

**Recém-chegados, Apátridas e Refugiados:
Os Modos de Aparecer do "Estranho" na Obra de
Hannah Arendt**

*(Newcomers, Stateless, and Refugees:
Ways of Appearing of the "Stranger" in Hannah Arendt's
Work)*

**Eduardo Morello
Élsio José Corá**

Abstract

This text aims at interpreting the ways of appearing of the stranger in the work of Hannah Arendt. Our hypothesis is that the stranger, firstly, is the condition of the newcomers; and then as a frightening symbol when in the condition of stateless and refugees. Accordingly, our text first examines newcomers as strangers insofar as they are born as a new beginning and initiator in a world that already preexists human relationships. They are welcomed and are therefore familiar with the world in order to feel recognized and accepted in it, so that they can act and speak in the presence of others, revealing themselves in their uniqueness. And, finally, stateless people and refugees are also strangers, but in the sense of a frightening symbol, since, by losing their ties with the human world, they are no longer welcome. Therefore, they find themselves at the limits of human artifice, deprived of acting and speaking.

Keywords: newcomers, stateless, refugees, stranger

Resumo

O presente texto tem por objetivo interpretar os modos de aparecer do estranho na obra de Hannah Arendt. A hipótese é de que o estranho traduz a condição própria dos recém-chegados; e, ao passo, que ele é um símbolo do assustador, quando na condição de apátrida e/ou refugiado. Assim, examinamos, primeiramente, os recém-chegados enquanto estranhos à medida que eles nascem como um novo início e iniciador em um mundo no qual já preexistem relações humanas. A eles são dadas as boas-vindas e, familiarizados com o mundo, sentindo-se reconhecidos e aceitos nele, portanto, podem agir e falar na presença de outros, revelando a sua singularidade. E, por fim, os apátridas e refugiados também seriam estranhos, mas no sentido de um símbolo do assustador, uma vez que, ao perderem os vínculos com o mundo humano, deixam de ser bem-vindos. Assim, encontram-se nos limites do artifício humano, privados de agir e falar.

Palavras-chave: recém-chegados, apátridas, refugiados, estranho

1. Introdução

O *estranho* nunca ocupou um lugar central no pensamento filosófico tradicional, segundo Bernhard Waldenfels (1997; 1998)¹. Isso porque tal pensamento parte do marco de uma "ordem global", um cosmos inalterável ou uma criação firmemente estabelecida, na qual não há lugar para o estranho. E, quando a "estranheza" recebe algum tratamento, este não é dado à "coisa mesma", mas visto como um "déficit" de algo a ser reparado. Nesse sentido, o estranho aparece *relativamente* aos outros e não de modo *radical*. Essa radicalidade

¹ Não abordaremos a complexidade de um diálogo entre Arendt e Waldenfels, apenas consideramos a "pergunta pelo estranho" como ponto de partida para interpretarmos a concepção de "estranho" na obra Arendtiana. Sobre uma "fenomenologia do estranho" Cf. Waldenfels, 1997; 1998.

das concepções de “estranheza”, contudo, tende a ser abordada somente a partir do pensamento filosófico moderno. Assim sendo, Waldenfels considera de suma importância a *pergunta pelo estranho*, na presença e ausência dele, antes mesmo de propormos qualquer política para aquelas pessoas, em número cada vez maior, que se encontram na condição de deslocados, migrantes, refugiados, apátridas.

Diante disso, retomamos tal pergunta, com o objetivo de interpretarmos *os modos de aparecer* do estranho na obra de Hannah Arendt. Para tanto, nos orientamos pela seguinte questão: quais os modos de aparecer do estranho se considerados desde uma perspectiva Arendtiana? Nessa perspectiva, a hipótese é de que existem dois modos, a saber: o estranho enquanto a *condição própria* dos *recém-chegados* e, em seguida, como um “símbolo do assustador”, quando na condição de *apátridas* e *refugiados*.

Desse modo, examinamos, primeiramente, a pergunta pelo estranho que, em Arendt, pode ser retomada a partir de outra, a saber: “Quem és?”. Esta pergunta é feita, inicial e implicitamente, a todo recém-chegado, em virtude de seu nascimento, pois eles nascem como um *novo* início e iniciador, aparecendo como um estranho em relação a um mundo preexistente de relações humanas, que também lhes é *estranho*. Embora cheguem ao mundo como estranhos, a eles são dadas as *boas-vindas* por seus habitantes, bem como são familiarizados por meio deles, de modo a sentirem-se em casa no mundo. E, na medida em que cada recém-chegado age e fala na presença de outros, não só surge um espaço público e político *entre* eles, mas também cada um revela “quem” realmente é, ou seja, aparece em sua *singularidade única*. Esse aparecimento não perdura muito tempo, a não ser que alguém conte uma estória sobre “quem” foi ou é aquele que apareceu na cena política, por meio de atos e palavras.

Em seguida, buscamos compreender o modo como aparece o estranho naqueles que se encontram na condição de apátridas e refugiados. A partir deles o significado de estranho muda radicalmente, uma vez que é considerado como um “símbolo do assustador”. Isso porque eles não possuem mais um lugar no mundo, o que significa não pertencerem mais a qualquer país, não ser mais um cidadão, não possuir papéis (documentos), não estar mais sob a proteção da lei, não ter mais direitos. Também significa não possuir mais um lar, não ter um emprego, não poder falar a própria língua. Em virtude disso, eles não podem agir nem falar e, portanto, não revelam “quem” realmente são, apenas *expõem-se* enquanto “o que” são, isto é, em sua *absoluta diferença*, e não em sua singularidade propriamente dita. Nesse sentido, sem *alguém* que aja e fale na presença de outros, não é possível contar a estória de “quem” foi ou é. Sem um alguém nada resta, senão o que lhes é dado ou natural. Assim, em sua absoluta diferença específica, eles são *vistos* como um “símbolo do assustador”, não são *bem-vindos* em qualquer lugar que estejam ou possam ir. Assim, os apátridas e refugiados, ao se encontrarem nos limites do mundo humano, são transformados em uma massa de seres supérfluos a vagar sobre a Terra.

2. Os recém-chegados enquanto “estranhos”

Se, por um lado, Arendt não formula a pergunta pelo estranho, tal como o faz Waldenfels, por outro, essa pergunta aparece tacitamente na questão dirigida a todo recém-chegado pelos habitantes do mundo, a saber: “Quem és?”. Pois, da perspectiva do mundo, cada recém-chegado “[...] nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única” (Arendt, 2008: 331). Essa condição de estranho advém do nascimento, mas não no sentido estritamente biológico de mais um exemplar da espécie humana, senão no sentido do fato da *natalidade*,

isto é, “[...] o fato de que novos seres *nascem* para o mundo” (Id., 2011: 223, grifo da autora). Eles são *novos* em relação a um mundo preexistente de relações humanas, habitado não pelo Homem, mas pelos homens, pela pluralidade humana². Nesse viés, o recém-chegado “[...] nasce em uma teia de relações que precedem sua aparência, de modo que o “novo”, exatamente porque ele é novo, chega como um estranho na comunidade dos outros” (Bowen-Moore, 1989: 18, tradução nossa). Então, por meio da natalidade, cada recém-chegado aparece no mundo como um *estranho*, em razão do fato de ser um novo, ou seja, de sua singularidade única, pois nunca viveu, vive ou viverá alguém igual a ele no mundo.

Do ponto de vista dos recém-chegados, o mundo também aparece como estranho. Ele é estranho na medida em que preexistia ao seu nascimento e continuará a existir após sua morte. Assim, da mesma forma que os habitantes do mundo fazem implicitamente a pergunta “Quem és?” a todo recém-chegado; este, por sua vez, também pergunta acerca deles. Como afirma Arendt,

Quando nascemos no mundo, primeiro nos vemos confrontados exclusivamente com o que aparece, com o perceptível sensivelmente. Posto que nascemos nele como estranhos, como recém-chegados desde a perspectiva do mundo, nos sentimos surpreendidos pela admiração, e nossas perguntas conduzem a familiarizar-nos com o mundo (Arendt, 2006: 757, tradução nossa).

Dessa forma, perguntar é um modo de familiarizar-se com o mundo. Mas, para que os recém-chegados possam perguntar, faz-se necessário que os habitantes do mundo digam o que ele é. Então,

² Como escreve Arendt, “Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (Arendt, 2014: 35).

“face à criança, é como se ele [o adulto, o professor] fosse um representante de todos os habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo a criança: – Isso é nosso mundo” (Id., 2011: 239)³. Dessa forma, “dizer” é um modo humano de estabelecer vínculo com o mundo, de “apropriar-se” dele. Em termos arendtianos, “o puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de *apropriação* e, por assim dizer, de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado, como um estranho” (Id., 2014: 119, grifo da autora).

Além do mais, antes de “dizer” algo do mundo, os recém-chegados *ouvem* a palavra, a *doxa* (δόξα), dos habitantes adultos, pois “[...] no ouvir experimento o mundo, a saber, experimento como aparece o mundo desde a posição de outros. Em cada δόξα se mostra algo do mundo. Não se trata simplesmente de opinião. E o mundo se mostra somente na forma de δόξα” (Id., 2006: 387, tradução nossa). Nesse sentido, no ouvir as opiniões dos habitantes do mundo, cada um tem a possibilidade de aparecer o mundo desde a pluralidade de posições. Não se trata, contudo, de uma multiplicidade de mundos, como se cada um criasse um mundo a partir de si mesmo, mas de um mundo comum a todos, embora visto de diferentes perspectivas. Então, no ouvir, o recém-chegado aprende também a “dizer”, “apropriando-se” e “desalienando” o mundo. Esse “dizer” não significa o mero repetir de palavras e de opiniões, senão poder dizer a sua própria opinião, de modo a mostrar algo do mundo, que é comum e compartilhado com outros, desde a sua posição.

³ “Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é” (Arendt, 2011: 285). Nesse sentido, as gerações mais velhas – os adultos, em geral, e os professores, em particular – são as testemunhas e os responsáveis pelo mundo que preexistia a chegada dos novos. A sua responsabilidade pelo mundo implica transmiti-lo aos recém-chegados, como se o mundo fosse uma espécie de herança a ser legada entre as gerações.

Desse modo, cada recém-chegado, ao dizer *à sua maneira* algo do mundo, revela-se não apenas como um novo *início*, mas também como um *iniciador*⁴. Nessa perspectiva, aparecemos no mundo como um início, por meio da natalidade, e, enquanto iniciadores, na medida em que agimos e falamos. Ao agir e falar na presença de outros, nos inserimos no mundo humano e público, como se fosse um “segundo nascimento”. Em termos arendtianos, “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples de nosso aparecimento físico original” (Id., 2010: 221).

Os recém-chegados, por meio da ação e do discurso, respondem à promessa de seu nascimento ao iniciar algo novo no mundo, ao mesmo tempo que revelam “quem” eles são. Nesse aspecto, ao agir e falar é como se cada recém-chegado respondesse à questão feita implicitamente a ele: “Quem és?”. Para Arendt, “essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação” (223). Essa maior afinidade entre discurso e revelação ocorre em razão de que, ao falar na presença de outros, o agente *distingue-se* dos demais ao singularizar-se pela palavra pronunciada, revelando “quem” ele é. Enquanto que somente pela ação não seria possível a revelação do agente, pois,

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito. [...] A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é

⁴ “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir [...]. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador (Arendt, 2010: 221–222).

possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. Ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra e, embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (*Ib.*).

Portanto, a revelação de “quem” o agente realmente é torna-se possível na medida em que a ação estiver acompanhada do discurso. Da mesma forma, o discurso somente faz sentido se acompanhado da ação, pois sem ação não há o que ser revelado por meio da palavra falada. Então, ambos são necessários para revelar “quem” alguém é. Assim, escreve Arendt: “ao agir e ao falar os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano” (224).

Ademais, para revelar-se “quem” é, cada um precisa estar *entre* homens, ou seja, na presença de outros, da pluralidade, pois “para a confirmação de minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas” (Id., 2012: 636). Assim sendo, “quem” alguém é nunca aparece para si mesmo, uma vez que a sua singularidade depende da presença de outras singularidades. Em outras palavras, “a singularidade humana, a revelação do *quem*, é, desde o início, relativa a outras singularidades” (Leibovici; Tassin, 2016: 151, tradução nossa). Nessa direção, o “quem” nunca está à disposição do agente, de modo que ele possa revelá-lo ou ocultá-lo, deliberadamente. Enquanto que “o que” alguém é – suas qualidades, dons e defeitos – pode ser exibido ou ocultado pelo agente. Com isso, “[...] é quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa” (Arendt, 2010: 224). Então, cada ser humano aparece em

sua singularidade única somente diante da pluralidade de outras singularidades.

Por outro lado, a manifestação do “quem” desaparece rapidamente quando o agente deixa de estar *entre* homens, isto é, quando se desfaz o espaço público.

O fato é que a manifestação do “quem” ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, “não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam”. É esse um fator básico de incerteza, igualmente notória, não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre homens, sem a influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas (227).

Enquanto a estabilidade, a permanência e a durabilidade são próprias do espaço-entre físico e mundano do artifício humano, como, por exemplo, a “mesa”, que se encontra entre duas ou mais pessoas, as separa e as relaciona; o espaço público, por sua vez, enquanto espaço-entre subjetivo, não apenas se sobreleva ao outro espaço, mas, sobretudo, caracteriza-se pela “intangibilidade”. Pois, enquanto a ação e o discurso não deixam atrás de si nada de tangível, o mesmo não ocorre com a atividade da fabricação, cujos resultados podem ser objetos (a mesa, como mencionado), que adquirem existência independente de seu produtor, permanecendo no mundo por mais tempo. Portanto, a ação e o discurso nada deixam atrás de si de tangível, pois nada “produzem”, a não ser estórias, intencionalmente ou não, que podem ser contadas, narradas.

Se, o “quem” de alguém cessa de manifestar-se tão logo deixe de estar entre homens, então, da mesma forma que o espaço público, a manifestação do “quem” também conserva certa

intangibilidade. Segundo Arendt, “embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade, que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca” (226). Dessa forma, na tentativa de dizer “quem” alguém é, acaba-se no equívoco de dizer “o que” ele é, ou seja, “[...] uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes [...] com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa” (227). Daí que,

Essa frustração tem a mais estreita afinidade com a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações de *o que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possivelmente poderia ter em comum com outros seres vivos, enquanto a sua diferença específica seria encontrada determinando-se que tipo de “quem” ele é (227).

Por outra parte, tal intangibilidade, que acompanha tanto o espaço público quanto a manifestação do “quem”, não deixa de ser real como o mundo das coisas visíveis a todos. E essa realidade é chamada por Arendt de “teia de relações humanas”.

A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente. [...] Juntos iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de

modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato, [...] é também graças a esse meio [a “teia de relações humanas”], onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis (230).

Dessa maneira, na “teia de relações humanas” já existentes, cada recém-chegado se insere como um novo início e iniciador, tendo a possibilidade de revelar-se “quem” é, na medida em que age e fala na presença de outros. Em meio a essa teia preexistente surge a singular estória de vida de cada um ao lado de outras estórias, pois a ação “produz” estórias, do mesmo modo que a fabricação produz objetos tangíveis. Essas estórias podem ser contadas e recontadas, portanto, narradas.

Nesse viés, narrar a estória de vida de alguém é estabelecer uma biografia, que, por sua vez, dota a vida de especificidade humana (*bios*) em relação a vida meramente biológica (*zoe*). Isso porque, a vida especificamente humana é repleta de eventos singulares, que ao final podem ser narrados, resultando em uma história coerente.

O único “alguém” que ela [a história] revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e

deixado atrás de si, diz-nos apenas o que ele é ou foi (232–233, grifo da autora).

Com isso, ao narrar a singular estória de vida de alguém, estabelecendo uma biografia, se pode saber “quem” o falante e o agente realmente foi ou é. A sua biografia, ao contrário da intangibilidade de sua manifestação, garante certa estabilidade e permanência maior no mundo que o breve intervalo de vida entre o nascimento e a morte. Por outro lado, narrar a estória de vida de alguém é dotar ela de sentido, de significado. Segundo Arendt, “é verdade que o contar histórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são” (Id., 2008c: 116). E, mais: “aquele que diz o que é [...] sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível” (Id., 2011: 323). Desse modo, o que torna a condição de *estranho* de cada recém-chegado e do mundo compreensíveis decorre do contar estórias, que podem se tornar parte da História. Nesse aspecto, Arendt escreve: “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente” (Id., 2008c: 30-31).

Diante da pergunta “Quem és?”, feita a todo recém-chegado quando nasce, revela-se a sua *condição* de estranho, na medida em que cada um chega enquanto um novo início e iniciador em um mundo preexistente de relações humanas, que, por sua vez, também lhe é estranho. Além disso, a condição de estranho não só acompanha os recém-chegados em seu primeiro aparecimento no mundo, por meio da natalidade, mas mesmo depois de manifestar-se em sua singularidade única, através do agir e do falar na presença de

outras singularidades. Então, chegamos e partimos do mundo da pluralidade como estranhos. Como escreve Arendt,

Nascemos neste mundo da pluralidade, em que pai e mãe estão preparados para nós, preparados para nos receber e dar as boas-vindas, para nos guiar e demonstrar que não somos estrangeiros. Crescemos para ser como todos os demais, porém quanto mais crescemos tanto mais nos tornamos iguais no sentido da unicidade absoluta e insuportável. Logo amamos, e o mundo entre nós, o mundo da pluralidade e do sentir-se em casa, estala em chamas, até que nós mesmos estamos em condições de receber os novos que chegam, os recém-chegados, aos que agora demonstramos aquilo no que já não acreditamos, a saber, que não são estrangeiros. Morremos na singularidade absoluta, estrangeiros, em definitivo, que se despedem depois de uma breve estada em um lugar estranho. O que permanece é o mundo da pluralidade (Id., 2006: 456, tradução nossa).

Portanto, os recém-chegados chegam e partem como “estrangeiros” de um mundo que lhes é também estranho. Mas, a eles são dadas as *boas-vindas* por seus habitantes, ou seja, eles são acolhidos e protegidos na esfera privada do lar e, aos poucos, são introduzidos e familiarizados com o mundo, de modo a sentir-se em casa nele, até que na vida adulta agem e falam com aqueles que agora são seus iguais. Entretanto, para que possamos tanto acolher e proteger quanto introduzir os recém-chegados no mundo, é preciso, antes de qualquer coisa, amar o mundo, o que significa assumir a responsabilidade por ele e pelos novos. Assim, poderíamos dizer que

a primeira e fundamental resposta ao estranho (ao estrangeiro), que somos todos nós no mundo, é o *amor mundi*⁵.

3. Apátridas e refugiados: o “estranho” como “um símbolo assustador”

Os apátridas e refugiados, embora partilhem em certo sentido da mesma condição dos recém-chegados, ao contrário destes, perderam o seu lugar no mundo e, por isso, encontram-se nos limites do artifício humano. Nesse sentido, estão privados de agir e falar, de modo a não aparecerem em sua singularidade única na presença de outros. Dessa forma, muda-se o modo como os apátridas e refugiados *aparecem* e são *vistos* e, por consequência, ocorre uma mudança no significado de sua condição de estranhos. Tal mudança manifesta-se no fato de que não se faz mais a pergunta “Quem és?” a cada apátrida e refugiado, senão “O que és?”. Esta última pergunta diz respeito àquilo que é dado ou *natural*⁶, àquilo que nos diferencia sem *distinguir-nos*, à nossa *absoluta diferença* sem que seja a singularidade propriamente dita. Para Leibovici e Tassin,

As qualidades do *o que*, que diferenciam os seres, não procedem de nenhuma atividade. E são elas as que, no caso dos refugiados e apátridas privados de direitos, eram

⁵ A noção de *amor mundi*, apesar de atravessar toda a obra de Arendt, nunca fora tratada de modo sistemático. Aqui apenas anunciamos como uma provável *resposta ao estranho*, o que poderemos desenvolver somente em outro texto. Sobre esse assunto Cf. Young-Bruehl, 1993.

⁶ No que se refere ao uso do termo “dado”, qualificado muitas vezes por Arendt de “natural”, Leibovici e Tassin interpretam da seguinte maneira: “[...] isso que ali é “natural” é, ao mesmo tempo, construído: essas qualidades, dons, talentos, etc., são de ordem cultural, social, inclusive política. Só que, pelo fato de ser construído e determinado em razão de nossa inserção no tecido social e cultural por mecanismos que nos escapam, esse *o que* somos e nos identifica não é feito por nós ou não é senão indiretamente *obra* nossa” (2016: 148, grifo dos autores, tradução nossa). Nessa direção, “o que” alguém é pode ser considerado como um “produto”, uma “obra”, mas o “quem” nunca é produzido, ele se manifesta somente na ação e no discurso, por meio dos quais aprecemos na qualidade de “atores”.

expostas sem aparecer, isto é, sem que nada permita distinguir nela o ator, o ser atuante e falante sobre a cena pública da aparição (Leibovici / Tassin, 2016: 148).

Desse modo, por não poderem agir e falar na esfera pública, eles estão privados de aparecer em sua singularidade. Nesse sentido, Arendt compreende sua condição de apátrida e refugiado e de tantos outros no século XX em seu novo significado em que não são mais considerados como seres atuantes e falantes, a saber:

Um refugiado costumava ser uma pessoa levada a buscar refúgio por causa de algum *ato* praticado ou *opinião* sustentada. Bem, é verdade que tivemos de buscar refúgio; mas não praticamos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical. Conosco o significado de refugiado mudou. Agora refugiados são aqueles de nós que foram infelizes a ponto de chegarem em um novo país sem recursos e terem de ser ajustados por comitês de refugiados (Arendt, 2016: 477, grifo nosso).

Esse novo significado atribuído aos refugiados não diz respeito ao fato de serem aqueles que, em algum momento, teriam cometido um ato e/ou expresso uma opinião e, em razão disso, teriam sido perseguidos em seu país de origem, mas, a algo dado ou natural, seja do ponto de vista biológico, cultural e/ou social. Segundo Arendt,

[...] os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram – nascidos na raça errada (como no caso dos judeus na Alemanha), ou na classe errada (como no caso dos aristocratas na Rússia) ou convocados pelo

governo errado (como no caso dos soldados do Exército Republicano Espanhol) (Id., 2012: 400).

Nesse viés, apátridas e refugiados passaram a ser considerados apenas em razão das qualidades dadas pela simples existência.

Para o ser humano que perdeu o seu lugar na comunidade, a condição política na luta do seu tempo e a personalidade legal que transforma num todo consistente as suas ações e uma parte do seu destino, restam apenas aquelas qualidades que geralmente só se podem expressar no âmbito da vida privada, e que necessariamente permanecerão ineptas, simples existência, em qualquer assunto de interesse público. Essa simples existência, isto é, tudo o que nos é misteriosamente dado por nascimento, e que inclui a forma do nosso corpo e os talentos de nossa mente (410).

Além de não mais pertencerem a qualquer comunidade política, o que significa a perda da cidadania e dos direitos, também perderam o seu lugar no mundo, o que significa o fato de que, como escreve Arendt:

Perdemos a nossa casa, o que significa a familiaridade de uma vida quotidiana. Perdemos a nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e a expressão espontânea dos sentimentos (Id., 2016: 478).

A casa, a ocupação, a língua, significam alguns modos pelos quais estabelecemos vínculo com o mundo comum, de maneira a sentir-nos

em casa nele. Conseqüentemente, a perda de tais vínculos, significa não se sentir mais em casa em qualquer parte onde se possa ir, pois “[...] perderam todos aqueles elementos do mundo e todos aqueles aspectos da existência humana que são o resultado do nosso trabalho comum, produto do artifício humano” (Id., 2012: 409).

Disso resulta, “[...] a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado” (380–381). Na condição de apátridas, de “sem Estado”, apresenta-se o fato de *não mais e ainda não* pertencer a qualquer comunidade política, de modo que eles constituem um contingente crescente de seres humanos sem direitos. O apátrida é, pois, “um ser que já não é de nenhuma comunidade política, a quem, tanto sua pátria de procedência, como os estados aos quais ele pede a hospitalidade, rechaçam o asilo, está morto para os homens e para seu mundo” (Tassin, 2004: 127, tradução nossa). Assim, eles são nada mais do que “[...] o refugio da terra” (Arendt, 2012: 369).

Frente a isso, Arendt considera que as comunidades políticas altamente desenvolvidas, sejam as antigas cidades-Estados, sejam os modernos Estados-nacionais, nutrem certo ressentimento sobre tudo aquilo que não podem modificar, aquilo que fora dado simples e misteriosamente pela natureza.

Desde o tempo dos gregos, sabemos que a vida política altamente desenvolvida gera uma suspeita profunda em relação a essa esfera privada, um profundo ressentimento contra o incômodo milagre contido no fato de que cada um de nós é feito como é — único, singular, intransponível. Toda essa esfera do que é meramente dado, relegada à vida privada na sociedade civilizada, é uma permanente ameaça à esfera pública, porque a esfera pública é tão

consistentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada é baseada na lei da distinção e da diferenciação universal. A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais (410).

Dessa forma, a igualdade própria da esfera pública, assim como ação enquanto capacidade de “[...] agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com seus iguais” (400–401), se vê inepta em relação àquilo que é dado pela natureza. Nesse viés,

O cenário obscuro do que é simplesmente dado, o pano de fundo constituído por nossa natureza imutável, adentra a cena política como elemento *alheio* que, em sua diferença demasiado óbvia, nos lembra as limitações da atividade humana — que são exatamente as mesmas limitações da igualdade humana (411, grifo nosso).

Ora, tanto a ação quanto a igualdade estão circunscritas à esfera público-política não podendo ser ampliadas para outras esferas da vida humana. Embora se possa produzir o artifício humano, modificá-lo, nada se pode fazer em relação à diferença específica de cada um dada desde o nascimento. Isso, contudo, gera a insistência de homogeneização dos indivíduos, principalmente, promovidas pelos Estados-nacionais e, posteriormente, pelos Estados totalitários. Conforme Arendt,

A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano (*Ib.*).

Nos limites do artifício humano encontram-se inicialmente todos os recém-chegados que, sendo aguardados e acolhidos, tão logo passam a fazer parte de um mundo comum. No entanto, os refugiados e apátridas estão nos limites do mundo humano, pois não pertencem a qualquer comunidade política, tampouco possuem um lugar nesse mundo que possam chamar de lar. Então, nos limites do artifício humano, a condição de estranho de apátridas e refugiados apresenta um sentido negativo, por assim dizer, qual seja: "o "estranho" é um *símbolo assustador* pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir" (*Ib.*, grifo nosso). Assim sendo, o estranho é *visto* como *assustador*, pois, ao encontrar-se nos limites do mundo humano, se expõem em sua elementaridade natural, isto é, a *absoluta diferença*.

O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de

serem cidadãos de alguma comunidade e, no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais (411-412).

Desse modo, ao pertencerem somente à "raça humana", eles perderam todas as suas qualidades que possibilitam serem reconhecidos por seus semelhantes. Eles não são outra coisa do que um ser humano *qua* ser humano. Conforme Arendt,

[...] o instante em que uma pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre o mundo comum, perde todo o seu significado (412).

Nesse sentido, apátridas e refugiados estão na sua mais absoluta diferença, em que: "[...] a pessoa não é vista como uma figura humana; é mais como uma figura do aterrorizante "estrangeiro", com o qual não temos nada em comum, o intruso que molesta e torna-se insuportável em um mundo organizado e do qual não está autorizado a participar" (Leibovici / Tassin, 2016, tradução nossa). Dessa forma, o significado do estranho muda de tal forma que os apátridas e refugiados, ao contrário dos recém-chegados, não são aguardados e acolhidos, tampouco lhes são dadas as *boas-vindas*. Assim, pelo fato de não mais pertencerem ao mundo humano, eles são transformados em uma massa de seres supérfluos. Enquanto supérfluos, eles podem ser eliminados como se nunca tivessem existido. Eis, então, a

possibilidade sempre eminente de *políticas de extermínio*, explícitas ou implicitamente, para os apátridas e refugiados.

4. Considerações finais

Por fim, ao tomarmos como ponto de partida interpretativo a pergunta pelo estranho de Waldenfels, encontramos, ao menos, dois modos de aparecer do estranho na obra de Hannah Arendt. O primeiro, interpretamos a partir daqueles considerados como recém-chegados que, por meio da natalidade, chegam enquanto *novos* e, por conseguinte, estranhos em um mundo preexistente de relações humanas, o qual também lhes é estranho. Embora cada recém-chegado nasça em um mundo como um estranho, os habitantes adultos os recebem, dando-lhes as boas-vindas. Pois, a cada novo nascimento, renova-se a esperança de novos começos e do aparecimento de novas singularidades, o que renovaria o mundo da pluralidade. Porém, essa renovação somente acontece na medida em que cada um tem a possibilidade de agir e falar na presença de outras singularidades, de modo a responder à pergunta implícita feita a todo recém-chegado pelos habitantes do mundo: "Quem és?". Então, pela ação e pelo discurso no espaço público, cada qual se revela "quem" realmente é, ou seja, revela-se em sua singularidade única, que, por seu turno, adquire somente permanência e sentido uma vez que é transformada em uma estória, em uma biográfica, narrada por outros.

O segundo modo do aparecer do estranho em Arendt fora compreendido como um "símbolo assustador", que se expõe e é visto nos apátridas e refugiados, uma vez que estes perderam seu lugar no mundo humano. Isso significa que, do ponto de vista político, não pertencem mais a qualquer país, deixaram de ser cidadãos, não possuem mais papéis (documentos), não estão mais sobre a proteção da lei, enfim, eles não têm mais direitos. Também significa, do ponto

de vista existencial, não possuem mais um lar, não terem um emprego e não poderem falar a própria língua. Em razão disso, eles estão privados de agir e falar na presença de outros e, por consequência, não podem revelar “quem” são, mas somente “o que” são. Então, a eles resta aquilo que é dado desde seu nascimento, a saber, a sua absoluta diferença. Dessa forma, se encontram nos limites do artifício humano, onde ninguém os reconhece como semelhantes, de modo que, ao contrário dos recém-chegados, os apátridas e refugiados não são bem-vindos e aonde quer que vão, despertam medo, ódio, preconceito e discriminação. Portanto, por não terem um lugar no mundo, eles nada mais são do que uma massa de seres supérfluos a vagar sobre a Terra.

Referências

- Almeida, V. S. (2013). Recém-chegadas e estranhas: as crianças e o mundo comum na obra de Hannah Arendt. *R. Educ. Públ.* Cuiabá, v. 22, n. 49(1): 229–247. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/912/713>> Acesso em: 01 jul. 2013.
- Arendt, H. (2006). *Diário filosófico 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2008). Compreender e política (As dificuldades de compreender). In Arendt, H. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)* (pp. 330-346). Trad. D. Bottman; organização, introdução e notas J. Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Arendt, H. (2008a). A imagem do inferno. In: Arendt, H. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. D. Bottman; organização, introdução e notas J. Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 226–233.

Arendt, H. (2008b). *A nação*. In: Arendt, H. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. D. Bottman; organização, introdução e notas J. Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 234–239.

Arendt, H. (2008c). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras.

Arendt, H. (2010). *A condição humana*. 11 ed. Trad. R. Raposo e rev. A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Arendt, H. (2011). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.

Arendt, H. (2012). *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.

Arendt, H. (2014). *A vida do espírito*. Trad. C. A. R. de Almeida; A. Abranches; H. F. Martins. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Arendt, H. (2016). *Nós, os refugiados*. In Arendt, H. *Escritos judaicos*. Trad. L. D. M. Mascaro, L. G. de Oliveira, Tiago D. da Silva. Barueri, SP: Amarillys, 477–492.

Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.

Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.

Bárcena, F. & Mèlich, J.-C. (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: PAIDOS.

Courtine-Denamy, S. (2004). *Estrangeiro no mundo*. In Courtine-Denamy, S. *O cuidado com o mundo. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 41–60.

Heuer, W. (2009). *Una imagen de los refugiados: experiencia, visibilidad e imaginación*. *Cuadernos del Ateneo*, n. 29: 35–46.

Disponível em:

<<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3895903.pdf>> Acesso em: 10 nov. 2016.

Lafer, C. (1997). A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, 11(30): 55–65.

Leibovici, M.; Tassin, E. Puralidad. Porcel, B.; Martin, L. (2016). *Vocabulario Arendt*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 139–158.

Tassin, E. (2004). El hombre sin cualidad. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n. 2: 124–149.

Waldenfels, B. (1998). La pregunta por lo extraño. In *Seminario de Metafísica* (Madrid. Anales). Madrid: Publicaciones Universidad Complutense, 85–98.

Waldenfels, B. (1997). Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Daímon. Revista de Filosofía*, n. 14: 17–26.

Young-bruehl, E. (1993). Hannah Arendt. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim.