

Jusnaturalismo: Alvorecer e Ocaso da Ideia de Direitos Naturais

RESUMO

Pretendo apresentar a análise arendtiana segundo a qual a Primeira Guerra Mundial revela-nos, na figura dos chamados apátridas, a noção de direitos humanos de matriz jusnaturalista como algo carente de sentido e efetividade e se isenta de qualquer amparo jurídico. De acordo com Hannah Arendt, a idéia de direito natural, base sobre a qual a noção de direitos humanos se assenta, comporta um paradoxo elementar que consiste no fato de pressupor o homem como sujeito naturalmente dotado de uma personalidade jurídica. Esse paradoxo revelou-se claramente quando aqueles que, por estarem fora de um ordenamento jurídico, não puderam reivindicar qualquer direito fundamental proveniente do fato de serem homens. A tese de Hannah Arendt é, portanto, a de que fora dos limites de um ordenamento jurídico, e conseqüentemente de qualquer comunidade política que faça valer seus direitos (como no caso dos apátridas), os indivíduos estão devolvidos à natureza. Porquanto, o direito fundamental do homem é o direito a ter direitos, isto é, o direito de pertencer a uma comunidade política que assegure a personalidade jurídica a partir da qual os indivíduos podem reclamar tais direitos.

Palavras-chave: Direitos humanos naturais; Apátridas; Ordenamento jurídico.

ABSTRACT

I aim to present the arendtian analysis in which the First World War shows us, through the apatrids. Also, I show the notion of human rights of the jusnaturalist matrix as something that misses sense and effectiveness and something which is exempt from any juridical help. According to Hannah Arendt, the idea of the natural right is the base on which the notion of human right is placed. It behaves as a basic paradox that consists in the fact of presupposing man as naturally subject endowed of a juridical personality. This paradox clearly revealed itself when those who were out of juridical order could not claim for any fundamental right by the fact of being men. The Arendt's thesis is, therefore, out of the boundary of a juridical order, and consequently out of any political community which struggle for their rights (such as the apatrids), the individuals are given back to nature. Thus, the fundamental right of man consists in the right of having rights. In other words, it is the right to belong to a political community which assures the juridical personality through which the individual can claim for such rights.

Key words: Natural human rights; Apatrids; Juridical order.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Goiás (UFG).

Alvorecer da Ideia de Direitos Naturais

O grande desafio teórico da modernidade política se instaurou na ocasião em que a suposta sanção religiosa (que servira durante o período medieval como princípio de legitimidade absoluto ao direito político), entra em crise. Sem dúvida era enorme a importância da sanção religiosa nos assuntos políticos. Um dos problemas que o seu colapso suscitou traduzia-se em encontrar outro princípio absoluto, embora não-transcendente, capaz de fundamentar, legitimar, expor as razões de ser e a finalidade da instituição do poder político nas relações humanas.

Dentre os principais filósofos e juristas que constituem os expoentes de uma tradição teórico-política chamada jusnaturalismo ou teoria do direito natural, estão: Hugo Grócio (1583-1679), Thomas Hobbes (1588-1679), Pufendorf (1632-1694), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). O jusnaturalismo ou a teoria moderna do direito natural diverge da teoria estoica do direito natural do período medieval, por substituir a noção de direito natural, como a participação do homem em uma ordem universal regida por Deus, por outra que de certo modo reivindica a autonomia da razão, facultada essa concebida como o instrumento através do qual o homem atinge a regulamentação necessária às relações humanas, quer ela esteja articulada a um princípio transcendente quer não. Desse modo, o jusnaturalismo é, no campo político, o que o cartesianismo representa no âmbito científico e filosófico.

A teoria moderna do direito natural tem como ponto elementar a busca pelo princípio de legitimidade do direito político, por isso as teorias políticas que seguem esta orientação teórica compartilham ao menos dois princípios gerais – estado de natureza e pacto de associação –, que depois de aplicados divergem quase em uma proporção direta com o grande número de autores jusnaturalistas que os definem.

A expressão estado de natureza comporta a noção abstrata de uma condição humana natural caracterizada pela ausência de um poder comum instituído para regular as relações

humanas, ao passo que a idéia de pacto compreende a convenção que os homens dessa condição natural concordam em fazer, a fim de somar suas forças para superar os inconvenientes que as relações humanas desprovidas de um poder comum tendem a engendrar.

Ambos os princípios são, como dissemos, apenas gerais ou formais, ao contrário de seus conteúdos que possuem, por assim dizer, uma grande variedade de caracterizações. Assim, está fora de nosso intento (e talvez até mesmo de nossa capacidade –, dada a multiplicidade de teóricos que teríamos de considerar), o exame de cada uma das caracterizações desses princípios. Contudo, o crivo teórico nos permite distinguir ainda duas faces do jusnaturalismo, uma ligada à defesa do absolutismo governamental (que aqui chamaremos de primeira tradição jusnaturalista), em favor da qual Hobbes advogara com vistas à instituição de uma autoridade absoluta, capaz de eliminar o risco de anarquia e assegurar o gozo tranqüilo da paz, mesmo ao preço da liberdade, e outra que julga que tal monta suprime a legitimidade necessária à condição humana social. É nessa corrente que se situam Locke e Rousseau (filósofos que por essa razão pertencem ao que aqui denominamos segunda tradição jusnaturalista).

De qualquer modo, é necessário notar que ambas as faces do jusnaturalismo estão orientadas pelo ideal de limitação dos poderes governamentais. Este ideal, talvez, já esteja patente na sucinta exposição relativa a Rousseau e também a Locke, visto que (entre outras coisas, especialmente no que se refere a Locke), reivindicam a liberdade como um dos fundamentos da verdadeira associação civil, mas não é dado a conhecer tão claramente na exposição relativa a Hobbes, pois a defesa de um governo absoluto instituído pelo livre consentimento dos homens não parece de imediato aduzir a ruptura com a tradicional teoria do absolutismo monárquico.

Contudo, esta ruptura é corroborada na medida em que se percebe que o autor do *Leviatã* justifica a teoria do poder governamental absoluto com recursos puramente racionais e, por isso, perfaz um caminho alternativo ao do velho absolutismo baseado na origem divina do poder real. Assim, tendo vilipendiado a noção de direito divino, Hobbes cons-

trói os fundamentos racionais que legitimam e limitam a instituição do governo, não com base no compromisso do pacto de associação, pois deste ele não participa, mas com base no objetivo do soberano, que é sua razão de ser: a proteção daqueles que a ele se submetem.

Na teoria política de Rousseau, a limitação do poder do governo encontra restrições sem precedentes na história do pensamento jusnaturalista. Este autor que compartilha com Locke do desejo antiabsolutista como motivação de seu projeto político, e que não foge à regra do percurso teórico jusnaturalista (a saber: estado de natureza, pacto de associação e Estado civil), reconhece na condição natural humana caracterizada ao longo do *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, a liberdade e a igualdade como direitos fundamentais. Tais direitos naturais asseguram tanto a possibilidade de um pacto para a transição do estado de natureza para o Estado civil, (no momento em que aquela condição natural é acometida por ameaças que podem extinguir a espécie humana), quanto a legitimidade do governo instituído. À isto equivale a dizer que, sob a perspectiva de Rousseau, a liberdade e a igualdade figuram com destaque entre os direitos naturais que devem subsistir na condição social humana para que ela seja legítima. Estes dois direitos naturais, reconhecidos pelo autor em questão, constituem os princípios com base nos quais falamos de legado democrático rousseauista quando no reportamos à principal obra política deste filósofo genebrino, isto é, o *Contrato Social*.

A princípio, parece estranho que os jusnaturalistas tendo em comum o fato de advogarem a favor da existência de direitos naturais como fonte de legitimidade para o direito político, cheguem, partindo destes direitos, a conceber corpos políticos tão acentuadamente distintos.

A estranheza se desvanece na medida em que percebemos não existir uma fonte única para os direitos naturais compartilhada por esses autores. Embora as descrições da condição humana natural feitas por Hobbes, Locke e Rousseau se reportem ao chamado estado de natureza, a construção ou caracterização dessa condição esteve mesmo a cargo daqueles que precisavam, por meio de um esforço teórico, fundamentar a existência desses direitos

naturais. Os caminhos dessa fundamentação são também díspares se, nesse aspecto, comparamos tais filósofos.

O tratamento dado por Hobbes ao estado de natureza (no capítulo XIII do *Leviatã*) revela-nos uma relação de igualdade entre os homens naturais. À despeito das diferenças físicas e intelectuais, os homens são iguais por não haver qualquer relação em que um indivíduo esteja necessariamente submetido ao mando de outrem. Mesmo as referidas diferenças entre os homens são redimidas pelas possibilidades de um indivíduo mais fraco estabelecer alianças para vencer um opositor cujas forças físicas ultrapassam as suas, ou mesmo, sem contar com a ajuda de quem quer que seja, sobrepujá-lo por meio de uma ação ardilosa, reveladora do fato de que as virtudes do intelecto compensam, mesmo no mais raquítico dos homens, a falta de generosidade com que a natureza parece tê-lo constituído fisicamente.

Não estamos autorizados a falar de uma perversidade inata quando nos referimos ao homem natural caracterizado por Hobbes. O estado natural por ele apresentado é uma condição em que cada indivíduo está inteiramente centrado na manutenção da própria vida. Este é, aliás, o direito fundamental do qual emana todos outros nesta condição natural da espécie humana. Os homens não saem à procura de relações belicosas, mas reagem prontamente ao menor risco a que suas vidas são expostas. Por isso maldade ou bondade não são atributos do homem natural de acordo com Hobbes. Este aspecto das relações naturais é determinante para a feição geral dessa condição natural dos homens, definida pelo autor como um estado de guerra, sem querer dizer com isso que o confronto físico esteja sempre no intercurso das relações humanas, mas que sua iminência é um aspecto inexorável numa tal condição.

John Locke trata acerca do estado de natureza no capítulo dois de seu *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, no qual mescla pressupostos teóricos a dogmas religiosos. Nas passagens em que toma como pressuposto a idéia de que os homens na condição natural são “absolutamente livres para decidir suas ações e dispor de seus bens como bem entenderem”, ou naquelas onde afirma que este é “[...] um estado, também, de igualdade, onde a reciprocidade determina todo o poder e toda a

competência.” (LOCKE, 2001, p. 83), o filósofo acrescenta que estes direitos estão de acordo com a vontade do Senhor que é amo de todos. Alternando entre dogmas e pressupostos teóricos, Locke concorda com Hooker, para aduzir a racionalidade da vontade de Deus, que “deve ser aplicada uma medida comum a todas as coisas iguais” e conclui que a reciprocidade é o que melhor convém aos homens,

[...] seres criados da mesma espécie e da mesma condição, que desde o nascimento, desfrutam juntos de todas as vantagens comuns da natureza e do uso das mesmas faculdades. (LOCKE, 2001, p. 83).

Entre estas faculdades está a razão, por meio da qual todos apreendem a lei natural que se baseia no princípio moral transcendente de que a ninguém é concedido o direito de lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens, já que tal procedimento implica na contrariedade da medida racional humana, a qual constitui uma expressão daquilo que é desejado por Deus.

Já o estado de natureza apresentado por Rousseau não se encontra largamente exposto no *Contrato Social* e, sim, no *Segundo Discurso* que, apesar de não ter sido escrito com o intuito exclusivo de apresentar o *estado de natureza* como Rousseau o entende (já que seu objeto é investigar a origem da desigualdade entre os homens), constitui-se, juntamente com o *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, como o pano de fundo da condição natural do homem.

A necessidade de fazer uma regressão histórica a fim de conhecer o surgimento e o desenvolvimento da desigualdade nas relações humanas, permitiu a Rousseau se dedicar ao empreendimento cognitivo de separar o que existe de natural no homem daquilo que os efeitos da civilidade lhes causou (apenas por meio do crivo do raciocínio e do rigor lógico, com o amparo ratificador dos fatos presentes). Após esta distinção, pode, então, analisar o estado natural em que os homens viviam e, progressivamente, avançar com eles na construção de uma história hipotética de exigências verossímeis.

O caráter espinhoso do tema relativo ao homem natural deve-se, de acordo com Rousseau, ao problema de separar por meio do crivo do raciocínio e do rigor lógico, amparados no apoio ratificador dos fatos presentes, o que no homem existe de social daquilo que lhe é natural.

Ademais, partindo-se do pressuposto de que os homens

[...] são naturalmente tão iguais entre si quanto o eram os animais de cada espécie antes que várias causas físicas tivessem introduzido em algumas espécies as variedades que nelas notamos. (ROUSSEAU, 2000-a, p. 44).

o curso da desigualdade deve ser convergente ao percurso da história humana, já que este é marcado pelo advento da cultura, do progresso e da socialização, que resultam no afastamento do homem de sua constituição natural. Daí a impotência das ciências que, na qualidade de produtos sociais, instauram o caráter paradoxal de qualquer método científico que se preste a tal empreendimento, já que os conhecimentos adquiridos por meio das ciências nada são, senão progressos e, por isso, partem das milhares de causas que constituem o afastamento do homem de seu ser original. Além disso, Rousseau considera que os livros científicos só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, isto é, como seres distintos do que eram originalmente. Logo, o emprego de um método dentro dos cânones das ciências implicaria inevitavelmente no distanciamento do objeto de estudo: o homem natural.

O reconhecimento dessas dificuldades metodológicas faz Rousseau empregar um método para reencontrar o homem no estado de natureza que, do ponto de vista da historiografia, é inteiramente novo. A novidade, de inspiração claramente cartesiana¹, consiste em reconstituir a história valendo-se de um raciocínio hipotético de exigências verossímeis, na medida em que procura extrair confirmações de fatos e exemplos presentes. As proposições conjecturais são também *apriorísticas* ao modo do método científico cartesiano. E Rousseau começa a deduzir seus princípios já no prólogo

¹ Do mesmo modo como Descartes instaura a dúvida hiperbólica pondo de lado as verdades da fé a fim de saber o que pode conhecer somente pelo uso da razão, Rousseau afirma a possível irrealidade do estado de natureza, ao mesmo tempo em que nos fala da necessidade de estudá-lo se quisermos compreendemos somente por meio da razão o que aconteceria ao homem se estivesse abandonado a si mesmo.

do *Segundo Discurso*, no qual expõe de modo prévio e parcial o que lhe custou a primeira parte do *Segundo Discurso*, para expor e defender a hipótese central que perpassa todo o texto: a bondade natural do homem corrompida no curso do processo de socialização do mesmo.²

Ocaso da Idéia de Direitos Naturais

Com base na premissa de que o simples ato de nascer investe de direitos os recém-chegados ao mundo, o jusnaturalismo concebe os direitos não como o resultado da organização política, mas como prerrogativas naturais ou direitos pré-políticos que, para além de simplesmente evidenciar os limites do poder governamental legítimo, se apresenta como seu fundamento, isto é, justifica sua validade. Este ponto de vista jurídico e filosófico, defendido de Grócio a Rousseau (e também por Kant), começa a reivindicar e a efetivamente ganhar espaço histórico na ocasião da Revolução Francesa, quando é proclamada a Declaração dos Direitos do Homem com a alegação de que por decorrem da natureza do mesmo, tais direitos são inalienáveis, não necessitando de qualquer tipo de autoridade para estabelecê-los.

Os traços da asserção dos direitos humanos, que em última análise são os direitos naturais, ganham contornos históricos ainda mais claros com o surgimento do chamado Estado-nação, enquanto organização política que se difunde pela comunidade dos países europeus. Sua flagrante relação com a postulação dos direitos humanos, mostra-se de saída, em sua denominação.

O termo nação tem origem na palavra latina *natio*, particípio do verbo *nascor*, que significa nascer. Porquanto, o Estado-nação e os direitos humanos têm como denominador comum, o fato de que o nascimento ou o aparecimento dos homens no mundo é idêntico ao surgimento de personalidades jurídicas no mesmo. Entretanto, pela proclamação dos direitos humanos afirma-se um domínio jurídico que por

desconhecer quaisquer tipos de distinções ou fronteiras é dito universal e abrange, por isso, um âmbito de vigência tão amplo quanto o mundo no qual os homens se movem. Já a idéia de um Estado-nação, circunscreve um espaço no qual a organização política ou a comunidade de homens a ela pertencente, é determinada com base nos critérios de terra e sangue. São nacionais os que participam da comunidade de sangue pertencente a um determinado território. A nacionalidade não é apenas algo que está pressuposto na cidadania, mas antes lhe é correlata, porque é o vínculo político-jurídico estabelecido entre o nacional e a organização política consoante àqueles critérios que oficialmente lhe confere direitos tutelados pelo Estado.

As reflexões de Hannah Arendt mostram como a crise do primeiro pós-guerra, revela de modo flagrante as numerosas dificuldades que a noção de direitos humanos fundados na natureza comporta as perplexidades e os paradoxos que minam os alicerces do Estado-nação.

A Primeira Guerra Mundial e a nova tecnologia nela empregada, deixara atrás de si um rastro de destruição inusitado, um colapso econômico e um verdadeiro caos político. Além, é claro (e isso foi determinante para a crise do Estado-nação e o surgimento de regimes totalitários), de um gigantesco número de apátridas, refugiados e minorias.

Antes que a política totalitária conscientemente atacasse e destruísse a própria estrutura da civilização européia, a explosão de 1914 e suas graves consequências de instabilidade haviam destruído a fachada do sistema político – o bastante para deixar à mostra o seu esqueleto. Ficou visível o sofrimento de um número cada vez maior de grupos de pessoas às quais, subitamente, já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava. (ARENDR, 1998, p. 300).

Na metáfora de Arendt, a atmosfera de destruição descrita como a explosão de 1914,

² “Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente o nosso bem estar e à nossa conservação, e outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (ROUSSEAU, 2000-a, p. 47). A bondade natural do homem defendida por Rousseau, funda-se, pois, no equilíbrio dos sentimentos do amor de si e da piedade, concebidos como os princípios fundamentais da lei natural por determinar no homem um comportamento arraigado em sua própria constituição, que o leva a observar tanto os cuidados que deve a si, quanto os que deve aos seus semelhantes.

denuncia a fragilidade dos princípios fundamentais que a política europeia baseada nos direitos humanos e organizada em Estados-nações, haveria de enfrentar. Solapada pela crise econômica, a Europa se viu ainda diante de uma crise política suscitada pelo aparecimento de um incalculável número de pessoas que [...] “havia perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os direitos do homem”. (ARENDR, 1998, p. 300). Tratava-se dos apátridas e das minorias, grupos dos que haviam sido postos num vácuo jurídico por motivos entre os quais se destacam a dissolução dos Estados multinacionais e a prática de desnacionalização. Tais expedientes amalgamavam dois grupos de pessoas que tinham em comum o fato de não dispor de governos que os protegessem, os representassem ou mesmo os reclamassem.

A razão do curso dos acontecimentos que se seguem a 1914 ser descrito por Arendt como aquilo que antecede o totalitarismo na derrocada dos princípios da civilização europeia, tem motivação no fato do mundo haver se tornado inóspito a toda aquela profusão de pessoas apátridas porque estava rigidamente organizado em Estados nacionais. Com efeito, a crise que abalava o mundo e o quantitativo de pessoas postas à margem da lei e da tutela jurídica dos Estados, era demasiadamente extenso para resolver o problema pela prática de incorporação, repatriação ou nacionalização. Em outras palavras, estes acontecimentos forjaram os chamados *refugos da terra*, para usar as palavras de Arendt ou se preferirmos as *pessoas deslocadas*, no pródigo vocabulário de eufemismos dos nazistas.

Um dos elementos que tornaram possível o surgimento do totalitarismo e que, portanto, nos ajuda a compreender suas origens, é o desenvolvimento das condições históricas e políticas que condicionaram o aparecimento de seres humanos inteiramente supérfluos e completamente descartáveis. Pessoas contra as quais, o que quer que se faça, não se pode imputar crime algum.

Nada havia de mais paradoxal do que a tentativa dos dirigentes dos Estados em tentar criar expedientes jurídicos a fim de fazer valer os direitos para os quais se acreditava desnecessário invocar qualquer tipo de autoridade, exceto aquela que a dignidade do simples fato de participar da Humanidade parece pressupor. Para os que asseveravam a existência de direitos naturais inalienáveis, nada havia de mais desconcertante entre as situações criadas pelos regimes totalitários do que o fato de que

Aqueles a quem haviam escolhido como refugio da terra – judeus, trotskista etc. – fossem recebidos como o refugio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis tornavam-se de fato os *indésirables* da Europa. (ARENDR, 1998, p. 302).

A Liga das Nações, entidade constituída pelos dirigentes dos Estados nacionais e destinada a acorrer o desfalecimento inevitável dessa compreensão vigente de direitos humanos fundada nos chamados direitos naturais, apenas contribui para expor de modo mais claro a debilidade de seus fundamentos. O Tratado das Minorias por ela criado enfatizava que somente os nacionais estariam sob a competência jurídica de seus respectivos Estados e até que os não-nacionais, ou seja, aqueles postos à margem da lei por constituírem uma minoria situada no interior de uma grande nação, não fossem incorporados ou assimilados pelo Estado-nação em que residiam, deveriam ser juridicamente tutelados por uma *lei de exceção*. As garantias especiais de que necessitavam as minorias, que a rigor, não eram povos inteiramente sem Estado,³ era um sinal patente de um sistema jurídico natural que, para todos os efeitos, era completamente inoperante.

O grupo dos apátridas, cujo crescimento perpassou todo o período do entre guerras, revela mais insistentemente os paradoxos e as perplexidades inerentes à crise dos direitos humanos. Diferentemente das minorias, os apátridas se enquadravam perfeitamente na discriminação de povos inteiramente sem Estado.⁴ Eles

³ Embora deslocadas nesse sistema estatal, as minorias formavam um corpo político não-soberano, estando por isso à mercê de tratados e garantias desse gênero, uma vez demonstrada a não-validade de direitos supostamente outorgados pela natureza.

⁴ O influxo dos apátridas que, como fenômeno de larga escala, data da crise do primeiro pós-guerra, emana de acontecimentos múltiplos e tão distintos que faz parecer “que cada evento político, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que já viviam fora do âmbito da lei.” (ARENDR, 1998, p. 310)

eram as pessoas cuja condição política de exclusão, aliada a organização do mundo em Estados nacionais, tornava completamente inóspita qualquer parte do mundo para onde desajassem ou fossem impelidos a ir.

Dentre os acontecimentos que contribuíram para o grande crescimento do número de apátridas, é sintomático da crise que solapa os princípios dos direitos humanos e, juntamente com eles, os do Estado-nação, a prática de desnaturalização, isto é, o cancelamento, em massa, da nacionalidade, iniciada em 1921 pelo governo da União Soviética e seguida pelos nazistas a partir de 1933, com base em critérios que longe de serem políticos, eram biológicos ou ideológicos – por motivos de nascimento na raça ou na classe errada.

A desnacionalização é, na compreensão de Hannah Arendt, um bacilo totalitário que testemunha certa contaminação dos países não-totalitários, quando a partir de 1915, a começar pela França, essa prática, mesmo que não usada, passa a ser prevista pelos sistemas de legislação de quase todos os países europeus a pretexto de pena para transgressões da lealdade política. Se a nacionalização, conforme Arendt, podia ser considerada um *apêndice* no estatuto do Estado-nação, a desnacionalização significava explicitar a destruição da “fachada do sistema político” edificado sobre a premissa de que existem direitos naturais inalienáveis porque a massa de apátridas, para cujo aumento este expediente contribui sensivelmente, implicava no desenvolvimento do problema com o qual a noção de direitos humanos assim formulada, não estava em condições de lidar, mesmo que para isso bastasse apenas demonstrar sua premissa elementar, a saber, que existem direitos naturais inalienáveis.

Arendt observa ainda que a condição do apátrida revela uma completa inversão da hierarquia dos valores que estruturavam as instituições legais dos Estados europeus. A perplexidade decorria da constatação de que para o apátrida, que não possuía direito de residência nem de trabalho, a condição de criminoso na qual pela força das necessidades prementes da vida se via impelido a entrar, lhe deixava em vantagem superior à condição de homem sem Estado – na qual sua mera existência lhe deixava exposto à condição de animal contra o qual se pode mesmo retirar-lhe a vida sem violar qualquer lei, porque constitui uma exceção a todas elas.

O fato de, por meio da transgressão da lei, o apátrida ser devolvido (na condição de *anomalía prevista*) ao domínio jurídico que o reintegra a uma comunidade de homens entre os quais mesmo os criminosos são tratados com base no princípio de igualdade, revela todas as condições favoráveis a uma ruptura com os valores tradicionais a que nessas condições eram levados os homens na situação de apátrida. O que mostra que os direitos humanos naturais, ditos inalienáveis, jamais tiveram qualquer tipo de exequibilidade em política quando um número incalculável de homens se viu expulso não apenas da comunidade política onde nasceram, mas da comunidade de todos os homens. Porque,

[...] a humanidade, concebida durante tanto tempo à imagem de uma família de nações, havia alcançado o estágio em que a pessoa expulsa de uma dessas comunidades rigidamente organizadas e fechadas via-se expulsa de toda a família das nações. (ARENDR, 1998, p. 327).

A perda da tutela do governo significava a destituição da personalidade jurídica em qualquer parte dessa complexa tessitura política que envolve a organização das relações humanas no plano mundial. As pessoas postas nessa condição perdiam mais do que o direito de inviolabilidade da vida, da liberdade ou da procura da felicidade. Elas perdiam o princípio a partir do qual podiam reclamar direitos. Eram postas num verdadeiro vácuo jurídico onde a exortação de qualquer direito fundamental proveniente do simples fato de serem homens, nada era senão uma afirmação vazia.

A prova mais convincente de que a perda da cidadania equivale à perda dos direitos humanos (e que, portanto, estes direitos só podem ter validade se reconhecidos e protegidos por um ordenamento que politicamente integra uma comunidade de homens), nos foi dada pelo regime totalitário liderado por Hitler. Os nazistas estavam tão convencidos dessa verdade, que o processo de extermínio dos judeus começava com a desnacionalização dos mesmos, que depois de vagar pela Europa eram recolhidos pelos nazistas e conduzidos aos campos de extermínio onde se punha termo a esta peregrinação, sem o receio de que alguém os pudesse reclamar. A perda da

cidadania mostrou-se como a marca da dispensabilidade que acompanha os que são excluídos da comunidade dos homens.

Em última análise, o ponto-chave da crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos se dirige à compreensão de que o direito, – e com isso o fundamento do político –, é da ordem daquilo que é *dado*, isto é, natural. Os sectários dos direitos humanos concebem a personalidade jurídica e, com ela, a própria comunidade política, em termos de natureza.

As categorias políticas com base nas quais Hannah Arendt recusa essa compreensão, advêm do cotidiano político da polis grega, que contrapunha a lei da diferenciação universal de tudo o que é da ordem da natureza, ao princípio de igualdade de que o artifício humano é capaz. Na compreensão grega a igualdade não é um *dado*, mas antes um *construto*. É graças a essa capacidade que os homens podem engendrar o elemento *sine qua non* da política, isto é, o princípio da igualdade, fonte dos direitos e da justiça.

É apenas em conjunto que o homem pode agir sobre a natureza e modificá-la. Criando, via pactos e compromissos mútuos, um espaço público no qual todos os que dele participam tornam-se iguais por força do artifício. A natureza não pode ser fonte de direitos, porque não legisla. Somente o artifício de que somos capazes pode nos assegurar direitos. Portanto, nossa vida político-jurídica se funda na suposição de que podemos produzir igualdade por meio do agir em concerto.

Desse modo, o direito fundamental ou direito a ter direito de que fala Hannah Arendt, é o de possuir cidadania, ou seja, o direito de pertencer a uma comunidade política. Porque fora de um ordenamento jurídico o indivíduo está devolvido à natureza, à vida nua, despida de todos os atributos artificiais que lhe reveste de direitos. Somente estando

circunscrito nos domínios de um ordenamento jurídico enquanto construto, isto é, fruto da capacidade humana de produzir a igualdade que o homem naturalmente não tem, pode alguém esperar não ser julgado pelo que se é (judeu, cigano, negro, homossexual, etc.), mas pelo que se faz e se diz, ou seja, por seus atos e por suas palavras.

Referências Bibliográficas

ARENDR, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, 1988.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

CHEVALLIER, Jean-Jaques. *As grandes obras políticas de Maquiavel aos nossos dias*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2002.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1996.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2. ed. São Paulo: Editora Ícone, 2000.

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

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.