessar, os soldados voltariam a serem homens e não mais poderiam ser mortos pelos soldados do antigo Estado inimigo.

Além de pensar a vida e a liberdade como direitos naturais, a propriedade passa a exigir semelhante proteção, pois, o pensamento liberal, encabeçado por Locke era contrário ao absolutismo. No que tange á propriedade, esta também é considerada por John Locke (2001, p. 97) um direito natural. Tal consideração advém do direito natural à vida, pois, para conservá-la é necessário que o indivíduo faça uso da natureza para obtenção de seu sustento.

De mesma sorte, quando Locke trata do início das sociedades políticas, ele inicia novamente afirmando (2001, p. 139): “Se todos os homens são, como se tem dito, livres, iguais e independentes por natureza, ninguém pode ser retirado deste estado e se sujeitar ao poder político de outro sem o seu próprio consentimento”. Sendo contrário ao absolutismo, Locke entendia que a única maneira de os homens se despojarem de sua liberdade natural e limitá-la por meio de uma sociedade civil seria por meio de um acordo de associação com outros homens, formando, assim, um único corpo político. Nessa perspectiva, o agir humano passa a seguir a vontade da maioria. Daí, a limitação da liberdade. No absolutismo, tal liberdade é extinta; no governo civil, a liberdade continua a ser um direito natural, embora restringida, pois, é a razão que mantém tal direito (2001, p. 143).

A outro tanto, Jean-Jacques Rousseau⁹ (1973, p. 33) entendia que os homens fizeram uma passagem natural do estado de natureza para o estado civil e que a moralidade apenas surgiu após esta passagem. No estado de natureza, os homens viviam egoisticamente, pois, não ouviam a razão. De modo que, eram animais estúpidos e limitados. A partir do momento que os homens passam para o estado civil, não mais é possível retornarem ao estado de natureza. Os homens eram livres no estado de natureza, mas tal liberdade não lhes garantia a segurança. Nas palavras de Rousseau (1973, p. 34):

Para que não haja engano em suas compensações, é necessário distinguir a liberdade natural, limitada pelas forças do indivíduo, da liberdade civil que é limitada pela liberdade geral, e a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante da propriedade, que só pode ser baseada num título positivo.

Sendo assim, Rousseau entende que todo homem tem o direito natural a tudo que lhe é necessário para sobreviver. Nesse sentido, tal como pensa Locke, um homem não pode

⁹ A limitação acima descrita também será aplicada a Rousseau.

possuir sozinho todas as terras, pois, excluiria o direito de propriedade dos demais homens. A semelhança de pensamento entre Locke e Rousseau sobre o direito natural de propriedade está na forma de aquisição desse direito: Locke, conforme já aduzido, entendia que o homem que trabalha a terra e traz com isso melhorias, é naturalmente detentor deste direito; já para Rousseau, o direito de primeiro ocupante só é válido no estado civil, pois, no estado de natureza, tal direito era muito frágil, uma vez que prevalecia o direito do mais forte. Mas, para que o direito do primeiro ocupante seja autorizado sobre algum terreno, Rousseau (1973, p. 35) elabora algumas condições: o terreno não pode já estar habitado por outro homem; o tamanho da área a ser habitada deve ser suficiente para a subsistência do proprietário e nada além dessa medida; e, por fim, “que se tome posse dela, não em virtude de uma vã cerimônia, mas pelo trabalho e pela cultura, único sinal de propriedade que, à falta de títulos jurídicos, deve ser respeitado por outrem”.

Tanto Locke quanto Rousseau preocupavam-se com as invasões de estrangeiros e como poderia ser assegurada a posse da propriedade aos nativos. Nessa perspectiva, John Locke (2001, p. 191), capítulo XVI, trata do direito de propriedade pela conquista, que foi motivado e fundamentado pela ambição dos homens, a qual fora motivo de desordem e de guerras, durante a história da humanidade. As terras eram tomadas pelo poder das armas, mas, fazia-se parecer que a conquista de determinada terra fora por meio do consentimento daquele povo. Mediante a conquista, este governo se coloca em estado de guerra com o povo conquistado e invade o direito natural deles de possuírem as terras. Tal injustiça não dá ao conquistador o direito natural daquela terra, pois, aquele roubou esta de seu possuidor natural. As terras conquistadas jamais pertencerão ao conquistador de forma justa e natural, ainda que a guerra tenha sido justa. De mesma sorte, o conquistador não poderá retirar a liberdade do povo conquistado. Nesse sentido, Locke (2001, p. 194) aduz que:

[...] o poder que um conquistador adquire sobre aqueles que ele venceu em uma guerra justa é perfeitamente despótico; ele tem um poder absoluto sobre as vidas daqueles que, colocando-se em um estado de guerra, tiveram este poder confiscado; mas não tem por isso direito nem título sobre seus bens. Eu não duvido que à primeira vista esta possa parecer uma doutrina estranha, uma vez que contradiz completamente a prática do mundo; nada mais familiar, quando se fala da dominação de países, do que dizer que alguém o conquistou; como se a conquista, por si só, concedesse um direito de posse [...].

Esta passagem denota que a lei natural era superior a qualquer outra lei. Assim, para Locke, a única forma de justificar a posse da terra é por meio do trabalho e, a partir deste

requisito, torna-se um poder natural a posse da terra e este direito é intransponível. De modo que, Locke afasta do direito de conquista o direito de propriedade. Nessa perspectiva, o proprietário não perde seus bens, tenha ele participado ou não na resistência à conquista.

Segundo Rousseau (1973, p. 33), houve uma passagem entre o estado de natureza para o estado civil e, tal transição incorreu na substituição da conduta humana guiada pelo instinto para um novo comportamento moral, antes inexistente. Diante disso, o homem deixa de agir apenas em prol de si mesmo e passa a agir pela coletividade e, isso apenas é possível, por meio da razão humana. Forma-se, então, uma comunidade e cada membro dela traz consigo todos os bens que possuía no estado de natureza. Assim o que era de um, passa a ser de todos. Mas, não, exclusivamente do soberano. Esta era uma forma de proteger os bens da cidade dos estrangeiros. Assim sendo (1973, p. 35), institui-se o direito do primeiro ocupante, o qual se torna legítimo após o estabelecimento do direito de propriedade, que é um direito natural. Aqui se encontra um diferencial entre a concepção de propriedade como direito natural: para Rousseau, quando um membro da comunidade recebe sua porção de terra e dela se torna proprietário, ele não mais terá direito de propriedade sobre outras terras na comunidade. No estado de natureza, este direito sequer existia. A propriedade passa a ser uma garantia, a partir da passagem para o estado civil. Neste caso, ao fazerem a passagem do estado de natureza para o governo civil, os homens asseguram a posse legítima da propriedade e dela podem fruir. Nesse sentido, Rousseau (1973, p. 36) assegura que:

[...]. Então, os possuidores, considerados como depositários do bem público, com seus direitos respeitados por todos os membros do Estado, e mantidos por todas as suas forças contra o estrangeiro, em virtude de uma cessão vantajosa ao público e, mais ainda, a si mesmos, adquirem, por assim dizer, o que tinham dado [...].

Em meio a estas concepções de direitos naturais em relação à vida, à liberdade e à propriedade, a França, em 1789, enfrentava uma severa crise financeira decorrente dos gastos excessivos da corte e com guerras. Concomitante a isso, havia também o descontentamento da população francesa aos privilégios dispensados ao clero e à nobreza. A sociedade civil francesa era composta pelo clero, pela nobreza e pela burguesia, porém, apenas esta última pagava altos impostos ao rei. Toda a arrecadação dos impostos era destinada ao custeio dos luxos da vida na corte francesa. Outro estopim para a Revolução Francesa fora a má governança do rei, que levava a França à falência. E, havia mais um agravante para o descontentamento da burguesia: o rei controlava os tribunais e ordenava as condenações de

presos, conforme sua vontade. Os condenados eram conduzidos à Bastilha, local destinado ao cumprimento da pena, sem justo julgamento, despojados de quaisquer direitos ou dignidade humana. Eclode, por conseguinte, a Revolução Francesa. Nessa perspectiva, torna-se urgente a redação e promulgação de uma Constituição e de uma declaração de proteção de direitos humanos. Em outras palavras, a burguesia almejava um ordenamento jurídico constitucional para que o antigo Regime fosse sepultado.

A Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão fora promulgada no dia vinte e seis de agosto de 1789, pelos representantes do povo francês, determinando-se o direito à vida, à liberdade e à propriedade, como direitos naturais, ou seja, invioláveis, indeduzíveis, e irreduzíveis. Nesta perspectiva, bastaria nascer humano para ser detentor destes direitos. A Carta de Intenções de Proteção contém dezessete artigos, todos, fundamentados no direito natural, com base no pensamento dos Iluministas e por inspiração na Revolução Americana, ocorrida em 1776, que representou a revolta nas treze colônias americanas, que lutaram pela independência da Inglaterra.

A história da humanidade, a partir desta Declaração dos Direitos do Homem de 1789 viria a desvelar que a proteção lá pretendida se mostraria muito frágil e irreal e, por conta disso, de seu caráter absoluto, tornar-se-ia impraticável.

1.3 A Declaração do Homem e do Cidadão de 1789 e as Dificuldades de Proteção

As intenções de proteção contidas na Declaração de Direitos do Homem de 1789 receberam inúmeras críticas, questionando-se a efetividade de aplicação de tais direitos, desde sua elaboração. Dentre estas críticas, destacam-se as de Edmund Burke, filósofo irlandês que, por meio de cartas enviadas a Charles-Jean-François Depont, um jovem fidalgo de Paris, construiu uma reflexão sobre a Revolução Francesa e expressou críticas sobre a ausência de efetividade da proteção dos direitos humanos contidos na Declaração de Direitos do Homem de 1789. Partiu de Depont enviar uma carta para Edmund Burke para conhecer suas opiniões sobre o que estava acontecendo na França e saber se Burke era favorável. Na primeira carta, Burke (2014, p. 26) relata seu desejo de ver a França repleta de um espírito de liberdade racional e que deveria ser criado um corpo permanente onde tal espírito pudesse residir, além de um órgão por meio do qual ele pudesse agir de forma eficaz. Porém, Burke não acreditava que isso viria a acontecer na França. Em uma carta datada de 1º de novembro de 1790, Burke responde o que ele pensa sobre os últimos acontecimentos na França. Burke inicia falando

sobre a Sociedade Constitucional ou Sociedade de Informação Constitucional, cujos membros escreviam e publicavam livros que poucos teriam acesso, em razão do custo. Sobre tais obras, Burke (2014, p. 27) afirma que:

É possível que bom número dessas obras tenha sido exportado para seu país, e que, pouco procuradas na Inglaterra, tenham encontrado mercado na França. Ouvi falar muito das luzes que se pode tirar de tais livros. Não sei dizer se teriam podido adquirir algum benefício de sua viagem (como se diz de certos licores que melhoram ao atravessar o mar); mas nunca encontrei nenhum homem de bom-senso, ou com um certo grau de informação, que dissesse uma palavra em favor da maioria das publicações postas em circulação, por aquela Sociedade; nem que suas deliberações tenham sido levadas a sério, a não ser por alguns de seus membros.

Estas ideias contidas nos referidos livros recebiam apoio, segundo Burke, da Assembleia Nacional da França e demonstravam isso, por meio de agradecimentos públicos e expressivos para a Sociedade da Revolução, como passou a ser chamada pelos que a apoiavam. Diante disso, Burke pensa que a Assembleia Nacional da França manifestava tal apoio à Sociedade da Revolução, porque esperava que os membros da referida Sociedade divulgassem tais ideias na Inglaterra, como uma forma de retribuir os elogios públicos. Nessa perspectiva, Burke critica o fato de estas ideias não incentivarem uma discussão pública, formal.

Passando à análise do texto da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, o direito à liberdade, declarado já no primeiro artigo é visto por Burke como um direito abstrato, pois, se tal direito for estendido a todos, o indivíduo considerado louco pelos médicos ganharia a liberdade; o mesmo poderia ocorrer com um assaltante ou com um homicida, pelo simples fato de todos eles terem adquirido o direito à liberdade como um direito natural. Ainda que nos pareça óbvia tal abstração, Burke afirma que muitos membros da Assembleia francesa eram felicitados publicamente, como sendo homens de grande saber e de bondade para com toda a humanidade. Burke vislumbra outros problemas em relação ao direito de liberdade, tal como a permissão aos indivíduos de fazerem tudo o que lhes aprouvesse. Isso seria possível para os indivíduos isolados ou separados da sociedade civil, mas, quando os homens agem como um corpo político, a liberdade significa poder. Diante de tal situação, Burke (2014, p. 30) aduz que:

Antes de se pronunciarem, pessoas esclarecidas gostarão de conhecer o uso que é feito do poder, sobretudo quando se trata de algo tão delicado quanto um poder *novo* em mãos de pessoas *novas* que conhecem pouco ou nada dos

princípios, das características e das disposições do poder, e em situações nas quais os que mais parecem animar a cena talvez não sejam os que realmente a dirigem.

O termo “animar a cena”, utilizado por Burke é citado por Norberto Bobbio (2004, p. 80), de forma semelhante, em decorrência da ideia de alguns pensadores, tais como Alexis de Tocqueville, Kant e Voltaire, ao analisarem a Declaração dos Direitos do Homem de 1789 e consideraram seu conteúdo como um ‘entusiasmo’ por parte dos membros da Assembleia francesa. Porém, Burke vai além: o que Burke pretende dizer quando diz “os que mais parecem animar a cena talvez não sejam os que realmente a dirigem” é que os franceses queriam imitar o modelo político inglês, porém, a crise não alcançara tão somente a França, mas toda a Europa, na visão de Burke. Ainda em análise ao direito natural à liberdade, Burke entende que este entusiasmo deveria se acalmar e buscar comprovar se a declaração de tal direito será ou não possível e se ela estará em harmonia com o governo, com o poder público, com a disciplina, em consonância com a moralidade e a religião, com a solidez da propriedade, com a paz e a ordem e, com os usos civis e sociais. Porém, nada disso fora observado. Esta ausência de prévia diligência significa para Burke que esta liberdade como direito natural teria vida curta.

Ao pensar o artigo 2^o¹⁰ da Declaração de 1789, que traz a propriedade como direito natural, Burke (2014, p. 71) considera que o bom governo não é aquele que herda o poder, mas sim, aquele que possui a virtude e a sabedoria que lhe darão a aptidão necessária para governar. Sem estas aptidões, o governo não será capaz de compreender a propriedade de seu Estado. Sendo a propriedade inerte, sua representação e proteção dependem deste governo, a fim de que seja conservada e protegida de forma adequada, conservando-a da inveja ou da cobiça. Nessa lógica, Burke (2014, p. 72) assegura que:

O poder de perpetuar nossa propriedade em nossas famílias é uma de suas características mais valiosas e interessantes, e a que mais tende à perpetuação da própria sociedade: converte nossa debilidade em serva de nossa virtude e enxerta benevolência até mesmo na avareza. Os detentores da riqueza familiar e da distinção que acompanha o patrimônio hereditário (na condição de parte mais interessada) são as garantias naturais para esta transmissão.

¹⁰ “Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade a segurança e a resistência à opressão”.

Contrariamente a John Locke, Edmund Burke não pensa a propriedade como direito natural para o indivíduo que trabalha a terra, mas, como uma herança familiar. Porém, Burke concorda com Rousseau que a porção de terras deve ser suficiente para o proprietário sobreviver e não, grandes extensões de terras, pois, tal proporção causaria inveja ou cobiça nos demais homens, que obtiveram porções menores de terras. Em suas reflexões sobre a Revolução Francesa, Burke mostra-se conservador e faz duras críticas àqueles que desejam despojar o rei da França e assumir o governo. Nessa lógica, Burke (2014, p. 78) mostra sua descrença na efetividade dos Direitos do Homem, pois, nenhum pacto seria feito para obrigar o governante a cumprir tais direitos. A Declaração dos Direitos do Homem, na percepção de Burke, denota conter um fundamento absoluto, ou seja, não prevê e não admite modificações em seu texto original. Nesse sentido, Burke (2014, 79) aduz que existem direitos que são reais, mas, que não estão contidos na Declaração francesa:

Os homens têm direito à justiça de seus irmãos, quer se ocupem de funções públicas ou ordinárias. Têm o direito aos frutos de sua indústria e aos meios de torná-la frutífera. Têm o direito às aquisições de seus pais, à nutrição e ao progresso de sua prole, à instrução na vida e à consolação na morte. Qualquer coisa que um homem individualmente possa fazer, sem lesar os demais, tem o direito de fazê-lo para si mesmo, assim como tem direito a uma justa parcela de tudo que a sociedade, mediante a combinação de suas habilidade e força, possa fazer em seu favor.

No artigo 1º da Declaração dos Direitos do Homem é assegurado que todos os homens têm direitos iguais. Burke faz uma leitura diversa: todos os homens têm direitos iguais, mas não têm direito às mesmas coisas. Tudo dependerá do empenho e do investimento financeiro de cada um. Assim, o direito e a proporção de cada um não é algo a ser decidido pelo Estado, mas sim, estabelecido por convenção, já que o homem é um ser social. A igualdade constante na Declaração francesa retira esta possibilidade de pacto. Segundo Burke, quando os homens decidiram viver em sociedade, eles receberam a garantia dos direitos civis e renunciaram o direito de governarem suas próprias vidas. De modo que, não podem desfrutar dos direitos civis e daqueles direitos que teriam, caso vivessem isolados. Nessa perspectiva, Burke (2014 b, p. 80) entende que o Governo não foi criado por meio dos direitos naturais, que podem existir e são independentes do Governo. Assim, quando o artigo 1º da Declaração dos Direitos do Homem declara a igualdade de direitos para todos os homens, tal direito torna-se abstrato, pois, não é possível colocá-lo em prática.

Hannah Arendt (2012, p. 395) admite que a Declaração dos Direitos do Homem de 1789 representou um encerramento do comando de Deus e dos costumes históricos como

fontes da Lei. Nessa perspectiva, o Homem passa a ser o centro do Universo. Porém, Arendt aponta algumas falhas na elaboração da Declaração Francesa e entende as reflexões de Burke como um presságio da ineficácia de proteção dos direitos humanos, que se tornaria visível no século XX. Nessa lógica, a primeira falha observada por Arendt é a destinação de proteção contida no documento: no contexto histórico e político em que a Declaração dos Direitos do Homem foi redigida, havia enorme necessidade de proteção, pois, os indivíduos não estavam a salvo, mesmo dentro do território nacional em que tivessem nascido e, uma vez que Deus não mais era o centro do Universo, mesmo os cristãos sentiam-se inseguros sobre sua igualdade perante Ele. Assim, tornou-se um consenso, invocar os direitos humanos sempre que um indivíduo necessitasse de proteção, sendo aqueles considerados inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de quaisquer outros direitos ou leis. Uma vez enunciados na Declaração dos Direitos do Homem de 1789, os direitos humanos poderiam ser invocados sem que fosse preciso uma autoridade para estabelecê-los. De modo que, o próprio Homem seria a origem e o principal objetivo dos direitos humanos. A ideia de proteção estava tão arraigada, que se acreditava não ser necessária nenhuma lei especial para garantir os direitos humanos, pois, bastaria nascer humano para ser detentor de direitos. Nessa acepção, supunha-se que todas as leis se baseavam nos direitos humanos. A falha, na compreensão de Arendt, está na concepção de direitos humanos para um indivíduo, o que se contrapõe com a transformação dos indivíduos em povo, a partir da criação dos Estados-nações. O indivíduo, segundo Arendt, foi diluído em povo, deixando de ser um ser único, detentor de direitos. Anteriormente a tal criação, a soberania do príncipe era proclamada pela graça de Deus, que era o centro do Universo. Com a criação dos Estados-nações, surge a ideia de soberania do povo, que era definida em nome do Homem.

Diante de tal situação, Arendt (2012, p. 396) aponta a segunda falha: quando a Declaração Francesa dita que os direitos humanos são inalienáveis, e, tendo o indivíduo sido transformado em membro do povo, o documento transforma aquele indivíduo detentor de direitos contido em seu texto em um ser abstrato, ou seja, que não existe em nenhuma parte do Planeta. De modo que, os seres humanos “reais”, ou seja, o povo, não recebe a proteção proclamada na Declaração dos Direitos do Homem, tornando tal proteção uma mera ficção.

E, a terceira falha apontada por Arendt está no fato de a proteção dos direitos humanos ser restrita aos cidadãos, ou seja, a proteção dos direitos humanos está intimamente relacionada à cidadania, a partir do modelo de Estados nacionais. Esta realidade tornar-se-ia palpável, no século XX, quando Adolf Hitler revogou a nacionalidade alemã de todos os judeus e a naturalização alemã das minorias. Sem a cidadania alemã, centenas de milhares de

seres humanos perderam todos os direitos civis e políticos, contrariando os fundamentos da Declaração dos Direitos do Homem de 1789. Isso se deve ao fato, segundo Arendt, de tudo que era relacionado aos direitos humanos estava associado intimamente à questão da emancipação nacional, ou seja, somente a soberania emancipada do povo era capaz de assegurar a proteção dos direitos humanos.

Arendt (2012, p. 398) entende que os direitos humanos foram proclamados, tanto pela Revolução Francesa quanto pela Americana (1776) como um novo fundamento a ser utilizado para todas as sociedades civilizadas, porém, este fundamento absoluto mostrou-se ineficaz na prática. Tal ineficácia não fora ponderada no século XVIII e, mesmo no século XIX, os direitos humanos continuaram a ser invocados para a proteção de certos indivíduos contra o poder estatal e, na tentativa de abrandar a insegurança social decorrente da Revolução Industrial. Apesar de tal perspectiva, Arendt entende que, embora tenham os direitos humanos sido solenemente proclamados pelas revoluções francesa e americana, como um novo fundamento para os países civilizados, tais direitos jamais constituíram questão prática em política. Nessa acepção, Arendt (2012, p. 398-399) afirma que:

O conceito de direitos humanos foi tratado de modo marginal pelo pensamento político do século XIX, e nenhum partido liberal do século XX houve por bem incluí-los em seu programa, mesmo quando havia urgência de fazer valer esses direitos. O motivo para isso parece óbvio: os direitos civis – isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão de seu país – supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade.

Quando a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 foi elaborada, existiam apátridas e minorias provenientes de diversos países, porém, não se comparavam em números aos do século XX (judeus e minorias). A situação da apatridia existia, mas, não era um problema de cunho político. Nessa lógica, Arendt entende que todos os seres humanos eram cidadãos de algum tipo de comunidade política, nos séculos XVIII e XIX não havia uma preocupação a despeito de as leis de determinado país aceitassem ou não as exigências da Declaração dos Direitos do Homem de 1789. Quando não houvesse aceitação, os países democráticos poderiam reformar e adequar suas leis ou, nos países despóticos, havia a possibilidade de revolução. Porém, o tempo mostrou que, mesmo nos países em que as constituições respeitavam os direitos humanos, estes se mostravam impraticáveis, sempre que surgiam pessoas que haviam perdido a cidadania de algum Estado soberano. Assim, argúi Arendt, em decorrência de não se encontrar uma solução para o problema da apatridia,

iniciam-se várias tentativas para ajustar o conceito de direitos humanos para as pessoas que perderam sua cidadania, que na Declaração dos Direitos do Homem de 1789 consideram-se tais direitos como inalienáveis. Porém, nenhuma das tentativas obtivera êxito em seu intento.

Para Norberto Bobbio, o fundamento de um direito pode variar conforme a certeza de que o sujeito é detentor de determinado direito ou de acordo com o mero desejo de ser titular de um direito específico. Ser detentor de direitos exige ser um cidadão de algum país, ou seja, um indivíduo que faça parte de um Estado e, diante disso, seja sujeito de direitos civis e políticos, sendo-lhe atribuídos alguns deveres. Tanto os direitos quanto os deveres estão contidos no direito positivo de cada país. A outro tanto, quando o sujeito não é um cidadão, o direito desejado por ele não está no direito positivo, mas no direito racional ou crítico, ou ainda, no direito natural, no sentido restrito. Para Bobbio, a escolha de quais são os direitos humanos não é unânime, ou seja, os fins que merecem ser perseguidos diferem conforme se mostra o desejo de determinada sociedade e, por esta razão, não foram todos eles reconhecidos. Diante de tal situação, torna-se difícil encontrar uma justificativa para a escolha de determinados direitos humanos. Por certo, ao fazer suas escolhas, a sociedade deseja que outros corpos sociais também façam as mesmas opções, o que viria a facilitar o reconhecimento geral destes direitos. Diante desta busca por um fundamento, nasce a ilusão de um fundamento absoluto. Nesse sentido, Bobbio (2004, p. 16) argúi que o fundamento absoluto toma posse de nossas ideias, tal como o poder absoluto. Este fundamento absoluto transforma-se em verdade absoluta e, por esta razão, não mais pode ser questionado.

Nessa lógica, a ilusão de um fundamento único fora a base de argumentação de jusnaturalistas durante séculos, em que se acreditava que os direitos humanos eram derivados da natureza do homem, fato este que tornava tais direitos irresistíveis. Porém, tal ilusão não se sustentara ao longo do tempo, em razão de ela ser infundada. Nesse sentido, Arendt (2012, p. 405) esclarece que:

Os direitos históricos foram substituídos por direitos naturais, a ‘natureza’ tomou o lugar da história, e se supunha tacitamente que a natureza era menos alheia à essência do homem que a história. A própria linguagem da Declaração de Independência americana e da *Déclaration des Droits de l’Homme*— ‘inalienáveis, ‘recebidos por nascimento’, ‘verdades evidentes por si mesmas’ — implica a crença em certa ‘natureza’ humana que seria sujeita às mesmas leis de evolução que as do indivíduo, e da qual os direitos e as leis podiam ser deduzidos.

Pode-se extrair do trecho em destaque, que Arendt entende não existir uma natureza humana, tal como muitos filósofos e religiosos ocidentais acreditaram por séculos. Segundo

Arendt (2012, p. 406) o homem, assim que percebeu que era capaz de dominar a natureza e, até mesmo, de destruí-la, criou os próprios meios para tal destruição. De modo que, crença anterior de que os homens eram regidos pelas leis naturais passa a ser questionada e, no século XX, tal ideia tornou-se totalmente descartada. Arendt também atenta para o fato de que o homem, no século XVIII, havia se emancipado da história. Assim, a essência humana não mais pode ser explicada nem pela história, tampouco pela natureza. Significa, na visão de Arendt, que o homem toma para si a função da história e da natureza, cabendo à própria humanidade garantir, a cada indivíduo, o direito de pertencer a uma comunidade. Se existisse tal natureza humana, argumenta Arendt (2008, p. 20), tratar-se-ia de um fenômeno natural e, quando nos referirmos ao comportamento humano, este seria idêntico ao comportamento natural.

Nessa lógica, se os direitos humanos fossem naturais, eles deveriam ter permanecido válidos e reais, argumenta Arendt, ainda que existisse um único ser humano no Planeta, o que não aconteceu no caso dos judeus e minorias; também, não deveriam depender da pluralidade humana e deveriam manter-se válidos, mesmo se apenas um único ser humano fosse excluído da humanidade. Nesse sentido, a apatridia e a morte de seis milhões de seres humanos, durante a Segunda Guerra Mundial mostrou que, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 não foi eficaz na proteção destas pessoas, porque, até então, não se compreendia a necessidade de transformar as intenções lá contidas em leis. A outro tanto, ainda que se pense ser possível tal transformação, não existe uma esfera superior às nações. Logo, não existe um governo com legitimidade mundial para legislar estas leis e impor a todas as nações, a fim de que as cumpram. Muitas Declarações, Tratados e Convenções foram redigidos tendo como base a Declaração Francesa de 1789, conforme denota esta pesquisa. De modo que, a crítica de Arendt é uma luz que retira a ilusão contida nessa suposta proteção e serve como um alerta para as futuras gerações, a fim de que reflitam e busquem soluções. Nesse sentido, Bobbio, importante comentador dos conceitos de Arendt, pautando-se nas falhas apontadas pela filósofa da Declaração dos Direitos do Homem de 1789, aponta quatro dificuldades que afastam quaisquer possibilidades de aplicação desta ilusão de fundamento absoluto: a primeira delas é o conceito de “Direitos do Homem” que é muito vago. Muitos tentaram definir o significado de tal expressão, porém, o resultado foi tornar um conceito dúbio ainda mais impreciso. Estas tentativas incorreram em pleonasmos ou na inclusão de termos avaliativos, ou seja, que podem ser interpretados de diferentes formas, conforme a ideologia adotada pelo intérprete, tal como se pode perceber no exemplo dado por Bobbio (2004, p. 17): ‘Direitos do homem são aqueles cujo reconhecimento é condição necessária

para o aperfeiçoamento da civilização, etc., etc.’. Assim, a solução encontrada por estes intérpretes é a adoção de uma fórmula genérica, que conserva a definição no mesmo patamar da generalidade e, por conseguinte, não resolve o problema. Enfim, volta-se ao ponto inicial: o que significa direitos do homem? Nesse sentido, Bobbio cita Kant, que nomeava os direitos do homem como “inatos” e que os reduziu a um único: a liberdade. Porém, Bobbio questiona: “Mas o que é a liberdade?”. (2004, p. 17). Este simples questionamento é capaz de nos mostrar a amplitude deste conceito, o que torna impraticável sua aplicação. Enquanto esta controvérsia de significado se mantém no campo da abstração, Bobbio entende não ser um problema. Mas, quando surge a necessidade de aplicação dos direitos humanos, esta imprecisão conceitual torna-se um impedimento e, os direitos humanos passam a representar meras palavras, ausentes de aplicabilidade no caso real. A única certeza, segundo Bobbio, é que o fundamento apresentado para os direitos humanos não passa de um apelo a esses valores que se busca alcançar. Por serem valores últimos não podem todos ser realizados e ao mesmo tempo. Pode-se pensar nos direitos humanos da propriedade e da segurança estabelecidos no artigo 2º ¹¹ da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Para que fosse possível realizar tais direitos para todos e de forma concomitante, argumenta Bobbio, seriam necessárias concessões de ambas as partes, as quais exigiriam renúncias recíprocas. Diante disso, as preferências pessoais, as opções políticas e as orientações ideológicas seriam inevitáveis. Mais uma vez, volta-se ao ponto inicial: a impraticabilidade dos direitos humanos por falta de fundamento em decorrência da impossibilidade de conceituar os Direitos do Homem.

A segunda dificuldade, aduz Bobbio, encontra-se no fato de os Direitos do Homem demonstrarem ser variáveis ao longo do tempo, sofrendo, portanto, mudanças conforme a condição histórica, ou seja, conforme os interesses das classes no poder, bem como dos meios disponíveis para a realização de tais direitos etc. Nesse sentido, Bobbio (2004, p. 18) esclarece, que tais mudanças são consequências inerentes à declaração dos direitos humanos como sendo absolutos, no final do século XVIII. Este caráter absoluto fora mantido nas declarações contemporâneas. Porém, o que Bobbio critica é que os direitos humanos contemporâneos não são os mesmos direitos declarados no século XVIII. Tomando-se por base a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, em seu artigo 3º ¹², os direitos humanos declarados são: o direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. Comparando-se

¹¹ Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a **propriedade**, a **segurança** e a resistência à opressão. *Grifamos.* (www.direitoshumanos.usp.br).

¹² Artigo 3º. Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. (www.direitos humanos.usp.br).

ao artigo 2^a da Declaração de Direitos Humanos de 1789, o direito à propriedade deixou de conter um valor último, pois não é citado na Declaração de Direitos Humanos de 1948. Este é um exemplo do que Bobbio diz a respeito das mudanças ocorridas ao longo do tempo em relação às “escolhas” de determinados direitos. Nesse sentido, Bobbio acredita que outras mudanças futuras sejam possíveis, pois, o que uma sociedade considera fundamental para ser protegido em determinada época histórica, pode não ter a mesma importância daqui cem anos, por exemplo. Isso demonstra para Bobbio, que não existe razoabilidade em se atribuir um fundamento absoluto a direitos historicamente relativos. Esta conclusão de Bobbio reafirma o pensamento de Arendt de que o homem emancipou-se da história, já no século XVIII.

Além dos interesses dos governantes na escolha de determinados direitos, por exemplo, existem outros fatores que contribuem para a variabilidade destes direitos, tais como as concepções religiosas e morais, que também podem sofrer variações. É a partir destas concepções que se pode atribuir maior ou menor valor a direitos como o de liberdade religiosa ou de pensamento. Quando Bobbio pensa a liberdade religiosa ou de pensamento, ele não se refere à liberdade individual de escolher uma religião para si ou de pensar sobre algo sem nenhuma regra, mas, no sentido nos convencer de que asserções religiosas, éticas e políticas são demonstráveis como teoremas, o que para ele é uma ilusão. Hobbes e os jusnaturalistas, aduz Bobbio (2004, p. 19), muito se valeram de teoremas para atribuírem valor absoluto nos direitos. Segundo Bobbio, Hobbes nomeava as leis naturais como “teoremas”. É a partir desta teorização de direitos que o fundamento absoluto passa a reinar.

A terceira dificuldade de conceituação dos Direitos do Homem trazida por Bobbio é que, além de serem mal definidos e variáveis, eles também são heterogêneos, ou seja, desiguais. Tal heterogeneidade é percebida por Bobbio na própria Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e na Declaração Universal de Direito Humanos de 1948, que trazem pretensões muito diversas entre si e, algumas, incompatíveis. Assim, as razões válidas para alguns desses direitos, não são para outros, por isso, não existe um único fundamento.

Por fim, a quarta dificuldade trazida por Bobbio (2004, p. 20) está na diversidade de eficácia dos direitos humanos, justamente por serem mal conceituados, variáveis e heterogêneos não podem ter o mesmo fundamento, assim como é impossível para os direitos fundamentais que, como visto, também podem sofrer restrições. Portanto, a teoria de um fundamento absoluto tanto para os direitos fundamentais é mera ilusão, pois, embora restrinja não consegue justificar de forma válida esta restrição. Assim, surge um contraste entre os direitos fundamentais de uma categoria de pessoas e o direito igualmente fundamental de outra.

Além da impossibilidade de um fundamento absoluto dos Direitos do Homem, Bobbio (2004, p. 22) aponta a questão o dogma do racionalismo ético, que considera como sendo a segunda ilusão dos jusnaturalistas: a crença de que os valores últimos podem ser transformados em teoremas e, por conseguinte, sua realização torna-se garantida. Ademais, o racionalismo ético utilizado pelos jusnaturalistas, em sua forma mais radical, “sustenta também que a racionalidade demonstrada de um valor é condição não só necessária, mas também suficiente de sua realização”. Assim sendo, o primeiro preceito que se baseia em teoremas ratifica a potência da razão; o segundo, a sua superioridade. Para desmentir a alegada superioridade, Bobbio formula dois argumentos: a) quando os Direitos do Homem foram pensados no século XVII, a tese era a de que eles derivavam da própria essência humana ou da natureza do homem, porém, não há comprovação de que os direitos humanos tenham sido mais respeitados que atualmente, em razão da referida tese; b) diante de todas estas dificuldades apresentadas por Bobbio, a “solução” encontrada pelos governos foi a adesão à Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948. Bobbio (2004, p. 18-19) interpreta tal adesão como sendo “a representação de manifestação da única prova que um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado e, portanto, reconhecido: e essa prova é o consenso geral sobre a sua validade”. O problema emerge a partir desta adesão, quando surge a necessidade de retirar tais direitos da teoria e colocá-los em prática. Na compreensão de Bobbio, esta transposição não depende da boa vontade dos governantes, tampouco das razões que os levaram a “escolher” determinados direitos. O cerne do problema é encontrar uma forma de colocar estes direitos em prática. Na compreensão de Bobbio, quando os países membros das Nações Unidas se reuniram para redigir a Declaração Universal de Direitos do Homem em 1948, não lhes fora difícil “escolher” os direitos que entendiam necessitarem de proteção, porém, não previram como estes direitos seriam colocados em prática, considerando seu fundamento absoluto. Diante de tal falha, argúi Bobbio, a dificuldade de hoje, não é tanto o de justificar os Direitos do Homem, mas sim, o de protegê-los. Não mais se trata de encontrar um fundamento absoluto, mas sim, da necessidade de buscar em cada caso concreto, os vários fundamentos possíveis. Para que isso seja possível, há a necessidade de estudarmos as condições e os meios para que determinado direito seja aplicado no caso concreto. Este estudo é tarefa das ciências históricas e sociais.

1.4 A Declaração Universal dos Direitos do Homem e o Abismo Existente Entre Teoria e Prática

A Declaração Universal dos Direitos do Homem foi adotada e proclamada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), por meio da Resolução 217-A (III), de dez de dezembro de 1948 e faz eco às Declarações que estão na base da Revolução Americana e da Francesa. Em seu preâmbulo, a dignidade humana adquire caráter universal e a igualdade e inalienabilidade dos direitos humanos tornam-se o fundamento da liberdade, da justiça e da paz mundial. Nessa perspectiva, a ampliação dos direitos humanos se fez necessária, após as atrocidades cometidas durante a dominação nazista e bolchevista, na Alemanha e na Rússia. Durante os anos de dominação nazista na Alemanha, centenas de milhares de judeus perderam sua cidadania alemã e se tornaram apátridas; judeus e minorias foram conduzidos a campos de concentração, de trabalhos forçados e para os chamados “campos da morte”, tais como Auschwitz e Chelmno. Ao final da Segunda Guerra Mundial, seis milhões de judeus haviam sido mortos em câmaras de gases letais. Outros dois acontecimentos que mancharam a história da humanidade foram as bombas atômicas lançadas pelos Estados Unidos, nas cidades japoneses de Hiroshima e Nagasaki, onde centenas de civis foram mortos. Diante de tais tragédias é que a Organização das Nações Unidas decidiu reunir seus países membros e repensar as Declarações de direitos humanos¹³. Como resultado, a Declaração Universal dos Direitos do Homem contém trinta artigos.

O preâmbulo da Declaração Universal de Direitos do Homem de 1948 traz a igualdade de direitos a todos os membros da comunidade humana e, tal como foram considerados na Declaração dos Direitos do Homem de 1789, os direitos humanos mantiveram-se como inalienáveis, ou seja, que não se pode abdicar deles. Para Celso Lafer (2015, p. 26), a preocupação trazida no preâmbulo da Carta de Intenções denota uma leitura da realidade internacional distinta da tradicional, quando se faz um nexos entre o respeito dos direitos humanos para que se tenha paz no mundo. Este nexos, argúi Lafer, tem um importante papel no fomento das relações amigáveis entre as nações¹⁴. Esta interdependência entre respeito aos

¹³ “[...] Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum, [...]”. ([www.http://unesdoc.unesco.org](http://unesdoc.unesco.org)).

¹⁴ “[...] Considerando ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações, [...]”. ([www.http://unesdoc.unesco.org](http://unesdoc.unesco.org)).

direitos humanos e paz no mundo foi proposta por René Cassin¹⁵, judeu francês, que entendia que Hitler iniciou a destruição de seres humanos no plano interno, para, na sequência, desencadear agressões externas. Nessa acepção, Hannah Arendt (2012, p. 399) aduz que o processo de eliminação de judeus e minorias passou por várias etapas: primeiramente, houve o confisco, pelos nazistas, de todos os bens e das economias dos judeus. Na sequência, há a condução forçosa de judeus e grupos minoritários para a periferia das cidades alemãs (guetos), local vigiado pela polícia nazista (Scutzstaffel – “Tropa de Proteção”). Embora fosse permitida a saída dos guetos para trabalharem e por não haver mortes de judeus e minorias dentro destes locais, Arendt considera a obrigatoriedade de lá permanecerem, como uma forma de morte da personalidade humana, uma vez que não mais eram livres. E, a partir de 1933, inicia-se a primeira solução nazista, segundo Arendt: a expulsão de judeus e minorias do território alemão. Hitler revoga todas as nacionalidades de judeus nascidos na Alemanha e as naturalizações alemãs das minorias. Isso significa que, estes grupos de pessoas não mais eram considerados cidadãos alemães e, tampouco, pertenciam a outro Estado-nação. Nesse contexto, Arendt entende que, estes grupos perderam a dignidade humana e, sem nenhum documento que os identificasse, ocorre a morte da personalidade jurídica. Iniciam-se as deportações na Europa Ocidental¹⁶, nos Bálcãs¹⁷ e, na Europa Central (Hungria e Eslováquia). Por fim, a partir de 1942 a 1945, dá-se início à chamada solução final: extermínio nos campos da morte¹⁸, na Croácia (Jasenovac), na Ucrânia (Lwów) e na Bielorrússia (MalyTrostenets). Arendt assevera que, além da morte física nestes campos, o totalitarismo condenava os vivos lá aprisionados à morte da personalidade moral, quando os próprios judeus tinham que esvaziar as câmeras de gás, retirando centenas de corpos sem vida e os empilhando para serem incinerados; ou ainda, quando um pai ou uma mãe era forçado a escolher qual dos filhos viveria e quais iriam para as câmeras de gás. Não é humanamente possível, fazer tal escolha.

Sendo assim, no intuito de evitar futuras tragédias humanas, tal como o fora o holocausto de judeus, a Declaração dos Direitos do Homem de 1948 retoma algumas ideias da Revolução Francesa ao reconhecer os valores supremos da igualdade, da liberdade e da fraternidade entre os homens. Porém, a proteção dos direitos humanos para que se conserve a paz não tem força jurídica, pois, seu conteúdo é uma recomendação que a Assembleia Geral

¹⁵ Ganhador do Prêmio Nobel da Paz, em 1948, foi um dos contribuidores para a formulação da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948. (<http://www.dhnet.org.br>).

¹⁶ França, Bélgica, Holanda, Dinamarca e Itália.

¹⁷ Iugoslávia, Bulgária, Grécia e Romênia.

¹⁸ Localizados na Polónia: Auschwitz/Birkenau, Belzec, Chelmno, Majdanek, Sobibôr, Treblinka e Varsóvia.

das Nações Unidas faz aos seus membros¹⁹. De modo que, ela não é um Tratado. Diante disso, não vincula, ou seja, não obriga os países membros a efetivarem a proteção sugerida, tal como o faria uma norma legal. Voltando à análise do Preâmbulo, a Declaração Universal traz, como propósito, promover o reconhecimento universal dos direitos humanos e das liberdades fundamentais a que faz menção a Carta da Organização das Nações Unidas (ONU) nos artigos 1º (3)²⁰ e 55²¹. Nessa lógica, Fábio Konder Comparato (2016, p. 239) lembra que direitos humanos não se confundem com direitos fundamentais: os primeiros, não dependem de sua declaração em constituições, leis e tratados internacionais, por se tratarem de exigências de respeito à dignidade humana, sendo elas exercidas contra todos os poderes estabelecidos, sejam eles oficiais ou não; já os direitos fundamentais representam os direitos humanos consagrados por determinado Estado por meio de normas escritas.

Uma vez que a Declaração Universal dos Direitos do Homem não é uma norma legal, Celso Lafer (2015, p. 38) assegura que se tornara prática internacional, desde 1948, pensar a Declaração como sendo um instrumento normativo e um documento político de peso. Isso se deve ao fato de a Declaração ser lembrada todas as vezes que se entende que os direitos humanos não foram respeitados, ao ponto de lhe ser conferida a mesma dimensão de interpretação da Carta da ONU²² e dos seus dispositivos em matéria de direitos humanos. Prova disso, argúi Lafer, foi atribuir à Declaração Universal a natureza de uma norma costumeira do Direito Internacional Público e nela se identificam a “fonte de inspiração” e a base utilizada pelas Nações Unidas para o Progresso das normas internacionais de direitos humanos.

Porém, ausente de vinculação legal, como garantir o reconhecimento e a observância universal dos direitos humanos contidos na Declaração de 1948? A ONU discutiu esta problemática na Conferência de Viena em 1993, com participação de cento e setenta e um

¹⁹ “Artigo 10. A Assembléia Geral poderá discutir quaisquer questões ou assuntos que estiverem dentro das finalidades da presente Carta ou que se relacionarem com as atribuições e funções de qualquer dos órgãos nela previstos e, com exceção do estipulado no Artigo 12, poderá fazer recomendações aos Membros das Nações Unidas ou ao Conselho de Segurança ou a este e àqueles, conjuntamente, com referência a qualquer daquelas questões ou assuntos”. (Carta das Nações Unidas - <http://www.planalto.gov.br>).

²⁰ “Artigo 1º. Os propósitos das Nações Unidas são: [...] 3. Conseguir uma cooperação internacional para resolver os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, e para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião”; [...]. (Carta das Nações Unidas - <http://www.planalto.gov.br>).

²¹ “Artigo 55. Com o fim de criar condições de estabilidade e bem estar, necessárias às relações pacíficas e amistosas entre as Nações, baseadas no respeito ao princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, as Nações Unidas favorecerão: [...] c) o respeito universal e efetivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião”. (Carta das Nações Unidas - <http://www.planalto.gov.br>).

²² O documento propõe, em especial, a preservação das futuras gerações do flagelo da guerra, a manutenção da paz e da segurança internacionais, a resolução de problemas sociais, econômicos, culturais ou humanitários, em âmbito internacional por meios pacíficos. (Carta das Nações Unidas - <http://www.planalto.gov.br>).

países. Como resposta à problemática da escassez de proteção dos direitos humanos, foi adotada uma Declaração, contendo um Programa de Ação, cujo objetivo é a promoção da proteção dos direitos humanos como prioridade para a comunidade internacional. Nesta Declaração, reafirmou-se o compromisso²³, juntamente com os propósitos²⁴ e princípios²⁵ enunciados na Carta das Nações Unidas e na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Além disso, no parágrafo 1º ²⁶da Declaração está declarada a natureza universal dos direitos humanos e das liberdades fundamentais e, no parágrafo 5º são declaradas as características dos direitos humanos: universalidade, indivisibilidade, interdependência e inter-relação. À vista disso, Lafer entende que o Preâmbulo da Declaração de Viena é um reconhecimento da importância da Declaração Universal de 1948 para o Direito Internacional. Sobre tal importância, Lafer (2015, p. 42) aduz que: “esta política do Direito foi sendo efetivamente levada adiante, pois a Declaração Universal teve o mérito de não ser apenas uma reação aos problemas do passado. Projetou valorações fundamentais para o futuro”. A partir desta aceção, assegura Lafer, formaram-se dois instrumentos de proteção: o de proteção geral, que é representado pelos Pactos aprovados pela ONU em 1966 (Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos) e, em 1976 (Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais) ²⁷; e, o de proteção particularizada, tal como proclama a Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados, de 1951 e seu Protocolo de 1966, que evoca a regra do artigo 14 ²⁸ da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948.

Como uma tentativa de resposta à escassez de proteção dos direitos humanos, no ano de 1950, cria-se o ACNUR – Alto Comissário da ONU, que na visão de Celso Lafer (2015, p. 44) “é uma das instituições de garantia dos direitos no plano mundial, por exercer uma função

²³ O compromisso de agir em cooperação com a ONU, em conjunto ou separadamente. (artigo 56 da Carta da ONU).

²⁴ Os propósitos da Carta da ONU são: manter a paz e a segurança internacionais; desenvolver relações amistosas entre as nações; realizar a cooperação internacional para resolver os problemas mundiais de caráter econômico, social, cultural e humanitário, promovendo o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais; e, ser um centro destinado a harmonizar a ação dos povos para a consecução desses objetivos comuns.

²⁵ Os princípios da Carta da ONU são: igualdade soberana de todos seus membros; a boa-fé; a resolução pacífica de conflitos para a manutenção da paz; assistência mútua aos Estados-membros, exceto àqueles que fizerem uso de ameaça ou de emprego de força contra outros Estados; atuação dos Estados-membros no convencimento da manutenção da paz entre os países que não pertencem à ONU; e, respeito à soberania de cada Estado.

²⁶ “1. [...] Os Direitos Humanos e as liberdades fundamentais são inerentes a todos os seres humanos; a sua proteção e promoção constituem a responsabilidade primeira dos Governos”.

²⁷ Segundo Celso Lafer (2015, p. 43), o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos pode ser interpretado como um desdobramento dos art. 2 a 21 da Declaração Universal de 1948; e, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, como a aplicação dos artigos 22 a 27.

²⁸ “Art. 14: 1. Toda pessoa sujeita à perseguição tem direito de procurar e se beneficiar de asilo em outros países; 2. Este direito não pode, porém, ser invocado no caso de processo realmente existente por crime de direito comum ou por atividades contrárias aos fins e aos princípios das Nações Unidas”.

internacional de proteção diplomática e consular da qual carecem os refugiados por falta de um vínculo efetivo com uma ordem jurídica nacional”. Similar à Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados é a Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas de 1954 e a Convenção para a Redução dos casos de Apatridia de 1961, pois, ambas, tentam trazer à prática o artigo 15²⁹ da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948.

A ausência de vinculação legal da Declaração Universal de 1948 e dos Pactos e Convenções nela baseados esbarra na relação entre “dever ser” das normas e o “ser” da realidade, tornando-se um problema na visão de Celso Lafer (2015, p. 47). Por serem tais intenções de proteção dos direitos humanos valores que direcionam a organização da vida coletiva, surge a barreira da soberania de cada Estado. Pensando na situação dos refugiados sírios, existe muita resistência por parte dos Estados, até mesmo, em permitirem a entrada destas pessoas em seus territórios nacionais. Nesse sentido, Lafer entende que:

Nos 60 anos da Declaração universal, a multiplicação das tensões internacionais – as de hegemonia e as de equilíbrios regionais –, a dinâmica da interação entre forças centrípetas e forças centrífugas, os unilateralismos, os fundamentalismos, a fragmentação do Direito Internacional Público – para elencar alguns ingredientes identificadores da primeira década do século XXI – contribuem para fazer do valor da dignidade humana o fruto de um consenso internacional frágil. [...].

Hannah Arendt pensa a dignidade humana, a partir de sua própria experiência como apátrida e refugiada. Foram dezoito anos nesta situação. Isso porque, ao perder sua cidadania alemã, Arendt e outras centenas de milhares de judeus perderam também todos os direitos civis e políticos e se tornaram, como nomeia Arendt (2012, p. 369), o “refugio da terra”. Ainda hoje, no século XXI, a cidadania está atrelada à garantia de proteção dos direitos humanos. A exemplo dos sírios, descendentes de palestinos, que não possuem cidadania síria em decorrência de tal descendência e, o único documento que lhes é fornecido é um passaporte provisório, com o qual ele tem o direito de deixar o território sírio apenas uma vez, sem retorno.

Nessa lógica, encontra-se na soberania, o abismo existente entre a teoria do dever ser da Declaração Universal de 1948 e a realidade de quem perde sua cidadania e com ela todos os direitos civis e políticos. Para Arendt, esse vácuo é devido diretamente ao exercício da soberania plena pelos Estados-nações. Sem ter nacionalidade, uma pessoa não consegue obter

²⁹ “Art. 15. Todo homem tem direito a uma nacionalidade e ninguém será privado de sua nacionalidade nem do direito de mudar de nacionalidade”.

documentos básicos, tais como de identificação civil (RG, CPF, Carteira de Trabalho) e documentos de registro civil (Certidão de Nascimento, Casamento, óbito). Assim, ela também perde ou enfrenta dificuldades para desfrutar de direitos fundamentais garantidos aos cidadãos de um país, como conseguir um emprego, fixar residência ou viajar livremente. Além disso, os apátridas não recebem proteção territorial e consular por parte de nenhum país. Em caso de um desastre natural, por exemplo, eles não receberiam apoio de nenhuma embaixada. Em síntese, é como se essas pessoas não existissem legalmente.

Na percepção de Arendt, a forma que os direitos humanos foram pensados, a proteção destes direitos só alcança aqueles que são cidadãos nacionais. É justamente esta situação que cria um abismo entre a promessa de proteção das Declarações de Direitos do Homem de 1789 e de 1948 e a realidade daqueles que não mais têm a proteção estatal original. É a partir desta problemática, que no século XX centenas de milhares de judeus perderam sua cidadania alemã e se tornaram o refugio da terra. No atual século, os refugiados sírios encontram-se em situação muito semelhante a dos judeus do século passado. Sendo assim, o abismo aqui referido iniciou no século XVIII, fizera centenas de milhares de vítimas no século XX e alcançou novo século, sem contudo, encontrar uma solução.

No segundo capítulo, serão abordados os conceitos de direitos humanos em Arendt e do direito a ter direitos. Considerando as falhas de proteção da Declaração francesa, apontadas por Hannah Arendt, o conceito de direito a ter direitos poderia ser a ponte a ser construída sob este abismo entre teoria e realidade em relação aos direitos humanos e a situação de quem não mais é um cidadão? Seria este conceito capaz de transpor o obstáculo da soberania nacional? Ou ainda: seria a solução, criar um governo mundial, o qual fosse legítimo para garantir a proteção dos direitos humanos a todos, inclusive, aos *displaced people*?

2. DIREITOS HUMANOS SOB O OLHAR CRÍTICO DE ARENDT

2.1 Conceito de Direitos Humanos em Arendt

A definição de direitos humanos sofrera inúmeras modificações no decorrer da história humana. A partir da formação e organização dos Estados-nação, os sujeitos transitaram da imposição de deveres pelo governante aos governados até chegarem à composição de deveres e direitos recíprocos. Tanto a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e a Declaração de Direitos da Virgínia de 1776 foram formuladas com base no direito natural, isto é, com um fundamento absoluto. Na primeira Declaração enfatizaram-se a igualdade perante a lei, a liberdade, a proteção da propriedade e a soberania nacional; na segunda, evidenciam-se o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade.

Para Hannah Arendt (2012, p. 401), não importa como os direitos humanos foram definidos no passado; também não importa definir o conceito de felicidade ou discutir sobre o direito de propriedade. O que realmente importa para esta filósofa é analisar a situação dos seres humanos que, no século XX, perderam sua cidadania e com ela, todos os seus direitos civis e políticos. Os judeus e minorias tiveram sua cidadania ou naturalização alemã revogada por Adolf Hitler, a partir de 1933 e, como consequência de tal perda, tornaram-se foras da lei, ou seja, ilegais. Nas palavras de Arendt, estas pessoas foram jogadas fora do âmbito da lei. Não perderam o direito à vida de imediato, tal como o perde um soldado que luta na guerra; também não perderam, em definitivo, o direito de buscarem a felicidade ou à liberdade ou de expressarem suas opiniões, que não importavam a mais ninguém. A calamidade, para Arendt, foi deixarem de pertencer à comunidade que pertenciam e não pertencerem a nenhuma outra. As próprias leis alemãs permitiram que Hitler, no exercício de seu direito soberano, resolvesse questões de nacionalidade e expulsão. A partir disso, um número crescente de residentes viram-se obrigados a viverem fora do âmbito de proteção da lei e não havia nenhuma legislação que lhes devolvesse a proteção estatal perdida. Diante de tal situação, Arendt (2012, p. 390) 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. Mais do que isso, toda a hierarquia de valores existentes nos países civilizados era invertida no seu caso. Uma vez que ele constituía a anomalia não prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: o criminoso.

Fora do amparo da lei, os apátridas não tinham direito algum. A única forma de ser detentor de direitos fundamentais era cometendo um crime, pois, para que fosse julgado, o indivíduo teria direito ao devido processo legal e à ampla defesa. A partir desta acepção é que se pode compreender melhor o significado de perder todos os direitos civis e políticos. Um criminoso é visto como um ser humano, mas, um apátrida não é. Porém, se cometer um crime, sai da situação de refugio da terra e é elevado à condição de um “quase cidadão”. Ao perder a cidadania, o indivíduo era privado, não apenas da proteção do Estado, mas também de qualquer identidade notadamente e oficialmente reconhecida, que se resumia na Certidão de Nascimento. Poucos obtiveram êxito, ficando a maioria deles no anonimato.

Na compreensão de Arendt (2012, p. 391), o Estado-nação era incapaz de ordenar uma lei para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional e, por esta razão, transferiu o problema da apatridia para a polícia. A função da polícia sofre alteração: a força policial não seria aplicada apenas como um instrumento para executar e fazer cumprir a lei; a polícia torna-se uma autoridade governante independente de governos e de ministérios. Quanto maior se tornava o número de refugiados, maior força policial era aplicada para impedir que estes “rejeitados” adentrassem no país. O conhecido Estado da lei transformava-se em Estado policial e, é nesta conversão que Arendt vislumbra o perigo. Em análise à experiência nazista, as Leis de Nuremberg deixavam clara a distinção entre os cidadãos do Reich, considerados “cidadãos completos” e, os nacionais, apontados como “cidadãos de segunda classe” sem direitos políticos. A partir desta distinção, argúi Arendt (2012, p. 392), os nacionais de sangue estrangeiro estavam sujeitos a perder a nacionalidade alemã por decretos. Isso só não veio a acontecer, porque a Segunda Guerra Mundial teve seu início.

A motivação de Arendt para a reflexão sobre a fragilidade dos direitos humanos fora a questão política envolvendo o fenômeno totalitário. Nesse sentido, quando Arendt sinaliza a ineficiência de funcionalidade das teorias políticas clássicas (jusnaturalismo e positivismo), em relação aos direitos humanos e apresenta suas deficiências, ela defende a natureza política dos direitos destinados à pessoa humana. É por esta razão que Arendt conceitua a cidadania de forma ampliada, por meio da qual, a efetivação dos direitos humanos como dignidade política dos cidadãos pode tornar-se uma realidade concreta, se for fundada na capacidade de ação e na participação da atividade política por todos, independentemente de terem ou não, vínculo nacional.

Sem poder agir e expressar suas opiniões, sendo estas ouvidas por outros seres humanos, o homem não mais faz parte da história, e após a sua morte, nada existe que possa recuperar sua existência ou sua memória. Sem a companhia dos iguais, a relação do eu com o

mundo se parte pela falta de ratificação do senso comum. Por isso, é apenas quando o indivíduo está em companhia de outros homens diferentes de si, em um espaço público, é que ele realmente age, confirmando sua singularidade e sua identidade com o advento de relações inéditas que refletem a si mesmo, como agente unívoco na totalidade da comunidade humana. E é somente nesse momento que ele atualiza sua dignidade. De modo que, estar privado dos direitos humanos manifesta-se, segundo Arendt (2012, p. 403), na abstenção de um lugar no mundo, onde o indivíduo possa falar, ser ouvido e sua opinião ser importante, bem como, ter liberdade para agir. Mais importante que ter liberdade é ter justiça, que se resume nos direitos do cidadão. Esta justiça torna-se impraticável quando um homem é forçado a deixar de pertencer à comunidade onde nasceu, ou ainda, quando se chega ao ponto de ser obrigado a cometer um crime para obter proteção legal. As pessoas que são privadas dos direitos humanos ficam impedidas de agir e não de sua liberdade; ficam carentes do direito de opinarem e não de pensarem. São esses extremos, argumenta Arendt, que resume a situação das pessoas privadas dos seus direitos humanos.

Por perderem a possibilidade de agir, os apátridas encontravam-se à mercê da sorte ou do infortúnio. Não haviam causado a situação e não podiam responsabilizar nenhum governo por não os aceitar em seu território. Por serem impedidos de agir, eles se tornaram meros objetos, vítimas de acontecimentos dos quais não conseguiam fazer parte como sujeitos, como agentes. Suas ações ou suas opiniões, embora eles ainda as tivessem, não importavam mais, e era como se não existissem.

O conceito de direitos humanos em Arendt envolve os conceitos de agir político, liberdade e igualdade. A ação, sustenta Arendt (2014, p. 9), é a única atividade que acontece diretamente entre os homens e é a condição humana da pluralidade. Isso porque não existe um único homem no Planeta. É esta pluralidade de seres que torna a vida política possível. Daí, a importância de os homens agirem em prol de todos os demais homens. De nada adianta ter a liberdade, se não puder agir; de nada adianta pensar o que quiser sobre qualquer assunto, se não lhe é permitido falar e ser ouvido pelos demais. Sendo a pluralidade a condição básica da ação e do discurso, é na própria pluralidade que se encontram um duplo aspecto da igualdade e da distinção.

Segundo Arendt (2014 c, p. 13) pensar os homens como iguais é determinar uma natureza humana, o que se torna um problema, pois, é improvável que possamos vir a conhecer, determinar e, até mesmo, definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e também, que sejamos capazes de nos autodeterminarmos, tal como uma fórmula humana. Assim, sustenta Arendt (2014 c, p. 217), a pluralidade humana, sendo a condição

básica da ação e do discurso, possui a prerrogativa de igualar e de distinguir os homens. A igualdade advém do fato de que, se os homens não fossem iguais, ou seja, não pertencessem, todos, à humanidade não poderiam estipular meios de comunicação, com os quais pudessem se comunicar, compreender e serem compreendidos. De mesma sorte, não seríamos capazes de compreender outros seres humanos que existiram no mundo tampouco os que viriam a existir. Também não seríamos aptos de planejar o futuro, prevendo as necessidades que garantiriam a sobrevivência das gerações futuras. A outro tanto, se não existisse uma distinção entre os seres humanos, ou seja, se não fossemos seres únicos, singulares de nada valeriam a ação e o discurso para que houvesse comunicação e compreensão entre os seres humanos. Significa dizer, que bastaria a linguagem de sinais ou propagação de sons para uma comunicação entre seres idênticos. Nessa acepção, Arendt (2012, p. 328) assegura que os homens são desiguais, de acordo com sua origem natural e se organizam de forma distinta. A igualdade existente é tão somente em relação aos direitos, isto é, uma igualdade de objetivo humano.

Portanto, é a pluralidade humana quem revela a singularidade e a distinção entre os seres humanos por meio da ação e do discurso, quando os homens podem se distinguir a si mesmos, ao invés de permanecerem apenas distintos, aparecendo uns para os outros, como homens que são. Sendo assim, a condição humana da *vita activa* (trabalho, obra e ação) não pode abster-se da ação, pois, com tal abstenção, os homens renunciariam viver juntamente com outros homens e deixariam de ser humanos. Isso não ocorre com o trabalho e a obra: um homem pode viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para ele; também podem decidir não produzir algo útil a todos e utilizar as coisas produzidas por outros homens, cujas obras tornar-se-ão perpétuas. Mas, não pode existir sem a ação.

Na compreensão de Arendt, as diferenças existentes entre os homens são resgatadas e são estas diferenças que são determinantes nas relações humanas. Arendt traz uma nova visão de ética, a qual se encontra na ação. Segundo Arendt, tudo o que nos rodeia possui sua própria essência, mas, não o ser humano, pois, não foram os seres humanos que criaram a natureza e o mundo, mas, sim, um Deus. Logo, não é possível ao homem conhecer-se e se definir. Isso porque, se fosse possível ao homem conhecer sua própria essência, significaria elevá-lo a uma condição divina, ou nas palavras de Arendt (2014, p. 14) “sobre-humana”. De modo que, somos deste mundo, tal como o são outros animais, o que nos torna seres condicionados, ou seja, tudo com o que entramos em contato neste mundo, torna-se imediatamente uma condição para nossa existência. Embora sejamos seres condicionados, as condições da existência humana, quais sejam, a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a

pluralidade e o planeta Terra não podem explicar o que somos, uma vez que não nos condicionam em absoluto. Significa dizer que, embora vivamos neste Planeta, não somos meras criaturas terrenas, pois, podemos agir, expor nossas opiniões por meio do discurso e tais opiniões podem ser ouvidas por outros seres humanos.

Perdemos a confiança na política e nos parece absurda a ideia de compatibilidade entre elas. Temos a impressão, argúi Arendt, de que quanto menos participação política houver, maior será a liberdade para questões não-políticas, tais como livre iniciativa econômica, liberdade de religião, de cultura etc. Esta descrença advém da idade moderna, que separou liberdade de política. Porém, importa compreender que, para Arendt (2014, p. 197), a liberdade, enquanto pertencente à política, “não é um fenômeno da vontade”. Não se trata de um livre arbítrio, em que o sujeito faz uma escolha entre algo bom ou ruim. O homem é livre quando age, nem antes, nem depois; pois ser livre é sinônimo de agir (2014, p. 199).

É por meio da ação livre e da igualdade de direitos que Arendt constrói seu conceito de direitos humanos. Basta que um indivíduo perca o direito de agir ou sua igualdade em direitos perante os demais, para que sua dignidade humana seja perdida. Foi o que aconteceu com os apátridas e refugiados no século XX e, é o que acontece com os refugiados sírios, no século XXI. Ao perderem a cidadania, perde-se o espaço da aparência, no qual cada indivíduo se revela; perde-se o liame legal que lhes garantia a proteção dos direitos humanos; perde-se o poder da fala, da expressão de suas ideias e opiniões; perde-se a liberdade; perde-se o sentido da política. Surge a crise e, com ela, a descrença na política.

2.2 DIREITO DE CIDADANIA EM ARENDT

A partir da formação das primeiras comunidades humanas, o conceito de cidadania tem sido pensado e sofrera variações de acordo com as teorias políticas que foram sendo construídas. Nesse sentido, Aristóteles (2012, p. 73), ao pensar o conceito de cidade, entende que o conceito de cidadão deve anteceder aquele, pois a cidade é uma multidão de cidadãos. A condição de cidadão pode ser válida para determinada forma de governo e ser inválida para outra. Como exemplo, Aristóteles cita a democracia e a oligarquia. Independente da forma de governo, na compreensão do filósofo (2012, p. 74), “o cidadão não é cidadão pelo fato de se ter estabelecido em algum lugar – pois os estrangeiros e os escravos também são estabelecidos. Nem é cidadão por se poder, juridicamente, levar ou ser levado ante os mesmos tribunais”. Ainda que os filhos de um cidadão nasçam dentro do território de uma cidade,

aqueles só serão considerados cidadãos quando forem considerados adultos. Aristóteles também preleciona que quando um cidadão se torna senil, ele perde a condição de cidadão, por estar isento de qualquer serviço. Outras formas de se perder a cidadania na Grécia era ser marcado pela infâmia ou condenado ao exílio. Nessa lógica, Aristóteles conclui que ser cidadão é poder participar da administração da justiça e de cargos públicos, citando, como exemplo, a magistratura. Esta característica de ser um cidadão se faz na democracia. Em outras palavras, cidadão é aquele que detém uma parcela legal na autoridade deliberativa e na judiciária. Assim, cidadão é o homem investido de certo poder.

Considerando as variadas formas de governo, Aristóteles (2012, p. 78) garante o que constitui uma comunidade é a forma do governo. Assim, a virtude³⁰ do cidadão pode variar em decorrência das diversas formas de governo; a virtude, por esta razão, não pode ser uma e perfeita. De modo que, o bom cidadão pode não possuir a virtude que faz o homem de bem. Porém, é por meio da virtude que o bom cidadão cumpre suas obrigações para com sua cidade. O bom cidadão, na acepção de Aristóteles (2012, p. 80) é aquele que sabe mandar e obedecer, não sendo idênticas as virtudes entre um e outro.

Conforme se pode aferir do conceito de cidadão formulado por Aristóteles, nem todo indivíduo era ou viria a ser considerado um cidadão. Exemplo disso eram os artesãos. Como os cidadãos necessitam do trabalho destes profissionais, Aristóteles entende que não era necessário, por conta de tal necessidade, elevar estes ou quaisquer outros profissionais, cujos trabalhos a cidade usufruía, ao grau de cidadãos. Nesse sentido, cidadão é o homem livre, que não tem necessidade de trabalhar para viver. Diante disso, Aristóteles (2012, p. 82) entende que:

Ora, aqueles que são obrigados a trabalhar para o serviço de uma pessoa são escravos, e os que trabalham para o público são artesãos e mercenários. De onde facilmente se verifica, com um pouco de reflexão, qual é a condição dessas diversas classes. A própria ação, uma vez anunciada, basta para resolver o assunto de modo claro. Mas, sendo várias as formas de governo, é também preciso que haja várias espécies de cidadãos; e isso é tanto mais verdade no que se refere aos cidadãos considerados súditos.

Na percepção de Aristóteles, o homem é um animal destinado a viver em sociedade. Assim, encontra-se na convivência social o estreitamento dos laços da sociedade política. Viver em sociedade, para Aristóteles (2012, p. 84) é uma escolha do homem e deve haver alguma felicidade nessa convivência. Para que tal convivência seja satisfatória, os homens

³⁰ São exemplos de virtude para Aristóteles: justiça, coragem, temperança, prudência. (2012, p. 80).

colocam nas mãos de uma autoridade, o poder de conduzir os assuntos da cidade, priorizando o bem comum. Isso não ocorre na tirania, pois o tirano objetiva preservar os interesses dos ricos, restando aos pobres, mera demagogia. O sentido moderno de cidadania é construído no século XVIII e, exprime uma relação entre o indivíduo e a comunidade política a qual pertence. A exemplo de Jean-Jaques Rousseau, o filósofo pensa o conceito de cidadania juntamente com sua teoria de contrato social, quando o homem faz a transição do estado de natureza para a sociedade civil. Nesse sentido, Rousseau constrói a vida em sociedade em comparação com a vida no estado de natureza, em que não havia o Estado para reger a vida em sociedade. Conforme exposta na teoria de natureza humana em Rousseau, a vida em sociedade não pode ser utilizada para colocar o homem contra sua própria natureza. De modo que, uma vez que o homem é naturalmente livre, a vida em sociedade não pode escravizá-lo. A outro tanto, a vida em sociedade implica em limitações de sua liberdade, porém, tal restrição não significa perda total da liberdade. Importa observar, que na obra O Contrato Social, Rousseau não tem por objetivo apresentar as diferentes formas de governo, ou, qual seria a melhor forma, mas sim, como é a vida em sociedade.

Rousseau (1973, p. 29) entende que, embora no estado de natureza os homens possuíam tudo o que lhes era necessário, eles decidiram viver em sociedade para garantirem sua sobrevivência, somando suas forças. A partir desta união, houve a necessidade de se formularem regras para a convivência, pois, os homens não mais possuíam uma liberdade absoluta. Nesse sentido, Rousseau (1973, p. 31) afirma que: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo”. A partir desta associação, forma-se um corpo moral e coletivo, no qual deve prevalecer o bem comum. Nessa acepção, a pessoa pública, ou seja, a coletividade, recebe o nome de cidade, o que no século XVIII, passou a ser chamada de república ou corpo político. No que tange aos associados, estes recebem o nome de povo, ou seja, cidadãos.

Na percepção de John Locke (2001, p. 139), ao pensar o início das sociedades políticas, entende a necessidade de um consentimento dos homens, para que deixassem a liberdade, a igualdade e a independência absolutas no estado de natureza e decidissem formar um único corpo político. Tal consentimento fora expresso mediante um acordo com outros homens, a fim de que, juntos, pudessem viver de forma pacífica, segura contra aqueles que não fizessem parte da comunidade e, mais confortável. Este acordo não impusera que todos os homens vivessem em sociedade. Optando pela vida comunitária, os homens formam um único corpo político em que a maioria tem o direito de agir e decidir em nome de todos, visando o

bem comum. Significa dizer, que as decisões do grupo são tomadas segundo a vontade e a determinação da maioria. Por conta disso, cada cidadão é obrigado a se submeter às decisões da maioria, sem contestação, porque denotam o poder do conjunto, em consequência da lei da natureza e da razão. Porém, Locke (2001, p. 141) admite que a história da humanidade desconhece um grupo de homens independentes e iguais entre si, que tenham se reunido para viver em sociedade e só depois, instituíram um governo. Ademais, os homens já nascem dentro de uma estrutura política definida e não tem a liberdade de fundar uma nova comunidade. Sendo um cidadão, o Estado será o garantidor do respeito às leis da natureza. De modo que, a liberdade e a propriedade, que são direitos naturais para Locke, serão respeitadas e asseguradas, o que não é possível acontecer no estado de natureza, conforme já aduzido.

A importância de cada indivíduo viver em uma estrutura política, na qual ele é julgado por suas ações e opiniões e de ter um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada só foi perceptível, argúi Arendt (2012, p. 403), quando centenas de milhares de pessoas que tinham tido sua nacionalidade ou naturalização revogada por Adolf Hitler e, sem ter nenhum direito civil, vagavam sem destino, em busca de um novo lar. Em pleno século XX, os países estavam há muito tempo organizados em determinada estrutura política, legal e social. Não havia um lugar qualquer para onde todas aquelas pessoas sem nacionalidade pudessem ir. Haviam perdido seus lares, seus vínculos sócias, sua identidade nacional, sua dignidade. Na compreensão de Arendt (2012, p. 404): “só com uma humanidade completamente organizada, a perda do lar e da condição política de um homem pode equivaler à sua expulsão da humanidade”.

Esta “perda do lar” tornou-se acentuada, aduz Arendt, após o término da Primeira Guerra Mundial. Além das centenas de milhares de mortos, a Primeira Guerra Mundial devastou a economia na Europa, ao ponto de não restar esperança de recuperação. As guerras civis que vieram na sequência colaboraram para a ruína econômica já existente. A partir desta situação crítica, inicia-se a migração de grupos humanos em busca de um novo lar, porém, não eram bem vindos em nenhum Estado e não podiam ser assimilados. Diante de tal desamparo, tornaram-se apátridas, ou seja, pessoas sem a proteção de um Estado. Sem esta proteção, perdiam todos os direitos humanos e civis. Nesse sentido, Arendt (2012, p. 369-370) afirma que:

Nada do que estava sendo feito, por mais incrível que fosse e por mais numerosos que fossem os homens que conheciam e previam as consequências, podia ser desfeito ou evitado. Cada evento era definitivo como um julgamento final, um julgamento que não era passado nem por

Deus nem pelo Diabo, mas que parecia a expressão de alguma fatalidade irremediavelmente absurda.

Todas estas pessoas estavam literalmente abandonadas, pois, sem a proteção do Estado de origem, nenhum outro governo nada poderia fazer em favor deles, pois a garantia dos direitos humanos já era restrita à condição de cidadão. Como consequência, surge um sentimento de ódio universal, pois, não havia meios legais de responsabilizar nenhum governo a despeito desta situação. A regra, então, passa a ser a de rejeitar a entrada de apátridas em seus territórios nacionais. É o mesmo que dizer: “você não são de minha responsabilidade. Fora daqui”. Nessa acepção, a rejeição era mais acentuada nos países derrotados na Primeira Guerra Mundial. Assim, todos estavam contra todos, sepultando quaisquer resquícios de solidariedade entre as nações.

A desnacionalização passa, então, a ser uma arma da política totalitária, assegura Arendt e, somada à incapacidade constitucional de os Estados europeus garantirem a proteção dos direitos humanos àqueles que perderam a cidadania, permitiu que os governos opressivos passassem a impor a sua escala de valores, inclusive, sobre seus adversários. Era o caso dos judeus e minorias que, uma vez considerados o refugio da terra por um Estado, eram assim recebidos em toda parte. A SS³¹ possuía um jornal oficial, o *Schwartze Korps*. Arendt (2012, p. 372) faz referência a uma matéria publicada no ano de 1938:

[...] se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugio da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro ou passaporte, esses judeus comesçassem a atormentá-los em suas fronteiras. E o fato é que esse tipo de propaganda factual funcionou melhor que a retórica de Gobbels, não apenas porque fazia dos judeus o refugio da terra, mas também porque a incrível desgraça do número crescente de pessoas inocentes demonstrava na prática que eram certas as cínicas afirmações dos movimentos totalitários de que não existiam direitos humanos inalienáveis, enquanto as afirmações das democracias em contrário revelavam hipocrisia e covardia ante a cruel majestade de um mundo novo.

Foi a partir desta situação, que a expressão “direitos humanos” demonstrou ser uma ilusão para as vítimas, opressores e meros espectadores. Sem sua cidadania, o homem passou a ser descartável e sem o mínimo de proteção. Além dos refugiados, centenas de milhares de judeus e minorias foram conduzidos a campos de concentração e, grande parte deles, para

³¹ Polícia do Estado (*Schutzstaffel*): colocou em prática o terror nazista. A princípio foi utilizada para a proteção pessoal de Adolf Hitler e outros líderes do Partido nazista. Posteriormente, a SS faria a guarda dos campos de concentração (www.ushmm.org).

campos da morte ou de trabalhos forçados. Lá, eram despídos, tinham suas cabeças raspadas, recebiam uma numeração em forma de tatuagem. Homens e mulheres eram separados; os mais velhos e os muito jovens eram conduzidos para as câmaras de gases letais, sob o pretexto de tomarem um “banho”, após a longa e exaustiva viagem até o campo, sem água, sem comida, simplesmente apinhados como gado. Tamanha crueldade denota a intenção e empenho dos nazistas em retirar quaisquer resquícios de dignidade de todas aquelas pessoas. Os que não iam para as câmaras de gás, morriam de frio, inanição, doenças diversas, exaustão. Ao final do ano de 1945, seis milhões de judeus estavam mortos.

O processo de desumanização dos judeus foi possível por meio da transformação da sociedade alemã em massa, da propaganda totalitária e do domínio total. A derrota da Alemanha ao final da Primeira Guerra Mundial ocasionou a perda de territórios importantes, por meio do Tratado de Versalhes, assinado em sete de maio de 1919. A partir disso, o povo alemão tornara-se descrente da política alemã vigente e deixou de ter participação na política. Tal precedente abriu oportunidade para que Adolf Hitler se apresentasse como uma grande esperança para os alemães. Assim, Hitler apresenta a tese de que a responsabilidade de toda crise vivida pelos alemães é dos judeus e das minorias, que residiam na Alemanha e, apresentava como solução para todos estes problemas, a eliminação destas pessoas, as quais, por meio da ideologia, ou seja, pela lógica de uma ideia, passou-se a acreditar que não eram humanos; eram “insetos”, ou seja, supérfluos e, como tais, deveriam ser eliminados. Aos olhos dos alemães, os judeus e as minorias não mais eram seus semelhantes.

Tal tese imaginária foi bem recebida pelos alemães que, na compreensão de Arendt se deu em razão do desinteresse político e do conseqüente distanciamento dos espaços públicos e do isolamento. Longe das forças públicas, as pessoas perdem o interesse de agir; sem o agir, que é inerente à condição humana, o terror cria a necessidade de alguma intuição da lei do movimento, da qual passam a depender os destinos pessoais. Nessa perspectiva, Arendt (2012, p. 444) entende que o colapso da sociedade de classes incorreu no desenvolvimento da psicologia do homem de massa da Europa. Este desenvolvimento tivera como precedentes a atomização social e a individualização extrema. Ao se tornar massa, o indivíduo deixa de julgar a si mesmo e o mundo e acaba por se isolar. Diante disso, não age mais com intenção do bem comum, ou seja, do fortalecimento do instinto de autopreservação, mas, puramente por interesses egoísticos. Nas palavras de Arendt (2012, p. 445): “a consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa”. Nesse sentido, as massas, ao contrário do que se possa

pensar, eram compostas, também, por pessoas cultas, que se sentiam atraídas pelos movimentos de massa.

A propaganda totalitária se valia do isolamento de cada indivíduo que compunha a massa, pois, uma vez isolado, ele não expunha suas opiniões. Na compreensão de Arendt (2012, p. 476), a propaganda era usada como parte integrante da ‘guerra psicológica’, que expunha os judeus e minorias como meros insetos, que deveriam ser eliminados. Assim, a propaganda nazista disseminava o terror contra os judeus e minorias. As Leis de Nuremberg são um bom exemplo disso, pois, enquanto a propaganda mostrava os judeus como seres imundos, o casamento entre judeus e alemães tornara-se proibido. Era o mesmo que dizer: “é proibido casar com um inseto”. E, por incrível que pareça isso fazia todo sentido para os alemães. Nessa lógica, Arendt (2012, p. 479) entende que:

A propaganda totalitária aperfeiçoou o cientificismo ideológico e a técnica de afirmação profética a um ponto antes ignorado de eficiência metódica e absurdo de conteúdo porque, do ponto de vista demagógico, a melhor maneira de evitar discussão é tornar o argumento independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos.

A partir de 1942, as vítimas são levadas para os campos de extermínio, conforme já dito e, lá, a dominação era total e era obtida por meio do terror. O terror (2012, p. 618) é a realização da lei do movimento e tem como objetivo principal, tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação espontânea. Nessa lógica, os inimigos da humanidade são selecionados e, a partir disso, inicia-se o terror e tudo passa a ser possível. Assim, a morte destes inimigos encontra respaldo nas leis históricas ou da natureza e são justificadas como mero cumprimento da lei, não importando se as vítimas são inocentes. Nesse seguimento, famílias foram separadas, tudo, com o intuito de destruir a personalidade humana daquelas pessoas. Os que tentassem fugir eram fuzilados; sequer o suicídio era permitido; não havia possibilidade de contestação. Diante de tal horror, os judeus e minorias assemelhavam-se a mortos-vivos e a morte era bem vinda, pois, significava o fim do martírio; não havia esperança, tampouco futuro. Uma vez destruída a espontaneidade³², morre a individualidade, ou seja, a personalidade humana. Não tinham mais nome próprio; eram chamados pelo número tatuado; não mais eram seres humanos.

³² Espontaneidade, para Arendt, significa ação humana.

Pautando-se na teoria política de Arendt, Celso Lafer (1988, p. 117) reafirma que o totalitarismo representou uma proposta de organização da sociedade, a qual ambicionava a dominação total dos indivíduos. Assim, para que tal intento caminhasse para o sucesso, o movimento totalitário iniciou o processo de ruptura com a tradição, pois, não se trata de um regime autocrático, o qual busca restringir ou anular liberdades públicas e as garantias individuais. Trata-se, pois, da intenção de eliminar a própria espontaneidade, por meio do isolamento e da desolação, que se materializaram nos campos de concentração. Lá, o isolamento e a desolação imperaram e o agir humano foi eliminado. Nessa acepção, quando Arendt diz que houve a ruptura com a tradição significa, segundo Lafer (1988, p. 118), que o valor atribuído à pessoa humana, fundamento dos direitos humanos, e que era parte integrante da tradição, foi rompido a partir da dominação totalitária, no século XX.

A experiência dos apátridas e refugiados, bem como dos internos nos campos de concentração demonstrou que o fundamento absoluto da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 falhou na proteção de todos estes seres humanos. Ademais, a concepção liberal de cidadania tem se demonstrado insuficiente para garantir a real participação dos homens na política. Foi nesse contexto que se verificou a inoperância do direito de asilo, a inadequação da repatriação, bem como a precariedade das naturalizações. Diante disso, Arendt defende que o primeiro direito que deve ser garantido aos homens é o direito a ter direitos, ou seja, o direito a ter uma cidadania, mesmo sem ser um nacional, pois, é a partir desta condição de cidadão, que a proteção dos direitos humanos se faz real. Nessa perspectiva, o direito a ter direitos é questão, acima de tudo, política e sua via de realização se faz na cidadania. Para Arendt, perder sua própria comunidade ao perder a cidadania, significa a expulsão do indivíduo da humanidade. Nessa perspectiva, Arendt (2012, p. 405) assegura que:

O direito que corresponde a essa perda, e que nunca foi sequer mencionado entre os direitos humanos, não pode ser expresso em termos de categorias do século XVIII, pois estas 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, se se refere a direitos 'naturais' ou a mandamentos divinos. O fator decisivo é que esses direitos, e a dignidade humana que eles outorgam, deveriam permanecer válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra; não dependem da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana.

Nessa acepção, Arendt entende que a primeira função da cidadania é garantir ao ser humano o direito a ter direitos. Em outras palavras, direitos a ter direitos é ter acesso aos

direitos humanos. A partir dessa participação, os cidadãos poderão escolher e realizar de forma ativa, o que consideram melhor para a comunidade política. Nessa lógica, o direito a ter direitos significa pertencer a uma comunidade política organizada, com possibilidade de agir e discursar, ou seja, ter direitos garantidos, sendo este indivíduo julgado por suas ações e opiniões.

Na percepção de Celso Lafer (1988, p. 151), Arendt afirma que os direitos humanos depreendem da cidadania, não apenas como um fato e um meio, mas, como um princípio, pois, quando uma pessoa perde sua cidadania, ela é afetada substancialmente na sua condição humana, pois perde todos os seus direitos e seu *status* político. Em outras palavras, é como se ele deixasse de ser humano, pois, deixa de ser tratado por seus pares como semelhante.

2.3 A Impossibilidade de um Governo Mundial

Thomas Paine, ao pensar os direitos do homem, entende que nunca existiu e nem poderá vir a existir um Parlamento ou qualquer representação de homens, nem mesmo por poder hereditário, tampouco algum país, que detenha o poder ou o direito de obrigar e controlar os homens para sempre. Também não é possível, determinar como o mundo será governado de forma absoluta, ou, até mesmo, quem o governará. Nessa lógica, sustenta Paine (2005, p. 28), “todas essas cláusulas, leis ou declarações pelas quais os seus autores tentam fazer o que não têm nem o direito nem o poder de fazer, nem o poder de implantar, são em si mesmas, nulas e sem efeito”. Importa para Paine, que todas as gerações de cada nação, sejam livres para agir, a fim de que a vaidade de alguns não possa torná-los verdadeiros tiranos.

No mundo contemporâneo, cada Estado possui seu governante e, por enquanto, não existe uma esfera superior às nações. Por outro lado, existe o problema do déficit de proteção dos direitos humanos para aqueles que não mais são detentores de uma cidadania. A partir disso forma-se um grande dilema: se houvesse um governo mundial, ele teria legitimidade e meios para garantir a proteção dos direitos humanos para todos?

Na percepção de Arendt (2012, p. 406), o problema da escassez de proteção dos direitos humanos não seria resolvida com a criação de um governo “mundial”, embora vislumbre a possibilidade de sua existência. O conceito arendtiano de direito a ter direitos pode induzir o pensamento sobre a possibilidade de criação de um governo mundial, com o intuito de tornar cada indivíduo, seja ele um nacional ou não, um cidadão do mundo, porém, Arendt (2012, p. 406) descarta tal expectativa, uma vez que a decisão deste governo global poderia conter interesses idealísticos e o bem comum seria convertido em bem para alguns,

tão somente. Tal como o fizera Adolf Hitler, cujo lema era “o direito é aquilo que é bom para o alemão”, é para Arendt, um exemplo de como a lei pode ser manipulada, conforme os interesses do governante. Assim, a noção de direito do que é bom, ou seja, justo, pode receber várias interpretações e, nada impede, segundo Arendt (2012, p. 407) que uma humanidade altamente organizada e evoluída venha novamente a entender, como sendo justo, o extermínio de determinado povo ou etnia, tal como ocorrera com os judeus e minorias, durante o domínio nazista e bolchevista.

Nesse sentido, Arendt cita Karl Jaspers, cujos ensinamentos foram de grande importância para Arendt e cuja amizade perdurou ao longo dos anos, é citado pela filósofa (2008, p. 90) com a frase “Ninguém pode ser cidadão do mundo quando é cidadão de seu país”. Assim, na eventualidade de se assumir um governo único, o qual lhe fosse outorgado o poder centralizado em âmbito mundial, dever-se-ia ter em consideração, que este governo teria em seu poder o monopólio de todos os meios de violência, o que poderia significar um passo para a tirania e, com certeza, seria o fim da vida política, cujos conceitos são baseados na pluralidade, diversidade e limitações mútuas, ou seja, com direitos e deveres limitados, estando tal limitação adstrita ao território nacional, incluindo-se suas fronteiras. Nesse sentido, Arendt (2008, p. 90) sustenta que:

A filosofia pode conceber o globo como a terra natal da humanidade e uma lei não escrita eterna e válida para todos. A política trata dos homens, nativos de muitos países e herdeiros de muitos passados; suas leis são as cercas positivamente estabelecidas que cingem, protegem e limitam o espaço onde a liberdade não é um conceito, mas uma realidade política viva. O estabelecimento de um Estado soberano mundial, seria o fim de qualquer cidadania. Seria não o clímax da política mundial, mas seu fim absolutamente literal.

O ideal de um governo mundial, entende Arendt, é baseado na imagem de um Estado soberano nacional ou um império mundial, nos moldes do Império Romano. Arendt vislumbra tal imagem com ressalvas, pois, a dominação romana sobre os bárbaros e de povos civilizados só foi possível, graças ao temor do desconhecido de certas regiões do Planeta. Este temor não mais existe e um novo império mundial não resolveria o problema atual de soberania. Uma possível unidade mundial foi se esvaindo ao longo do tempo e Arendt (2008 a, p. 91) entende que a razão de tal dissolução se deve ao desenvolvimento da tecnologia, pois, foi por meio disso, que as crenças metafísicas e religiosas perderam força e se tornaram desacreditadas. A partir disso, a distância de comunicação entre os países fora encurtada por meio da tecnologia e tudo o que acontece em uma determinada parte do mundo, reflete nos demais países. Porém,

cada região do Planeta tem sua própria história e não se têm garantias que todos os países terão um futuro comum. Da mesma forma que a tecnologia uniu os países, ela pode destruir esta unidade facilmente. No século XX, tivemos um exemplo disso, quando, no ano de 1945, os Estados Unidos, sob a alegação de terminar a Segunda Guerra Mundial, detonou duas bombas atômicas nas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. No século XXI, pode-se citar a tensão criada entre os Estados Unidos e a Coreia do Norte, que pode sair do controle a qualquer momento, gerando um sentimento de ansiedade e temor em todo o Planeta. Embora existam acordos internacionais que proíbem o uso de armas nucleares, Arendt (2008 a, p. 92) entende que a solidariedade humana em relação à proibição do uso das referidas armas é negativa, pois se baseia em um fundamento comum que proíbe o uso dessas armas, mas, existe a possibilidade de, por meio de tais acordos, que são mantidos meramente pela boa-fé dos países integrantes, possa existir um desejo comum de um mundo menos unificado, pois, sempre haverá a possibilidade de quebra do acordo. Arendt não cita, mas, também é possível considerar que a instabilidade gerada entre os países encontra motivo no fato de nem todos os países terem assinado este acordo, tal como ocorrera com o Japão, que já se pronunciou favorável a utilizar suas armas atômicas contra a Coreia do Norte, caso seja necessário. Assim, esta solidariedade negativa, descrita por Arendt, baseada no temor de uma destruição global, pode se tornar positiva se o desejo comum de proteção vier acompanhado pela responsabilidade política.

Na política atual, ser cidadão contém o ônus de responsabilizar o indivíduo por todos os assuntos públicos ao seu alcance, independentemente de sua “culpa”. Nessa lógica, se houvesse um governo mundial, a responsabilidade de cada cidadão se agigantaria e se tornaria algo insuportável. Seria como pensar como culpa pessoal a fome, na maioria dos países africanos; a violência nos grandes centros urbanos mundiais; ou, a corrupção na política global. Isso poderia, segundo Arendt, incorrer em desinteresse pela política, isolamento de certas nações, ou ainda, revolta contra todos os poderes. Nesse sentido, Arendt (2008, p. 93) assegura que:

O idealismo da tradição humanista do Iluminismo e seu conceito de humanidade aparecem como um otimismo temerário à luz das realidades presentes. Estas, por outro lado, na medida em que nos trouxeram a um presente global sem um passado comum, ameaçam tornar irrelevante todas as tradições e histórias particulares do passado.

Immanuel Kant pensa a humanidade e, na percepção de Arendt (2008 a., p. 93), conclama os historiadores de sua época a escrevem uma história sob a ótica cosmopolita, ou seja, global. De mesma sorte, Karl Jaspers constrói seu pensamento filosófico voltado ao conceito de cidadania mundial. Nessa lógica, se o objetivo desta concepção de cidadania global for afastar o ódio mútuo e consolidar a solidariedade entre as nações, seria, então, necessária a ocorrência de um processo de mútua compreensão e um progressivo auto-esclarecimento de proporções gigantescas para que tal intento obtivesse êxito. Para Jaspers, assegura Arendt, o pré-requisito para um governo mundial seria a renúncia à soberania em favor de uma estrutura política confederada a nível mundial e, a compreensão mútua necessária, diria respeito à renúncia da autoridade constritora e ao valor absoluto ditado pela tradição e pelo passado. Não se trata, pois, da ruptura com a tradição ou com o passado, pois, são as experiências que constroem a história da humanidade.

Kant (1724-1804) pensou a possibilidade de um federalismo mundial no ensaio *A Paz Perpétua*, na Alemanha. Kant (2008, p. 35) entende que os tratados de paz não devem conter nenhuma reserva secreta, ou seja, devem conter real intenção de paz, tanto no presente quanto no futuro, não deixando brechas para futuras intervenções bélicas. Com o intuito de manter a paz, Kant (2008, p. 57) aduz que nenhum país deve manter um exército, pois, a permanência de um corpo militar funciona como ameaça a outros Estados. Kant (2008, p. 78) ressalta a soberania de cada Estado, em que cada Estado deve respeitar os limites territoriais e as leis de cada Estado. Diante de sua soberania, o Estado não pode se dividir em razão de discordâncias internas. Enquanto se mantiver este conflito interno, nenhum outro país poderá intervir, pois, segundo Kant, significaria uma intromissão. Em suma, a proposta de Kant é que todos os países se esforcem para manter a paz mundial. No mesmo período da publicação deste ensaio, a Europa enfrentava uma avalanche de mudanças em sua política: a Revolução Francesa de 1789 trazia a perspectiva de uma política inovadora, sendo os direitos humanos declarados como naturais, absolutos e universais. De forma concomitante e contraproducente, nos anos de 1793 e 1794, a Revolução trouxe à tona o terror e vários líderes jacobinos foram mortos em praças públicas. Tal situação já era um prenúncio de que a vida política na Europa sofreria severas mudanças. Diante disso, é que Kant pensa seu próprio tempo e formula questões para o futuro, tais como a organização das nações de uma federação, sem a perda da identidade ou autonomia e, que suas divergências pudessem ser discutidas e pautadas na lei, evitando-se assim, o fracasso da política, a guerra e todos os malefícios dela decorrentes. Percebe-se certo otimismo do direito como potencial futuro para uma sociedade melhor, na filosofia de Kant.

Segundo a compreensão de Kant, a ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita, aponta possibilidades de melhorias, por meio do uso da razão, tendo o Direito, como eixo principal. As possíveis melhoras na sociedade humana não se dão no indivíduo, mas, na espécie humana, “a partir de amarras políticas, institucionais e jurídicas, e não necessariamente a partir da moral do indivíduo”. Assim, o progresso do Direito incorre na melhoria da humanidade. Logo, para Kant, o futuro da humanidade está atrelado ao progresso jurídico. Nesse sentido, o projeto de humanidade de Kant envolve uma ordem de Direito Público, o qual possa garantir a liberdade dos indivíduos e uma relação jurídica confiável entre os Estados, seguindo-se, assim, a paz perpétua. No projeto kantiano de fundar uma sociedade com base no Direito Público, em que a liberdade individual é respeitada, não apenas no plano interno, Kant entende ser natural a existência de relação entre Estados e povos. Em suas palavras (2008, p. 126 e 127):

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, instaurar-se o estado de paz; pois a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança.

Em seu projeto de paz perpétua, Kant estabelece as convenções e normas que deveriam ser seguidas pelas nações, tendo por intuito maior, a harmonia universal entre os povos. E, o respeito a estas normas demandaria a consolidação de uma federação de Estados, os quais, a priori, seguiriam os princípios jurídicos da liberdade, dentro de seus territórios. A partir disso, os Estados tomariam ciência da necessidade de uma reformulação do Direito Internacional, tendo por base um conjunto de normas superiores coercitivas e exigíveis aos Estados. Sendo assim, a ideia contida de razão de uma comunidade global pacífica, ou seja, sem guerras, passaria a ser possível, mesmo entre nações não amigas e, detém um princípio jurídico e, não ético. Nesse pensar, Kant pensa todas as nações limitadas à ocupação de um planeta esférico, ou seja, finito. Para que haja tal união em um único mundo haveria, segundo Kant, a necessidade de leis universais, sendo seu conjunto nomeado de direito cosmopolita, o qual garante o direito dos cidadãos do mundo fazerem negócios comerciais entre si, podendo, visitar todas as regiões da Terra, cuja permissão advém do princípio da hospitalidade. Trata-se, pois, do direito do cidadão numa sociedade internacional. O direito cosmopolita aponta, ao mesmo tempo, para os Estados e os indivíduos. Na visão kantiana, se os Estados

permanecessem, no âmbito das relações internacionais desprovidos de regras básicas, que em última análise são as que permitem a existência de liberdade, eles continuariam a violar os direitos dos cidadãos, em função de seus propósitos expansionistas. Assim sendo, como os Estados podem escravizar as futuras gerações com dívidas de guerras e corromper a moralidade pública, a realização de um autêntico Estado de Direito em nível internacional minimizaria esta ameaça, mas estaria dependente da formação de uma nova ordem federativa mundial, por Kant denominada de *foedus pacificum*.

Hannah Arendt observou que a preferência do filósofo alemão pelo sistema confederativo para a sociedade internacional, devia-se ao fato de ele saber “perfeitamente bem que um governo mundial – de caráter centralizador – seria a pior tirania imaginável” (1997, p. 58). Por isso, Kant postulou tão-somente a formação de uma ordem pluralista de coletividades estatais soberanas, fundamentada na regulação jurídica das relações federativas internacionais. Para Arendt (2008, p. 91), a teoria de Kant não se concretizou em razão de a Europa, tal como o filósofo previra, ter prescrito suas leis para todos os continentes, mas não soube conviver lado a lado com outros países. A Revolução Industrial expandiu-se pela Europa e, posteriormente, aos quatro cantos do mundo e foi, justamente, o desenvolvimento técnico que uniu o mundo, mas, também, o desintegrou. A Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, trouxeram destruição, rancor e a desilusão sobre a real proteção dos direitos humanos. Ademais, as bombas nucleares de Nagasaki e Hiroshima mostraram ao mundo o poder de destruição do homem e o temor da possibilidade de uma terceira guerra mundial pairou no ar e alcançou o nosso tempo. Tal como as Declarações de Direitos Humanos que necessitam de leis universais para protegerem todos os seres humanos, os acordos entre as grandes potências mundiais, que tratam sobre a proibição de armas atômicas, também têm destino incerto e dependem da boa-fé dos contratantes.

A autoridade da tradição é constritora, ou seja, dominadora. Ademais, Arendt (2014, p. 127) sustenta que a autoridade desaparecera do mundo moderno e se tornara confusa e controversa, principalmente, quando o movimento totalitário ganhou espaço e, tendo já um ambiente político, formado por pessoas sem interesse ou confiança na política, ali plantou sua semente, a qual germinara. Segundo Arendt (2014, p. 129), a coerção e a violência são contrárias à autoridade, a qual demanda e se manifesta por meio de um processo de argumentos e não no poder de quem manda.

Na compreensão de Jaspers, para que fosse possível um governo mundial, seria necessária a renúncia de soberania de cada governo em favor de uma formação política mundial, o conhecimento viria por meio da comunicação. Porém, a comunicação não tem sido

concebida como uma expressão do pensamento e se tornou secundária ao ato de pensar. Arendt (2008, 95) assegura que a verdade está na comunicação e é esta verdade que une os homens, sejam eles contemporâneos, vivos ou mortos. Um homem pode formar seu pensamento, ou seja, refletir na solidão, porém, não pode se manter no isolamento para que haja a comunicação. O problema da humanidade atual é que ela perdeu o interesse pela filosofia e mergulhou no oceano das ciências, em que a tecnologia se faz presente na vida cotidiana. Assim, a comunicação passou a ser técnica. Nesse sentido, Arendt (2008, 96) conclui que, a humanidade está em uma nova realidade, a qual se alcança sua unidade superficial, por meio a comunicação técnica e não com a razão, fato este que destrói todas as tradições nacionais e extingue a autenticidade da existência humana. E, para que tal unidade deixasse de ser superficial, dependeria da comunicação mútua, a qual tivesse como tema o passado das nações, juntamente com suas singularidades originais, afastando-se de filosofias que pregam o conceito de uma única história mundial, originada por um só povo, a partir de Adão.

Considerando o mundo um único espaço, o perigo inerente à nova realidade da humanidade cuja unidade é mantida pela tecnologia de comunicação e violência, acaba por destruir todas as tradições nacionais e, diante disso, também aniquila a essência da existência humana. No entanto, não é por meio de tais destruições que se chegaria à compreensão de todas as culturas, raças e nações. Ao contrário, isso tornaria o homem um ser superficial. Nesse sentido, foi por meio da tecnologia que o mundo se uniu, mas, também, poderá ser por meio dela que a humanidade será destruída.

Quanto ao temor de uma nova guerra mundial, Arendt (2008 a, 103) aduz que as únicas garantias, ainda que precárias, são os acordos de paz, os quais também dependem da boa-fé dos acordantes. Assim, a contribuição da filosofia política restringe-se a descrever e orientar um novo princípio de ação política. Seguindo-se à interpretação de política de Jaspers, a política atual deveria agir com o intuito de manter a solidariedade realmente existente entre a humanidade, evitando-se as guerras. Kant, em seu ensaio *A Paz Perpétua*, orienta que os países que não puderem evitar a guerra, devem agir de tal forma, que nada façam ao ponto de inviabilizarem a paz e a reconciliação futuras. Não se pode prever o futuro, mas, a longo prazo, Arendt acredita que uma guerra poderá vir a ser conduzida a partir do arsenal de meios políticos e não mais, pelo arsenal bélico com o qual a humanidade estaria ameaçada. Este arsenal político, segundo Arendt diz respeito ao quão afetada, de forma imediata e direta, é toda a humanidade.

Diante disso, o conceito de direito a ter direitos não pode ser visto como uma ponte a ser construída sob este abismo entre teoria e realidade em relação aos direitos humanos e a situação de quem não mais é um cidadão, pois, este conceito ainda não é capaz de transpor o obstáculo da soberania nacional. A escassez de proteção dos direitos humanos decorrente da ausência de positivação da Declaração dos Direitos do Homem de 1948 continua a ser um grave problema para a humanidade.

No terceiro capítulo, serão apresentados os conceitos de singularidade, pluralidade, as diferenças entre os conceitos de domínio público e privado e, algumas sugestões para a tentativa de solução do déficit de proteção dos direitos humanos, propostas por Hannah Arendt, Norberto Bobbio e Celso Lafer.

3. SOLUÇÕES PARA O PROBLEMA DE DEFICIT DE PROTEÇÃO

3.1 A Singularidade e a Pluralidade Contrapondo-se à Escassez de Proteção

O conceito de igualdade humana comumente está atrelado ao conceito de natureza humana. Assim, os homens são considerados iguais, por alguns pensadores, por serem aqueles seres previsíveis. Thomas Hobbes (2012, p. 102) aduz que Deus criara os homens com tamanha semelhança, que ainda que um homem seja o mais forte do grupo, se for considerado em conjunto com os demais homens, ainda que mais fracos, a força daquele não é tão relevante, ao ponto de torná-lo diferente dos outros. Hobbes também associa esta estreita semelhança entre os homens no intelecto. Por considerar os homens idênticos, Hobbes considera que, quando mais de um homem deseja a mesma coisa e não pode partilhá-la, é gerada uma disputa que se torna acirrada, causando, por conseguinte, a inimizade e a desconfiança mútua. Nessa lógica, Hobbes entende que a melhor forma de os homens se protegerem de uma agressão é por meio da antecipação, ou seja, valer-se de sua força física ou de sua inteligência, podendo, inclusive unir-se a outros homens. Nesse sentido, Hobbes (2012, p. 104) assevera que: “existem na natureza humana três causas principais de disputa: competição desconfiança e glória”. De modo que, para que tal disputa não incorra em guerra, há a necessidade de um governante, pois, na guerra, todos são contra todos e a vida do homem se torna solitária, pobre e efêmera. As paixões são da natureza humana e podem levar os homens a se destruírem. As paixões humanas podem ser restringidas por meio de leis que as proíbam (2012, p. 106). Nessa conformidade, a justiça advém das leis da natureza, pois, tanto a justiça como a injustiça não são da natureza humana. Elas tão somente passam a existir entre os homens que vivem em uma sociedade.

Jean-Jaques Rousseau (1973, p. 21), logo no início da obra, afirma que: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros". Com isso, ele quer dizer que o homem possui uma natureza boa que é corrompida pelo processo civilizador. A partir disso, Rousseau cria o mito do “bom selvagem”. Nessa acepção, (2013, p. 314), os homens viviam em estado de guerra na natureza e, para fugir de tal situação, a natureza fora submetida à lei, quando os homens decidiram viver em sociedade. Rousseau entende o “estado de natureza” como um raciocínio hipotético e condicional, utilizado por muitos teóricos. Porém, a verdade se encontra na natureza. Rousseau (2013, p. 358) constrói o mito do bom selvagem observando o homem real, existente na sociedade, que retira da natureza seu sustento e garante sua sobrevivência. E, fora justamente para sobreviver e perpetuar sua espécie é que o homem

evoluiu sua compleição física, ao ponto de se tornar mais forte que os primeiros homens. Já na sociedade civil, os homens não mais necessitam de robustez para se defenderem de animais selvagens; a indústria, ao contrário da natureza, retira a força dos homens e os obriga a adquirir esta força de outra maneira. Na natureza, o homem precisava ter força e agilidade para subir em uma árvore; na sociedade civil, basta-lhe uma escada. Embora seja o homem condicionado a isso, para Rousseau (2013, p. 381) o homem é naturalmente corajoso e busca sempre atacar e combater o inimigo, o que contradiz a teoria do estado de natureza pensada por Thomas Hobbes, em que o homem vivia em constante temor.

Convivendo com outros animais, o homem passa a se comparar com eles e percebe que pode dominar a natureza. Perde, pois, o medo que tinha dos animais selvagens e passa a se sentir corajoso, transformando-se em um ser perigoso para a natureza. Assim, o maior inimigo do homem, assegura Rousseau (2013, p. 401) passa a ser o próprio homem. A vida simples, uniforme e solitária na natureza fora deixada para trás e passa a enfrentar toda sorte de moléstias. Na natureza, o homem não precisava de remédios ou de médico, pois, no isolamento não contraía as doenças comuns nos grupos humanos. Ao deixar a natureza, aduz Rousseau, o animal domesticado perde sua força natural e sua coragem; o mesmo acontece com o homem quando passa a viver em sociedade. Nessa lógica, Rousseau (2013, p. 440) afirma que:

[...] Acrescentamos que, entre as condições selvagem e doméstica, a diferença de homem para homem deve ser maior ainda que de animal para animal: porque, tendo o animal e o homem sido tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem se proporciona mais do que aos animais por ele amansados são outras tantas causas particulares que o fazem degenerar mais sensivelmente.

Na compreensão de Rousseau, tudo o que o homem precisa para sobreviver, ele encontrava na natureza e as comodidades criadas pelos homens são desnecessárias. O homem selvagem era mais atento aos perigos; o homem na sociedade tornara-se preguiçoso, grosseiro com seus pares, seus sentidos tornam-se rudimentares, uma vez que modifica o que lhe fora dado pela natureza. O homem civilizado é movido pelas paixões; já o homem selvagem conhece apenas o universo da necessidade de nutrição, reprodução e repouso (2013, p. 501). O homem selvagem não se preocupa com o futuro, pois, sua vida na natureza pauta-se no tempo presente. Não existe ambição ou ganância no coração do selvagem. Nessa dinâmica, aduz Rousseau (2013, p. 835), o momento em que o homem deixa de ser selvagem e inicia a sociedade civil foi quando decidiu cercar um trecho de terra, que era comum a todos, e fez

com que seus pares acreditassem que ele e, somente ele, era proprietário daquela porção de terra. A partir desse momento, iniciou-se a sociedade civil. A partir de então, iniciam-se os crimes, as guerras, a miséria e tantos outros horrores provocados pelo próprio homem contra a natureza e seus semelhantes. A natureza humana de ser bom quando era selvagem é corrompida pela vida em sociedade.

Hannah Arendt (2012, p. 410) rebate o conceito de natureza humana ao afirmar que os seres humanos não nascem iguais; “tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”. Nessa acepção, Arendt entende que a vida política é baseada no pressuposto de que os homens são capazes de produzir a igualdade por meio da organização. Isso porque o homem pode agir neste mundo, que é comum a todos e modificá-lo com a participação de outros seres humanos. Pensar o homem como possuidor de uma natureza humana, argúi Arendt, ou seja, imutável, torna a ação política limitada.

A igualdade existente entre os homens está no fato de todos sermos seres da mesma espécie e, mediante esta condição, sustenta Arendt (2014, p. 217), é possível a compreensão entre os seres humanos por meio da fala. A partir desta compreensão, os seres humanos têm a oportunidade de conhecer os feitos daqueles que viveram antes deles e de preverem as necessidades das futuras gerações. Porém, não somos iguais uns aos outros; somos seres singulares, únicos. De modo que, jamais existira um ser humano idêntico a outro e, em tempo algum existirá. E, é nesta pluralidade humana que a ação e o discurso encontram sua condição básica. Por outro lado, os seres humanos são diferentes e é por esta razão que há a necessidade da palavra e da ação para se fazerem entender. Nessa perspectiva, Celso Lafer (1988, p. 151) afirma que a pluralidade possui dupla característica: diferença e igualdade e, por esta razão, ele insere a diferença na esfera do privado e a igualdade na esfera do público. Assim, na esfera do privado prevalece a lei da diferença e da diferenciação, que sinaliza a especificidade única de cada indivíduo.

Considerando que os homens nascem em um mundo já formado, o qual contém elementos naturais e artificiais, vivos e mortos, transitórios e eternos e o que todos estes elementos têm em comum é que eles existem para serem vistos, ouvidos, tocados, cheirados e experimentados, a fim de que possam ser percebidos por criaturas sensíveis, que se valem dos órgãos dos sentidos. Nada que não pudesse ser reconhecido neste espaço de aparecimento teria algum significado. (1981, p. 304). Nesse sentido, o espaço de aparecimento do homem é o mundo, ou seja, é onde os homens se apresentam uns aos outros. E, cabe a cada indivíduo escolher o que deve ou não ser visto pelos demais. As escolhas sobre o que mostrar ou não

são o resultado da capacidade humana de reflexão, que é inerente às atividades do espírito: pensar, querer e julgar. Assim, os homens se distinguem de outros animais, por meio das atividades mentais e, é a partir destas escolhas individuais, que se confirma a singularidade de cada ser humano. O que torna visível essa individualização e a distinção entre os homens é o discurso.

Chegamos neste mundo por meio do nascimento e saímos dele por meio da morte. Assim, ser e aparecer coincidem, segundo Arendt, e, este aparecimento deve ocorrer na presença de outros indivíduos, uma vez que os homens e não apenas um homem habita este mundo. Logo, a pluralidade é a lei da Terra. (1981, p. 308). Nesse sentido, o indivíduo é o criador de sua identidade, isto é, singularidade, porque, ao refletir, inicia um debate consigo mesmo e, decide, por sua própria vontade, como ele deseja aparecer para os demais. De modo que, é no mundo das aparências que as interações humanas acontecem. E, é a partir destes aparecimentos que se garante a existência e a perpetuação deste mundo. Os homens e os animais não estão meramente no mundo, mas sim, pertencem ao mundo, uma vez que são sujeitos e objetos, que percebem e são percebidos, tudo, ao mesmo tempo (1981, p. 317). Estar vivo, na percepção de Arendt, significa nascer em um mundo já existente e se tornar eterno, após a partida, por meio de nossas ações, as quais podem transcender o passado e o futuro. O aparecimento do indivíduo é um processo de desenvolvimento durante sua vida e seu desaparecimento advém com a morte. Enquanto lhe for possível o aparecimento, a existência do mundo persistirá.

Certos animais desenvolveram meios de comunicação entre sua espécie, tal como o som emitido pelas baleias, o qual pode ser captado a dezenas de quilômetros; também os golfinhos emitem sons, que representam uma forma de linguagem. Muitas outras espécies de animais desenvolveram, ao longo de seu processo de evolução, algum meio de comunicação. Mas, apenas o ser humano é capaz de pronunciar e escrever palavras, que contenham real significado. Segundo Arendt (2014, p. 219) é por meio do discurso e do agir que somos inseridos no mundo humano, simbolizando tal inserção, um segundo nascimento, o qual confirma o primeiro nascimento físico e se faz real, assim que começamos algo novo, por nossa livre vontade. De modo que, agir, na compreensão de Arendt, significa tomar iniciativa para fazer algo novo pelos recém-chegados, neste mundo já construído, o qual é o nosso lar.

Este segundo nascimento não significa o início de alguma coisa, mas sim, de um ser humano, que é o agente iniciador. E, o fruto deste agir é algo novo, que não existia antes deste nascimento. Assim, a capacidade de agir torna o fruto da ação algo inesperado e dá ao homem o poder de realizar o infinitamente improvável, segundo Arendt (2014, p. 220). A realização

de algo novo só é possível graças à singularidade de cada ser humano, ou seja, nunca existiu ou existirá um ser humano igual ao outro (exceto, o fato de pertencerem à mesma espécie humana). Sendo a ação o início de algo novo e considerando que em cada novo nascimento surge uma nova oportunidade de início, sendo, portanto, a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso, por sua vez, é a distinção que efetiva a condição humana da pluralidade, significa dizer, o viver como um ser único entre iguais. Nesse sentido, Arendt (2014, p. 221) esclarece que:

A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’ Essa revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação, tal como a afinidade entre ação e início é mais estreita que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte dos atos, senão a maioria deles, seja realizada na forma de discurso. De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, para assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis.

Nesse sentido, a ação, no sentido de um segundo nascimento, é a efetivação da condição humana da natalidade; o discurso é o diferenciador entre os homens e é a confirmação da condição humana da pluralidade. Assim, cada homem é um ser distinto e único, que convive entre iguais. Ademais, não é característica de a ação humana ser muda, pois, o autor deixaria de existir e seus feitos se perderiam. Uma vez que a ação e o discurso estão estreitamente vinculados, não existe uma ação muda, pois, para que isso fosse possível, não poderia existir um ator para tal ato humano; de mesma sorte, a ação tão somente se concretiza se houver quem divulgue tal ato aos demais seres humanos. Em outras palavras, a ação deve ser revelada por meio das palavras, pois, é isso que nos difere de outros animais.

É necessário, no entender de Arendt, que a ação seja praticada e verbalizada, pois só assim, ela poderá identificar seu autor e mostrar aos demais, o que ele fez, está fazendo ou pretende fazer no futuro. Também por meio do discurso, a ação conserva seu caráter específico e revela quem praticou a ação para seus pares, no domínio público. Só o criminoso, o qual pratica um ato ilegal ou imoral, não quer revelar-se aos demais. Diante de tal vínculo, a ação e o discurso devem ocorrer entre os homens, uma vez que eles são os destinatários deste agir. Logo, o agir solitário torna-se uma ação ordinária e representa, tão somente, um meio para que se atinja um fim, tal como na fabricação, em que o homem, por exemplo, transforma

uma porção de madeira em um objeto, que lhe será útil (2014, p. 223). Tal situação pode vir a ocorrer, sempre que se perde o estar junto dos homens, ou seja, quando não agem pelo bem comum, tal como ocorre nas guerras, em que a violência e o egoísmo tornam-se latentes em desfavor do inimigo.

O discurso, o qual também deve ocorrer no espaço público, pode ser transformado em frases soltas, quando o agente não se revela por meio da fala. Assim, o discurso como um segundo nascimento reforça a ideia de imortalidade das ações humanas, mas também, traz consigo uma nova esperança, a cada novo nascimento, de que estes recém-chegados poderão agir e aparecer no domínio público, e que este mundo já existente quando nasceram, poderá se tornar um lugar melhor, acolhendo as futuras gerações e mantendo as histórias daqueles que não mais estão aqui, mas que também, tiveram a chance de agir em benefício de todos. E este é o milagre vislumbrado por Arendt.

Condição humana, segundo Arendt (2014. p. 9), corresponde “às condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra [...]”. Nesse sentido, tem-se como condição humana, a *vita activa*, que é composta pelo trabalho, pela obra e pela ação. O primeiro é a atividade realizada pelo homem, da qual ele extrai seu próprio sustento, tal como a agricultura, a pecuária, a pesca, sendo a vida, a condição humana do trabalho. Assim, por meio do trabalho, a vida da espécie humana é assegurada e não apenas, sua sobrevivência; a segunda corresponde à capacidade humana de construir itens artificiais, os quais irão perdurar por muito mais tempo, que a existência do ser que os construiu, sendo a mundanidade, a condição humana da obra. Nas palavras de Arendt: “A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano”. (2014. p. 11); e, a última (ação) equipara-se à única atividade que ocorre entre os homens e corresponde à condição humana da pluralidade. Nesse sentido, quando os homens agem, significa dizer, que todos se empenham na criação e na preservação de corpos políticos, tendo como resultado final, a lembrança, ou seja, seus atos permanecerão na história. A ação humana é, pois, a condição da pluralidade, em razão de sermos todos iguais, assegura Arendt, ou seja, o fato de sermos humanos. Isso porque o planeta em que vivemos é habitado por quase oito bilhões de pessoas, e não, por apenas um único homem.

Mas, qual a razão de Arendt afirmar que a pluralidade é condição para a vida política? Arendt (2011, p. 21) assevera que a política tem como base a pluralidade dos homens, uma vez que ela trata da convivência entre diferentes. Pensar os homens como iguais é o que tem se ocupado a filosofia e a teologia ao longo dos anos, porém, a única igualdade inerente aos homens é a sua espécie humana. Segundo Arendt (2014, p. 13) pensar os homens como iguais

é determinar uma natureza humana, o que se torna um problema, pois, é improvável que possamos vir a conhecer, determinar e, até mesmo, definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e também, que sejamos capazes de nos autodeterminarmos, tal como uma fórmula humana. Assim, sustenta Arendt (2014, p. 217), a pluralidade humana, sendo a condição básica da ação e do discurso, possui a prerrogativa de igualar e de distinguir os homens. A igualdade advém do fato de que se os homens não fossem iguais, ou seja, não pertencessem, todos, à humanidade, não poderiam estipular meios de comunicação, com os quais pudessem se comunicar, compreender e serem compreendidos. De mesma sorte, não seríamos capazes de compreender outros seres humanos que existiram no mundo tampouco os que viriam a existir. Também não seríamos capazes de planejar o futuro, prevendo as necessidades que garantiriam a sobrevivência das gerações futuras. A outro tanto, se não existisse uma distinção entre os seres humanos, ou seja, se não fossemos seres únicos, singulares de nada valeria a ação e o discurso para que houvesse comunicação e compreensão entre os seres humanos. Significa dizer, que bastaria a linguagem de sinais ou propagação de sons para uma comunicação entre seres idênticos. Portanto, é a pluralidade humana quem revela a singularidade e a distinção entre os seres humanos revela-se por meio da ação e do discurso, quando os homens podem se distinguir a si mesmos, ao invés de permanecerem apenas distintos, aparecendo uns para os outros, como homens que são. Sendo assim, a condição humana da *vita activa* (trabalho, obra e ação) não pode abster-se da ação, pois, com tal abstenção, os homens renunciariam viver juntamente com outros homens e deixariam de ser humanos. Isso não ocorre com o trabalho e a obra: um homem pode viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para ele; também podem decidir não produzir algo útil a todos e utilizar as coisas produzidas por outros homens, cujas obras tornar-se-ão perpétuas. Mas, não pode existir sem a ação.

Segundo Arendt, tudo o que nos rodeia possui sua própria essência, mas, não o ser humano, pois, não foram os seres humanos que criaram a natureza e o mundo, mas, sim, um Deus. Logo, não é possível ao homem conhecer-se e se definir. Isso porque, se fosse possível ao homem conhecer sua própria essência, significaria elevá-lo a uma condição divina, ou nas palavras de Arendt (2014, p. 14) “sobre-humana”. De modo que, somos deste mundo, tal como o são outros animais, o que nos torna seres condicionados, ou seja, tudo o que entramos em contato neste mundo, tal como as condições da *vita activa* (trabalho, obra e ação) torna-se imediatamente uma condição para nossa existência. Embora sejamos seres condicionados, as condições da existência humana, não podem explicar o que somos, uma vez que não nos condiciona em absoluto. Significa dizer, que embora vivamos neste Planeta, não somos meras

criaturas terrenas, pois, podemos agir, expor nossas opiniões por meio do discurso e tais opiniões podem ser ouvidas por outros seres humanos. Não vivemos ou estamos sozinhos.

Assim, a ação e o discurso, aduz Arendt (2014, p. 226), ocorre entre os homens, uma vez que a ação e a fala são dirigidos a eles. É a partir da ação e do discurso, que a capacidade de revelação de cada ser humano é garantida. Nessa perspectiva, o mundo é este espaço existente entre os homens. Tal espaço não é idêntico para todos, pois, pode variar os interesses, ou seja, os assuntos mundanos que motivam a ação e o discurso. Logo, este espaço se modifica de grupo para grupo e são justamente estes interesses que são capazes de relacionar as pessoas e as manter juntas. Em regra, assegura Arendt (2014, p. 228), “o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”. Assim, quando um ser humano nasce, ele é inserido em uma teia já existente. Junto com seus pares, este recém-chegado inicia sua história de vida, que irá afetar de modo singular as histórias de vida das pessoas que ali interagem. Assim, os homens são um produto do mundo e se perpetuam por meio da ação humana.

3.2 O Domínio Público como Instrumento de Ação Humana no Combate à Escassez de Proteção

Aristóteles (2009, p. 13) pensa o homem como um ser que é predisposto a viver em sociedade, ou seja, na pólis, a qual representava a vida e as relações humanas. Viver na pólis, na visão aristotélica, era trazer o universo particular para o público. Uma vez na pólis, o homem se dispunha a cooperar na construção de um bem maior, que não é transitório tampouco particular. Já a esfera privada, que se dá no âmbito familiar, é vista por Aristóteles (2009, p. 40) como inferior à pública. Na família, seus membros desenvolvem uma ética individual, a qual é necessária para manter a ordem no lar. Assim, é a partir desta ética privada de administração do lar, que tornou possível a sociedade pública. Nessa lógica, os bens particulares passam a ser bens públicos. Aristóteles aduz sobre a dificuldade que os homens têm em se interessar por algo que pertence a todos, pois, é natural aos homens atribuírem maior importância aos bens particulares. Assim, o interesse pela coisa comum deve-se ao fato de ela ser de responsabilidade também de outras pessoas. Aristóteles exemplifica sua assertiva no lar, onde existem objetos particulares, mas, quanto maior for o número de criados, menor interesse estes objetos terão por parte de seus proprietários.

Arendt (2014, p. 27) levanta a questão se o homem seria um animal social ou seria ele um ser político, tão somente. No entender da filósofa, a *vita activa*, a vida humana, ou seja, as condições básicas para a existência humana na Terra induz os seres humanos a realizarem ações com seus pares e tornam possível a perpetuação da humanidade neste planeta. Embora o mundo já exista quando um ser humano nasce, a ação deste último é necessária para a perpetuação também deste mundo em que vivemos. Tal dependência se torna palpável, segundo Arendt, ao analisar que os objetos fabricados pelo homem só existem graças ao seu fabricante e não existiriam neste mundo, não fosse a atividade humana de fabricá-los; que a terra só é cultivada pela ação humana, que cuida do plantio até a colheita; ou, por meio das organizações políticas, sendo um exemplo, a família. E, todas estas atividades são possíveis, graças à existência dos seres humanos que detêm a capacidade de agir em conjunto, tendo o mundo como testemunho de seu agir. Nessa dinâmica, o domínio público é o resultado direto da ação em conjunto e, não apenas conserva a mais íntima relação entre a porção pública do mundo comum a todos, mas, é a única atividade que constitui este domínio.

A ação é um ato livre, que ocorre entre os homens e depende da iniciativa humana, a qual nenhum ser humano pode recusar, pois, deixaria de ser humano (2014, p. 218). Em razão de este agir comunitário, a ação corresponde à condição humana da pluralidade (2014, p. 9) e não pode ser imaginada fora da sociedade dos homens. Porém, quando se pensa no trabalho, assevera Arendt, tal atividade não exige a presença de outros homens, mas o fruto de seu trabalho poderá conservar a vida de seus pares. Como exemplo, poder-se-ia pensar na agricultura, em que basta um homem para preparar a terra, realizar o plantio e colher os frutos, os quais serão alimentos para toda a comunidade que convive com este homem. Esta forma de pensar arendtiana difere do pensar de Platão: “Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação [sic], e só ela depende inteiramente da constante presença de outros”. (2014, p. 28). Ora, se pensarmos no trabalho das formigas ou no das abelhas, sendo ambas tão organizadas em seu agir: as primeiras organizam-se na realização de diferentes funções e trabalham em conjunto para acumularem alimentos para o inverno; as segundas também se organizam em diferentes funções, sendo a produção de mel a garantia principal de seu alimento. Contudo, o termo “social”, dentro de um contexto de sociedade humana, é que adquire o sentido geral da condição humana fundamental.

Na concepção grega de sociedade, aduz Arendt (2014, p. 29), a organização política se funda na família. O surgimento das cidades-Estado significou a divisão entre a vida particular no seio da família e a vida pública na *pólis*, passando o cidadão a pertencer a duas ordens de existência. Apesar disso, foi na *pólis* que o discurso e o agir puderam melhor se desenvolver,

ainda que tenham de separado e se tornado independentes. Nessa acepção, Aristóteles (2009, p. 18) assim entende o dom da palavra:

O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Esses chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem, o justo do injusto. E assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado.

Na compreensão de Arendt (2014, p. 32), os gregos entendiam a persuasão era o caminho para se convencer alguém na forma de discurso e não, na forma especificamente humana de responder, questionar ou rebater o que foi dito ou feito por alguém. Dessa forma, agir na política significava viver em uma *pólis* e ser detentor de poderes máximos de autoridade na família. Nessa lógica, Aristóteles (2009, p. 19) entende que a família deve ser composta por pessoas livres e escravos, em que poder do senhor, do marido e do pai são superiores às figuras do escravo, da mulher e dos filhos, respectivamente. Nessa dinâmica, Arendt entende que, quando Aristóteles constrói o conceito de homem como ser político (*zôon politikon*), ele não fez uma relação deste homem com a vida doméstica e, tal teoria era inclusive oposta a esta última. Alguns teóricos gregos, aduz Aristóteles (2009, p. 20) acreditavam existir uma ciência do amo, referindo-se à relação existente entre senhor e escravo, sendo tal crença equivalente à economia doméstica e à autoridade real ou política; outros, entendiam ser a escravidão contra a natureza humana. Nessa lógica, apenas a lei pode impor a diferença entre o homem livre e o escravo. Aristóteles, ao contrário, entendia ser o escravo uma propriedade viva. Na percepção de Arendt, a tradução latina do termo *zôon nekton* (um ser dotado de fala) como *animal rationale* resultou na compreensão de que o homem é um “animal social”. A intenção de Aristóteles, argumenta Arendt (2014, p. 33), era tão somente mostrar que o homem da *pólis* tinha o dom da fala e que aqueles que estavam fora da cidade-estado (escravos e bárbaros) não detinham esta faculdade.

Esse erro na tradução manteve-se até a idade moderna e ganhou força na concepção moderna de sociedade. Nesse seguimento, a diferenciação entre as esferas pública e privada da vida equivalem à autoridade da família e da política, que se mantiveram como entidades distintas e isoladas desde o surgimento da antiga cidade-Estado. Porém, a partir da idade moderna, o ente social não era nem privado nem público e sua origem coincidiu com a criação

do Estado-nação, mas, costumou-se tratar os assuntos humanos como se fosse uma “administração doméstica coletiva”. Nesse sentido, Arendt (2014, p. 35) assevera que:

O pensamento científico que corresponde a esse desdobramento já não é a ciência política, e sim a ‘economia nacional’ ou a ‘economia social’, ou ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie ‘administração doméstica coletiva’; o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o *fac-símile* de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’.

Assim, assuntos que eram relacionados à sobrevivência ou da vida do indivíduo eram tratados como domésticos e, não, como políticos. Por conta dessa divergência, Arendt entende ser possível que o surgimento da cidade-Estado e do domínio público sejam decorrentes do domínio privado da família e do lar. A vida em família não era uma opção; era, pois, uma necessidade. Tal necessidade englobava proteção, sobrevivência e a manutenção dos rituais para os deuses domésticos. Já na *pólis*, o indivíduo adentrava na esfera da liberdade e isto era uma certeza para os gregos. De modo que, a política não tinha por objetivo a proteção do indivíduo, pois, isto ficava a cargo da família.

Já no período feudal, Arendt esclarece que foi a Igreja Católica um substituto para a cidadania, eis que esta era concedida apenas pelo governo municipal. Considerando a tensão medieval entre a treva e a vida cotidiana, somado à ostentação de tudo o que era considerado sagrado, em sincronia com a ascensão do secular com o religioso, significa para Arendt, a escalada do privado para o público na antiguidade. Já, na idade moderna, a sociedade passa a ter como prioridade a aquisição de bens, tal como a propriedade, a qual Rousseau e Locke, por exemplo, entendiam-na como um direito natural. Segundo Arendt (2014, p. 40) é a partir da modernidade, que os assuntos considerados domésticos pelos gregos, passam a serem vistos como políticos e se transformam em preocupação coletiva. Diante de tal situação, Arendt (2014, p. 46) entende que:

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis. Hoje, não apenas não concordaríamos com os gregos que uma vida vivida na privatividade do que é ‘próprio do indivíduo’ (*idion*), fora do mundo do que é comum, é ‘idiota’ por definição, mas tampouco concordaríamos com os romanos, para os quais

a privacidade oferecia um refúgio apenas temporário dos assuntos da *res publica*.

O atual conceito de privado remete-se à esfera da intimidade, que, na Antiguidade, significava que o indivíduo vivia uma vida privada, ou seja, fora do domínio público, tal como ocorria com os escravos. No novo conceito, privacidade está relacionada ao individualismo na esfera social e não, na política. Assim, a sociedade moderna acabou por englobar a família, mas não a extinguiu. Na acepção antiga de família, aduz Arendt (2014, p. 49), a igualdade era restrita aos membros da família que deviam total obediência ao chefe do lar, ou seja, não se tratava de uma igualdade entre os indivíduos. Nessa lógica, o domínio privado do lar era a esfera na qual as necessidades básicas vitais, da sobrevivência de cada membro da família e da perpetuação da espécie humana eram atendidas e garantidas. Na sociedade moderna, o governo fica na mão de um único homem, o qual representa o interesse comum. Embora a igualdade seja considerada um direito natural no século XVIII, o governante não a opinião de seus súditos e todas as suas decisões acabam por ser tomadas conforme seu entendimento de bem comum. Assim, o fenômeno do conformismo torna-se uma característica do período moderno. A consequência disso, conclui Arendt (2014, p. 50), é a retirada da possibilidade de ação, que é substituída pela expectativa de determinado comportamento, imposto por regras, de seus cidadãos. Diante disso, a espontaneidade, que é uma característica da ação, é eliminada. Nessa lógica, a igualdade moderna é baseada no conformismo, ao contrário dos gregos, que vislumbravam a ação, como a forma de cada indivíduo mostrar-se distinto de seus pares. Era, pois, no domínio público que a individualidade se desvelava. No conformismo, a ação é substituída pelo mero comportamento condicionado por regras sociais e perde a sua importância.

O domínio público sofrera modificações, argumenta Arendt (2014, p. 56), desde o surgimento da sociedade, da submissão das atividades domésticas e da administração do lar, tornando-se um novo domínio, tendente a destruir os domínios mais remotos do político e do privado, nos últimos três séculos, assim como a esfera da intimidade criada mais recentemente. Anteriormente à descoberta do íntimo, a privacidade significava a existência do homem nessa esfera apenas como um exemplar da espécie humana e, não, como um ser verdadeiramente humano. Com o advento da sociedade, mudou a forma de ver o homem, mas, não conseguiu mudar sua natureza, em razão do conformismo, uma vez que este não dá oportunidade de variações de opinião e de comportamento. Nessa dinâmica, as sociedades

transformaram seus membros em trabalhadores e empregados, ou seja, pessoas que realizam tarefas unicamente para garantirem a sobrevivência.

Na percepção de Arendt, o agir humano acontece no espaço público e não no privado. O domínio público, aduz Arendt (2014, p. 61), significa tudo o que aparece em público, ou seja, que pode ser visto ou ouvido por todos e que tenha a maior divulgação possível. Este espaço público, Arendt denomina de espaço da aparência, em que a realidade de cada ser humano é mostrada e vista por todos. A outro tanto, os sentimentos mais íntimos, as paixões, estes, não aparecem neste espaço, pois estão envoltos na incerteza e na obscuridade e se resguardam no espaço privado, ou seja, apenas podem ser experimentadas na intimidade. Assim, a realidade do mundo e de nós mesmos só é garantida quando todos veem e ouvem as mesmas coisas, ou seja, quando existem pessoas e não uma única, para ver e ouvir. A era moderna trouxera consigo, argumenta Arendt (2014, p. 62), a priorização da intimidade de uma vida privada e acabara por valorizar a subjetividade das emoções. De modo que, quando não externamos nossas emoções e sentimentos, colocamos em risco a garantia da realidade do mundo e dos homens.

A existência de um domínio público, no qual a realidade humana possa aparecer pode incomodar alguns, que aceitam que venha à tona somente o que consideram relevante, tornando o irrelevante, um assunto privado. Nas palavras de Arendt: “O que o domínio público considera irrelevante pode ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado”. (Arendt, 2014. p. 64). Nesse sentido, Arendt cita os franceses que assimilaram a ideia de felicidade contida entre as quatro paredes de seus lares, encontrando-a nas coisas mais simples do cotidiano. Porém, a industrialização fabricava itens para compor esta ideia de “felicidade”, os quais encobriam o consumo desmedido, em que a pessoa adquire o que, em tese, nos faz felizes hoje, para amanhã, ser tal item substituído por outro, em um consumismo infinito. E, a felicidade à francesa não pode aparecer no espaço público, pois, uma vez que se trata de um sentimento, ela é irrelevante e o espaço público não abriga o irrelevante.

O termo “público”, segundo a pensadora, também significa o próprio mundo, já que todos os seres humanos vivem no mesmo planeta, não importando a localização. Porém, este mundo não é o mesmo que a Terra ou a natureza, pois estes últimos são espaços limitados para a movimentação humana e a condição geral de vida orgânica, ou seja, existem os limites territoriais e, teoricamente, só podemos viver neste planeta, o qual é compatível com a vida humana. O termo mundo, para Arendt (2014, p. 64), também tem relação com o que é fabricado pelos homens; é o espaço em que os homens convivem. De modo que, o mundo

comum é sinônimo de domínio público e é o espaço que reúne os seres humanos, congregando-os, relacionando-os e separando-os. Não se trata, pois, de uma sociedade de massas, a qual não agrega, tampouco relaciona nem separa seus membros.

Muito se pensou a despeito de encontrar alguma forma de manter uma comunidade de pessoas unida, sem interesses comuns em um mundo comum e sem ligação com este mundo. Santo Agostinho pensou tal união, por meio da caridade, não apenas destinadas à igualdade e liberdade cristãs, mas em todas as relações humanas. Este ideal de caridade pensado por Agostinho, embora não seja suficiente para por si só criar um domínio público, adéqua-se, segundo Arendt (2014, p. 65), ao conceito cristão de não mundanidade e se torna um guia para os adeptos ao não-mundanos, ou seja, os grupos de pessoas cristãs que buscam a santidade, isto é, fazer a caridade continuamente, adequando-se também aos criminosos, que já estão, em tese, condenados ao inferno, em razão de suas atividades ilegais. Este amor à caridade definiu um caráter apolítico aos seus seguidores e acabou por exigir destes últimos que se relacionassem entre si, tal como uma família. Neste contexto, Arendt (2014, p. 66) entende que nunca houve um domínio público entre os membros de uma família, ainda que se concebesse a ideia de um príncipe da caridade. A não mundanidade tal como um fenômeno político só é possível se pensarmos que o mundo é finito, ou seja, não é eterno. Porém, se consideramos que o mundo é eternamente durável, a não mundanidade poderia dominar o cenário político. E foi exatamente isso que aconteceu em Roma, após a queda do Império Romano. Tal situação parece se repetir no século XX, argumenta Arendt (2014, p. 67), embora ocorra de maneira diversa e por motivos distintos. Considerar os homens como sendo não mundanos, significa pensar que o artifício humano, ou seja, os produtos artificiais construídos por mãos humanas seriam tão mortais quanto o são os homens. Em outras palavras, é o mesmo que pensar que uma obra de arte produzida por Leonardo da Vinci pereceria juntamente com o artista, assim que este falecesse. Leonardo da Vinci nasceu em 1452 e viera a falecer em 1519. Ainda hoje, no século XXI, suas obras são estudadas por artistas e admiradas pelo público em geral e assim continuará a ser. Nesse sentido, Arendt aduz que (2014, p. 67):

Isso pode também, pelo contrário, intensificar o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente concebido como o *koinon*, aquilo que é comum a todos. Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúnem os homens e estabelecem uma relação entre eles dependem 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, mas tem que transcender a duração da vida de homens mortais.

Diante de tal pensar, a garantia para que exista uma política, um mundo comum encontra-se no potencial de imortalidade terrena, ou seja, das obras feitas pelas mãos dos homens. Mundo comum significa para Arendt o lugar que adentramos quando nascemos e que deixamos para trás quando morremos. Todas as ações que fazemos durante este período, seja ele longo ou curto, permanecerá neste mundo comum, tal como ocorre com as obras de Leonardo da Vinci, que fora citado a título de exemplo. Óbvio que não se exige de nós, que deixemos obras grandiosas como deixara Leonardo da Vinci. Importa que as obras que permanecem, mesmo após a morte de seus autores, é o que temos em comum, não só entre os que estão vivos e juntos convivem, mas também, com os que já fizeram sua passagem por este mundo e com aqueles que ainda estão por nascer. Porém, a imortalidade das obras humanas só é possível por meio da publicidade, ou seja, elas devem aparecer no espaço público, isto é, no espaço comum a todos, em que possam ser vistas por todos.

Já o domínio privado surge desta multiplicidade de realidades mostradas no domínio público (2014, p. 72). Assim, viver uma vida privada significa, para Arendt, estar despojado de coisas básicas à vida humana, ou seja, de forma contrária à *vita activa*, que é composta pelo trabalho, a obra e a ação. De modo que, o indivíduo que se mantiver no domínio privado não será visto ou ouvido por seus pares, pois, deixara de fazer parte do mundo comum de coisas. Sem poder agir, perde a condição humana da pluralidade. Logo, sua existência no mundo será esquecida com o advento de sua morte, uma vez que não realizara obra alguma, com a qual pudesse se perpetuar. Seus interesses não correspondem aos interesses dos demais homens e deixa de existir no mundo comum para se transformar em massa. Na obra *Origens do Totalitarismo*, parte III, ao tratar sobre o totalitarismo nazista e bolchevista, Arendt (2012, p. 439) descreve o que significa para ela uma sociedade de massas:

As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se pode integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto.

A sociedade de massas, argúi Arendt, não só destrói o domínio privado, mas também, o domínio público, retira os homens do mundo comum e de seus lares privados, onde se sentem protegidos e os lança em um mundo desconhecido e desprotegidos. É o que aconteceu na sociedade alemã, a partir de 1930, quando Adolf Hitler toma o poder, transforma a sociedade de classes em massa e se inicia a degradação dos judeus e de minorias, os quais perderam seus empregos, seus bens, sua nacionalidade ou naturalização alemã, sua dignidade, suas vidas, sem que ninguém viesse em seu auxílio ou gritasse aos quatro cantos da Alemanha, da Polônia ou da antiga União Soviética que era errado matar todas aquelas pessoas, as quais não cometeram crime algum. Ninguém gritou e seis milhões de seres humanos foram mortos por meio de gases letais, fome extrema e exaustão física, ocasionada por trabalhos forçados.

Assim, os interesses privados são temporários e limitados, e sua sobrevivência está ligada ao tempo que o homem viver. A vida pública, por sua vez, aparece com a máscara enganosa feita pela soma de interesses privados, como se estes pudessem criar uma nova qualidade da mera adição. Logo, a sobrevivência do mundo e dos homens se encontra na ação. Nessa perspectiva, viver uma vida unicamente na esfera privada significa estar despojado de coisas essenciais para uma vida verdadeiramente humana; significa estar fora da realidade do mundo e impedido de agir com seus pares, pois, na esfera privada, o indivíduo é mantido no isolamento. Assim, os indivíduos se transformam em massa do desamparo, perdendo a sensação de segurança que antes sentiam, até mesmo quando estão no aconchego de seus lares. Nesse sentido, Arendt (2014, p. 72) afirma que:

O motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói o domínio privado tanto quanto o domínio público; priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual outrora eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família.

Este sacrifício do privado em favor do público não aconteceu com o povo romano, cujo senso político é considerado extraordinário por Arendt, o que permitiu que ambas as esferas coexistissem. Porém, na era cristã, o caráter particular da privacidade perdeu força, pois, o culto dos antepassados foi sendo combatido com a ideia de um único Deus. O governo, na concepção crista, passa a ser interpretado como um mal necessário, em razão da “natureza pecaminosa” dos homens. Surge, então, a teoria de Karl Marx que, contrapondo-se

ao entendimento cristão, vislumbra o Estado como um ente desnecessário, passível de extinção. Essa decadência do Estado teorizada por Marx, na visão de Arendt (2014, p. 74), foi precedida pela decadência do domínio público. Assim, à época de Marx, o governo foi decaindo ao ponto de ser transformado, no que Arendt denomina de ‘administração doméstica’, convertendo a administração em algo restrito e impessoal, mantendo-se assim, até os dias atuais. Significa dizer, que o domínio público desapareceu e o privado, está ameaçado de extinção.

Para Arendt, propriedade e riqueza não estão conectadas, pois, antecedente à era moderna, todas as civilizações tiveram por princípio o caráter sagrado da propriedade. Já com a riqueza, isso nunca ocorreu. A princípio, possuir uma propriedade significava pertencer a uma comunidade política, ou seja, ser cidadão e possuir um lugar no mundo. Quando uma família era expulsa de sua propriedade, ela também perdia a cidadania, ou seja, a proteção da lei. Não se trata de ser o indivíduo rico ou pobre. O chefe da família não perdia sua propriedade por ser ele hipossuficiente. Nesse sentido, Arendt (2014, p. 79) assegura que:

Assim, não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão ao domínio público; ela era muito mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto do domínio público, e como ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana, não possuir um lugar privado próprio (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.

A riqueza passa a ser um requisito para a vida pública, quando a sociedade passou a pensar a riqueza como uma garantia de que seu possuidor poderia dedicar-se mais ao público, pois, ele não teria a preocupação de obter ganhos para sua sobrevivência, tal como uma pessoa pobre o faria. Nessa lógica, havia certo desprezo pelo trabalho servil ou por proprietários de terras, que precisavam se dedicar ao cultivo e manutenção da terra. Assim, até o início da idade moderna este tipo de terra não era considerado sagrado e, assim permanecia, até que esta terra fosse suficiente para sustentar a família e seu chefe pudesse contratar trabalhadores servis. Porém, aduz Arendt (2014, p. 81), os modernos defensores da propriedade privada viam-na como um meio de riqueza tão somente. De modo que, a tradição antes existe, segundo a qual não haveria possibilidade de um domínio público livre sem que a privatividade fosse estabelecida e devidamente protegida perdera sua importância, com o advento da expropriação de bens monásticos e da Igreja. O acúmulo de riquezas era o que

realmente importava. Nessa acepção, a privatividade da propriedade privada passa a ser um obstáculo para o acúmulo de riquezas.

Na percepção de Arendt a formação de sociedades acabou por coincidir com a conversão do interesse particular pela propriedade privada em uma preocupação pública. Nesse sentido, ao invés de reclamarem o acesso ao domínio público por meio da posse da propriedade, optaram por utilizá-la como meio de acúmulo de riqueza. Porém, esta riqueza passou a ser consumida para garantir a sobrevivência da família e foi se desintegrando, uma vez que “a riqueza comum não pode ser comum no sentido que atribuímos a um mundo comum; permaneceu – ou, antes, destinava-se a permanecer - estritamente privada (2014, p. 84). Contudo, a vida em sociedade eliminou tanto a esfera pública quanto a privada. E, com o desenvolvimento da teoria de Marx, o próprio homem passa a ter conotação de propriedade, por meio da força do trabalho. Assim, é por meio da necessidade de sobreviver, que a vida na presença de outros se torna superficial. Os homens passam a se esconder dentro de seus próprios corpos, enquanto exercem sua força laboral em busca da sobrevivência. Diante disso, Arendt entende que a diferença entre o público e o privado acaba por coincidir com a oposição entre liberdade e necessidade, futilidade e permanência e, entre vergonha e honra, tendo o necessário, o fútil e o vergonhoso lugar no privado. Nesse sentido, Arendt (2014, p. 90) aduz que, o significado básico dos domínios do público e do privado sinaliza que existem coisas que devem ser ocultadas; já outras, necessitam ser expostas em público para que possam existir. Nessa lógica, cada atividade humana demarca sua localização adequada no mundo. De sorte que: “isso se aplica às principais atividades da *vita activa*, o trabalho, a obra e a ação, mas existe um exemplo desse fenômeno, reconhecidamente extremo, cuja vantagem para a elucidação é ter desempenhado um papel considerável na teoria política”. (2014, p. 92).

A dinâmica política atual, na maioria dos países, é a representatividade, por meio da eleição de representantes do povo, seja em âmbito municipal, estadual ou federal. Nesse seguimento, o cidadão delega o seu direito de participar ativamente na política para um representante e, a partir disso, a cidadania passa a ter característica passiva. Assim, a representação funciona como uma substituição da participação ativa dos cidadãos e, sua participação acaba por ser indireta. Arendt aponta esta situação como um dos problemas mais críticos presentes nas políticas contemporâneas, pois, nesta dinâmica, os representantes são meros porta-vozes das vontades de quem os elegeu. A cidadania passiva pode ser interpretada como uma desconfiança por parte dos representantes, que desacreditam do poder de opinião dos representados. Assim, os cidadãos não participam das decisões políticas; são apenas

expectadores. Nesse sentido, ao pensar a representatividade política, Arendt³³ (2011, p. 336) assevera que:

O máximo que o cidadão pode esperar é ser “representado”, sendo evidente que a única coisa que pode ser representada e delegada é o interesse ou o bem-estar dos constituintes, mas não suas ações nem suas opiniões. Neste sistema é realmente impossível auscultar as opiniões do povo, pela simples razão de não existirem. As opiniões se formam num processo de discussão aberta e debate público, e onde não existe oportunidade de formar opiniões podem existir estados de ânimo - ânimo das massas, ânimo dos indivíduos, este tão volúvel e inconfiável quanto aquele -, mas não opinião. Portanto, o máximo que o representante pode fazer é agir como seus eleitores agiriam se eles mesmos tivessem a oportunidade para tanto.

Por certo, existe uma hierarquia entre governo e governados, ou seja, entre quem manda e quem obedece, ou ainda, entre desiguais. Nessa dinâmica, a ação do cidadão é excluída do espaço público e o poder de decisão fica sob o domínio de uma minoria. Por esta razão, os partidos políticos não podem ser vistos como representantes do povo, pois, ao impedir a ação política dos cidadãos, acabam por agir em favor de interesses particulares e não do bem comum. Senso assim, os partidos se transformaram em representantes de massa e não, de cidadãos. Ao tomar as decisões exclusivamente para si, a pessoa do político tornara-se um especialista, que desacredita na capacidade de atuação política de seus representados. Diante disso, o próprio representante, argúi Arendt (2011, p. 340) dissolve sua atuação no espaço público, pois, não passa de um funcionário administrativo que, embora seu cargo seja público, acaba por atuar na essência da administração privada. A partir do momento em que a administração pública se torna privada, surge a incompetência e a inutilidade deste governo. Com a eliminação do espaço público, o trabalho, o labor e a ação foram substituídos pela *vita contemplativa*, o que contribuiu para a alienação do mundo. A diluição do público e privado e a conseqüente ascensão do social põem em risco, portanto, a própria continuação do mundo, na medida em que possui relação com a ausência da autoridade e da tradição.

Nesse sentido, Celso Lafer (1988, p. 152) entende que na esfera do público, que diz respeito ao mundo que compartilhamos, deve prevalecer o principio da igualdade, a fim de que se alcance a democracia. Conforme Arendt afirma, as pessoas não nascem iguais e, por esta razão, a igualdade se dá na organização humana e serve como um meio de igualar as diferenças, por meio das instituições. Perder o acesso ao público é o mesmo que perder a igualdade. Ao pensar tal situação para os apátridas e refugiados, Lafer afirma que, o indivíduo

³³ ARENDT, Hannah. **Da revolução**. São Paulo: Ática, 2011.

que perde a cidadania, é retirado da esfera pública e fica limitado à esfera do privado e, como consequência disso, perde seus direitos. Isso ocorre porque os direitos existem em função da pluralidade humana, ou seja, da garantia tácita mutuamente dada dentro de uma comunidade.

Nessa lógica, Hannah Arendt (2011, p. 8-9) entende que a política estabelece a pluralidade humana e um mundo comum. De modo que, a política surge, não no homem, mas entre os homens e seu sentido se encontra na liberdade de agir. Esta liberdade de ação só pode ser concretizada em um espaço para o desenvolvimento, ou seja, para a política.

3.3 O Caminho a Seguir no Combate à Escassez de Proteção ao Não-Cidadão

No século XX, o uso arbitrário da discricionariedade da soberania pelos governos nazista e bolchevista dera ensejo à revogação em massa da cidadania de judeus e minorias, conforme já aduzido. Diante disso, Arendt vislumbra a igualdade como algo a ser construído no âmbito político, onde ocorre a convivência coletiva. Nessa acepção, o primeiro direito é o direito a ter direitos, ou, conforme já explicado, o direito de cada ser humano em viver em uma estrutura, na qual ele será julgado por suas ações e opiniões. De modo que, é essa estrutura que irá oferecer a garantia do espaço público, onde cada ser singular poderá aparecer para seus pares. E, para que isso seja possível, a própria Humanidade deve garantir esta estrutura.

Pautando-se na ideia de Arendt, Celso Lafer (2015, p. 59) entende que a condição de um novo Direito Internacional se vale dos conceitos de Arendt sobre a natalidade e o *initium* de uma responsabilidade compartilhada. Na compreensão de Arendt cada nascimento é percebido no mundo porque todo recém-chegado detém a capacidade de agir, ou seja, de iniciar algo novo. Uma vez que, para Arendt, cada ser humano é singular, é por meio do nascimento que algo singularmente novo é introduzido no mundo. Nessa lógica, o pensamento político de Arendt é pautado na vida e, não, na mortalidade. Embora seja notório que os seres vivos nascem, desenvolvem-se e morrem, a ação humana é capaz de perpetuar a existência humana no Planeta. Por esta razão, Arendt (2011, p. 9) vê no nascimento um milagre, não no sentido religioso, mas, na renovação da novidade e imprevisibilidade dos homens. Ao nascer em um mundo já existente, a humanidade deve acolher em seu seio este novo ser, a fim de que ele possa agir e afirmar sua singularidade. Dessa forma, Lafer sustenta que esta percepção pelo Direito Internacional se mostra verdadeira nas garantias dos acordos internacionais (*comitas gentium*), em que o mundo tornou-se um único espaço.

Assim, é nesta proposta de abrangência de capacidade de começar algo novo e o acolhimento deste novo ser, que Hannah Arendt sinaliza a internacionalização dos direitos humanos como um tema global de governança da ordem mundial. Em consonância com esta teoria política de Arendt, Lafer entende que esta abrangência internacional teve seu início na Declaração Universal dos direitos do Homem de 1948, pois, na sua compreensão, a Declaração não significa a mera soma de declarações nacionais, tampouco uma ampliação destas declarações. Ela vai além, argúi Lafer: ao formular direitos que não estão ao alcance de uma jurisdição nacional e os colocar em âmbito universal de direitos, abriu-se precedente para colocar em prática o conceito de direito a ter direitos de Arendt. Como prova de seu argumento, Lafer cita o artigo 6 da Declaração, o qual preleciona que: “Toda pessoa tem o direito de ser em todos os lugares reconhecida como pessoa perante a lei”. Nessa perspectiva, Lafer (2015, p. 60) afirma que:

Esse artigo afirma o indispensável laço de todo ser humano com a ordem jurídica, que é o núcleo duro de todo processo de positivação dos direitos humanos. O art. 6 dá combate ao aniquilamento jurídico da pessoa humana, sobre o qual Hannah Arendt refletiu ao discutir a experiência dos *displaced people*.

Considerando a soberania dos Estados, como seria possível colocar em prática, o conceito de direito a ter direitos de Arendt? Arendt (2012, p. 323) pensa a soberania como uma exigência surgida a partir da Revolução Francesa, quando os Direitos do Homem e do Cidadão foram declarados em 1789. E, a partir desta exigência, surge um conflito entre o Estado e a nação. Ao mesmo tempo em que os direitos essenciais eram considerados inalienáveis, ou seja, intransferíveis, válidos para todos os seres humanos, ganharam a conotação de hereditários. Por esta razão, qualquer nação tinha a incumbência de criar leis que, em tese, seriam derivadas dos Direitos do Homem e, ao mesmo tempo, conservar sua soberania, ou seja, não depender de nenhuma lei universal. Assim sendo, a nação deveria seguir tão somente sua própria legislação, não existindo lei externa que lhe fosse superior. Diante disso, os direitos humanos passaram a ser aplicados apenas nos limites do território nacional. O Estado, por sua vez, era incumbido de proteger e garantir aos cidadãos, ou seja, a cada indivíduo, os direitos humanos declarados em 1789. Nessa perspectiva, a soberania nacional, que antes significava a liberdade do povo, perde este sentido, pois, enquanto o Estado tratava os indivíduos como povo, ou seja, massa, a Declaração dos Direitos do

Homem e do cidadão de 1789 protegia o indivíduo. Nesse sentido, Arendt (2012, p. 324) sustenta que:

Parecia ser o desejo da nação que o Estado a protegesse das consequências de sua atomização social e, ao mesmo tempo, garantisse a possibilidade de permanecer nesse estado de atomização. Para poder enfrentar essa tarefa, o Estado teve de reforçar todas as antigas tendências de centralização, pois só uma administração fortemente centralizada, que monopolizasse todos os instrumentos de violência e possibilidades de poder, poderia contrabalançar as forças centrífugas constantemente geradas por uma sociedade dominada por classes.

À vista disso, Arendt vislumbra que o único elo que unia os indivíduos formadores do Estado-nação e o Estado era o nacionalismo, o qual sempre mantivera esta lealdade entre governo e os cidadãos de uma sociedade atomizada. No entanto, Arendt estava ciente de que ainda que existisse um Estado que não fora dominado pela ideologia nacionalista, este ente possuiria as mesmas prerrogativas soberanas em relação ao conceito de cidadania, ou seja, sujeito detentor de direitos e deveres e, conteria a mesma faculdade de negar proteção a determinados indivíduos, já que é função do Estado soberano criar regras para a cidadania.

Arendt, ao pensar a soberania plena, entende que ela deve ser associada aos ideais de autossuficiência e de autodomínio. Nessa perspectiva, Arendt faz uma distinção dos conceitos de liberdade e de livre-arbítrio: apenas a liberdade se relaciona com a política e com a pluralidade. Conforme já aduzido, a liberdade significa trazer à existência algo que antes não existia, ou seja, significa iniciar algo novo. Relaciona-se, portanto, com a ação, com o mundo e com a pluralidade; já o livre-arbítrio, aduz Arendt (2014, p. 209), que significa vontade, ou ainda, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas opções já dadas, foi tomado como modelo para a reflexão sobre a liberdade. A partir desse equívoco, tal reflexão induziu o conceito de “ser livre” a ser relacionado com o conceito de soberania. Isso fez com que a pluralidade fosse anulada e o homem fosse inserido no isolamento.

Ao ser retirado do espaço público, o homem volta-se para sua interioridade em uma busca para se sentir livre, refugiando-se nas faculdades do pensamento e da vontade. Nessa fuga do mundo para o interior, a liberdade passa a ser associada à vontade e começa a ser entendida como livre-arbítrio, ou seja, o ideal da liberdade no mundo passa a ser a soberania e não mais o virtuosismo ou a excelência da ação, o que trouxe para a política, um modelo da independência ou autossuficiência. Uma vez que o Estado e o indivíduo são livres, eles deixam de ter uma relação de dependência e passam a realizar a sua vontade. Nesse sentido,

Arendt defende que a liberdade, enquanto relacionada com a política e com a pluralidade, não é um fenômeno da vontade, e que soberania e liberdade são, de fato, incompatíveis.

Soberania, na compreensão de Arendt, significa a imposição de uma vontade, a qual pode ser mantida por intermédio de instrumentos da violência, isto é, por meios essencialmente não-políticos. Em razão de ser a soberania pensada como livre-arbítrio, dá ensejo para que sejam emitidos comandos para serem obedecidos sem questionamentos, tal como ocorre na soberania popular, entendida ainda de acordo com o modelo absolutista europeu como o dogma de um poder centralizado e unitário sendo exercido pela imagem fictícia de um povo compreendido como uma nação indivisa que é anterior e superior a todas as leis. Estando acima das leis, a vontade do soberano é a própria fonte de legitimidade delas e, ao mesmo tempo, não se encontra limitada por elas, sendo, conseqüentemente, arbitrária. Tendo como ideal uma vontade desobstruída, essa noção de soberania tem um discurso completamente antipolítico. Enquanto a liberdade é concebida como agir em conjunto com seus pares, a soberania e o livre-arbítrio são concebidos como comando de um sobre os demais. Assim, Arendt (2011, p. 51) afirma que esta concepção de soberania nacional, que exige o poder centralizado em um único ente, que bem se encaixou na monarquia absoluta durante séculos, não se enquadra na instauração de uma república. Considerando o sistema republicano dos Estados Unidos, onde Arendt passou a viver e adquiriu cidadania, a partir de 1951, entende que os americanos inovaram na política ao abolirem a soberania do corpo político da república, por entenderem que os assuntos humanos, soberania e tirania são equivalentes no espaço público. Nesse seguimento, Arendt (2011, p. 202) entende que:

O defeito da Confederação era que não havia nenhuma ‘partição do poder entre o governo geral e os governos locais’, e que ela funcionava como a instância central de ação de uma aliança, e não como um governo; a experiência mostrara que havia nessa aliança de poderes uma tendência perigosa de que os poderes aliados atuassem não para se refrear, e sim para se anular mutuamente, ou seja, gerar impotência. O que os fundadores receavam na prática era não o poder e sim a impotência, e seus receios se intensificaram diante da concepção de Montesquieu, constantemente citadas em seus debates de que o governo republicano era eficiente, apenas em territórios relativamente pequenos.

Essa abolição teria sido obtida por meio de instituições constitucionalistas e federativas, tais como o domínio da lei e a repartição de poderes. Quando Arendt pensa o poder, ela o conceitua de duas maneiras distintas: a tradicional, vinculada à soberania, em que poder é indivisível e que se constitui assumindo o poder, ou controle, de todas as outras

partes, e a noção de poder político gerado pela ação em conjunto. No que tange à segunda acepção, Arendt (2014, p. 247) assegura que o espaço da aparência tem sua origem quando os homens se reúnem para agirem e para falarem e isto precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e de quaisquer formas de governos possíveis de organização do domínio público. Porém, o referido espaço não é eterno e só existe potencialmente. O fim das comunidades políticas é decorrente da perda do poder, o qual não pode ser armazenado para ser utilizado, quando necessário. O poder é apenas um potencial de poder, não uma entidade permanente, apreciável ou que se possa depositar confiança tal como ocorre com a força e o vigor. Sua precariedade consiste no requisito de que ele só pode existir onde a palavra, que mostra a realidade e o ato, que estabelece relações e criam novas realidades, ocorrem juntos.

Importa dizer que, Arendt não pretende deixar o lugar do soberano vago, e sim, que o corpo político precisa se organizar em torno do estabelecimento de um novo conceito de poder, gerado legitimamente pela ação, pois, é o poder que conserva a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que se valem da ação e do discurso. Contrariamente ao que pensara os fundadores da Confederação americana, ao afirmar que o governo republicano só seria viável em territórios relativamente pequenos, Arendt (2014, p. 248) contradiz tal assertiva ao afirmar que o poder contém um impressionante grau de independência de fatores materiais, sejam eles números ou meios. Significa dizer, que mesmo um grupo pequeno de homens, mas bem organizados, podem governar. O poder depende, unicamente, da convivência entre os homens, para que ele seja gerado. Esta convivência precisa ser mantida pela ação; ao contrário, o isolamento priva o indivíduo do poder. Nessa lógica, o poder humano corresponde à condição humana da pluralidade.

Na análise feita por Arendt sobre as Revoluções Francesa e Americana, importa perceber, que o alvo de sua crítica é a noção de soberania que legitima a dominação por meio de práticas antidemocráticas, afirmando que os revolucionários americanos “não estavam pensando em termos de uma ficção e de um absoluto, a nação acima de qualquer autoridade e absolvida de todas as leis, e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis”. (2011, p. 217). Considerando a necessidade que Arendt vislumbra no agir e no discurso em um espaço público, ao analisar o conceito de soberania popular, em que o povo ou a nação ocupa o lugar antes do príncipe, Arendt entende ser esta uma forma de dominação, pois nesta modalidade de governo, as características da homogeneidade, arbitrariedade, separatismo e agressividade são mantidas. Arendt provou isso ao analisar a situação dos apátridas e das minorias étnicas gerada pela atuação de Estados-nações soberanos. Diante disso, torna-se impossível dissociar

a crítica de Hannah Arendt dirigida aos direitos humanos das questões de nacionalismo e soberania, principalmente, diante de seu conceito de direito a ter direitos. Sendo tal conceito intrinsecamente vinculado à política, bem como à condição humana da pluralidade, o direito a ter direitos sinaliza a necessidade política fundamental de estender esse contexto, a fim de garantir a proteção e a participação política de todos os homens. Para tanto, torna-se necessária a real participação dos cidadãos no espaço público, considerando, que todas as concepções e os ideais políticos podem ser contestados, repensados, reconfigurados e ressignificados, já que em Arendt, poder relaciona-se à dimensão de legitimidade, autoridade, significação, potencia e constituição política.

Diante de tal compreensão de Arendt, Norberto Bobbio (2004, p. 38-39) ao pensar uma forma de garantir os direitos humanos para os indivíduos que não têm cidadania, considerando os Acordos e Tratados internacionais implementados pelos organismos internacionais, sendo que todos objetivam a tutela dos Direitos do Homem, entende que tais intenções devem tornar-se efetivas por meio da promoção, do controle e da garantia. No que tange à promoção, Bobbio vislumbra a necessidade de instigar os Estados que ainda não possuem regras específicas para a tutela dos direitos humanos que o façam; e, para aqueles já possuem tais regras, que as aperfeiçoem, seja em relação ao número e qualidade dos direitos que veem a necessidade de serem tutelados, seja na quantidade e qualidade dos controles jurisdicionais utilizados; a despeito do controle desta tutela, significa para Bobbio, o conjunto de medidas que os vários organismos internacionais colocam em prática para verificar se as recomendações de proteção estão sendo seguidas e, no caso das Convenções, se foram respeitadas. Uma forma de verificação, assegura Bobbio, é por meio dos relatórios que cada Estado signatário, por exemplo, dos Pactos de 1966³⁴, compromete-se a entregar em relação às medidas adotadas para garantir os direitos humanos, assim como os comunicados por meio dos quais os Estados membros podem fazer denúncias de outros Estados, que não estejam respeitando os direitos humanos, bem como denunciar o Estado que não esteja cumprindo as regras dos pactos; por fim, a garantia dos direitos humanos, que para Bobbio deve ser compreendida como garantia em sentido estrito, pode ser concretizada por meio de uma organização de uma real tutela jurisdicional de nível internacional, a qual substitua a nacional. Nesse sentido, Bobbio afirma que:

³⁴ Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos; e, Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos Adotados pela Resolução n.2.200-A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966 e ratificada pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992.

A separação entre as duas primeiras formas de tutela dos direitos do homem e a terceira é bastante nítida: enquanto a promoção e o controle se dirigem exclusivamente para as garantias existentes ou a instituir no interior do Estado, ou seja, tendem a reforçar ou a aperfeiçoar o sistema jurisdicional nacional, a terceira tem como meta a criação de uma nova e mais alta jurisdição, a substituição da garantia nacional pela internacional, quando aquela for insuficiente ou mesmo inexistente.

Esta forma de Bobbio ler a proteção internacional dos direitos humanos não existe apenas no campo da teoria. A Convenção Européia dos Direitos do Homem³⁵, firmada em 4 de novembro de 1950, em Roma, significa para Bobbio, uma inovação, pois, através deste documento fora criada a Comissão Européia de Direitos do Homem³⁶, que recebe demandas individuais de desrespeito aos direitos humanos. Embora seja uma inovação, Bobbio entende que só haverá uma tutela internacional legítima, quando uma jurisdição internacional conseguir “impor-se e superpor-se às jurisdições nacionais” e, quando ocorrer a passagem da garantia de direitos deixar de ser restrita ao interior do Estado para se tornar uma garantia contra o Estado, ou seja, uma mudança sobre a criação do poder externo do Estado em relação aos outros Estados, assim como uma maior atuação dos organismos internacionais. Na percepção de Bobbio (2004, p. 40) isso já está acontecendo, embora a curtos passos. Esta “lentidão” advém de alguns problemas políticos e jurídicos que precisam ser enfrentados, segundo Bobbio, a saber: a) nem todos os Estados garantem direitos civis e políticos aos seus cidadãos e, são exatamente estes Estados que menos abertura dão para transformações da comunidade internacional, que objetivam o bom funcionamento de uma plena proteção jurídica dos Direitos do Homem; b) a ideia de valor absoluto em relação aos direitos humanos ainda prevalece e, por conta disso, resta dificultoso entender que os direitos humanos não são homogêneos, ou seja, não precisam ser os mesmos direitos em todos os países, sem distinção. Nessa perspectiva, Bobbio entende que: “é preciso partir da afirmação óbvia de que não se pode instituir um direito em favor de uma categoria de pessoas sem suprimir um direito de outras categorias de pessoas”. Assim, torna-se necessário criar critérios mais específicos para escolha de quais direitos devem ser tutelados, pois, os critérios existem são vagos e muitos direitos são incompatíveis, justamente, por serem heterogêneos. Ainda em relação a estes novos critérios, Bobbio (2004, p. 43) atenta para a necessidade de ocorrer a escolha mediante

³⁵ Entrou em vigor em 03 de setembro de 1953.

³⁶ “Foi através da Convenção que foram instituídos os órgãos destinados a assegurar o respeito pelas Partes Contratantes das obrigações que dela resultam: a Comissão Europeia dos Direitos do Homem e o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem. Além disso, a Convenção atribui ao Comitê de Ministros do Conselho da Europa um poder autônomo de decisão nos casos que não são transmitidos ao Tribunal e a competência em matéria de execução das sentenças do Tribunal, nos casos que foram transmitidos a este último”. (www.dhnet.org.br).

uma escala de prioridade e de valores que não sejam contraditórios, tal como o são os atuais; e) a dificuldade de realização desses direitos excede os demais problemas acima apresentados. Para Bobbio, a realização dos direitos humanos demanda condições objetivas que independem de boa vontade por parte de quem os elege nem daqueles que são detentores de meios para proteger tais direitos. Bobbio elenca como exemplos, o período de guerra, em que a liberdade é fatalmente restringida ou mesmo eliminada; o direito ao trabalho, que demanda um desenvolvimento da sociedade e nem mesmo a Constituição pode resolver os tempos de crise econômica.

Assim, a discussão sobre os direitos humanos deve levar em consideração todas as dificuldades referidas por Bobbio e levantar outras mais, pois, a efetivação de uma maior proteção dos direitos humanos está ligada ao desenvolvimento global da civilização humana. Tal como Arendt, Bobbio (2004, p. 44) entende que o isolamento leva à perda de direitos, pois, o indivíduo deixa de buscar uma compreensão desta problemática. Nesse sentido, Bobbio cita os dois maiores problemas do nosso tempo, que são a guerra e a miséria e, afirma que não podemos nos desesperar ao ponto de nos perdermos no pessimismo, mas também, não podemos nos sentir tão confiantes, que nos tornemos presunçosos. O caminho a percorrer para a solução ainda é muito longo.

Celso Lafer (2015, p. 62-63) apresenta uma perspectiva mais positiva que Bobbio, ao analisar a inclusão de vários direitos humanos que derivam das obras de Hannah Arendt, em nossa Constituição Federal de 1988, tais como: a) o conceito de poder, no sentido do agir conjunto no espaço público da palavra e da ação, ao prever o direito de associação (artigo 5º, inciso XX)³⁷ e da liberdade de expressão³⁸; b) a transparência do espaço público, pautado no princípio da publicidade da administração pública, previsto no artigo 37 da Constituição Federal; e, c) a proteção da vida humana, com o intuito de preservar a esfera privada do temor da dominação totalitária, da solidão, preservar a intimidade do indivíduo para que realize o ato de pensar e refletir.

³⁷ Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] XX - ninguém poderá ser compelido a associar-se ou a permanecer associado;

³⁸ “A liberdade de comunicação consiste num conjunto de direitos, formas, processos e veículos, que possibilitam a coordenação desembaraçada da criação, expressão e difusão do pensamento e da informação. É o que se extrai dos incisos IV, V, IX, XII, e XIV do art. 5º combinados com os arts. 220 a 224 da Constituição. Compreende ela as formas de criação, expressão e manifestação do pensamento e de informação, e a organização dos meios de comunicação, esta sujeita a regime jurídico especial”. (SILVA, José Afonso A. **aplicabilidade da norma constitucional**. 4ª ed. São Paulo: Malheiros, 2000, p. 247).

Outro avanço do Brasil foi demonstrado ao apoiar a criação do Tribunal Penal Internacional (TPI) com sede na Haia (Países Baixos), o TPI iniciou suas atividades em julho de 2002. Subsidiariamente ao Poder Judicial dos Estados, o TPI processa e julga acusados de crimes de genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e, futuramente, crimes de agressão. O Brasil depositou seu instrumento de ratificação ao Estatuto de Roma em 20 de julho de 2002. O tratado foi incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decreto nº 4.388, de 25 de setembro de 2002, porém, aspectos importantes de sua internalização ainda estão em trâmite no Congresso Nacional.

Em via contrária à proposta de proteção dos direitos humanos da Declaração Universal de 1948, Síria não é signatária do TPI. Assim como também não são membros do tribunal os outros atores principais no conflito: Rússia, Estados Unidos, Irão e Arábia Saudita. Ainda que continuem a emergir diariamente notícias da violação das leis que protegem as populações civis dos crimes de guerra na Síria, é improvável que eventuais acusações formais venham a chegar ao TPI. Infelizmente, para os sírios, o abismo existente entre a teoria de proteção dos direitos humanos e a prática continua a ser mantido.

O Brasil continua a avançar na intenção de proteção dos direitos humanos e publicou a Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, a qual institui as regras para migrações, desde os deveres e direitos até sobre sua permanência no território brasileiro. A referida Lei ainda não está em vigor, o que acontecerá em 21/11/2017. Na visão do Senador Tasso Jereissati (PSDB-CE), as antigas regras de migração eram contrárias à proposta de proteção dada pela Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, pois, nas entrelinhas de seus artigos, trazia a imagem do migrante como alguém perigoso e indesejável. A proposição da nova legislação estabelece, entre outros pontos, a punição para o tráfico de pessoas, ao tipificar como crime a ação de quem promove a entrada ilegal de estrangeiros em território nacional ou de brasileiro em país estrangeiro. A pena prevista é de reclusão de dois a cinco anos, além de multa. Pode ser considerada uma pena branda, considerando a gravidade do crime. A outro tanto, a Lei faz algumas restrições, como por exemplo, o imigrante não poderá exercer cargo, emprego e função pública, ou entrar no país por conta de aprovação em concurso público. Embora o Brasil demonstre preocupação sobre a proteção dos direitos humanos a estrangeiros no país, ou ainda, de brasileiros no exterior, já existem críticas direcionadas a esta legislação. Considerando a quantidade de refugiados no mundo no século XXI e as barreiras que têm sido formadas na Europa e nos Estados Unidos, surge o temor que o Brasil, por meio desta legislação, acabe sendo o destino final destas pessoas, o que poderia sobrecarregar a economia brasileira, em um período de crise econômica enfrentado pelo país. Ainda é cedo para afirmar

se este temor é razoável ou não. É certo que a crise humanitária dos refugiados deve ser pensada e encontrada uma solução, porém, esta solução deve ser pensada em conjunto com os demais países, uma vez que o problema dos refugiados é de âmbito político.

A crise humanitária dos refugiados sírios deve ser objeto de reflexão, pois, situação semelhante aconteceu com os judeus no século XX. No atual século centenas de milhares de sírios abandonam seu país de origem para não serem vítimas da guerra. Os direitos humanos não são respeitados no território sírio e boa parte deste descaso deve-se ao fato de a Síria não fazer parte do Tribunal Penal Internacional. Os sírios que conseguem sair do país ficam totalmente desprovidos de proteção estatal, já que Assar Al-Assad revoga a cidadania daqueles que ele entende que “abandonam” o país. Tal como os judeus do século XX, os refugiados sírios na atualidade tinham um lar, laços de parentesco, de amizades, sonhos para o futuro. Todos estes laços foram rompidos, a partir da eclosão da guerra, considerada civil, pela Organização das Nações Unidas. Para não morrerem, deixam tudo o que possuem na Síria. Alguns fogem por terra, outros, pelo mar, porém, nenhum deles tem a certeza de que serão recebidos em algum outro país. Tudo é incerteza e este sentimento, talvez, seja muito semelhante ao que os judeus e minorias experimentaram, no século XX, quando fugiam da Alemanha para não serem capturados pelos nazistas e levados a um dos campos de concentração, de morte ou de trabalhos forçados. Por vivermos em um mundo único e comum, não podemos ignorar a situação dos refugiados sírios. Este é um assunto humano que a humanidade deve refletir e buscar respostas.

CONCLUSÃO

A pesquisa mostrou que o problema da apatridia é decorrente do vínculo existente entre a proteção dos direitos humanos e ser portador de cidadania. Esta dependência é apontada por Arendt, ao entender que tanto a Revolução Francesa quanto a Americana formularam um fundamento absoluto que deveria ser utilizado por todas as sociedades civilizadas. Quando John Locke e Jean-Jaques Rousseau pensaram os direitos naturais da vida, da liberdade e da propriedade, a vida em sociedade e a proteção de um Soberano pareciam-lhes as formas mais adequadas de garantia destes direitos naturais. Os direitos naturais eram tão arraigados, que não se vislumbrava a necessidade de positivá-lo. Porém, este fundamento mostrou-se impraticável. Tanto os judeus como os sírios, ao perderem sua cidadania, cada qual em seu contexto histórico e político, ficaram sem proteção de seu Estado de origem e de nenhum outro. Nesse sentido, a pesquisa mostrou que, embora exista uma gama de Declarações e Tratados Internacionais, todos, são decorrentes da Declaração dos Direitos do Homem de 1948 e este documento não contém efeito vinculante em sua intenção de proteção, uma vez que não foi positivado, isto é, não foi convertido em lei. Existe, pois, um compromisso moral entre os membros das Nações Unidas; não existe um compromisso legal, cujo descumprimento da regra possa gerar sanções. Outro obstáculo apresentado nesta pesquisa foi a questão da soberania, em que cada soberano exerce sua autoridade legítima dentro de seu território nacional, tão somente. De modo que, a proteção estatal encontra-se adstrita a seus cidadãos.

Concernente a este compromisso moral, muitos países, tal como o Brasil o fizera, incluem a proteção dos direitos humanos em seus textos Constitucionais, porém, esta proteção está adstrita a seus cidadãos. Ao enfrentarem a situação de centenas de refugiados que chegam às suas fronteiras nacionais, os direitos humanos contidos em suas Constituições tornam-se impraticáveis, pois a proteção lá prevista é destinada tão somente aos nacionais. De que vale, então, este compromisso moral? Se a Declaração dos Direitos do Homem de 1948 tivesse sido positivada, este dever de proteção ultrapassaria o dever moral e alcançaria o dever legal, o que impediria a existência do abismo existente entre a teoria e a prática que envolvem os direitos humanos. Enquanto houver os impedimentos da soberania nacional, a proteção dos direitos humanos será apenas destinada aos nacionais e jamais alcançará aqueles que perderam a cidadania.

Arendt mostrou que uma das falhas da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 foi não prever a necessidade de transformar as intenções de proteção lá

contidas em lei, pois, acredita-se que as futuras leis iriam incorporar esta proteção. A morte de seis milhões de judeus e as centenas de milhares de apátridas no século XX, mostrou-se que tal “ingenuidade” não surtira o efeito esperado. O mais chocante é ver que, os países membros das Nações Unidas mostraram uma preocupação em proteger todos os seres humanos, por isso, o caráter universal da Declaração dos Direitos do Homem de 1948, mas, mais uma vez, foram “ingênuos”, pois, não transformaram as intenções de proteção em lei. Ou seja, o problema de proteção dos direitos humanos não foi resolvido. Após a Declaração dos Direitos do Homem de 1948, uma série de intenções de proteção dos direitos humanos fora elaborada, na tentativa de alcançar grupos de pessoas mais vulneráveis, tais como mulheres, crianças e indígenas. O problema é que, todas estas intenções foram formuladas com base na Declaração Universal de direitos humanos de 1948. Logo, também, são meras intenções de proteção e dependem do cumprimento do compromisso moral dos países membros da ONU.

A mim parece como andar em um círculo, em que a previsão de intenção de proteção dos direitos humanos existe, mas, não é uma lei. Ao completar este círculo, esbarra-se na impraticabilidade desta proteção àqueles que não são cidadãos de algum país. Então, deparamo-nos de um lado, com a teoria dos direitos humanos, de outro, com a situação da apatridia e, ao meio, um abismo infinito e intransponível, criado pela soberania dos Estados.

Sendo a metodologia desta pesquisa bibliográfica, a leitura das obras aqui utilizadas conduziram à conclusão de que Hannah Arendt teve grande importância para a Filosofia Política, ao apontar as falhas contidas na Declaração dos Direitos do Homem de 1789 e de 1948. Em ambas as Declarações a ausência de positividade gerou o abismo entre teoria e prática dos direitos humanos, que persiste até os dias atuais. Arendt também formula um novo conceito de cidadania, o qual chama de direito a ter direitos, em que cada ser humano tem o direito de viver em uma estrutura, na qual ele seja julgado por suas ações e opiniões. Ao formular este conceito, entendo que Arendt tinha a intenção de nos mostrar o quão falho se mostra o conceito tradicional de cidadania, em que apenas o cidadão nacional é detentor de direitos civis, políticos e humanos.

As leituras das obras de Arendt, também me conduziram a concluir que Arendt não aponta uma solução definitiva do problema da escassez de proteção dos direitos humanos. Arendt nos apresenta os conceitos de singularidade, a fim de que tomemos ciência de que somos seres únicos e temos a capacidade de agir e de expor nossas opiniões; de pluralidade, a fim de que possamos perceber o quão importante são as diferenças entre os seres humanos e é, justamente, em razão destas diferenças, que a política torna-se possível; de natalidade, para que possamos entender que cada nascimento neste mundo, significa um novo recomeço para a

humanidade, não no sentido de que esqueçamos as tragédias humanas já ocorridas, tendo por destaque, o holocausto de judeus, mas sim, que este novo ser poderá agir e, junto de seus pares, poderá contribuir para a construção de um mundo melhor, em busca de respostas para os grandes problemas humanos; de domínio público, em que cada ser humano, em sua singularidade, possa aparecer, por meio da ação e da fala. Portanto, Arendt apresenta tais conceitos para que possamos refletir e buscar as respostas.

O Brasil tem tentado cumprir seu dever moral de promover medidas que possibilitem a proteção dos direitos humanos. Tal como afirmara Celso Lafer, nossa Constituição Federal traz em seu primeiro artigo, inciso III, a dignidade da pessoa humana e o artigo 5º elenca quais são os direitos fundamentais. A Lei da Migração também pode ser entendida como uma tentativa de promover esta proteção estendendo-a aos imigrantes. Embora seja uma intenção louvável, a proteção dos direitos humanos ainda está adstrita à soberania nacional, ou seja, só é válida para os nacionais. A lei pode ser vista como uma tentativa para estender a proteção, mas, ela é eficaz? Considerando o abismo existente entre teoria e prática da proteção dos direitos humanos, a resposta a este questionamento tende a ser negativa. Só o tempo mostrará se esta lei virá a ser eficaz ou não.

De grande valia também me foram as reflexões de Norberto Bobbio e de Celso Lafer, por serem os principais comentadores das obras de Hannah Arendt. Porém, existem outros tantos ótimos comentadores que poderão ser estudados em pesquisas futuras sobre esta temática. O assunto da escassez da proteção dos direitos humanos é instigante e, com certeza, poderá ser encarado como um desafio, em busca de respostas, para os futuros pesquisadores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. **The Life of the Mind**. Vol. 1. Ebook Kindle. 1. ed. São Paulo: Mariner Books, 1981.

_____. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Relume Dumará, 1997.

_____. **Homens em Tempos Sombrios**. 2. ed. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **O que é Política?** Fragmentos das Obras Póstumas Compilados por Ursula Ludz. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. **Sobre a Revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. 2. ed. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **A condição humana**. 12. ed. Trad. Roberto Raposo. Rev. Téc. e Apres. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARISTÓTELES. **A política**. Livro Terceiro. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: La Fonte, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos. Sobre os fundamentos dos direitos do homem**, Apresentação de Celso Lafer, Trad. Carlos Nelson Coutinho. 22. ed. Rio de Janeiro: Elsevier Editora Ltda., 2004.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. Trad. José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Edipro, 2014.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua...**, 2008.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. Rosina D'Angina; consultor jurídico Thélío de Magalhães. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

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

_____. **Direitos Humanos: um percurso no Direito do século XXI**. Vol. 1. São Paulo: Atlas, 2015.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O contrato social e outros escritos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

_____. **Discurso sobre a origem da desigualdade**. Trad. Maria Lacerda de Moura. E-book: Centaur Editions, 2013.

SÓFOCLES. **Antígona. Obra 3 – Trilogia Tebana**. 2ª ed. São Paulo: LL Library, 2014.

BIBLIOGRAFIA

BARROS, Sérgio Resende. **Direitos humanos. Paradoxo da civilização**. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. E-book. Zahar, 2007.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Volume I. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

PAINÉ, Thomas. **Direitos do homem**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos direitos fundamentais**. 9 ed. Porto alegre: Livraria do Advogado Ed., 2008.

SILVA, José Afonso **A aplicabilidade da norma constitucional**. 4 ed. São Paulo: Malheiros, 2000, p. 247)