

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

HANNAH ARENDT: JUSTIÇA COMO JULGAMENTO

Cacilda Bonfim e Silva

Brasília, dezembro de 2011

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

HANNAH ARENDT: JUSTIÇA COMO JULGAMENTO

Cacilda Bonfim e Silva

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Curso de Mestrado da Universidade de Brasília – UnB, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. *Miroslav Milovic*.

Brasília, dezembro de 2011

BONFIM, Cacilda. ***Hannah Arendt: justiça como julgamento.*** 2011. 126 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia – Programa de Pós-Graduação, Universidade de Brasília, Brasília – DF.

LOCAL E DATA DA DEFESA:

UNB - Brasília, 14 de dezembro de 2011

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Miroslav Milovic (orientador)
(PPG-FIL – UnB)

Prof. Dr. Juliano Zaiden Benvindo
(Faculdade de Direito – UNB)

Prof. Dr. Gerson Brea
(PPG-FIL – UnB)

Ao meu pai, Pedro Ivo - *in memoriam* -
que tão alegre e orgulhoso se sentiu
quando fui aprovada na seleção deste
mestrado.

AGRADECIMENTOS

Ao professor **Miroslav Milovic**, que através de sua orientação acolhedora ampliou meus horizontes filosóficos e guiou-me na empreitada de realizar essa pesquisa.

À **Aracy Bonfim**, prima e amiga insubstituível cuja participação ativa nas discussões sobre o tema aqui investigado enriqueceu o percurso desta pesquisa.

À minha mãe, **Leonor Silva**, por todo amor e afeto com que me recebeu em sua casa me propiciando as melhores condições para que eu concluísse essa dissertação.

À minha tia **Núbia Bonfim**, exemplo que norteia meu caminhar (*quem puxa aos seus não degenera*).

À **Mariana Bonfim**, afilhada amada cujo carinho e incentivo são uma inspiração constante para mim.

Aos meus irmãos, **Adelmar, Eduardo, Marília e suas famílias** pelo afeto constante.

À **Nádia Coelho da Silva** e **Herivelton Lages** secretários da Pós-Graduação de Filosofia pela presteza afetuosa com que sempre me receberam.

Aos **meus professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia** (curso de Mestrado) por iluminar e inspirar ao proporcionar prolíferas discussões.

Ao **Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA** que, através de minha liberação para participar do curso de mestrado em filosofia da UnB, proporcionou meu crescimento profissional e em especial, a **todos os professores e colegas do Departamento de Ciências Sociais e Humanas do IFMA** pelo estímulo ao meu progresso profissional e acadêmico.

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem.

O julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo.

Hannah Arendt

RESUMO

Abordagem que visa equacionar o sentido da justiça, em Hannah Arendt, com suas reflexões sobre a faculdade humana de julgar.

Analisa-se o comportamento do carrasco nazista Adolf Eichmann durante seu julgamento em Israel, a partir das impressões suscitadas em Arendt, com vistas a delinear a problemática que envolve a jurisdição frente a crimes sem precedentes, tal como o genocídio.

Descrevem-se os elementos que compõem o totalitarismo, destacando seu caráter inédito e, mediante a constatação do esfacelamento da tradição frente ao fenômeno totalitário, caracteriza-se a *vita activa* com o objetivo de demonstrar que no pensamento da filósofa, o sentido original da política se radica no conceito de liberdade.

Partindo da problemática do mal, se traça uma diferenciação entre a concepção de sua radicalidade e de sua banalidade engendrando uma leitura interpretativa das três atividades básicas do espírito a fim de evidenciar as relações que estas mantêm entre si, extraíndo daí as implicações e abrangência da faculdade de julgar como atividade eminentemente política.

Com base na crítica arendtiana à modernidade e em seu posicionamento filosófico de desconstruir a argumentação metafísica delineia-se a importância da capacidade de pensar, querer e julgar, em seus modos autônomos visando identificar a compreensão e a busca pelo sentido como algo imprescindível à existência humana, à política e à compreensão de um sentido de justiça cujo significado perpassa a inclusão do outro em uma perspectiva que só pode ser política se for também intersubjetiva.

Avalia-se a figura do espectador, identificando os elementos que os compõem como atributos indispensáveis ao ato de julgar como viabilizador do paradigma de compreensão, que promove a reconciliação dos homens com o mundo cuja dimensão política carece mais do que nunca, na atualidade, ser dignamente resgatada.

Palavras-chave: Hannah Arendt, política, justiça, julgamento, pluralidade, intersubjetividade.

ABSTRACT

Approach considering the sense of justice in Hannah Arendt through her reflection on the human faculty of judging.

We analyze the behavior of Nazi murderer Adolf Eichmann during his trial in Israel from Arendt's feelings in order to outline problems involved in the jurisdiction in the face of unprecedented crimes such as genocide.

We describe elements of totalitarianism, highlighting its unprecedented nature and, by establishing the disintegration of tradition against the totalitarian phenomenon, the *vita activa* is characterized in order to demonstrate that within the philosopher's thought, the original meaning of politics lies in the concept of freedom.

Starting from the problem of evil, a distinction is drawn between the design of its radicalism and its banality engendering an interpretative reading of the three basic activities of the spirit in order to show relations between them drawing implications and scope of judgment faculty as political activity eminently.

Based on Arendt's critique to modernity and its philosophical position to deconstruct, the metaphysical reasoning outlines the importance of thinking, willing and judging abilities in their autonomous ways to identify the comprehension and the quest for meaning as something essential to human existence, policy, and understanding the sense of justice whose meaning runs through the inclusion of the other in a perspective that can only be political if it is also intersubjective.

We investigate the figure of the spectator, identifying elements that compose him as essential attributes to judge as facilitator of understanding paradigm, which promotes individuals reconciliation with the world whose political dimension is needed more than ever, at present, be worthily redeemed.

Keywords: Hannah Arendt, politics, judge, judgment, plurality, intersubjectivity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A DEGENERAÇÃO POLÍTICA DO MUNDO	12
1.1 Julgamento em narrativa: o desafio que se impôs ao pensamento ..	12
1.2 Totalitarismo: ruptura com a tradição política do Ocidente	32
2. PENSAMENTO SEM AMPARO: UM DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO	48
2.1 Uma leitura fenomenológica da política	53
2.2 Contemplação <i>versus</i> ação: o obscurecimento do pensar.....	68
3. O SENTIDO DA JUSTIÇA EM HANNAH ARENDT	74
3.1 Sobre o mal: radicalidade e banalidade	74
3.2 O mal e sua relação com as atividades do espírito.....	82
3.2.1 Pensamento: diálogo plural dentro de si	84
3.2.2 Liberdade: o caráter intrínseco da volição	96
3.2.3 Juízo: uma atividade política	101
3.3 Justiça como julgamento	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

INTRODUÇÃO

É prática comum entre os estudiosos de filosofia compartilhar de tal maneira das reflexões de um determinado pensador que passam a designar a si próprios como sendo aristotélicos, kantianos, heideggerianos ou o que o valha.

Não acredito que uma atitude como esta deixe transparecer falta de autonomia intelectual em busca de interpretações válidas para significar o mundo, mas, sim, que brota de um sentimento genuíno de *philia* que vai aos poucos se constituindo e revelando a cada contato com a obra do pensador.

Ouso me dizer arendtiana na medida em que a obra de Hannah Arendt não se configura com um sistema fechado de idéias no qual a participação do leitor se restringe a mera concordância, mas sim como um vasto universo indagativo que lança o desafio e o convite de se pensar a política na atualidade.

Eleger como tema de pesquisa uma compreensão da justiça como capacidade de ajuizamento humano é não só um exemplo da possibilidade de abertura oferecida por suas reflexões, mas também uma tentativa de clarificar modos mais efetivos de partilhar o mundo enquanto espaço das diferenças.

Embora Hannah Arendt nunca tenha escrito um texto específico sobre a justiça, sua preocupação com as ações justas pode ser percebida em toda a sua obra.

Logo, não se trata aqui de desenvolver uma teorização da justiça tendo por base a obra arendtiana, pois isso seria ir contra o próprio pensamento da filósofa e sim, delinear o contexto histórico-reflexivo no qual o questionamento sobre a justiça se faz presente em Arendt a fim de inferir a relação entre a capacidade judicante e as ações humanas perante a necessidade cada vez mais urgente de se romper a identidade sufocante, com padrões morais e categorias políticas emboloradas, estéreis e puídas.

Caracterizando-se como uma investigação de caráter eminentemente teórico-conceitual, a metodologia seguida será de cunho bibliográfico e se pautará, sobretudo, na análise hermenêutica das principais obras de Arendt sem se prender à ordem cronológica de sua produção.

Deste modo, procurarei, no primeiro capítulo, compor um quadro minucioso e objetivo das impressões de Arendt frente ao julgamento do nazista Adolf Eichmann a fim de dimensionar os questionamentos que se oferecem como fio condutor à compreensão do que era relevante tanto no processo como no comportamento de Eichmann. Justifico tal detalhamento na crença de que inúmeras vezes (em nome de uma objetividade que geralmente obscurece a perplexidade dos fatos) a supressão de certos pormenores põe em risco a perda do foco do contexto original, tão caro ao pensamento arendtiano.

Buscando explicitar o horizonte de experiências políticas que motivam as indagações de Arendt, a continuidade no primeiro capítulo será obtida a partir da análise do fenômeno totalitário. Será evidenciada a ruptura com a tradição bem como o abalo moral e político que o século XX sofreu com o advento de tal fenômeno.

Após oferecer uma ampla visão dos temas políticos que instigaram a reflexão de Arendt, a ênfase do segundo capítulo recairá sobre sua crítica à modernidade tendo em vista a análise das três atividades fundamentais (labor, trabalho e ação) que compõem a condição humana. Será delineado, também, o contexto teórico da filosofia alemã que influenciou o método investigativo de Hannah Arendt e a inseriu dentre os filósofos que promoveram uma desconstrução da metafísica.

Por fim, o último capítulo abordará as relações entre pensar, querer e julgar, delineando-se a questão da banalidade do mal ao mesmo tempo em que tentará estabelecer a conexão entre vida ativa e vida do espírito, que, de modo algum, se confunde com contemplação.

Certa ênfase será dada à reconciliação do homem com o mundo, como resultado do desafio de engendrar uma nova significação às coisas que compõem a mundaneidade, na medida em que não é mais possível recorrer aos pressupostos da tradição como apoio ao entendimento da época contemporânea.

Tratar-se-á da apropriação do juízo estético kantiano, feita por Arendt como fonte de sua reflexão sobre o juízo político e da figura do espectador como metáfora ao ato judicante a fim de se explicitar e definir as implicações políticas de uma concepção de justiça como julgamento.

1. A DEGENERAÇÃO POLÍTICA DO MUNDO

1.1 Julgamento em narrativa: o desafio que se impôs ao pensamento

Ao tomar posição por entre os demais espectadores no salão do Tribunal de Justiça israelense para relatar em cobertura completa à revista americana *The New Yorker* o julgamento do nazista Adolf Eichmann, em 11 de abril de 1961, Hannah Arendt já havia legado ao mundo uma parcela significativa de sua interpretação acerca da tragédia política e moral que abalou o século XX.

Seu livro *Origens do Totalitarismo* (1951) fora publicado há dez anos e sua obra *A Condição Humana* (1958) já circulava há aproximadamente três. Todavia, nem seu vasto arcabouço teórico, nem suas já reconhecidas contribuições ao pensamento político e filosófico da época serviram como couraça que a impedisse de reconhecer o inaudito dos fatos.

Arendt se viu perplexa diante do comportamento do réu. Adolf Eichmann representou para ela um desafio às palavras e ao pensamento tal qual descreve em sua narrativa jornalística transformada em livro, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963).

Essa obra densa e polêmica, além de descrever a peculiar conduta do réu, trouxe à tona diversas implicações jurídicas e políticas suscitadas no seio do próprio caso e nos procedimentos adotados pela corte no decorrer do processo.

Chefe da Seção de Assuntos Judaicos e encarregado de organizar o esquema de deportação, evacuação e transporte de judeus, inclusive para os campos de extermínio, durante o III Reich, Adolf Eichmann foi preso em 1960, em Buenos Aires, pelo Serviço Secreto Israelense e levado a responder pelos seus crimes, na corte de Israel¹.

¹ Ao todo, o “caso Eichmann” estendeu-se por dois anos. Capturado em 11 de maio de 1960, seu julgamento teve início em 11 de abril de 1961 com sentença proferida em 15 de dezembro do mesmo ano. Apesar de sua apelação a Corte referendou a sentença anterior em maio de 1962. Posteriormente, Eichmann encaminhou um pedido de clemência ao então presidente de Israel, Yitzhak Ben-Zvi, que o rejeitou em 31 de maio de 1962. Deste modo, pouco antes da meia-noite, Eichmann teve cumprida sua execução por enforcamento.

Segundo Arendt, o julgamento prometia ser um acontecimento histórico, o maior desde o Tribunal de Nuremberg, instaurado em novembro de 1945. Além disso, aquela era a primeira vez que um nazista seria levado a responder por seus crimes em jurisdição israelense.

Os argumentos da acusação baseavam-se no interrogatório do réu feito pela polícia israelense, que constava de 3.564 páginas compiladas a partir de 76 fitas gravadas; 38 volumes que buscavam evidenciar seus crimes; mais de 500 documentos e no relato de 16 testemunhas.

A corte era composta por três juízes, um promotor com um grupo de quatro assistentes e um advogado de defesa. Havia ainda várias etnógrafas e tradutores que serviam para facilitar a conversa entre Eichmann, seu advogado, o promotor e os juízes, de modo que os procedimentos feitos em hebraico eram simultaneamente traduzidos, em transmissão radiofônica, para francês, inglês e alemão, sendo que o julgamento contou ainda com uma transmissão televisiva feita para os Estados Unidos.

O acusado ficava fechado em uma cabine de vidro construída para sua proteção e, na platéia, jornalistas de toda parte do mundo encontravam-se prontos para noticiar cada acontecimento (ARENDR, 2001b, p. 13 e 14).

Os delitos de Eichmann foram indiciados em quinze acusações compostas, cada um delas, por várias denúncias classificadas em três categorias: crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra².

Assim, o réu, às vezes sozinho, às vezes com a colaboração de outros, era responsabilizado, dentre inúmeras ações, por ter participado de operações de boicotes econômico e social aos judeus objetivando estigmatizá-los como grupo racial inferior; por haver expropriado bens e pilhado patrimônio por meio de coerção (infligindo danos físicos e mentais aos judeus, através da escravidão, fome, perseguição, prisão, tortura, implantação de trabalho escravo e confinamento em guetos) por ter aprovado e adotado medidas que impediam o nascimento de judeus na Alemanha e nos países ocupados, ordenando inclusive, a prática de aborto em qualquer fase da gravidez e procedimentos de esterilização em judeus e pessoas com ascendência mista;

² A transcrição do julgamento de Adolf Eichmann está inteiramente disponível na internet: <http://www.nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/>

por saquear os bens de judeus mortos nos países ocupados, organizando comboios de mercadorias que eram despachadas para a Alemanha contendo não apenas bens móveis, mas partes dos corpos das vítimas (tais como pelos, dentes de ouro, dentes postiços e próteses) e objetos pessoais procedentes de guetos, campos de concentração e campos de extermínio.

Obviamente havia também os atos criminosos de deportação, expulsão, evacuação e transporte de judeus, de modo cruel e desumano, da Alemanha, Áustria, Tchecoslováquia, Hungria, Iugoslávia e Polônia para campos de extermínio sobre os quais, conforme a acusação, Eichmann tinha pleno conhecimento do uso do pesticida *Zyklon B*, veneno responsável pela morte dos judeus nas câmaras de gás.

Além disso, o acusado, durante o regime nazista, havia alcançado o posto de *Obersturmbannführer*, equivalente ao de tenente-coronel, como membro da *Schutzstaffel* (SS), organização paramilitar do partido nazista declarada criminosa pelo Tribunal Militar Internacional de Nuremberg (1946 – 1949)³.

Porém, a acusação mais flagrante e significativa era a de Eichmann ter tomado parte na Conferência de Wannsee, em 20 de janeiro de 1942 a fim de participar das decisões que envolviam a implementação da Solução Final na Europa nazista⁴.

Além disso, de acordo com a promotoria, todos os atos de Adolf Eichmann foram cometidos com intenção de destruir o povo judeu e motivados por razões nacionais, raciais, religiosas e políticas.

Todavia, de acordo com o relato de Hannah Arendt, o que era para ser um julgamento grandioso ia, gradativamente, perdendo as proporções na medida em que Eichmann mostrava ser apenas um medíocre funcionário burocrata que através de uma linguagem carregada de clichês, deixava transparecer sua incapacidade de discernimento moral e falta de convicção própria em flagrantes evidências de uma obediência cega aos comandos superiores.

³ A maior parte dos atos imputados ao réu dizia respeito a crimes cometidos através do Escritório Central de Emigração coordenado por Eichmann, com sede em Viena, Praga e Berlim, alternadamente.

⁴ O termo completo Solução Final da Questão Judaica (*Endlösung der Judenfrage*) diz respeito ao plano de extermínio sistemático da população judaica na Europa ocupada pelos nazistas.

Nascido em 19 de março de 1906, na cidade alemã de Solingen, região administrativa de Düsseldorf, e criado em Linz, na Áustria, para onde seus pais se mudaram em 1913, a vida de Adolf Eichmann foi engendrada por uma sucessão de fracassos e mentiras.

Filho mais velho dos cinco que seus pais tiveram, ele foi o único que não concluiu o nível secundário e nem se formou na escola vocacional de engenharia. Sua mediocridade como aluno fez com que seu pai o tirasse da escola antes que pudesse se formar, mas isso não o impedia de fantasiar e falsificar em todos os seus documentos oficiais posteriores que sua profissão era a de engenheiro de construção.

Em consequência do mau êxito escolar, passou a trabalhar como mineiro comum na pequena empresa de mineração que seu pai montara, mas este, tentando assegurar um futuro melhor para o filho, conseguiu que Eichmann, então com aproximadamente 19 anos, se tornasse vendedor na Companhia austríaca *Elektrobau* onde permaneceu por dois anos, até ser demitido em função de seu precário desempenho.

Algum tempo depois, um meio parente pediu a um empresário judeu da Tchecoslováquia que conseguisse um emprego para Eichmann e foi assim que ele se tornou vendedor ambulante da Companhia de Óleo à Vácuo de Viena por volta de 1928, onde trabalhou por aproximadamente cinco anos e meio.

Esse período de estabilidade e satisfação na vida de Eichmann foi abalado por sua transferência a contragosto, de Linz para Salzburg e com isso ele acabou perdendo todo o entusiasmo em realizar suas funções.

Ernest Kaltenbrunner, que naquela ocasião era advogado em Linz e que mais tarde se tornaria chefe do Escritório Central de Segurança do III Reich, conhecia Eichmann por ele ser filho de um amigo de seu pai. Convidou-o, então, para ingressar na SS e, como talvez ali, Eichmann pudesse ter uma possível “carreira brilhante”, ele aceitou e se filiou ao Partido Nacional Socialista em abril de 1932, de forma que:

(...) não entrou para o Partido por convicção nem jamais se deixou convencer por ele – sempre que lhe pediam para dar suas razões, repetia os mesmos clichês envergonhados sobre o Tratado de Versalhes e o desemprego; antes, conforme

declarou no tribunal, “foi como ser engolido pelo Partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu muito depressa e repentinamente”. Ele não tinha tempo, e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido, nunca leu *Mein Kampf*. Kaltenbrunner disse para ele: Por que não se filia à SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parecia ser tudo (ARENDDT, 2001b, p. 44 e 45).

Obviamente, havia em Eichmann certa dose de ambição que o levava a imaginar que seu ingresso no partido nazista poderia ser um passaporte rumo a uma ascensão social ao mesmo tempo em que o fazia participante “de algo grandioso e memorável”. Neste sentido, sua obediência incondicional funcionava como garantia de que sempre o deixariam participar “da gloriosa história alemã”. Dito de outro modo, sua cobiça figurava como possível “motivação” que condicionava sua completa submissão.

Todavia, conforme esclareceu Arendt, tal justificativa: “motivação por ambição”, só pode ser aceita de forma parcial, já que Eichmann não era plenamente impulsionado por ganância, pois, se para angariar créditos e/ou promoções fosse preciso que ele desobedecesse a uma ordem ou passasse um superior para trás, ele não o faria. Sua obediência estava em primeiro lugar e, na verdade, ela era sua única e real motivação.

Quando Hitler se tornou chanceler em janeiro de 1933, todos os nazistas foram suspensos da Áustria e Eichmann, juntamente com outros austríacos seguiu para a Alemanha, onde recebeu treinamento militar da SS sendo, em setembro de 1934, promovido à patente de *Scharführer* (cabo), mas como detestava a rotina militar, solicitou e obteve uma vaga no SD - *Sicherheitsdienst* (Serviço de Segurança)⁵. Mas na medida em que o próprio órgão ia mudando suas funções e estruturas, Eichmann também ia sendo deslocado de posto, até que em 1935 foi transferido para um departamento recém criado que tinha por finalidade lidar com as questões que diziam respeito aos judeus.

Para o exercício de suas novas funções, foi exigido que ele lesse o livro do sionista Theodor Herzl, *O Estado Judaico (Der Judenstaat)*. A partir

⁵ Órgão submetido à SS com a finalidade de funcionar como Serviço de Inteligência do Partido (que posteriormente seria associado à Gestapo) e que, tendo sido fundado por Heinrich Himmler, passou a ser chefiado por Reinhard Heydrich e, posteriormente, pelo “velho conhecido” de Eichmann, Ernst Kaltenbrunner.

daí, passou a se enaltecer como um grande conhecedor dos problemas que assolavam aquele povo, chegando até mesmo a inventar, não só para seus companheiros de SS, mas também, para vários judeus com quem tratou naquele período, que havia nascido na Palestina e que dominava plenamente o hebraico e o iídiche, quando na verdade, tinha um conhecimento rudimentar de ambas as línguas.

Assim, ao longo do tempo, no decorrer do cumprimento diligente a cada ordem criminoso a ele endereçada, Eichmann tornara-se um “especialista” em judeus, que logo seria *Obersturmbannführer* (tenente-coronel), chefe da Seção de Assuntos Judaicos do Reich e participante da reunião na qual a Solução Final de extermínio dos judeus foi traçada.

Obviamente, a descrição feita até aqui não objetiva pormenorizar a vida de Adolf Eichmann explicitando todas as nuances de seu percurso nazista, pois, tal exposição já se encontra ricamente registrada no próprio livro de Arendt. Contudo, empreendeu-se certa caracterização da biografia do réu na certeza de que é através da confrontação entre as acusações que lhe foram feitas em Jerusalém e sua vida e carreira que poderemos nos abrir à compreensão dos aspectos mais relevantes em sua dimensão política e filosófica.

Primeiramente, deve-se atentar à evidência de que o julgamento de Adolf Eichmann trouxe à tona para Hannah Arendt “o drama da jurisdição concreta: julgar, condenar ou absolver alguém, em nome de que parâmetros?” (FERRAZ JR. apud RIBAS, 2005, p. 45)⁶.

Nesse sentido, dentre os pontos levantados em seu relato, pode-se de imediato apontar que o réu estava ali naquela corte porque fora seqüestrado na Argentina pelo Mossad (serviço secreto israelense) e isso gerava, sem dúvida, questionamentos acerca dos regulamentos diplomáticos internacionais, pois, “(...) o acusado não havia sido devidamente preso e extraditado para Israel; ao contrário, uma clara violação da lei internacional havia sido cometida a fim de trazê-lo à justiça” (ARENDR, 2001b, p. 286).

⁶ É bastante proveitoso e enriquecedor acompanhar a evolução dos sentimentos e impressões que o processo de Eichmann causou em Arendt através da leitura de sua correspondência com Karl Jaspers, especialmente as cartas de nº 274 (p. 414 a 417) e 277 (p. 421 a 424) que podem ser encontradas em ARENDR, Hannah; JASPERS, Karl. *Hannah Arendt and Karl Jaspers: correspondence, 1926-1962*. New York: Harcourt Brace & Company, 1992.

Certamente, tal atitude evidencia o fato de, naquele momento, Eichmann ser um apátrida e estar, portanto desvinculado de qualquer proteção real que um Estado pudesse lhe oferecer.

A Argentina abriu mão de reclamar seu direito porque Eichmann vivera sob falsa identidade, negando não só qualquer proteção governamental, mas qualquer possibilidade de efetivar sua cidadania. Por outro lado, a Alemanha Ocidental recusou o pedido de extradição do réu, feito pelo procurador-geral Fritz Bauer, sob a alegação de que ele não era cidadão alemão e de que entre a Alemanha e Israel não havia nenhum tratado que permitisse tal operação.

É interessante observar (ARENDR, 2001b, p. 46) que o pedido de extradição foi dirigido ao governo federal de Bonn porque quando os pais de Eichmann se mudaram para a Áustria não chegaram a renunciar à cidadania alemã, o que evidencia, portanto, uma irregularidade do Estado Alemão em recusar a extradição do réu sob tal alegação.

Porém, essa negativa por parte do governo alemão não impediu que a prisão de Eichmann tivesse um efeito sobre a República Federal Alemã, no sentido de estimular a busca por criminosos nazistas remanescentes⁷. Além disso, a Alemanha promoveu, também, uma “limpeza” nos quadros do judiciário que, naquele período, contava com inúmeros juizes, promotores e oficiais de polícia que tiveram plena atuação no regime de Hitler.

(...) não há dúvida de que o julgamento de Eichmann teve sua conseqüência de maior alcance na Alemanha. A atitude do povo alemão quanto a seu próprio passado (...) não poderia ter sido demonstrada com maior clareza: as pessoas não se importavam com o rumo dos acontecimentos e não se incomodavam com a presença de assassinos à solta no país (...), no entanto, se a opinião pública mundial (...) teimava e exigia que aqueles indivíduos fossem punidos, [os alemães] estavam inteiramente dispostas a agir, pelo menos até certo ponto (ARENDR, 2001b, p. 27).

Assim, o que parecia indicar certa aplicação da justiça, logo se mostrou como uma estratégia para evitar que um sentimento antigermânico voltasse a florescer. A real falta de interesse em punir os criminosos nazistas

⁷ Foi o caso da prisão em dezembro de 1960 de Richard Baer, comandante sucessor de Rudolf Höss em Auschwitz, que terminou falecendo vítima de um ataque cardíaco em 1963 durante o cumprimento de sua prisão preventiva.

se tornou flagrante frente às penas “fantasticamente brandas” que foram proferidas⁸.

O governo federativo alemão tentou, segundo Arendt, se livrar de uma culpa coletiva pondo em movimento a caça aos nazistas, pós-guerra, ao mesmo tempo em que negou a extradição de Eichmann, evitando, deste modo, se colocar entre “o direito do carrasco” e a “sede de justiça das vítimas.

Promulgada em 1950, a lei israelense de Punição de Nazistas e Seus Colaboradores, segundo a qual Adolf Eichmann estava sendo julgado, previa pena de morte a quem cometesse os tipos de crimes pelos quais ele era acusado. Portanto, seu julgamento não ocorria dentro dos quadros da jurisdição internacional e trazia ainda a polêmica quanto a validade de se aplicar uma lei retroativa ao caso.

A não aceitação dos magistrados israelenses em relação a argumentação sobre a retroatividade da lei se baseou, por um lado, na evidência de que os nazistas tentaram dar fim às provas de seus crimes quando a derrota, para eles, tornou-se patente e por outro, no apelo de que a Lei de Punição dos Nazistas e seus colaboradores fora extraída do coração das regras que compõem a justiça natural e elementar (ARENDR, 2001b, p.299).

Houvesse ou não lei anterior, era inadmissível que não se pudessem punir crimes tão bárbaros e hediondos que desfilavam como novidade aterradora aos olhos da humanidade.

Mesmo que se alegasse que aquele não era o primeiro julgamento de um nazista, já que houvera anteriormente o Tribunal Militar Internacional de Nuremberg e outros processos de menor relevância, não havia como negar que aquela corte de Jerusalém, bem como as anteriores, estava diante de crimes sem precedentes.

O fato de se tratar de um Tribunal Nacional possivelmente dificultou a compreensão sobre o que havia de inédito naqueles atos. O próprio povo judeu pareceu ter grande dificuldade em admitir que aqueles crimes não possuíam precedentes.

⁸ Sentenças que variavam de três a dez anos de trabalhos forçados para crimes como: assassinato de 15 mil judeus em unidades móveis no Leste europeu, deportação sem aviso prévio de aproximadamente 1.200 judeus húngaros dos quais cerca de 600 foram exterminados e a dizimação dos habitantes judeus das cidades de Stutsk e Smolevichi, na Rússia (ARENDR, 2001b, p. 25 e 26).

Aos olhos dos judeus, pensando exclusivamente em termos de sua própria história, da catástrofe que se abateu sobre eles com Hitler, na qual um terço deles morreu esse não parecia o mais recente dos crimes, o crime sem precedentes de genocídio, mas, ao contrário, o crime mais antigo que conheciam e recordavam (ARENDR, 2001b, p. 290).

Ora, é inegável que a história dos judeus é composta por uma seqüência interminável e cruel de perseguições e extermínio. Como reconhecer que Auschwitz constituiu-se como experiência díspare de todo o infortúnio vivido até aquele momento? Não estaria ali, o “espírito da história” que, segundo Hegel, cumpria seu determinismo, livre das intenções humanas?

Além de contrariar os princípios da justiça, colocando no banco dos réus a saga de um povo e não um homem em particular, o apelo à história acabava por se voltar contra a própria intenção de que Eichmann era um criminoso, pois, acabava sugerindo que ele havia sido na verdade “apenas um inocente executor de algum misterioso destino predeterminado” (ARENDR, 2001 b, p. 30).

Deste modo, a recusa em encarar o ineditismo do que ali se apresentava estava “(...) na raiz de todos os fracassos e dificuldades do julgamento de Jerusalém” (ARENDR, 2001b, p. 290). O âmago da questão repousava exatamente no reconhecimento de que tanto política como legalmente aqueles crimes se diferenciavam dos anteriores não só em grau, mas em essência.

Nesse sentido, Arendt não poupou palavras para explicar que em relação aos judeus, no III Reich:

Nem o crime nacional de discriminação legalizada, que resultava em perseguição pela lei, nem o crime internacional de expulsão eram sem precedentes (...). A discriminação legalizada era praticada pelos países balcânicos, e a expulsão em escala de massa ocorreu depois de muitas revoluções. **Foi quando o regime nazista declarou que o povo alemão não só não estava disposto a ter judeus na Alemanha, mas desejava fazer todo o povo judeu desaparecer da face da Terra que passou a existir o novo crime**, o crime contra a humanidade – no sentido de “crime contra o status humano”, ou contra a própria natureza da humanidade (ARENDR, 2001b, p. 291). (grifo nosso)

Assim, embora ambos sejam crimes internacionais, a expulsão diz respeito à relação de convivência entre as nações, enquanto o genocídio incide sobre a diversidade humana, algo sem o qual “a simples palavra ‘humanidade’ perde o sentido” (ARENDR, 2001 b, p. 291).

A questão é que o caso Eichmann se desenrolava em uma corte nacional, que fazia uso de uma lei, igualmente nacional com a finalidade de julgar um crime internacional.

Na medida em que as vítimas eram judeus, era certo e adequado que a corte judaica pudesse conduzir o julgamento; mas na medida em que o crime era um crime contra a humanidade, era preciso um tribunal internacional para fazer justiça a ele (Era surpreendente que a corte não fosse capaz de fazer essa distinção) (ARENDR, 2001b, p. 292).

O Dr. Robert Servatius, advogado do réu, nunca reconheceu a competência do Tribunal israelense para julgar o acusado e manteve a convicção de que “Eichmann era um ‘bode expiatório’ que o atual governo alemão havia abandonado à Corte de Jerusalém, contrariando a lei internacional, a fim de se livrar de responsabilidade”. (ARENDR, 2001b, p. 269).

Todavia, não havia mais o que ser argumentado em relação a competência da corte uma vez que a jurisdição deve ser escolhida antes de se iniciar um julgamento. Isso não impedia que surgisse a idéia de que o Estado de Israel deveria abdicar da aplicação da sentença a fim de solicitar às Nações Unidas uma corte criminal internacional, pois, sem dúvida, “A monstruosidade dos fatos é ‘minimizada’ diante de um tribunal que representa uma nação apenas” (ARENDR, 2001b, p. 293).

Há que se considerar, entretanto, que a decisão de Israel em manter o julgamento e a execução da sentença envolvia além de seu prestígio como nação soberana, sua necessidade de recuperar uma dignidade roubada face ao massacre do seu povo. Não dar ouvidos ao apelo de uma corte internacional evidenciava:

(...) que para Israel o único aspecto sem precedentes nesse processo específico era que, pela primeira vez, desde a destruição de Jerusalém pelos romanos em 70, os judeus tinham a possibilidade de julgar crimes cometidos contra o seu próprio povo. Pela primeira vez, não precisavam apelar a outros para a proteção e justiça ou depender da competência fraseológica dos direitos do homem (ARENDDT, 2001b, p. 294).

Além dessa espécie de “acerto de contas”, a obstinação do Estado israelense em não abrir mão de seu “direito” de julgar o réu se assentava, também, na intenção de transformar o julgamento em um “espetáculo” memorável para as futuras gerações.

Na tentativa de satisfazer essa perspectiva, o julgamento de Eichmann resvalava para uma teatralidade sensacionalista que punha em xeque a própria noção de justiça que deveria reger o caso.

Queremos esclarecer às nações do mundo como milhões de pessoas, pelo acaso de serem judias, e um milhão de bebês, pelo acaso de serem bebês judeus, foram mortos pelos nazistas (...). Queremos que as nações do mundo saibam (...) e sintam vergonha (...). É preciso que nossa juventude se lembre do que aconteceu com o povo judeu. Queremos que conheçam os fatos mais trágicos de nossa história (GURION apud ARENDDT, 2001b, p. 20).

Essas palavras, que David Ben-Gurion, então primeiro-ministro de Israel, proferiu antes do início do julgamento de Eichmann, deixavam claro que a intenção do Estado ia além da aplicação da justiça.

Tal questão consubstanciava ainda mais a anterior, reforçando a pergunta: o que estava em julgamento, o massacre dos judeus, o antissemitismo, o comportamento dos alemães durante o III Reich ou Eichmann e seus atos?

Não se pode deixar de mencionar também que todos esses argumentos coadunados davam vazão a mais um raciocínio que se voltava contra o próprio julgamento, a saber: “que ele fora instaurado não a fim de satisfazer as exigências da justiça, mas para aplacar o desejo e talvez o direito de vingança das vítimas” (ARENDDT, 2001b, p. 283).

De qualquer forma, o clima sensacionalista e teatral vinha à tona na constante tentativa, durante o processo, de por a descoberto fatos, que embora terrificantes, tinham pouca ou nenhuma relação com o réu.

O promotor, Gideon Hausner, ao longo de seu discurso, na apresentação dos crimes de Eichmann, parecia, segundo Arendt, encarnar a intenção do Estado, manifestada por Ben-Gurion: transformar aquele julgamento em uma lição a ser ensinada a não-judeus e futuros judeus sobre intolerância, ódio e sofrimento que um povo é passível de sofrer quando não tem a proteção garantida pela posse de um Estado próprio.

Arendt nunca discordou que houvesse certa semelhança entre um espetáculo teatral e os procedimentos de uma corte de justiça. Porém, em sua análise, há que se considerar que “Um julgamento parece uma peça de teatro porque ambos começam e terminam com o autor do ato, não com a vítima” (ARENDR, 2001 b, p. 19).

Contudo, o cenário armado pela promotoria não deixava dúvidas de que aquele julgamento seria usado como tela na qual se projetariam todas as monstruosidades que os nazistas cometeram contra os judeus e, para que se cumprisse tal fim, o réu seria transformado no maior de todos os nazistas, conforme atesta a declaração do promotor: “(...) só houve um homem que se dedicou quase exclusivamente aos judeus, cuja ocupação foi sua destruição, cujo papel no aparelho do regime iníquo se limitou a ele. E esse homem foi Adolf Eichmann” (HAUSNER apud ARENDR, 2001b, p. 17).

O conflito de interesses entre o Estado e a justiça foram postos a descoberto e, Arendt não mediu palavras ao evidenciar que o Estado foi permissivo na medida em que consentiu ao promotor fazer diversas declarações à imprensa, deixando transparecer, tal qual uma celebridade artística, arroubos de impaciência com o réu, olhares para impressionar a platéia e uma áurea de vaidade que foi coroada pelo presidente americano, John F. Kennedy, quando lhe parabenizou por sua atuação. “A justiça não admite coisas desse tipo, ela exige isolamento, admite mais tristeza do que raiva, e pede a mais cautelosa abstinência diante de todos os prazeres de estar sob a luz dos refletores” (ARENDR, 2001b, p. 16).

O elogio feito por Arendt à integridade dos magistrados é revelador. Os juízes, Moshe Landau (presidetente), Benjamin Halevi e Yitz Chak Raveh não

submeteram a corte aos desejos do Estado e com isso, deixaram claro que a justiça não é uma mera “abstração”, como deveria, segundo Arendt, pensar Ben-Gurion ao intentar utilizar o julgamento para outros fins.

Adolf Eichmann se declarou inocente de todas as acusações. A defesa tentou argumentar que ele havia sido apenas uma peça na engrenagem da máquina administrativa que impulsionou o III Reich. Os juízes, porém, não aceitaram a alegação e demonstraram que em nome da justiça “Todas as engrenagens da máquina, por mais insignificantes que sejam, são na corte imediatamente transformadas em perpetradores, isto é, em seres humanos” (ARENDR, 2001b, p. 16).

Ora, os crimes de Eichmann eram “crimes de escritório”, cometidos por quem estivera a maior parte do tempo atrás de uma escrivaninha carimbando e assinando papéis. Todavia, ele não era uma “peça” e, quando a corte colocou abaixo tal argumento deixou entrever que o novo crime denominado genocídio não deveria referir-se só ao massacre de povos inteiros, mas também, ao modo como esses povos foram massacrados, ou seja, o genocídio deveria ser compreendido como um “massacre administrativo”, isto é, planejado, calculado, e sustentado por uma enorme máquina burocrática que, a despeito de todos os esforços totalitários em contrário, era posta em movimento por homens e não por peças.

Nesse aspecto, Arendt explicita que embora o regime totalitário tivesse intenção de transformar os homens em meras peças de engrenagem, desumanizando-os, tal alegação só poderia ser considerada como fatores circunstanciais do crime “como um caso de roubo em que a condição econômica do ladrão é levada em conta sem desculpar o roubo e muito menos apagar sua existência” (ARENDR, 2001b, p. 313).

Descartada a “teoria de peça da engrenagem”, o advogado alegou que as ações do réu configuravam-se como atos do Estado, pleiteando, assim, sua absolvição. “A teoria de ato do Estado tem por base o argumento de que um Estado soberano não pode julgar outro, *par in parem non habet jurisdictionem*”⁹ (ARENDR, 2001b, p. 313). Nesse sentido, o Estado, enquanto protetor de sua ordem interna através do sistema legal que nele vigora pode

⁹ “Os iguais não têm jurisdição entre si”

lançar mão de atos que: “são geralmente considerados crimes, a fim de garantir sua própria sobrevivência e a sobrevivência de sua legalidade. As guerras são freqüentemente justificadas nessas bases” (ARENDR, 2001b, p. 314).

Logo, um mesmo ato pode ser enquadrado como crime, quando cometido por um indivíduo com intenções particulares, e como um não-crime, quando praticado em nome do Estado.

Num sistema político e legal **normal**, tais crimes ocorrem como uma exceção à regra e não estão sujeitos às penas legais (...) porque a existência do Estado em si está em jogo, e nenhuma entidade política externa tem o direito de negar a um Estado sua existência ou de prescrever-lhe como preservá-la (ARENDR, 2001b, p. 314). (grifo nosso).

Todavia, como bem adverte Arendt, se o argumento de “atos do Estado” fosse aceito no Tribunal, nem mesmo Hitler poderia ser responsabilizado por todas as atrocidades perpetradas pelo regime nazista.

Além disso, cabe considerar que o III Reich não era um sistema político e legal “normal”, mas representava um governo cujas bases se assentavam na criminalidade.

A partir dessa evidência, seria válido argumentar que as ações praticadas por Eichmann resultavam do cumprimento de ordens superiores?

A corte de Jerusalém contrapôs ao argumento da defesa longas citações de compêndios legais penais e militares de países civilizados, principalmente a Alemanha (...). Todos eles concordavam num ponto: ordens manifestadamente criminosas não devem ser obedecidas (ARENDR, 2001b, p. 315).

A alegação de obedecer ordens superiores poderia mitigar o castigo e isso era previsto na lei israelense que estava sendo aplicada ao caso, mas seu advogado não se utilizou desse argumento. Queria, como mencionado anteriormente, que Eichmann fosse absolvido e com isso alegou “atos do Estado”.

Mesmo assim, o posicionamento da corte frente a tal questão deixou claro que “o que se espera do soldado é que seja capaz de distinguir entre a regra e a notável exceção à regra” (ARENDR, 2001b, p. 316).

O fato é que, em termos políticos a diferença entre “obedecer” e “consentir” se anula, pois, em uma sociedade de adultos, aquele que obedece às lei do Estado o faz porque consente que o governo se estabeleça daquela maneira, ou seja, concorda com os preceitos e as práticas do Estado e essa é justamente a razão pela qual a ação revolucionária é marcadamente uma ação de desobediência.

Contudo, não se deve confundir a questão e concluir que Eichmann não possuía uma obediência cega, mas há que se atentar para o fato de que sua obediência tinha mais relação com sua personalidade do que com motivos que servissem à construção de sua defesa.

Adolf Eichmann possuía culpa e responsabilidades inegáveis no extermínio dos judeus. Ele os havia transportado, deportado, evacuado.

Descrevera seu período em Viena, no ano de 1938, quando era chefe do Centro de Emigração dos Judeus Austríacos, como um dos mais felizes de sua vida, quando, por exemplo, conseguiu em oito meses deportar cerca de 45 mil judeus, fazendo com que, aproximadamente, dezoito meses depois a Áustria fosse considerada *judenrein*, isto é, livre de judeus.

O esquema de deportação efetuado por seu escritório era sempre o mesmo e assemelhava-se a uma linha de montagem de uma fábrica automobilística: o passaporte dos judeus ia se tornando um produto final na medida em que, passando de setor em setor, ajuntava-se a ele os papéis e carimbos necessários enquanto que, simultaneamente, em outros tantos papéis ele iam “abrindo mão” de suas propriedades, contas bancárias, jóias ou demais bens com elevado valor econômico (ARENDR, 2001b, p. 58).

Em todo esse processo de deportação e extermínio, desvelado durante o julgamento, ficou clara a participação da liderança judaica que ajudou a compreender o encadeamento daqueles fatos inéditos.

Ora, era através da mediação dos conselhos de anciãos que os judeus iam “aceitando” as normas e assim,

(...) se registravam, preenchiam inúmeros formulários, respondiam páginas e páginas de questionários referentes a suas propriedades, de forma que pudessem ser tomadas mais facilmente; depois se reuniam nos pontos de coleta e embarcavam nos trens. Os poucos que tentaram se esconder ou escapar eram recapturados por uma força policial judaica especial (ARENDR, 2001b, p. 131).

Dentre os crimes de que fora acusado, estava evidente, também, que Eichmann participara de reuniões que trataram da dizimação em massa dos judeus. Porém, como Arendt fez questão de apontar, ele "(...) estava ligado a essa fase importante da Solução Final só na medida em que recebia relatórios dos assassinos, que tinha que resumir para seus superiores" (ARENDR, 2001b, p. 315).

Não havia, portanto, como negar que Eichmann estava consciente do extermínio dos judeus. Ele chegou inclusive a visitar Auschwitz várias vezes. Todavia, diferentemente do que a promotoria se esforçava por mostrar, ele não possuía qualquer autoridade sobre os campos de extermínio.

Eichmann sabia claro, que a esmagadora maioria de suas vítimas era condenada à morte; mas uma vez que a seleção para trabalhos era feita por médicos da SS no local, e como as listas de deportados eram geralmente feitas pelos Conselhos Judeus dos países nativos ou pela Polícia da Ordem, mas nunca por Eichmann e seus homens, a verdade é que ele não tinha autoridade para dizer quem ia morrer e quem ia viver; talvez ele nem tivesse como saber (...). A acusação, incapaz de entender um assassino de massa que nunca matara (e que no caso específico não devia ter coragem para isso), tentava, o tempo inteiro provar assassinatos individuais (ARENDR, 2001b, p. 236).

Sem sombra de dúvida, estava provado também que Eichmann havia participado da Conferência de Wannsee que tratou sobre a Solução Final do problema judaico. No entanto, nessa reunião ele funcionou apenas como uma espécie de secretário (ARENDR, 2001b, p. 130).

Assim, na medida em que o julgamento ia se desenrolando, ficava claro que Adolf Eichmann não era uma personalidade tão importante e decisiva como a promotoria tentava fazer crer, mas também não era tão insignificante a ponto de ser considerado inocente.

Hannah Arendt, em seu próprio julgamento sobre o réu tentou compreendê-lo em seu real tamanho. Isso lhe custou inúmeras críticas e fez com que seu livro desencadeasse uma polêmica excessiva que parece injustificada, já que, de modo algum, sua narrativa tentou minimizar a culpa do réu ou desdenhar do sofrimento infligido ao povo judeu durante o Reich nazista¹⁰.

Seu livro relata um julgamento e levanta questões que visam o interesse da justiça. Nesse sentido, foram elencados, até aqui, tópicos da visão de Arendt que permitem uma primeira visualização do lugar que o tema da justiça ocupa em seu pensamento.

O fato de Eichmann ter sido seqüestrado, o não estabelecimento de um Tribunal Internacional, a questão da retroatividade ou não da lei aplicada, a inadequação do sistema legal e dos conceitos jurídicos para lidar com o ineditismo daqueles crimes, o sensacionalismo que o Estado de Israel fez em torno do caso, a tentativa de colocar o massacre aos judeus e não o acusado no centro de julgamento, o elogio ao comportamento honroso dos juízes, bem como as alegações de “peça na engrenagem”, “atos do Estado” e “obediência as ordens” ilustram não só alguns aspectos abordados aqui, mas também permitem claramente compreender que Hannah Arendt estava durante todo aquele julgamento, clamando por justiça.

Não uma Justiça transcendente cujo valor e rigidez impede a inclusão de novos princípios, negando a existência de fatos que em sua pretensão de universalidade não pode prever, mas uma justiça que deve ser tomada como objeto de um juízo e que manifesta sua visibilidade no mundo através da capacidade judicante de cada ser humano.

Para Arendt, a justiça está, portanto, intimamente relacionada com ao exercício da capacidade de julgar e este é exatamente o ponto de confluência com a perplexidade que o comportamento do réu lhe causou.

Assim, ao longo do julgamento outra faceta de Eichmann se delineava. Em seu ofício, ele nunca tomara uma decisão própria, não possuía iniciativa alguma e frente aos problemas inesperados, se mostrava sempre incapaz de dar vazão a uma idéia adequada. Seu grau de nulidade era tamanho que

¹⁰ Essas são algumas das acusações amplamente feitas por seus “adversários” intelectuais da época e que ela procurou esclarecer no pós-escrito de seu livro sobre o julgamento de Eichmann.

quando soube da derrota alemã em 8 de maio de 1945, narrou seus sentimentos à corte nos seguintes termos:

Senti que teria que viver uma vida intelectual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida (EICHMANN apud ARENDT, 2001b, p. 43, 44).

Adolf Eichmann era, portanto, um sujeito que seguia obedientemente as regras que lhe eram impostas, sem nenhum questionamento reflexivo sobre elas.

A acusação deixava implícito que ele não só agira conscientemente, coisa que ele não negava, como também agira por motivos baixos e plenamente consciente dos motivos criminosos de seus feitos. Quanto aos motivos baixos, ele tinha certeza absoluta de que, no fundo de seu coração, não era (...) um bastardo imundo; e quanto a sua consciência, ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado (ARENDT, 2001b, p. 36 e 37).

Na verdade, mais do que cumprir ordens, ele alegava constantemente que obedecia à lei. Fazia, portanto, o que era seu dever e explicou que grande parte de sua vida fora norteada pelos princípios morais kantianos.

Sua alusão a Immanuel Kant evidenciava, no mínimo, uma forte incongruência de valores, já que a moral kantiana descarta por si só a adoção de uma obediência cega, irrefletida.

Ora, sabe-se que o Imperativo Categórico kantiano ordena: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p. 233) e, no entanto, nada era mais contraditório a esse axioma do que aquelas ações criminosas misturadas a um amontoado de justificativas mal formuladas.

Eichmann não se dava conta do que ele mesmo dizia, não tinha noção do significado das palavras que proferia. Por exemplo, quando ficou sabendo que a intenção de Hitler era exterminar todos os judeus, relatou à corte que se

sentiu frustrado, perdendo todo ânimo em seu trabalho (ARENDDT, 2001b, p. 99). Todavia, essa tristeza não vinha, em hipótese alguma, de um sentimento de indignação e/ou piedade em relação ao destino das vítimas, mas se originava da percepção de que o extermínio dos judeus era uma ameaça a sua “brilhante carreira”, já que em tal contexto seu trabalho e seu escritório perderiam gradativamente a notoriedade que vinham tendo até ali.

Isso não comprovava que ele tinha um coração tomado de ódio pelos judeus?

Não. Adolf Eichmann não tinha nada contra os judeus. Não era anti-semita e em sua visão tentou, inúmeras vezes, ajudá-los. Assim, a questão talvez muito mais dramática do que ser possuidor de um fanatismo exacerbado é que ele possuía uma “total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (ARENDDT, 2001b, p. 60).

Em sua tentativa de convencer os juízes de que possuía até certa simpatia pelos judeus e sua causa, Eichmann se gabava de feitos dos quais ele não era o autor. Enaltecia a si mesmo sem perceber que quanto mais fazia isso, mais se incriminava e se encaixava no quadro sensacionalista que a promotoria tentara montar sobre sua “personalidade assassina”.

Depois de afirmar com toda ênfase e firmeza que nenhum juiz do mundo lhe obrigaria a prestar declaração sob juramento e ouvir que a corte consentiria que seu testemunho fosse dado com ou sem juramento, Eichmann decide fazer o juramento. O que se devia pensar mediante ações tão flagrantes de incoerência?

Apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um “monstro”, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço. E uma vez que essa suspeita teria fatal para toda empresa, além de dificilmente sustentável diante dos sofrimentos que ele e seus semelhantes causaram a milhões de pessoas, suas piores palhaçadas mal foram notadas e quase nunca reveladas na imprensa (ARENDDT, 2001b, p. 67).

Ora, Eichmann recebeu atestado de normalidade dos médicos antes do início do julgamento. Assim, enquanto o promotor viu em Eichmann um caráter demoníaco, os juízes preferiram acreditar que ele era um cínico

mentiroso e a defesa se absteve de dar atenção ao seu comportamento, sendo exatamente por isso, que eles “deixaram passar o maior desafio moral e mesmo legal de todo o processo” (ARENDR, 2001b, p. 38).

A percepção de Arendt era a de que Eichmann se tratava apenas de um homem comum, preso às necessidades, preocupado apenas com sua carreira, expressando-se através de clichês e sem grandes motivações ideológicas ou políticas.

Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco; a única característica específica que se poderia detectar [era] (...) uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar (ARENDR, 1993a, p. 145).

O olhar de Arendt trouxe à luz, portanto, os principais traços da personalidade daquele oficial nazista ao revelar que Eichmann:

Funcionava no papel de notório criminoso de guerra tão bem como funcionava sob o regime nazista; não tinha a menor dificuldade de aceitar um código de regras inteiramente diferente. Sabia que aquilo que um dia considerara seu dever agora se chamava crime, e aceitava esse novo código de julgamento como se não passasse de uma nova regra de linguagem. Acrescentara algumas frases feitas ao seu estoque já bem limitado, e bastava defrontar-se com situações em que nenhuma dessas frases se aplicava, para que ficasse totalmente desorientado; foi o que ocorreu no momento grotesco em que, tendo de fazer um discurso ao pé da forca, viu-se forçado a lançar mão de clichês da oratória fúnebre, inadequados em seu caso, já que não fora ele o sobrevivente. **Refletir** sobre quais deveriam ser suas últimas palavras em caso de uma sentença de morte, pela qual ele esperara o tempo todo, **eis um elemento simples que não lhe ocorrera** (ARENDR, 1993a, p. 145 e 146) (grifo nosso).

Adolf Eichmann foi sentenciado à morte por enforcamento. No cadafalso, proferiu suas últimas palavras iniciando um discurso no qual dizia não ser cristão e não crer na vida após a morte, para em seguida mencionar que iria encontrar todos ali novamente dentro de pouco tempo e afirmar, logo após uma saudação, que nunca se esqueceria da Alemanha, da Argentina e da Áustria. Nem mesmo naquele momento tão solene e fúnebre ele havia sido

capaz de articular com coerência seu pensamento. “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos” (ARENDR, 2001b, p. 274).

Essas foram as palavras com as quais Hannah Arendt encerrou seu relato sobre o julgamento. O que de fato ela quis dizer quando cunhou a expressão “banalidade do mal”?

Sem dúvida, essa questão será esclarecida mais a frente, o que agora não se pode deixar de considerar é que os crimes de Adolf Eichmann se inserem dentro de um regime governamental que rompeu com as tradições passadas e expôs com toda dureza e crueldade a degeneração total da esfera política.

1.2 Totalitarismo: ruptura com a tradição política do Ocidente

Quando Hannah Arendt mencionou a ruptura com a tradição, explicitou com isso que a transmissão de crenças que, de modo geral compõem a herança cultural do ocidente e, filosoficamente, apresenta-se como recurso para o conhecimento da verdade, sofreu um abalo mediante os acontecimentos catastróficos do início do século XX.

(...) o grande edifício da civilização do século XX desmoronou nas chamas da guerra mundial, quando suas colunas ruíram (...). Sua história e, mais especificamente, a história de sua era inicial de colapso e catástrofe deve começar com a guerra mundial de 31 anos.

Para os que cresceram antes de 1914, o contraste foi tão impressionante que muitos (...) se recusaram a ver qualquer continuidade com o passado (HOBSBAWM, 1997, p. 30).

Obviamente, o rompimento com a tradição e o advento da catástrofe não se encontraram apenas na guerra total que o mundo havia deflagrado, mas também no abalo moral inerente aos acontecimentos, pois:

(...) a crise moral não dizia respeito apenas aos supostos da civilização moderna, mas também às estruturas históricas das relações humanas que a sociedade moderna herdara de um passado pré-industrial e pré-capitalista e que, agora vemos, haviam possibilitado seu funcionamento (HOBBSAWM, 1997, p. 20 e 21).

O totalitarismo (e não as Guerras Mundiais) foi o evento que moveu a busca de Arendt pela compreensão do que havia acontecido. Entretanto, guardada esta e outras diferenças entre o pensamento do historiador Eric Hobsbawm e as reflexões filosóficas de Hannah Arendt, uma constatação permanece como fato que não deve ser menosprezado: na primeira metade do século XX, o esfacelamento da tradição era patente e solapava também as bases que sustentavam a moral.

Para a minha geração e para as pessoas da minha origem, a lição começou em 1933 e terminou quando – não apenas os judeus alemães, mas todo mundo – tomamos conhecimento das monstruosidades que ninguém teria acreditado ser possível no início (...). Na época, o próprio horror (...) parecia, não apenas para mim, mas para muitos outros, transcender todas as categorias e os padrões de jurisdição (ARENDDT apud ASSY, 2001a, p. 137 e 138).

O que impulsionou Arendt, segundo suas próprias palavras, foi a busca de respostas para “as perguntas com as quais a minha geração havia sido obrigada a viver a maior parte da vida adulta: O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?” (ARENDDT, 2000, p. 339 e 340).

Ora, buscar o sentido daqueles acontecimentos levou ao questionamento do que era dado como certo abrindo a possibilidade de encarar a realidade sob novas perspectivas.

A fim de compreender o que havia acontecido, Arendt travou um permanente diálogo com a tradição perscrutando seu esfacelamento no âmbito político e filosófico. Para tanto, tratou de posicionar-se e advertiu logo de início:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que

diminuem o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja (ARENDR, 2000, p. 12).

Faz-se imprescindível acrescentar aí, a fim de dissolver qualquer interpretação equívoca que, para Arendt: “ao compreendermos o totalitarismo não estamos perdoando coisa alguma, mas antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis” (ARENDR, 1993a, p. 39).

Mediante a perplexidade dos fatos e na empreitada de compreendê-los foi que Arendt escreveu *Origens do Totalitarismo*, identificando o fenômeno totalitário nos regimes nazista e stalinista e evidenciando ideologia e terror como sustentáculos desses sistemas¹¹.

Todavia, cabe ressaltar que o termo “origem” não deve ser interpretado como “causa”, algo que teria necessariamente feito surgir o Estado Totalitário. Deste modo, o anti-semitismo moderno e o imperialismo, apontados por Arendt, nessas “origens” funcionam como elementos que se cristalizaram no fenômeno, ou seja, elementos que só foram de fato percebidos quando o totalitarismo se mostrou completamente transparente.

Para Arendt, não se pode deduzir de quaisquer elementos passados as *causas necessárias* de explicações do evento totalitário, no sentido de que eles tenham inexoravelmente de produzi-lo. Ela estava ciente de que o anti-semitismo e o imperialismo estiveram presentes em diversos países europeus que não viram o surgimento do totalitarismo (...). Tratava-se de reconstruir uma trama de acontecimentos passados tomados como ponto de partida da irrupção iluminadora de um evento presente, pois apenas numa tal visada retrospectiva os elementos históricos do passado poderiam aparecer como origem de um fenômeno futuro, sem que tivesse de ser estabelecida entre ambos qualquer relação de necessidade (DUARTE, 2001a, p. 64).

¹¹ Não se pretende tratar aqui do paralelismo entre nazismo e stalinismo, pois, acredita-se que a abordagem geral, assim como os exemplos que se referem ao nazismo sejam suficientes para demonstrar a ruptura com a tradição, delineando os pontos centrais do questionamento de Arendt. Contudo, ressalta-se o interessante aspecto de que tal paralelismo indica que o totalitarismo pode surgir tanto de um desdobramento capitalista quanto socialista, sendo, portanto, um fenômeno, até certo ponto, independente de forças políticas “liberais ou conservadoras, nacionais ou socialistas, republicanas ou monarquistas, autoritárias ou democráticas. (ARENDR, 2000, p. 513).

Assim, em relação a tais elementos cristalizados no fenômeno, cabe considerar que o anti-semitismo moderno se inseriu no âmbito político e perpassou os conflitos entre Estado e sociedade civil a partir da Revolução Francesa. Toda problemática em torno da igualdade política trouxe, a partir daí, a questão da emancipação e assimilação dos judeus que culminou com o conceito de “inimigo objetivo”, isto é, com uma franca hostilidade aos judeus, referendada por um nacionalismo exacerbado.

Já o imperialismo europeu foi engendrado pela ascensão da burguesia ao poder que submeteu o Estado aos seus interesses privados, fazendo com que o âmbito econômico sobrepujasse o político. Nessa perspectiva, três elementos se sobressaiam no imperialismo: o caráter racista (menosprezo aos outros povos), o desejo expansionista (busca pela dominação global) e a organização burocrática (pretensão de fazer-se presente em todos os espaços sob sua gerência). Sobre a burocracia e seu mecanismo administrativo, cabe ainda citar que Arendt abordou, também, o proeminente papel da propaganda e da polícia secreta.¹²

A relevância da questão totalitária recaiu no fato de tal fenômeno, levando em conta também seu caráter de ineditismo se configurar como um evento de ruptura com a tradição sendo, ao mesmo tempo, fruto da crise do próprio século XX.

Aqui, cabe ressaltar que o termo “evento” é freqüentemente empregado por Arendt para caracterizar o totalitarismo não só como algo irrevogavelmente novo, mas também, como forma de demarcar que a política lida com a esfera do contingente e que eventos, são, portanto, únicos e singulares, jamais necessários e determinados.

Mantendo o foco na busca pela justiça, a primeira característica que se pode evidenciar sobre esse novo regime é que com um extremo desprezo pelas questões constitucionais, o totalitarismo se instala e faz valer seu descaso, até mesmo em relação à próprias leis que promulga, em uma

¹² As características do anti-semitismo moderno e do imperialismo analisadas por Arendt são bastante ricas e complexas e se aqui, apenas mencionei suas principais características foi por acreditar que um maior aprofundamento extrapolaria o objetivo da análise aqui proposta.

avalanche de decretos que dispensam a abolição formal das leis que estavam em vigor e acabam se anulando mutuamente.

(...) a Constituição stalinista de 1936 teve exatamente o mesmo papel que a Constituição de Weimar sob o regime nazista: completamente ignorada, nunca foi abolida; a única diferença é que Stalin pôde dar-se ao luxo de mais um absurdo (...), todos os autores da Constituição (que nunca foi repudiada) foram executados como traidores (ARENDDT, 2000, p. 445).

Porém, inédito, o totalitarismo revelou uma nova forma de opressão que não se enquadra nos moldes das tiranias tradicionais, pois erigiu instituições que minam as próprias tradições políticas, sociais e legais dos países nos quais floresceu. Deste modo, se a característica geral das tiranias tradicionais repousa na ilegalidade, na arbitrariedade com que o governante impõe seus interesses contra os interesses dos governados e no medo, tanto do povo em relação ao governante quanto do governante em relação ao povo a novidade totalitária já está implícita em sua absurda autojustificativa de que,

(...) longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais foi; e que longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza (ARENDDT, 2000, p. 513 e 514).

Ao falar em lei da História ou da Natureza, Hannah Arendt estava evidenciando a existência de certa similitude entre a concepção hegeliana/marxista de História e o conceito de evolução natural e sobrevivência dos mais aptos de Darwin, pois, nos fundamentos basilares dessas doutrinas os movimentos da história e da natureza podem ser considerados como um só.

A diferença entre a atitude histórica de Marx e a atitude naturalista de Darwin já foi apontada muitas vezes, quase sempre com justiça, a favor de Marx. Isso nos leva a esquecer o profundo e positivo interesse de Marx pelas teorias de

Darwin; para Engels, o maior cumprimento à obra erudita de Marx era chamá-lo de “Darwin da história”. Se considerarmos não a obra propriamente dita, mas as filosofias básicas de ambos verificaremos que, afinal, o movimento da história e o movimento da natureza são um só. O fato de Darwin haver introduzido o conceito de evolução na natureza, sua insistência de que, pelo menos no terreno da biologia, o movimento natural não é circular, mas unilinear, numa direção que progride infinitamente, significa de fato que a natureza está, por assim dizer, sendo assimilada à história, que a vida natural deve ser vista como histórica. A lei “natural” da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica – e pôde ser usada como tal pelo racismo – quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista (...). Engels viu com muita clareza a afinidade entre as convicções básicas dos dois homens porque compreendia o papel decisivo que o conceito de evolução desempenhava nas duas teorias. A tremenda mudança intelectual que ocorreu em meados do século XIX consistiu na recusa de encarar qualquer coisa “como é” e na tentativa de interpretar tudo como simples estágio de algum desenvolvimento ulterior (ARENDDT, 2000, p. 515 e 516).

A questão é que a partir destas teorias, o próprio conceito de lei foi alterado, não representando mais uma estrutura de estabilidade na qual os movimentos ocorrem e sim, sendo a própria expressão de tais movimentos.

Na pretensão de encarnar uma legalidade superior à das leis positiva, visando “estabelecer diretamente o reino da Justiça na terra” (ARENDDT, 2000, p. 514), o totalitarismo perdeu o caráter normativo no qual os critérios de certo e errado funcionam como balizas para a conduta humana, importando no governo totalitário apenas o alcance do objetivo a que se dispuseram.

Este absurdo da pretensão totalitária de encarnar a própria lei ficou ainda mais evidente ao notar-se que, nas questões religiosas, o homem nunca foi tratado como encarnação da lei, mas manteve-se separado da lei divina, exatamente para que, concordando com esta, prestasse-lhe culto e obediência.

Natureza ou Divindade, enquanto fontes de autoridade das leis positivas eram, assim, permanentes e eternas e, embora as leis positivas pudessem mudar conforme as circunstâncias, por estarem em constante contato com sua fonte de autoridade, possuíam o caráter mais duradouro que os atos humanos. “As leis positivas, portanto, destinavam-se, primeiramente, a

funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis” (ARENDDT, 2000, p. 515).

Arendt quis chamar atenção neste ponto, para o fato de que, na interpretação totalitária, todas as leis são tidas como leis de movimento e, por isso, não podem proporcionar estabilidade para a conduta humana.

Por todos esses fatores, diferentemente das tiranias tradicionais, a essência do totalitarismo não está na ilegalidade ou na questionável legitimidade e sim, no terror total, entendendo-se aí por total, o terror que não funciona apenas para suprimir a oposição, mas que “(...) independente de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho” (ARENDDT, 2000, p. 517). Ora, a questão é que do mesmo modo que as leis positivas independem das transgressões – pois a ausência de crimes não torna a lei dispensável, sendo, ao contrário, a manifestação do seu mais perfeito cumprimento – o terror do governo totalitário independe da existência de oposição. Deste modo, o terror é a realização de seu próprio movimento, da mesma forma, que seu movimento é sua lei.

Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da História ou da Natureza, da classe ou da raça. Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classe agonizante e povos decadentes”. O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior. Os próprios governantes não afirmam serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente. O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História (ARENDDT, 2000, p. 517).

Arendt considerou ainda, que uma vez que os processos da História e da Natureza – embora inevitáveis, posto que obedecem as suas leis de movimento – apresentam-se como processos lentos, o terror totalitário

funciona não só como um executor desta lei, mas também, como um meio de acelerar o próprio movimento, ou seja, o terror mantém o movimento em atividade, sendo a essência não só do governo totalitário, mas do próprio movimento que realiza a lei da História ou da Natureza.

Obviamente, pode-se supor que, ao realizar plenamente seu objetivo de instalar o “reino da justiça na terra”, o totalitarismo terá destruído a capacidade humana de agir e, portanto, dispensará qualquer princípio que sirva de guia para a ação dos homens. Todavia, enquanto não alcançar seu objetivo, o totalitarismo não pode prescindir de um princípio para o agir. Este princípio, contudo, além de não funcionar como as leis positivas que procuram dar estabilidade para a conduta humana, confere também mais um elemento de originalidade do totalitarismo, visto não se assentar no medo, princípio das tiranias tradicionais, pois, conforme ARENDT (2000, p. 519 e 520) apontou, no totalitarismo:

(...) nem mesmo o medo pode aconselhar a conduta do cidadão, porque o terror escolhe as suas vítimas independentemente de ações ou pensamentos individuais, unicamente segundo a necessidade objetiva do processo natural ou histórico. Nas condições totalitárias, o medo é provavelmente mais difundido do que nunca: mas o medo perde sua utilidade prática quando as ações que inspira já não ajudam a evitar o perigo que se teme.

É curioso observar também, que se o medo não é um princípio para o agir, tão pouco a simpatia ou o apoio ao regime configuram-se como este princípio. Segundo Arendt, isso decorre do fato de critérios objetivos serem empregados, não só na escolha das vítimas, mas também na escolha dos carrascos.

A consistente eliminação da convicção como motivo para a ação tornou-se um fato desde os grandes expurgos da Rússia soviética e dos países satélites. O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade humana de adquirí-las. A introdução de critérios puramente objetivos no sistema de seleção das tropas da SS foi a grande invenção organizacional de Himmler; selecionava os candidatos através de fotografias seguindo critérios puramente raciais. A própria natureza decidia não apenas

quem seria eliminado, mas também quem seria treinado como carrasco (ARENDR, 2000, p. 520).

Assim, o princípio totalitário que figura como princípio da ação, não é outro senão sua ideologia¹³.

Para Hannah Arendt, ideologia significa a lógica de uma idéia e as potencialidades deste fenômeno só foram de fato descobertas depois dos governos de Hitler e Stalin.

No caso do totalitarismo, a “idéia” que compõe a ideologia nem de longe se assemelha a Essência Eterna vislumbrada por Platão ou ao Princípio Regulador da Razão manifesto por Kant. A “idéia” é, antes de tudo, um instrumento que possibilita sua própria explicação. “O racismo é a crença de que existe um movimento inerente da própria idéia de raça, tal como o deísmo é a crença de que existe um movimento inerente da própria noção de Deus” (ARENDR, 2000, p. 521).

Tem-se daí que, se em uma dedução lógica parte-se da premissa para uma conclusão, que por sua vez, pode tornar-se outra premissa da mesma seqüência lógica, cada estágio de dedução apresentar-se-á de fato, como um só movimento,¹⁴ de modo que, analogamente, o movimento do pensamento em busca da explicação de uma “idéia” transformada em premissa não pode simplesmente irromper em uma nova idéia, pois esta seria necessariamente uma nova premissa, estando, portanto, o pensamento, na ideologia, preso na cadeia lógica do desenvolvimento da premissa primeira, ou seja, da própria “idéia” que tenta explicar.

Contudo, embora toda ideologia apresente alguns elementos totalitários, estes, só se manifestam por completo no próprio totalitarismo que demonstra, então, todo poder coercitivo de sua argumentação lógica.

¹³ Ressalta-se neste ponto que, embora Arendt tenha passado a referir-se à ideologia como princípio da ação totalitária, já havia esclarecido que a ideologia funcionava como um disfarce do que seria um legítimo princípio da ação, pois conforme mencionado anteriormente, a realização do objetivo totalitário implica na destruição de toda a capacidade humana para o agir e, portanto, dispensa qualquer princípio real.

¹⁴ Arendt fez a mesma consideração em relação a dedução dialética, ou seja, o movimento de passar-se da tese para antítese e para a síntese, que pode tornar-se uma próxima tese, nas mãos de uma ideologia, apresenta-se, também, como um único movimento (ARENDR, 2000, p. 521, 522).

O pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é; age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade (...). Uma vez que tenha estabelecido sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade (ARENDR, 2000, p. 523 e 524).

Ainda de modo mais claro, pode-se compreender o papel da ideologia totalitária e sua terrificante argumentação lógica no seguinte exemplo:

Quem concordasse com a existência de “classes agonizantes” e não chegasse à consequência de matar os seus membros, ou, com o fato de que o direito de viver tinha algo a ver com a raça e não deduzisse que era necessário matar as “raças incapazes”, evidentemente era estúpido ou covarde (ARENDR, 2000, p. 524).

Obviamente, a aceitação da premissa primeira, assim como todo o desenvolvimento argumentativo, era insuflado por uma avalanche de idéias, *slogans*, propagandas e distorções da realidade que compunham a própria ideologia.

Portanto, se o terror minava a capacidade de agir, a ideologia imobilizava a capacidade de pensar, pois, “o pensamento, como a mais livre e mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução” (ARENDR, 2000, p. 526).

Mediante a análise do terror e da ideologia totalitária, Arendt fez ainda uma observação que não deixa de se configurar também como uma advertência ao futuro:

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento) (ARENDR, 2000, p. 526).

Ideologia e terror são, assim, os alicerces nos quais o totalitarismo se edifica. Cabendo, contudo, ressaltar que os blocos de concreto que sustentam

sua armação estão fincados, não por acaso, numa então “nova” sociedade: a sociedade de massas. Deve-se considerar, porém, que:

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 podem 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 poder de voto (ARENDDT, 2000, p. 361).

A questão que se coloca aí é que as lideranças totalitárias sempre contaram com o apoio das massas. Hitler não só chegou ao poder por meios legais, mas também manteve a liderança com base neste apoio. Do mesmo modo, os Julgamentos de Moscou e a ascensão de Stalin não teriam sido possíveis sem o amparo das massas.

Assim, relegadas por outros partidos, que viam em sua apatia política um motivo suficientemente forte para menosprezá-la, as massas, igualmente, acabavam por desprezar todos os partidos e se constituíam, desta forma, em importante material humano para os movimentos totalitários.

Sustentado pelas massas, o totalitarismo revelou seu princípio (a ideologia) e sua essência (o terror). Alguns elementos de sua originalidade foram aqui elencados na tentativa de delinear o que se configurou como características mais marcantes de uma ruptura com a tradição política ocidental.

Contudo, embora haja plena consciência que, de modo algum, esgotou-se aqui a relevância de inúmeros outros aspectos levantados por Arendt em sua obra sobre o fenômeno, a questão a ser desenvolvida agora se refere ao caráter principal de seu ineditismo: a sistematicidade das fábricas da morte.

Com os campos de concentração, o totalitarismo mostrou o quanto a política havia sido degenerada, tornando-se dominação e até que ponto a destruição do mundo comum implicava em uma ameaça para a própria vida. Aqueles locais não se destinavam a aplicação de uma justiça, eram antes,

laboratórios que expunham toda crueza de uma ideologia posta em movimento pelas fornalhas do terror.

A existência dos campos era o flagrante de que um mal sem precedentes havia, então, tornado-se fato real da experiência política do século XX, e foi exatamente esta assombrosa realidade que fez Arendt constatar a explosão das categorias de pensamento e dos padrões de julgamento, defrontando-se, assim, com um desafio à compreensão.

Em entrevista a Günter Gaus, para o canal 2 da TV alemã, em 1964, Hannah Arendt rememorou o que havia significado saber da existência de Auschwitz:

Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não. Isso jamais poderia ter acontecido. E não estou me referindo ao número de vítimas, mas à fabricação sistemática de cadáveres (...). Auschwitz não poderia ter acontecido (ARENDR, 1993a, p. 135).

Os campos de concentração do totalitarismo demonstravam a crença de que tudo é possível, na medida em que, sistematicamente, procuram eliminar a diferença entre os homens, reduzindo-os a mera igualdade de reações. A questão não era apenas exterminar seres humanos, mas eliminar, com a precisão do controle científico, a própria espontaneidade, transformando a “personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem os animais são” (ARENDR, 2000, p. 489). Isso sem contar que, em relação aos carrascos, tais campos funcionavam como locais de teste para a verificação da eficácia da “teoria” ideológica a qual foram submetidos.

É preciso que fique claro que a novidade brutal dos campos não estava no massacre propriamente dito, pois:

Muito do que hoje é peculiar ao governo totalitário é bastante conhecido através dos estudos da história. Sempre houve guerras de agressão; o massacre de populações hostis após uma vitória campeonou à solta mesmo depois que os romanos o abrandassem com o *parcere subjectis*; o extermínio dos povos nativos acompanhou a colonização das Américas, da Austrália e da África; a escravidão é uma das mais antigas instituições da humanidade, e todos os impérios da Antiguidade se basearam no trabalho dos escravos do Estado, que erigiram

os seus edifícios públicos. Nem mesmo os campos de concentração são invenção dos movimentos totalitários. Surgiram pela primeira vez durante a Guerra dos Bôeres, no começo do século XX, e continuaram a ser usados na África do Sul e na Índia para os “elementos indesejáveis” (ARENDDT 2000, p. 490 e 491).

A questão inédita dos campos totalitários¹⁵ consiste em sua inutilidade do ponto de vista militar, em seu precário proveito econômico, em sua organicidade, em sua sistematicidade, em seu caráter científico de fabricar a morte em doses tão estupendas de horror que afrontam até mesmo a imaginação.

Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais tivesse nascido. Assim, todo paralelo cria confusão e desvia a atenção do que é essencial. O trabalho forçado nas prisões e colônias penais, o banimento, a escravidão, todos parecem por um instante, oferecer possibilidade de comparação, mas, num exame mais cuidadoso, não levam a parte alguma (ARENDDT, 2000, p. 494).

Esse clima de irrealidade, de rompimento com o mundo que, primeiramente destrói a pessoa jurídica, depois a pessoa moral e, antes de seu extermínio físico, destrói também a individualidade, transformando as vítimas em mortos-vivos é outro aspecto dos campos de concentração, que em seus laboratórios, fazem a realidade parecer ficção e a ficção ganhar ares de realidade. De modo que “a atmosfera de loucura e irrealidade, criada pela aparente ausência de propósitos, é a verdadeira cortina de ferro que encobre e

¹⁵ Arendt fez uma pequena diferenciação entre os campos soviéticos e os campos nazistas. Nos soviéticos, tidos como campos de trabalho forçado, as vítimas eram relegadas ao abandono total e o trabalho dava-se de modo desordenado. Nos nazistas, porém, a técnica de fabricação da morte era constantemente aperfeiçoada, com o objetivo de atormentar ainda mais as vítimas. Assim, enquanto os campos soviéticos eram comparados, por Arendt, com a imagem do Purgatório, os campos nazistas representavam o próprio Inferno. Todavia, essa diferenciação não altera a hedionda experiência e não abala seu caráter de originalidade, posto que evidencia apenas, estágios diferentes do desenvolvimento técnico para a fabricação da morte.

protege a hedionda realidade dos campos de concentração aos olhos do mundo exterior” (SOUKI, 2001a, p. 110).

O relato de Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, no prefácio de seu livro, *Os Afogados e os Sobreviventes*, serve aqui de ilustração precisa do clima de ficção que Hannah Arendt evidenciou em sua abordagem. Contando sobre as primeiras notícias em relação aos campos de extermínio, ele escreveu que estas:

(...) começaram a difundir-se no ano crucial de 1942. Eram notícias vagas, mas convergentes entre si: delineavam um massacre de proporções tão amplas, de uma crueldade tão extrema, de motivações tão intrincadas que o público tendia a rejeitá-las em razão do seu próprio absurdo. É significativo como essa rejeição tenha sido prevista pelos próprios culpados; muitos sobreviventes (...) recordam que os SS se divertiam avisando cinicamente os prisioneiros: “Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito (...): dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós (...)”. Curiosamente, esse mesmo pensamento (‘mesmo que contarmos, não nos acreditarão’) brotava sob forma de sonho noturno, do desespero dos prisioneiros. Quase todos os sobreviventes, oralmente ou em suas memórias escritas, recordam um sonho muitas vezes recorrente nas noites de confinamento, variando nos particulares, mas único na substância: o de terem voltado para casa e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados. Na forma mais típica (e mais cruel), o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente (LEVI, 2004, p. 9 e 10).

No caso específico do nazismo, com o fim da II Guerra, o mundo tomou consciência dos horrores promovidos por aquele regime totalitário. Os campos de concentração, como já mencionado, não se destinavam apenas ao extermínio de pessoas, mas eram, também, verdadeiras fábricas de aniquilamento sistemático da dignidade humana.

Desprovidos de bens, de familiares e de seus próprios nomes, tais vítimas quando não eram horrendamente tatuadas, em seus braços, com números de identificação, viam suas identidades reduzidas a símbolos (como a estrela de Davi), ou a cores (como a vermelha, para comunistas e a rósea, para homossexuais). Já não existia, assim, o sujeito singular e, aqueles corpos

de homens, mulheres e crianças eram tangidos sob berros, surras e ladridos de cães ferozes a trabalhos forçados, em péssimas condições de sobrevivência, submetidos à total falta de higiene, à fome, ao frio, ao estupro, à exibição de seus corpos nus para a escolha de quem “merecia” sobreviver por mais tempo. E toda essa degradação humana ainda não era suficiente. Arrancavam-lhes os dentes de ouro para enriquecer os cofres do Reich; raspavam-lhes as cabeças para que de seus cabelos fossem feitos colchões e forros para botas de soldados; submetiam-lhes a experiências médicas hediondas, como, a amputação de membros perfeitos do corpo, sem anestesia, para verificar a capacidade de suportar a dor, ou ainda, costurar crianças gêmeas, uma a outra, para ver por quanto tempo sobreviveriam e até que grau chegaria as inflamações causadas pela costura. Por fim, após serem totalmente explorados esses seres eram levados a câmaras de gás para serem exterminados por asfixia e muitas vezes, antes de seus cadáveres seguirem para o crematório, arrancavam-lhes a pele que serviria de material para a fabricação de abajures e de sabão. Toda essa terrificante realidade e muitas outras estão registradas em filmes, documentários, livros e também em inúmeros documentos disponíveis na Internet.

Ao se voltar o olhar para tão assombrosa experiência, cabe perguntar: existem de fato padrões, mandamentos, crenças religiosas ou proposições que assegurem o agir humano em uma regra geral universalmente válida?

Diante desses fatos, o esfacelamento da tradição tornou-se patente, ou seja, a tradição ocidental não foi capaz de explicar, enquadrar, justificar ou prever o fenômeno totalitário e suas implicações e conseqüências.

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura com a nossa tradição é agora um fato acabado (ARENDR, 2007, p. 54).

Corroborando com esta evidência de ruptura e já, implicitamente, delineando a tarefa com a qual Arendt iria defrontar-se, LAFER (2007, p. 10 e 11) escreveu:

Diante deste fenômeno, os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequadas [não só] para fornecerem regras para a ação – problema clássico colocado por Platão – ou para entenderem a realidade histórica e os acontecimentos que criam o mundo moderno – que foi a proposta hegeliana – mas, também, para inserirem as perguntas relevantes no quadro de referências da perplexidade contemporânea.

Ao constatar a insuficiência da tradição, Arendt partiu para uma vigorosa crítica das categorias tradicionais que regem o pensamento político ocidental. O fenômeno totalitário com sua ausência de precedentes históricos mostrava não ser mais possível compreender os eventos políticos do presente tendo como base, unicamente, as teorias políticas do passado.

Delineou-se até aqui, portanto, não só a perplexidade sentida por Arendt mediante o comportamento de Adolf Eichmann em seu julgamento, mas também, as características principais do fenômeno totalitário analisado por ela.

Aparentemente, esses dois temas apontam para caminhos diferentes em sua obra. Assim, enquanto o totalitarismo se vinculava às questões políticas, o caso Eichmann fomentaria indagações de cunho mais “metafísico” tais como a maldade e a capacidade de pensar.

Contudo, conforme se pretende demonstrar no decorrer dessa análise, as investigações de Arendt se entrelaçam e animam um único objetivo: compreender aquilo que une os homens em um mundo comum.

Deste modo, uma vez explicitada a insuficiência da tradição, é o mergulho na própria abordagem arendtiana que clarificará os conceitos engendrados por ela mediante a tarefa de desconstruir a metafísica a fim de erigir novos significados, pois:

Na difícil tarefa de pensar à sombra da ruptura da tradição, Arendt não buscou apoio exclusivo em nenhuma das correntes de pensamento do presente ou do passado, mas tentou

encontrar por si mesma as condições para o exercício de um pensamento filosófico e político destituído de referências firmes e inquestionáveis, denominado metaforicamente por ela como um *Denken ohne Geländer* (pensamentos sem amparos) (DUARTE, 2001b, p. 68).

2. PENSAMENTO SEM AMPARO: UM DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO

Ao apontar a ruptura com a tradição, Hannah Arendt não só evidenciou a falência do discurso metafísico, cujos fundamentos formam a base da cultura ocidental, como também recusou a filosofia enquanto forma de justificar e legitimar os modos humanos de vida.

(...) juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo (ARENDR, 1992, p. 158).

Assim, assumir a existência de uma ruptura com a tradição é atentar para a necessidade de colocar novamente perguntas cujas respostas se mostraram opacas e vazias, pois a crise em que o século XX estava submerso não chegou ao fim com a derrota da Alemanha hitlerista ou com a morte de Stalin, pelo contrário, brotava como uma ameaça imanente sobre a qual Arendt (2000, p. 512) advertiu:

Pode ser (...) que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado.

Logo, as pretensas democracias liberais não estão isentas de apelar para soluções que minam a liberdade e a espontaneidade humana em práticas cada vez mais comuns de violência e corrupção política. Neste sentido é preciso considerar que:

A compreensão da política para a qual Hannah Arendt quer abrir nossos olhos (...) está muito acima da compreensão usual e mais burocrática da coisa política, que realça apenas a organização e a garantia da vida dos homens (SONTHEIMER, 1999, p. 9).

Assim, o que se coloca de mais emergente é a recusa em aceitar uma fundamentação política proveniente de categorias transcendentais que visam legitimar e justificar as atividades humanas a partir de um critério absoluto e exterior a elas mesmas.

Essa tradição, que teve início com Platão, implicou no que Hannah Arendt caracterizou como um abismo entre filosofia e política.

O julgamento e condenação de Sócrates (...), fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão (...). Intimamente ligada à dúvida de Platão quanto à validade da persuasão está a sua enérgica condenação da *doxa* (...). A verdade platônica (...) sempre é entendida como justamente o oposto da opinião (...). O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões (...), tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das idéias (ARENDR, 1993a, p. 91 e 92).

Em função da decepção de Platão com a democracia ateniense, em sua obra *A República*, diálogo que visa estabelecer o conceito de justiça, a proposta é de que o filósofo, em contato com as idéias eternas e a verdade absoluta, seja o governante da *polis*, instalando-se deste modo, o que se costuma chamar de tirania da verdade. A partir daí, a filosofia se encarrega de fornecer padrões para as ações humanas.

Porém, se, por um lado, o início da tradição deu-se com Platão, seu término incidiu com as teorias de Marx.

A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder “realizá-la” na Política. Nisto consiste a tentativa de Marx, inicialmente expressa em sua decisão (em

si mesma filosófica) de abjurar da Filosofia, e, posteriormente em sua intenção de 'transformar o mundo' e, assim, as mentes filosofantes, a 'consciência' dos homens (ARENDR, 2007, p. 44).

Ao mencionar Marx, Hannah Arendt faz uma extensa análise sobre a proposição de Feuerbach, modificada por este pensador: "Os filósofos se limitaram apenas a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas agora o importante é transformá-lo" (MARX, 1977, p. 128). Afirmar esta, que dita de outra maneira, mostra o âmago da predição marxista, na qual a classe trabalhadora será a única herdeira da Filosofia clássica.

Para Arendt, Marx, juntamente com Kierkegaard e Nietzsche, situa-se entre aqueles que, no século XIX, se rebelaram contra a tradição, sendo, obviamente, Hegel o último filósofo a totalizar conceitos e conceber uma sistematização filosófica.

Neste sentido, tal rebeldia caracteriza-se por existir nas obras desses pensadores uma inversão dos valores tradicionais, de modo que, em Kierkegaard, Nietzsche e Marx encontra-se, respectivamente, a inversão entre razão e fé, mundo transcendental e mundo sensível, teoria e prática¹⁶.

Assim, esses três pensadores que não chegaram, como assinalou Arendt, a tomar conhecimento um da existência do outro, têm em comum uma rebelião mal sucedida, fincada, no entanto, na realidade. Preocupados, cada qual, com aspectos diferentes da realidade, tinham em comum a busca da qualidade humana capaz de definir o homem em sua humanidade. É esta busca que está na base daquelas três rebeliões, que expressam, além da revolta contra as abstrações que caracterizam a tradição desde Platão, a rebelião contra a definição do homem como *animal rationale* que, a partir de Descartes, integrou a tradição de pensamento ocidental (WAGNER, 2000, p. 28).

O cerne da questão é que, desde Platão, a legitimação dos governos não provém da cidadania e sim de fontes externas, implicando com isso, que a política seja tida como dominação. Tal concepção chega ao ponto máximo com o totalitarismo e sua pretensão de estabelecer um padrão universal e absoluto que, ideologicamente, dita regras à vida humana.

¹⁶ Ao fazer tal crítica Arendt não nega que esta inversão significou um repúdio à tradição, uma tentativa de escapar de seus grilhões conceituais.

No argumento da metafísica ocidental Arendt descobre a descredibilidade da existência. Na ambição sistemática, de alguma forma, está inscrita a funcionalização da vida humana, a vontade de controlar e administrar totalmente a vida dos homens. Na exigência da legitimação absoluta para a política, como exigia a tradição platônico-fundacionalista, constitui-se uma possibilidade para o terror (AGUIAR, 2001, p. 13).

Todavia, o que deixa a análise ainda mais intrigante e atual é a constatação de que o esfacelamento da tradição não significou que suas categorias tenham sido abandonadas. Essa constatação serve assim, como inspiração para o constante repensar filosófico acerca dos conceitos que engendrou ao longo da história, pois:

O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo o seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela (ARENDR, 2007, p. 53).

Deste modo, é possível perceber que no pensamento arendtiano a filosofia se desloca do campo da fundamentação para o da compreensão, promovendo uma espécie de reconciliação com os fatos.

(...) em Arendt, a desconstrução apresenta-se, na verdade, como reconstrução. Esse questionamento não leva ao fim da filosofia, como na maioria dos filósofos contemporâneos, mas a uma recuperação de um modo de filosofar negado pela tradição (AGUIAR, 2001, p. 12).

Logo, se Hannah Arendt se considerava uma teórica política, recusando o título de filósofa, era por compreender que o termo estava por demais carregado com o peso conceitual impresso na tradição.

Sem dúvida alguma, sua visão de mundo possui um caráter filosófico na medida em que a filosofia não é uma etapa pela qual passou seu

pensamento, mas apresenta-se como algo que permeou toda a estrutura de suas reflexões.

(...) após examinarmos sua obra, encontramos-nos convencidos de que Bruehl, sua biógrafa, tem razão: “Arendt, passou a vida toda falando em política, mas o seu testamento é filosófico”. Ao percorrer suas obras, percebemos que o questionamento arendtiano à filosofia não se punha apenas no âmbito negativo, do questionamento, mas era possível extrair, de sua obra, uma compreensão positiva do filosofar (AGUIAR, 2001, p. 12).

Oposta a uma concepção de filosofia como busca da verdade absoluta e inquestionável encontra-se em Hannah Arendt uma filosofia caracterizada pela radicalidade de refletir criticamente sobre seu próprio percurso. Uma filosofia que não está concluída e completamente definida, mas que é algo que se lança para o futuro em busca de sentidos nunca antes revelados.

Tal abertura para o novo, engendrada no seio de um diálogo com a própria tradição, tem suas raízes no solo alemão que nutriu Arendt com subsídios para pensar o mundo. “Se pode ser dito que eu vim de alguma parte, é da tradição da filosofia alemã” (ARENDR apud YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 106), escreveu ela a Gershom Scholem.

Mas o que estava acontecendo com a filosofia alemã nos anos universitários de Hannah Arendt (1924 – 1928)?

Materialismo, empirismo, psicologismo e positivismo eram algumas das correntes heterogêneas que se chocavam com diversos tipos de neokantismos ou formalismos. Em meio a tamanha variedade de concepções, havia na filosofia acadêmica alemã (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 59) uma tendência nostálgica de retornar à unidade epistemológica que visava à sistematização absoluta do conhecimento e uma posição oposta a essa, que se caracterizava exatamente pelo repúdio a uma unidade perdida da metafísica.

Enquanto a herança cartesiana fazia a filosofia se arrastar por entre orientações científicas, Edmund Husserl quis “ir às coisas mesmas”, buscando reverter a situação. Assim, a fenomenologia era:

(...) simultaneamente uma experiência cartesiana e anticartesiana (...) [pois, ao mesmo tempo em que objetivava fundamentar a ciência] Husserl quis repensar a subjetividade, mostrando, contra Descartes que ela constitui o sentido (MILOVIC, 2004, p. 44).

Hannah Arendt (que foi aluna de Husserl, Heidegger e Karl Jaspers) vivenciou todo esse clima de renovação filosófica e acabou, também, compondo uma filosofia que, rebelada contra a tradição dirige-se igualmente ao mundo, às coisas mesmas, à existência singular e plural que constitui o espaço de aparição da política.

Ela [Arendt] chamou seu método filosófico de “análise conceitual”, sua tarefa era descobrir de “onde vem os conceitos”. Com a ajuda da filologia ou da análise lingüística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos através do tempo, marcando pontos de confusão lingüística e conceitual. Ou dizendo de outra maneira: ela praticava uma espécie de fenomenologia (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286).

2.1 Uma leitura fenomenológica da política

A fenomenologia empreendida por Arendt visava desconstruir a metafísica para abrir caminho à dimensão política em meio a uma tradição que desde Platão, conforme explicitado anteriormente empreendeu a desvalorização do mundo das aparências.

É possível que se pensasse, como apontou o professor Duarte que, ao fazer a crítica do Estado totalitário, Hannah Arendt associasse seu pensamento às tendências liberais contemporâneas. No entanto, após concluir sua obra sobre o totalitarismo Arendt elaborou,

(...) uma crítica vigorosa da modernidade e do estado de bem-estar social, afirmando que as condições de possibilidade do exercício da política no presente haviam atingido seu máximo grau de obscurecimento (DUARTE, 2002, p. 59).

Segue-se daí que é preciso atentar para o fato de que o liberalismo político não está necessariamente ligado às práticas democráticas. Assim, esse obscurecimento da política se traduz em termos de uma despolitização caracterizada pela impossibilidade de criar um espaço no qual a intersubjetividade possa existir.

A despolitização moderna é, portanto, a primazia do idêntico, afirmada por uma metafísica essencialista, que exclui a diferença.

A vida é ação, fala Aristóteles no início da *Política*. Sim, a vida é ação, dirá também Hannah Arendt tentando separar a vida de uma elaboração metafísica e ligando à vida a condição humana. A inspiração fenomenológica e heideggeriana fica clara. Pensar a política significa separar-se da metafísica, do essencialismo. Só assim pode aparecer o Novo. A política é para Arendt o lugar da ruptura com a metafísica (MILOVIC, 2010, p. 157).

A crítica de Arendt à modernidade, evidenciada, sobretudo em seu livro *A Condição Humana*, se constrói no encalço de oferecer uma explicação ao fenômeno da alienação, permitindo assim, não apenas alargar a compreensão sobre os caminhos que a política tomou no Ocidente, mas evidenciando que sua investigação sobre o totalitarismo não chegara ao fim, pois, “Essa obra é a continuação do esforço de compreender a experiência totalitária e de responder à pergunta a respeito da permissão do nascimento dessa experiência na Europa” (AGUIAR, 2009, p. 115).

Assim, propondo a reflexão “sobre o que estamos fazendo”, conforme indicado no prólogo da referida obra, Arendt fez uma análise da *vita activa* ao abordar o que considerava ser três atividades humanas fundamentais: labor (*labor*), trabalho (*work*) e ação (*action*)¹⁷. Ora, tais atividades são tidas como

¹⁷ Embora em português, os termos **labor** e **trabalho** sejam sinônimos, no contexto arendtiano eles se distinguem. **Labor** é entendido como atividade que se destina à simples sobrevivência e **trabalho** como atividade de fabricar coisas extraídas da natureza, convertendo-as em objetos partilhados pelos homens. Não adotei a tradução proposta pelo professor Adriano Correia na 11ª edição do livro *A Condição Humana* na qual os termos são: trabalho, obra e ação, em função das expressões anteriores (labor,

fundamentais “porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDDT, 2001a, p. 15). Portanto, a expressão *condição* não deve ser interpretada enquanto qualidade determinada de uma causa externa, e tão pouco, como natureza enquanto algo essencial no homem. *Condição*, conforme já explicitado nas palavras de Arendt, diz respeito ao conjunto de circunstâncias a partir das quais se efetiva a *vita activa*.

Segundo Arendt, LABOR é a atividade (do *animal laborans*) que visa suprir as necessidades humanas básicas e sua condição humana é a própria vida. Já o TRABALHO é a atividade (do *homo faber*) de fabricação do “mundo artificial” criado pelos homens em contraposição aos objetos da natureza, sendo sua condição, a mundaneidade. Por sua vez, a AÇÃO é a única atividade (do *homo politicus*) exercida diretamente entre os homens, sem mediações materiais. Sua condição é a pluralidade. “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que exista ou venha a existir” (ARENDDT, 2001a, p. 16).

A distinção entre as três atividades e suas respectivas condições permite compreender que, embora todas elas tenham alguma ligação com a política, já que o labor assegura a vida da espécie e o trabalho cria um mundo entre os homens, é na ação que se evidencia uma relação mais íntima, até porque sua condição, a pluralidade, é também, a condição de toda a vida política.

“A política baseia-se no fato da pluralidade dos homens”, ela deve, portanto, organizar e regular o convívio dos diferentes, não de iguais. Distinguindo-se da interpretação geral comum do homem enquanto *zoon politikon* (Aristóteles), em consequência da qual o político seria inerente ao ser humano, Arendt acentua que a política surge não *no* homem, mas sim, *entre* os homens, que a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento de um espaço entre os homens, onde só então se torna possível a política (SONTHEIMER, 1999, p. 08 e 09).

O espaço entre os homens acima referido é o espaço público no qual cada um revela-se através de atos e palavras. Contudo, cabe esclarecer, conforme indicou Arendt, que o termo “público” (*public*) possui duas dimensões: refere-se tanto ao espaço de aparição, daquilo que vem a público para ser visto e ouvido, quanto ao mundo comum, compartilhado pelos homens. No primeiro sentido é necessário considerar que:

Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra (ARENDR, 1992, p. 17).

Por outro lado, o espaço público enquanto mundo comum:

(...) representa o espaço dentro do qual os homens se relacionam. Esse espaço é o mundo – que se interpõe entre os homens separando-os e vinculando-os, ao mesmo tempo. Ele é o palco construído por mãos humanas para que cada um encene nele a sua vida. Neste sentido não se confunde com a Terra ou com a natureza como lugar e condição geral da vida orgânica (XARÃO, 2000, p. 97).

Tem-se, daí, que o espaço público enquanto espaço de aparição e o espaço público enquanto mundo comum se complementam, pois, conforme evidenciou Xarão (2000, p. 17) na continuidade de sua interpretação sobre o pensamento arendtiano: *“Aparecer no mundo não quer dizer outra coisa senão conviver com outros semelhantes. Essa convivência significa dizer, basicamente, que há um mundo de coisas intermediando o aparecer de cada um”*.

Ora, se o espaço de aparição é também o espaço do mundo comum, que se compartilha com o outro, há que se considerar que a efetivação de sua existência exige um senso comum, um consenso para o estabelecimento de acordos. Acordos que possibilitam a institucionalização do espaço público

estruturando-o mediante leis (que garantam essa convivência) e transformando-o no espaço político por excelência. Porém, para o desenvolvimento dessa compreensão, é preciso levar em conta a importante diferenciação entre “social” e “político”.

Segundo Arendt, a tradução do *zoon politikon* aristotélico como *animal socialis* foi um dos fatores que obscureceu a concepção original grega de política, visto o termo “social” possuir um sentido de condição geral humana fundamental. Assim, o que a filósofa quis esclarecer é que, embora não houvesse em grego um termo equivalente a “social”, nem Platão nem Aristóteles ignoravam o fato de que o homem precisava viver em companhia de outros homens, porém:

A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal (ARENDR, 2001a, p. 23).

Obviamente, a ênfase nesta diferenciação recai na importância de compreender o espaço público enquanto espaço político, resgatando-o do obscurantismo. Deve-se considerar, portanto, conforme apontou ARENDR (2001a, p. 33) que:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política **não apenas difere mas é diretamente oposta** a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significa que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)” (grifo nosso).

Dito de outro modo, ser social não implica em ser político, pois, não requer um mundo comum, como construção humana, que visa interesses também comuns.

A *polis* grega, enquanto modelo de organização política que tem por base a liberdade e a igualdade entre os cidadãos, vai perdendo o real sentido

na medida em que a esfera social é posta em ascensão e a diferenciação entre público e privado torna-se cada vez mais tênue, fato que se efetiva por completo já na era moderna. O ponto nevrálgico é que o advento do social mina a espontaneidade da ação, comprometendo também a capacidade de pensar, pois:

Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada (ARENDDT, 2001a, p. 50).

O obscurecimento da diferenciação entre as esferas da vida pública e da vida privada, através do social, traz ainda, outra funesta consequência:

(...) em tempo relativamente curto, a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida – o labor (ARENDDT, 2001a, p. 56).

A partir desta constatação, Arendt desenvolveu uma forte crítica a alguns elementos do pensamento de Marx e à era moderna (séculos XVII ao XX), caracterizada pela vitória do *animal laborans* sobre o trabalho e a ação.

Em relação a Marx, a crítica dá-se a partir da evidência que seu conceito de trabalho não comporta uma distinção entre as atividades do *homo faber* “entre o homem como artesão e artista (no sentido grego)” e as atividades do *animal laborans* que caracteriza “o homem submetido à maldição de ganhar o pão de cada dia com o suor de seu rosto” (ARENDDT apud WAGNER, 2000, p. 22). Além disso, todas as atividades humanas em Marx coincidem com o conceito de ação (*práxis*), de modo que ao inverter a ordem hierárquica tradicional entre *vita activa* e *vita contemplativa*, elevando a categoria da ação, Marx acabou por colocar o homem que trabalha em um posto de supremacia e, uma vez que não fez distinção entre trabalho e labor, elevou também o *animal laborans* com todo o seu reino de necessidades.

A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fada, chega num instante em que só pode ser contraproducente. A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade. Dentro dessa sociedade, que é igualitária porque é próprio do trabalho nivelar os homens, já não existem classes nem uma aristocracia de natureza política ou espiritual da qual pudesse ressurgir a restauração das outras capacidades do homem. Até mesmo presidentes, reis e primeiros-ministros concebem seus cargos como tarefas necessárias à vida da sociedade; e, entre os intelectuais, somente alguns indivíduos isolados consideram ainda o que fazem em termos de trabalho, e não como meio de ganhar o próprio sustento. O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior (ARENDDT, 2001a, p. 12 e 13).

Não se pode perder de vista, conforme indicou o professor Miroslav Milovic que, se o projeto político dos gregos era o “viver bem”, na modernidade, o objetivo político, ou melhor, o objetivo que acaba evidenciando a negação da política é o mero sobreviver.

O mundo moderno é o mundo sem a política, o mundo da economia e das condições de sobrevivência (...). Estamos muitos distantes do projeto grego que tentou unir a política com a liberdade e não com a natureza (MILOVIC, 2010, p. 157).

Isso significa que, se originalmente, na esfera privada, os homens uniam-se não por livre consenso, mas para suprir necessidades e carências, a esfera pública, âmbito da política, funda-se exatamente na liberdade que move ação e discurso para o estabelecimento de um acordo entre os cidadãos que, coletivamente, desfrutam a igualdade, mas, singularmente, conservam diferenças. Tal simultaneidade entre igualdade e diferença esclarece-se ainda mais ao observar-se outra indicação de Arendt sobre o caráter da pluralidade.

A pluralidade humana (...) tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer

planos para o futuro e prever as necessidades de gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferísse de todos os que existiram, existem ou virão a existir os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (ARENDR, 2001a, p. 188).

Ao homem cabe, portanto, não só a capacidade de comunicar necessidades como fome ou sede, mas de comunicar a si mesmo, revelando seu próprio ser. Sem contar que a dimensão pública, enquanto espaço do aparecer em um mundo comum, requer o compartilhar e para que algo possa ser compartilhado precisa, obviamente, ser também algo comunicável. Daí a pluralidade ser condição não só da ação, mas também do discurso.

Ação e discurso imbricam-se na medida em que é através de atos e palavras que os indivíduos revelam *Quem* são em suas singularidades. Deste modo, se o labor é imposto pela necessidade e o trabalho rege-se pela utilidade, o falar e o agir implicam na revelação de *Quem* alguém é. Neste sentido, Arendt desloca a pergunta “*o que eu sou?*” – algo que resultaria na constatação de dons, qualidades e defeitos que tanto podem ser exibidos quanto ocultados – para a pergunta “*quem eu sou?*”, algo implícito em tudo que se diz ou faz e que não pode ser ocultado ao bel prazer do indivíduo, visto este “*quem*” ser, muitas vezes, invisível para a própria pessoa que pratica o ato e o discurso. Em outras palavras, “*quem sou*” revela-se quando se está em companhia dos outros.

Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não “*pró*” ou “*contra*” as outras (...). Sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isso ocorre sempre que deixa de existir convivência, quando as pessoas são meramente “*pró*” ou “*contra*” os outros, como ocorre, por exemplo, na guerra moderna quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito do seu lado e contra o inimigo. Nestas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em mera “*conversa*”, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda.

Neste caso, as palavras nada revelam; a revelação advém exclusivamente do próprio feito, e esse feito, como todos os outros, não desvenda o “quem”, a identidade única e distinta do agente (ARENDDT, 2001a, p. 192 e 193).

Além do já exposto sobre a ação e o discurso que tem por condição a pluralidade, requerendo a esfera pública enquanto espaço revelador e de reconhecimento ou testemunho dos outros, é importante considerar que:

É com atos e palavras que nos inserimos no mundo humano; e **esta inserção é como um segundo nascimento**, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original (ARENDDT, 2001a, p. 189) (grifo nosso).

O segundo nascimento a que Arendt se referiu diz respeito ao caráter iniciador da ação. Segundo a filósofa, o termo grego *archein* indica que agir significa começar, ser o primeiro; e o termo latino *agere*, significa imprimir movimento a algo, levar a cabo alguma coisa. Partindo desta análise etimológica, Arendt estabeleceu uma relação entre a ação, enquanto início e a natalidade, enquanto novidade. Obviamente, para que o nascimento seja considerado uma novidade, a análise não se faz pela via biológica ou fisiológica, que leva em conta a herança genética. A análise de Arendt perpassa o sentido existencial da natalidade.

Existencialmente falando, a natalidade humana é o começo de uma vida individual diferente de todas as outras da espécie. Esse aparecimento físico no mundo interrompe o movimento circular da natureza. A natureza, de fato, oferece a possibilidade de eternidade, através de seu movimento circular cíclico, mas somente para a espécie. Os homens, porém, existem individualmente e não somente como membros da espécie humana. Essa característica distingue o homem de tudo o mais que há na natureza, de tal modo que a idéia de mortalidade só se aplica a ele. Os outros seres vivos existirão para sempre através da procriação. A matéria inorgânica nunca morre. O homem, porém, é uma criatura singular cujo aparecimento no mundo engendra uma fissura no círculo cíclico da natureza determinando o surgimento de um intervalo de tempo com começo e fim definido. Esse intervalo transcorre entre o nascimento e a morte e chama-se existência (XARÃO, 2000, p. 146).

Uma vez esclarecida a questão da natalidade em seu caráter existencial, retoma-se a relação entre ação e nascimento a fim de evidenciar outro aspecto imprescindível à análise da *vita activa*:

É da natureza do início que se comece algo novo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Este cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e a toda origem (ARENDDT, 2001a, p. 191).

Para Arendt, uma vez que o início, o começar algo novo interrompe um processo dando origem a algo inesperado tem-se um milagre. Milagre humano contido na iniciativa da ação que, por sua vez, radica-se na liberdade.

O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele (ARENDDT, 1999, p. 43 e 44).

Ora, como o milagre da liberdade está em poder começar algo novo, há que se considerar também o caráter de imprevisibilidade do agir.

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém (ARENDDT, 2001a, p. 191).

Contudo, não se deve esquecer que o ato de começar algo novo requer a presença de outros, pois o agir “jamais pode realizar-se em isolamento, porquanto aquele que começa alguma coisa só pode levá-la a cabo se ganhar outros que o ajudem” (ARENDDT, 1999, p. 58). Assim, é como se a ação “estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, a qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento” (ARENDDT, 2001a, p. 202). Portanto, a única

limitação da ação é seu caráter de pluralidade, ou seja, a existência de outras pessoas que também são capazes de agir.

Implícito em tais colocações sobre a ação repousa o fato de que também o totalitarismo surgiu como novidade porque foi uma derivação da capacidade criativa de iniciar algo totalmente novo e, neste fenômeno, o caráter imprevisível da ação mostrou-se mais flagrante do que nunca. Entretanto, o aspecto iniciador do fenômeno totalitário acabou por degenerar a si mesmo, ou seja, acabou por degenerar a própria ação, pois, eliminando a pluralidade, eliminou também toda possibilidade de limitação de seus atos, não sendo, portanto, um agir genuíno e assim, “o inferno totalitário prova somente que o poder do homem é maior do que jamais ousaram pensar, e que podemos realizar nossas fantasias infernais sem que o céu nos caia sobre a cabeça ou a terra se abra sob nossos pés” (ARENDR, 2000, p. 497), mas nunca pode realmente fundar um mundo comum que emergisse do inédito.

Em relação aos principais elementos que compõem a ação cabe ainda evidenciar que Hannah Arendt não desconsiderou o caráter fugaz da ação que, somado a sua imprevisibilidade, acarreta a fragilidade dos negócios humanos e, deste modo, analisou o surgimento da *polis* enquanto solução “pré-filosófica” de tal fragilidade.

A *polis* surgia assim, indo-se além das causas meramente históricas, não pela mera necessidade de sobrevivência, mas para proporcionar oportunidades de conquistar a “fama imortal” a fim de que cada homem se distinguisse do outro ao revelar em atos e palavras sua identidade singular. Nessa perspectiva a polis se constitui como instituição capaz de remediar a fugacidade do discurso e da ação na medida em que, decretando sua independência do registro poético, imortalizava os homens de “grandes” palavras e ações através da memória organizada que legava sua fisionomia à polis através das leis (ARENDR, 2001a, p. 209 e 210).

Isso significa dizer que uma vez que a ação e o discurso não resultam em algo tangível, devido ao caráter efêmero que possuem, foi preciso buscar algo permanente que proporcionasse estabilidade à manifestação destas atividades. Pois só assim, o “quem” alguém revela ser não desapareceria quando os homens se separassem e voltassem para suas vidas privadas. Ora, como a fundação da cidade, nesses termos, possui o caráter de utilidade não

deriva da ação e sim, da fabricação (do trabalho) sendo a legislação, portanto, uma atividade pré-política, cuja finalidade estava em proporcionar proteção para a fragilidade do discurso e da ação que, mediante uma memória, agora organizada, poderia conservar atos e palavras assim como a identidade de *quem* os praticou.

É sabido por muitos que, em termos históricos, os gregos, a partir principalmente da escola socrática, incorporaram a legislação como atividade política, exatamente para escapar, segundo a interpretação de Arendt, da imprevisibilidade e irreversibilidade da ação (...). A autora não está interessada nessa solução, mas na “solução grega original e pré-filosófica”, ou seja, no século de Péricles. As palavras de Péricles, na oração fúnebre, deixam bem claro que a fundação da cidade-Estado tinha a sua razão de ser no fato de oferecer uma segurança de que os feitos dos gregos não ficariam na dependência dos versos do poeta Homero (XARÃO, 2000, p. 162 e 163).

A questão é que Arendt fez coincidir fundação e atuação política, ou, dito de outro modo, fez coincidir a lei enquanto abrigo e a lei enquanto conexão entre os agentes. Neste sentido, a analogia feita entre os participantes de um jogo e os cidadãos, participantes da política, esclarece o caráter legislativo que Arendt evidenciou nos antigos:

O jogador não “se submete” às regras por considerá-las justas ou teoricamente válidas, mas simplesmente “as aceita” por querer participar do jogo (...). A autora lembra que nos primeiros sistemas legais não havia sanção inerente a cada lei e que a punição mais comum era o banimento do infrator da comunidade política, isto é, do jogo. As leis estabeleceriam a igualdade para que os homens, transformados agora em cidadãos, possam agir. A igualdade, portanto, é um atributo da lei e não da natureza (...), uma convenção, produto do esforço humano para estabelecer as normas de convívio, isto é, os limites dentro dos quais o grande jogo do mundo se desenvolve (XARÃO, 2000, p. 175).

O que mantém a existência da esfera pública onde as leis estabeleceram a igualdade para a ação é entendido por Arendt como sendo o poder que “mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da

ação (...) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder” (ARENDDT, 2001a, p. 213).

Logo, espaço público e poder são indissociáveis, de modo que onde o poder não se efetiva não há espaço público que, através da lei, garanta a igualdade para o agir político. Em consequência disto, faz-se necessário compreender que, para Arendt (2001a, p. 212):

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas pra revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações em novas realidades.

Não se precisa ir muito longe para constatar o quanto os regimes totalitários estavam distantes destas concepções que envolvem a política, tendo sido fundados sob outros alicerces.

Como se acredita ter demonstrado até aqui, o retorno à experiência da *polis* grega é crucial para a compreensão da política no pensamento arendtiano, na medida em que, a *polis* foi transformada por Arendt em modelo de instituição política que possibilita rastrear conceitos “esquecidos” pela tradição.

Porém, esse modelo não corresponde a um paradigma, no sentido estrito em que, por exemplo, Thomas Kuhn o apresenta. Ele não pode servir para julgar as experiências atuais, pois o fio da tradição foi rompido. A *polis* grega é referência na medida em que cristaliza certos elementos que não foram registrados e transmitidos pela tradição, mas que constituem “pérolas” perdidas no passado, que uma vez encontradas podem propiciar uma reconsideração da filosofia política ocidental e a compreensão das experiências do século XX (XARÃO, 2000, p. 90).

O que foi evidenciado na citação acima sobre a *polis* grega aplica-se também a experiência romana da República na medida em que esta também se oferece como modelo à compreensão política de certos conceitos, tais como, cultura, autoridade, promessa, perdão.

É ainda através da experiência romana que a política passa a ocupar um lugar entre os povos, pois “A política estrangeira dos romanos consistia em uma política de alianças, de pactos que transformavam os inimigos de ontem em aliados de amanhã” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 113). Ora, esses pactos e alianças apontavam para o nascimento de um de um novo espaço cuja estabilidade poderia, de alguma forma ser assegurada no futuro¹⁸.

O que não se deve perder de vista é que tanto em relação aos gregos, quanto em relação aos romanos, o retorno de Arendt às experiências passadas não está submerso em saudosismo e lamentações.

Ela não propôs uma “imitação” dos antigos ou a aplicação da sabedoria destes aos problemas políticos de sua época. Tal interpretação seria absurda uma vez que todo pensamento arendtiano se erige a partir da constatação de uma ruptura com a tradição.

Além disso, conforme mencionado no primeiro capítulo, quando se considerou que os crimes totalitários eram sem precedentes se evidenciou que Arendt negou o determinismo histórico de inspiração hegeliana.

Aceitar que a história segue livre das intenções humanas era, para ela, transformar Eichmann e o anti-semitismo nazista em instrumentos “superiores” que faziam cumprir um destino predeterminado.

Penso que é possível compreender a visão de Arendt sobre os acontecimentos passados mediante certa aproximação com a visão de Walter Benjamin sobre a história a partir do próprio artigo de Arendt (2008, p. 208) dedicado a ele no qual ela fez uso de um fragmento poético de Shakespeare (*A Tempestade*, I 2):

A cinco braços jaz teu pai,
De seus ossos fez-se coral,
Essas são pérolas que foram seus olhos
Nada dele desaparece
Mas sofre uma transformação marinha
Em algo rico e estranho

¹⁸ Há muito a se considerar acerca da experiência romana nas análises de Arendt, principalmente no que diz respeito à noção de “pátria”, palavra que deriva seu significado da história romana (ARENDR, 2007, p. 106). No entanto, tal empreitada apresenta-se como estímulo para estudos posteriores.

A convergência entre o poema e o pensamento benjaminiano em relação à história pode perfeitamente ser aplicado ao próprio pensamento de Arendt sobre o passado, pois, também para ela, os momentos passados não desapareceram e, embora repousem nas profundezas do esquecimento, podem ainda se oferecer como algo “rico e estranho” para a experiência presente.

Contudo, Arendt afasta-se de Benjamin na medida em que:

Não concebeu a história como uma “catástrofe única”, como um imenso campo de ruínas acumuladas pelo sofrimento humano, bem como não considerou a possibilidade de uma interrupção messiânica do tempo, que permitisse ao “anjo” da história deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos (...). Por esse motivo, enquanto Benjamin vê a história como uma “série infinita de desastres, Arendt a vê, na pior das hipóteses, como uma sucessão de oportunidades perdidas e de projetos incompletos” (DUARTE, 2001b p. 83).

A volta ao passado, para Arendt, é como o mergulho do escafandrista à procura de tesouros no mar do esquecimento. Trazer à tona pérolas escondidas nos escombros da tradição é o mesmo que trazer “à luz um evento inédito, um novo começo, abrindo o presente para o futuro ao atualizar possibilidades esquecidas no passado” (DUARTE, 2001b, p. 76).

Deste resgate de pérolas, Arendt constata que “o sentido da política é a liberdade” (1999, p. 38), ou seja, o sentido da política é intrínseco à própria política.

Cabe mais uma vez explicitar que coincidir liberdade e política não transforma a política em meio que possibilite aos homens atingirem ou exercerem a liberdade. A finalidade da política é a própria política. Daí, ela ser derivada da ação e não da fabricação (trabalho). Portanto, dizer que a liberdade é o sentido da política é evidenciar que “Ser-livre e viver-numa-polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa” (ARENDR, 1999, p. 47). Adiciona-se a isto a interpretação arendtiana sobre os gregos, na qual:

(...) ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar (...) significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde

não existiam governantes e nem governados (ARENDR, 2001a, p. 41 e 42).

Entretanto, o sentido da política foi obscurecido e em seu lugar erigiu-se a dúvida não só em relação a existência de uma compatibilidade entre liberdade e política, mas também em relação à própria política possuir de fato algum sentido que não fosse exterior a ela mesma. Deste modo, a pergunta pelo sentido da política passou a ser fruto de uma desconfiança que tornava toda a política duvidosa.

Segundo Arendt, deste impasse surgiu a filosofia política que, imprimindo critérios exteriores a política, busca justificá-la através de objetivos “mais elevados”. Tal empreitada foi o que fez a política cair em decadência, possibilitando, assim, o surgimento da experiência totalitária.

2.2 Contemplação *versus* ação: o obscurecimento do pensar

Ainda na perspectiva das considerações de Arendt sobre a condição humana, é fundamental atentar ao fato de que seu questionamento sobre o pensar, enquanto elemento da *vita contemplativa*, já estava latente quando ela se debruçou sobre a investigação da *vita activa*.

Em oposição direta, *vita activa* e *vita contemplativa* iam, ao longo da história da filosofia, consolidando a clássica divisão platônica entre mundo sensível e mundo das idéias eternas. Quietude, recolhimento e contato com o eterno são modos contrários à “labuta”, a exposição pública e à relação com os outros. A crença de que a mais alta elevação do espírito se dava na contemplação nasceu com a própria filosofia. Mas que papel coube ao pensamento?

A atividade do pensamento – segundo Platão, o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo – serve apenas para abrir os olhos do espírito; e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento visa à contemplação e nela termina e

a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso (ARENDDT, 1992, p. 07).

Mas não foi apenas na Antiguidade Clássica que o pensamento esteve subordinado ao repouso do espírito ou foi considerado como questão menos urgente a ser esclarecida. Fazendo um rápido percurso pela história, Arendt apontou que, na Idade Média, a atividade de pensar tornou-se meditação, que por sua vez, visava atingir a contemplação sob a forma de um “estado abençoado da alma”, antecedendo a suposta vida futura nos céus.

Se era um axioma para Platão que o olho invisível da alma era o órgão adequado para contemplar a verdade invisível com a certeza do conhecimento, tornou-se axiomático para Descartes – durante a famosa noite de sua “revelação” – que havia “um acordo fundamental entre as *leis* da natureza [que estão ocultas pelas aparências e por percepções sensoriais enganosas] e as leis da matemática (...). E ele acreditava realmente que com este tipo de pensamento – que Hobbes denominava “cálculo de consequência” – poderia produzir conhecimento seguro sobre a existência de Deus, da natureza da alma e de outros assuntos do gênero (ARENDDT, 1992, p. 08).

Em sua total supremacia, a *vita contemplativa* pôs-se tão distante da *activa* que dissolveu suas diferenças. Labor, trabalho e ação viraram uma mesma coisa, designando apenas o fazer humano em franca oposição, aliás, em franca inferioridade à excelência do contemplar

Já no século XVII a valorização da cognição a fim de se estabelecer o método científico ofuscou o caminho do pensamento na medida em que se colocou como única via de resposta plausível para todas as questões humanas, fazendo com que os problemas filosóficos se tornassem unicamente problemas epistemológicos e gnosiológicos.

Ora, é exatamente no contexto da ascensão científica a partir do século XVII que começa a vitória do *animal laborans* sobre o trabalho e a ação. A justificativa para a união política passou a se basear na garantia de suprir necessidades e carências. Uma inversão se opera na ordem hierárquica entre *vita activa* e *vita contemplativa*, e o trabalho, que possuía um estatuto inferior

para gregos, passou a ser mais valorizado que a contemplação, para logo ceder seu posto de importância para as atividades ligadas a alta tecnologia que cada vez mais impulsiona o mundo da ciência.

Na verdade, com a vitória do *animal laborans*, a própria filosofia com toda sua história, parece ter pouca importância e a atividade do pensamento, tão mal explorada pelos filósofos passou muitas vezes a figurar como sinônimo de raciocínio, conhecimento lógico e científico da verdade, perdendo sua especificidade de diálogo interior que cada um mantém consigo mesmo na pluralidade que se instaura no próprio “eu”.

Comentando sobre suas dúvidas, em relação à maneira como a tradição havia lidado com o pensamento, dúvidas estas que se fizeram presentes quando da finalização de *A Condição Humana*, Arendt escreveu:

Eu estava, todavia ciente de que era possível olhar para esse assunto de um ponto de vista completamente diferente; e para deixar registrada minha dúvida, encerrei esse estudo da vida ativa com uma curiosa sentença que Cícero atribuiu a Catão. Este costumava dizer que “nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo” (...). Supondo que Catão esteja certo, as questões que se apresentam são óbvias: o que estamos “fazendo” quando nada fazemos a não ser pensar? Onde estamos quando, sempre rodeados por outros homens, não estamos com ninguém, mas apenas em nossa própria companhia? (ARENDR, 1992, p. 08).

Mas como voltar, por assim dizer, às questões metafísicas, se estas iam caindo cada vez mais em descrédito e tornando-se ultrapassadas? O que estava em jogo não era apenas o ataque dos que se opunham à metafísica e valorizavam o empírico, o demonstrável e a utilidade prática dos conhecimentos. O que estava em jogo era a própria metafísica e sua crise interna que veio à baila quando justamente os metafísicos declararam o seu fim.

Foi Hegel, e não Nietzsche, quem pela primeira vez declarou que o “sentimento subjacente à religião na Era Moderna era o sentimento: Deus está morto”. Sessenta anos atrás a *Enciclopédia Britânica* já se sentia segura para tratar a “metafísica” como filosofia “sob seu nome mais desacreditado”. E se quisermos retrair ainda mais o

descrédito, encontraremos Kant entre os mais detratores, mas não o Kant da *Crítica da razão pura*, que Moses Mendelssohn chamou de “destruidor de tudo”, *Alles Zermalmer*, mas o Kant em seus escritos pré-críticos, em que ele espontaneamente admite que “era seu destino apaixonar-se pela metafísica”; mas em que falava também de seu “abismo sem fundo”, seu “chão escorregadio” e sua terra utópica de “leite e mel” (Schlaraffenland) onde vivem, como em uma aeronave, os “visionários da razão”, de tal modo que “não existe tolice que não possa servir de argumento para a sabedoria sem fundamentos”. Tudo o que se precisa dizer hoje em dia sobre esse assunto foi dito admiravelmente por Richard McKeon: na longa e complicada história do pensamento, esta “ciência espantosa” nunca produziu ‘uma convicção generalizada em relação à (sua) função... nem, de fato, um consenso significativo de opinião em relação ao seu tema’. É bastante surpreendente perante esta história de difamação que o próprio termo “metafísica” tenha sido capaz de sobreviver (ARENTE, 1992, p. 09 e 10).

Contudo, se o termo “metafísica” sobreviveu, foi, de certo modo, como demarcação daquilo que deveria ser superado, de modo que, se para alguns, Heidegger trilhava o caminho metafísico, não se podia negar que ele pretendia sobrepujá-la, indo muito além da própria metafísica.

O problema parecia então, mais ou menos óbvio: se a metafísica havia “morrido”, como lidar com as, aparentemente, questões metafísicas?

Óbvio, parecia também a resposta: não eram as antigas indagações que “morreram” ou perderam o sentido de ser, “mas a maneira pela qual foram feitas e respondidas perdeu a razoabilidade” (ARENDE, 1992, p. 10).

Assim, o que havia morrido era a distinção entre o sensível e o supra-sensível e com ela, a crença de que tudo que está oculto dos sentidos – Ser, Deus, Idéia, Princípio Primeiro – possui uma realidade maior do que aquilo que era dado nas aparências. Porém, um perigo rondava essa afirmação: uma vez solapado o mundo supra-sensível, extinguiu-se também o seu oposto.

Ninguém sabia disso melhor do que Nietzsche, que, com sua descrição poética e metafórica do assassinato de Deus, tanta confusão produziu sobre esse assunto. Numa importante passagem de *O Crepúsculo dos Ídolos*, ele esclarece o que a palavra “Deus” significava na história anterior. Era meramente um símbolo para o domínio supra-sensorial tal como foi compreendido pela metafísica; agora, em vez de “Deus”, utiliza a expressão “mundo verdadeiro” e diz: “Abolimos o mundo verdadeiro. O que permaneceu? Talvez o mundo das

aparências? Mas não! Junto com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo das aparências” (ARENDR, 1992, p. 10 e 11).

Com essa passagem, Arendt deixar claro que, embora a contenda entre positivistas, neopositivistas e metafísicos houvesse causado relevantes conseqüências históricas, já que a perda das referências que orientam o pensamento tornara-se inerente à própria divergência, restava, ainda, considerar um aspecto:

(...) por mais seriamente que nossos modos de pensar estejam envolvidos nesta crise, nossa *habilidade* para pensar não está em questão; somos o que os homens sempre foram – seres pensantes. Com isso quero dizer apenas que os homens têm uma inclinação, talvez, uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir (ARENDR, 1992, p. 11).

A investigação acerca da atividade do pensamento e a certeza de que não bastaria apenas “voltar” a uma metafísica, já declarada morta, passava, obviamente, pelo fato de que a filosofia, enquanto metafísica, dedicava-se inteiramente a assuntos que estavam “acima” da experiência do vivido e, conseqüentemente, o pensamento era algo que transcendia o senso comum, que exigia a retirada do filósofo do mundo das aparências para outro lugar, destinado apenas a alguns poucos. Em outras palavras, o pensamento era atividade exclusiva dos especialistas, dos “pensadores profissionais” que, privilegiadamente, se colocavam em grau mais elevado que o senso comum.

Assim, em sua análise, Arendt recorreu à distinção kantiana entre Razão (*Vernunft*) e Intellecto (*Verstand*). Essas duas faculdades coincidiram respectivamente, com a diferenciação entre Pensar e Conhecer, de modo que a Razão liga-se ao pensamento, enquanto o Intellecto lida com a cognição, pois, conforme Kant havia estabelecido, embora a Razão não pudesse produzir um conhecimento certo e verificável sobre determinadas questões, não podia, também, evitar pensá-las.

Todavia, mesmo valendo-se das afirmações kantianas, Arendt pretendeu ir além, evidenciando que:

Embora houvesse insistido nessa distinção, Kant estava ainda tão fortemente tolhido pelo enorme peso da tradição que não pôde afastar-se de seu tema tradicional, ou seja, daqueles tópicos [Deus, liberdade, imortalidade] que se podiam provar incognoscíveis; e embora justificasse a necessidade da razão pensar além dos limites do que pode ser conhecido, permaneceu inconsciente com relação ao fato de que a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo o que acontece ao homem, tanto coisas que conhece, como as que nunca poderá conhecer. Por tê-la justificado unicamente em termos dessas questões últimas, Kant não se deu conta inteiramente da medida em que havia libertado a razão, a habilidade de pensar. Afirmava, defensivamente, que havia ‘achado necessário negar o conhecimento... para abrir espaço para a fé’. Mas não abriu espaço para a fé, e sim para o pensamento (ARENDDT, 1992, p. 13).

O que havia ocorrido era que Kant, apesar da distinção que fizera e da certeza de que a “necessidade” da razão em pensar o que ela não poderia conhecer, ia além do mero desejo pelo conhecimento – não se detivera ao pensamento, enquanto atividade e nem às experiências do ego pensante, pois, o que procurava de fato, era um resultado com base em critérios dados pela cognição. Arendt, no entanto, buscava uma visão mais ampla e foi justamente essa visão que a fez antever que, se a justificativa de Kant para a transcendência da razão, em relação ao intelecto, estava na evidência de que, embora incognoscíveis, as questões com que se ocupava a razão eram fundamentais para a existência humana, então, seria óbvio supor que a razão e o intelecto lidam com assuntos diferentes. Ora, se essas faculdades são distintas e por sua vez, lidam com temas distintos, então, conseqüentemente, são, também, movidas por buscas diferentes. Para Arendt, intelecto e conhecimento buscam a verdade, enquanto que a “necessidade” da razão e o pensamento inspiram-se na procura pelo significado¹⁹.

Além do próprio “desinteresse” kantiano pela atividade do pensamento que ele mesmo havia libertado, Arendt estava ciente da recusa posterior que a diferenciação entre razão e intelecto (pensamento e conhecimento) sofrera, de modo que o idealismo alemão, ainda perseguindo “o ideal cartesiano de

¹⁹ A distinção entre significado e verdade é um ponto crucial na investigação arendtiana, pois seu oposto, ou seja, tratar significado como sendo o mesmo que verdade foi para Arendt uma das maiores falácias metafísicas da qual nem mesmo Heidegger havia escapado, visto ter dito que o significado do Ser e a verdade do Ser eram uma e a mesma coisa.

certeza”, tratou seus assuntos como se Kant “não houvesse existido”, obscurecendo novamente a crucial distinção.

Contudo, não foi somente o idealismo alemão que desconsiderou Kant e as distinções por ele elaboradas. Na atualidade, o uso do termo “conhecimento” como sinônimo de “pensamento” é freqüente tanto nos meios acadêmicos quanto na linguagem comum. Provavelmente isso não se dá pelo fato de tal equivalência ter sido inexoravelmente absorvida pela cultura e sim, porque houve uma negligência em se debruçar e esclarecer assuntos que, aparentemente, não possuem nenhuma utilidade.

Assim, foi exatamente esse vazio de compreensão acerca da atividade de pensar que levou Hannah Arendt a eleger as faculdades do espírito como tema de sua reflexão.

Tal abordagem, quando interpretada de modo integrado aos escritos arendtianos – e não tratada apenas como um tema novo que pouco ou quase nada tem a ver com seu pensamento político anterior – permite ampliar o alcance de sua reflexão que passa a oferecer luz, também, às questões tidas como de natureza metafísica e/ou moral. É deste modo, portanto, que o “pensamento sem amparo” de Arendt se lança como fio condutor para uma nova concepção de mundo na qual a justiça é, antes de tudo, manifestação da própria capacidade de julgar.

3. O SENTIDO DA JUSTIÇA EM HANNAH ARENDT

3.1 Sobre o mal: radicalidade e banalidade

Foi em sua última obra, *A vida do espírito*, que Hannah Arendt se dedicou, por assim dizer, às questões “mais filosóficas”, ou seja, se dedicou a tratar de assuntos que até então se inseriam no “rol” das questões metafísicas.

Infelizmente, em virtude de seu falecimento em 04 de dezembro de 1975, o livro ficou inacabado, tendo apenas as duas primeiras partes (o pensar e o querer) concluídas.

Assim, em relação à atividade de julgar têm-se basilarmente suas anotações para as aulas que ministrou no outono de 1970, na *New School for Social Research*, posteriormente compiladas no livro *Lições sobre a filosofia política de Kant*; algumas indicações suas em artigos, cartas, notas e/ou comentários de textos, além do estudo de outros pensadores que buscam mapear o caminho investigativo, trilhado por Arendt, com o intuito de estabelecer suas possíveis ilações²⁰.

Sem dúvida alguma, o livro póstumo de Arendt sobre as faculdades do espírito chama a atenção, primeiramente, pela própria motivação que o impulsiona e que conforme ela própria revelou, foi sua perplexidade mediante o comportamento do criminoso nazista Adolf Eichmann e a insatisfação com as proposições morais que tentaram até ali oferecer soluções para o problema do mal e, de forma mais ampla, pretenderam dar respostas diferentes ao que é pensar.

Sabe-se que desde que o homem tomou consciência de sua existência como ser-no-mundo formulou interrogações com o objetivo de conhecer sua natureza nas diversas dimensões que a envolvem: religião, política, ética, estética.

Contudo, uma das questões mais desafiadoras concerne à problemática do mal com toda a sua enigmaticidade, seu “fundo tenebroso, nunca completamente desmistificado” (RICOEUR, 1988, p. 26).

Estruturado em diversos discursos nos níveis mítico, filosófico e teológico, o mal se apresenta como um dos maiores desafios à compreensão humana na medida em que traz à tona certa contradição entre a existência de Deus (onipotência, bondade, excelência) e a existência do Mal (sofrimento, dor, morte).

Em Arendt, o questionamento em relação à maldade humana se fez presente desde sua obra sobre o totalitarismo na qual, ao final do capítulo *O totalitarismo no poder*, ela designa tal sistema como um “mal absoluto”,

²⁰ Destaco especialmente, dentre outros que se encontram nas referências desta dissertação os livros dos professores: Celso Lafer, André Duarte e Odílio Alves Aguiar.

impunível e imperdoável já que tem por objetivo modificar a própria natureza humana.

Ora, já aí, ela menciona uma concepção de mal que não se justifica por motivos malignos, tais como: egoísmo, ganância, ressentimento ou covardia.

Neste sentido, Arendt denuncia que a tradição filosófica e teológica foi incapaz de conceber um “mal radical” na medida em que engendrou a figura do Diabo como tendo uma origem celestial.

Portanto, em sua interpretação, até mesmo Immanuel Kant, tão admirado por ela, apesar de ter sido o único filósofo que deu ao mal a denominação de radical, acabou por racionalizar o conceito quando o comparou a certo tipo de rancor cuja origem podia ser satisfatoriamente explicada.

Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno [o mal] que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornam igualmente supérfluos (ARENDR, 2000, p. 510).

Infelizmente, turvando mais do que esclarecendo o pensamento de Hannah Arendt, muitos comentadores de sua obra afirmam que ela trabalhou, em um primeiro momento com o conceito kantiano de mal radical e posteriormente, por ocasião do julgamento de Adolf Eichmann, afastou-se deste conceito substituindo-o pela compreensão de uma banalidade do mal. Todavia, conforme evidenciado na citação acima, tal interpretação parece ser incoerente.

Vejam – para a formulação do mal radical, Kant recorreu a duas tradições: a teológica e a filosófica. Na primeira, encontrou uma concepção pessimista do mundo, pois este começa com a vida no Paraíso, portanto, com o Bem, estado que logo desaparece; já na segunda, identificou a concepção otimista na qual o mundo progride do mal para o melhor, de forma ininterrupta, mesmo que não de modo perceptível.

Deste modo, o filósofo alemão se utilizou da narrativa bíblica sobre o pecado original como ilustração simbólica de algo que se radica na própria natureza humana e que é identificado por ele como uma propensão inextirpável para o mal. Com tal ato, de radicar o mal na natureza humana, Kant acabou por colocar a origem do mal na esfera inteligível do homem, no âmbito da liberdade, ou seja, da moralidade.

Logo, é como se o mundo começasse pelo Bem, momento que é associado ao próprio Paraíso (lugar em que o homem vivia em comunidade com seres divinos) e em seguida passasse a um processo de decadência acelerada para o Mal, aproximando-se da ruína final.

Contrários a essa opinião, há os que acreditam que o mundo caminha, mesmo que imperceptivelmente, do mal para o melhor, de acordo com uma ordem inscrita na própria natureza humana. Todavia, para Kant, essa crença não tem equivalência na experiência, pois, a fala da história depõe contra a natureza humana, visto exibir o constante antagonismo vivido pelos homens que se deixam levar por inclinações e são dominados pelo capricho e a arbitrariedade criando um estado análogo ao hobbesiano: de guerra de todos contra todos.

Nesta via interpretativa, o mal emerge, portanto, de uma decisão nascida da liberdade em tomar como máxima do livre-arbítrio um motivo contrário à lei moral. Assim, o homem, por causa do livre-arbítrio, pode escolher entre o bem e o mal, de modo que o mal nasce das condições do exercício da liberdade, sendo responsabilidade do homem e não mais de Deus.

Sem dúvida, com esse argumento, Kant abalou a base do discurso ontológico, classificando-o como ilusão transcendental, já que os entes metafísicos não descrevem a verdadeira natureza da realidade em si, conforme demonstrou na *Crítica da Razão Pura*.

Tirar do mal seu caráter ontológico é um aspecto fundamental para Arendt, que não pode deixar de ser creditado ao filósofo de Königsberg, mesmo assim, segundo ela, Kant havia legado certa positividade ao mal por colocá-lo como decorrência de uma resistência ao bem que emana da própria vontade, ligada, por sua vez, à liberdade.

Há, portanto, no ser humano uma propensão para o mal entendida como um fundamento subjetivo da possibilidade de se desviar da lei moral.

Ora, como essa propensão é inata, não pode ser extirpada do homem e por isso é chamada por ele de radical. Essa conclusão leva Kant à proposição de que o homem é mau por natureza.

É mau, porque tendo consciência da lei moral admite que pode se afastar dela. Assim, o homem enquanto gênero, não enquanto indivíduo particular é mau por natureza (KANT, 1974, p. 376).

Esta afirmação contida em sua obra *A Religião nos Limites da Simples Razão* escandalizou os contemporâneos do filósofo, pois foi considerada como uma afronta aos pressupostos da *Aufklärung* (Esclarecimento - Iluminismo), já que doutrina do mal radical representava uma restauração do dogma do pecado original, considerado por eles como um inimigo do progresso indefinido da espécie humana.

Tal concepção, parece só ter deixado de pasmar os pensadores já em pleno século XX, com as experiências das duas Grandes Guerras. Tristes experiências, que contando com suporte científico e técnico da “razão esclarecida”, evidenciou tal qual a crítica de Kant que embora a razão possa ser a instância suprema do homem, apresenta sempre seus limites, posto ser finita.

É preciso que fique claro que a temática do mal radical emerge na filosofia kantiana como doutrina que explicita o limite do agir moral e a insuficiência da razão.

Embora a análise minuciosa sobre a validade da formulação kantiana acerca da radicalidade do mal fuja dos objetivos aqui pretendidos cabe inquirir: se a propensão para o mal está enraizada na própria humanidade, como se pode provar a realidade do mal radical?

Segundo Kant, basta recorrer à experiência com seus exemplos gritantes, dispensando, assim, qualquer prova formal. Pode-se também, tomar em consideração os povos em suas relações externas, pois há entre eles um grosseiro estado de natureza ou constante disposição de guerra que não se intenciona abandonar.

Contudo, cabe ainda observar que há limites para o mal radical, pois, sendo a maldade uma perversão radical do coração (também denominado de

coração mau), esta provém da fragilidade da natureza humana, unida à impureza, que consiste em não separar, segundo uma norma moral, os motivos que adota.

Deste modo, se o mal reside em algum lugar, só pode ser na ação do homem, na medida em que este dá prioridade aos motivos da inclinação, sob o nome de felicidade, situando o desejo acima do dever. Nesse sentido, o mal consiste numa subversão das máximas da ação, limitado pela própria liberdade.

Este mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma, é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem ente que age livremente (KANT, 1974, p. 379).

Ora, como dito anteriormente, Arendt assim como Kant, não pensa o mal de modo ontológico. Todavia, diverge do filósofo em vários aspectos e chega mesmo a dizer, em carta escrita a Jaspers em 04 de março de 1951:

What radical evil really is I don't know, but it seems to me is somehow has to do with the following phenomenon: making human beings as human beings superfluous (not using them as means to an end, which leaves their essence as humans untouched and impinges only on their human dignity; rather, making them superfluous as human beings). This happens as soon as all unpredictability – which, in human beings, is the equivalent of spontaneity – is eliminated (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 166)²¹.

Portanto, a fim de dar conta da compreensão arendtiana em relação ao mal não se deve perder de vista a contextualização anterior na qual se evidenciou que Hannah Arendt foi levada a questão do mal e à problemática

²¹ Eu não sei realmente o que é o mal radical, mas parece-me que de alguma forma ele tem a ver como o seguinte fenômeno: fazer os seres humanos serem seres humanos supérfluos (não no sentido de usá-los como meio para um fim, o que deixa intocada sua essência como seres humanos e incide apenas sobre a sua dignidade humana, mas sim, tornando-os supérfluos, como seres humanos). Isto acontece assim que toda a imprevisibilidade - que, em seres humanos, é o equivalente a espontaneidade - é eliminada (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 166) (tradução livre).

acerca das faculdades do espírito desafiada pelo comportamento de Eichmann em seu julgamento.

Assim, logo nas primeiras páginas de seu livro *A vida do espírito*, ela esclarece que ao usar a expressão “banalidade do mal” no título da obra que relata o julgamento – *Eichmann em Jerusalém: um retrato sobre a banalidade do mal* – quis apenas designar a falta de profundidade que caracterizou o réu.

Por trás dessa expressão não procurei sustentar nenhuma tese ou doutrina, muito embora estivesse vagamente consciente de que ela se opunha à nossa tradição de pensamento – literário, teológico ou filosófico – sobre o fenômeno do mal. Aprendemos que o mal é algo demoníaco; sua encarnação é Satã, “um raio caído do céu” (Lucas 10:18), ou Lúcifer, o anjo decaído (...) cujo pecado é o orgulho (...). Diz-se que os homens são maus e agem por inveja: e ela pode ser tanto ressentimento pelo insucesso, mesmo que não se tenha cometido nenhuma falta (Ricardo III), quanto propriamente a inveja de Caim que matou Abel porque “o senhor teve estima por Abel e sua oferenda, mas por Caim e sua oferenda ele não teve nenhuma estima”. Ou podem ter sido movidos pela fraqueza (Macbeth). Ou ainda, ao contrário, pelo ódio poderoso que a maldade sente pela sua bondade (...); ou pela cobiça, “a raiz de todo mal”. Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente (...) era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso (ARENDDT, 1992, p. 05 e 06).

A questão da superficialidade contida na expressão “banalidade do mal” em oposição à tradição é, sem dúvida, um aspecto fundamental, pois, uma vez que o mal não tem raiz, aquele mal praticado por Eichmann e por tantos outros, não encontra sua fonte em nenhuma corrente da tradição ocidental, ou seja, não se fundamenta em motivos puramente egoístas, gananciosos, de ressentimento ou demoníacos. Os motivos são por assim dizer, superficiais e em função disto, o mal se torna banal.

Não se deve, contudo, entender “banal” enquanto algo trivial, corriqueiro. Ao apontar o aspecto de banalidade do mal Arendt não se referia a algo que ocorresse cotidianamente e que se apropriaria de um “lugar-comum” para sua ocorrência.

(...) banal não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja *ocupando* o espaço do que é comum. O mal *per se* nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal maneira que passe a ocupar o lugar daquilo que é comum (ASSY, 2001a, p. 143 e 144).

Deste modo, “banalidade do mal” diz respeito a algo terrificante e temível, cuja existência desafiava palavras e pensamentos.

O fato é que as duas questões que haviam motivado Arendt a tratar das três atividades do espírito (pensar, querer e julgar), a saber: o comportamento de Eichmann e as respostas éticas que envolviam a questão do mal e do pensamento, acabaram se entrelaçando em uma só, quando ela indagou:

Será que fazer o mal, e não somente os males da omissão, mas também os males da ação é possível na ausência não só de “motivos torpes” (conforme a lei os designa), mas de absolutamente qualquer motivo, qualquer estímulo especial ao interesse ou à vontade? Será que a maldade, como quer que definamos esse “*estar determinado a ser um vilão*”, não é uma condição necessária para se fazer o mal? Será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensar, serão coincidentes a incapacidade de pensar e um fracasso desastroso daquilo a que normalmente chamamos consciência moral? (ARENDRT, 1993a, p. 146).

Nota-se com isso que Hannah Arendt deslocou a prática do bem e do mal da esfera ética (*ethos* – hábitos) e moral (*mores* – costumes), pois, do mesmo modo que hábitos e costumes podem ser ensinados e aprendidos, podem também ser esquecidos e substituídos por outros, quando é exigida uma mudança nos padrões de comportamento. Ao se aceitar que o evento totalitário trouxe à tona o colapso moral, então, pode-se perfeitamente compreender a coerência da atitude de Arendt.

3.2 O mal e sua relação com as atividades do espírito

Parece não ser demais esclarecer, de antemão, que a obra de Arendt que trata sobre as faculdades do espírito (pensar, querer e julgar)²² tem por título original: *The Life of the Mind*, o que literalmente significa “a vida da mente”.

Entretanto, como não se tratou ali de algo semelhante à filosofia da mente, seus tradutores brasileiros tomaram o termo “mente” por “espírito”.

Espírito ganhou, portanto, o sentido de “alma racional” e não o sentido de *spirit*, usado para tratar de substâncias incorpóreas tais como anjos ou demônios. Adverte-se contudo que, embora possa haver certa semelhança entre “espírito” e “alma racional”, Arendt não trata o “espírito” como algo ligado unicamente ao racional, à possibilidade de conhecimento, conforme já se evidenciou no capítulo anterior quando da divisão entre Razão (*Vernunft*) e Intelecto (*Verstand*).

Dito isto, o primeiro aspecto que precisa ser observado é que, segundo Arendt, pensar, querer e julgar são atividades que possuem características comuns, sem, contudo, reduzirem-se a um único elemento do qual derivem.

Assim, embora mantenham certos vínculos, essas atividades não provêm umas das outras, são autônomas e, por isso mesmo, básicas.

Parece difícil falar sobre um caráter autônomo, visto tais atividades se passarem dentro de um mesmo espírito, ou seja, de uma mesma pessoa. Porém, Arendt procurou esclarecer de imediato, que a autonomia dessas atividades reside no fato de cada uma delas ocorrer com base em seus próprios princípios.

Para a pergunta “O que nos faz pensar?” não há, em última instância, outra resposta se não a que Kant chamava de “a necessidade da razão”, o impulso interno dessa faculdade para se realizar na especulação. Algo semelhante pode ser dito da vontade, que não pode ser movida nem pela razão nem pelo desejo. “Nada além da vontade é a causa total da volição” (“nihil aliud a volutate est causa totalis volitionis in voluntate”), na notável fórmula de Duns Scotus; ou “voluntas vult se velle” (“a verdade quer querer-se”), como até mesmo

²² Embora a parte dedicada ao juízo não tenha sido concluída como já foi afirmado.

São Tomás, o menos voluntarista dentre aqueles que refletiram sobre a faculdade, teve que admitir (...). A natureza autônoma do juízo é ainda mais óbvia no caso do “juízo reflexivo” que não desce do geral para o particular, mas vai do “particular... até o universal”, quando determina, sem qualquer regra geral, que “isto é belo”, “isto é feio”, “isto é certo”, “isto é errado”; e aqui, por um princípio direto, o julgar “só pode adaptar [se] como uma lei de si mesmo e para si mesmo” (ARENDR, 1992, p. 55).

Cabe, aqui, abrir parêntesis e explicitar que mais uma vez Hannah Arendt travou diálogo com Kant para compor suas teses sobre a faculdade de julgar, especialmente na obra *Crítica da Faculdade do Juízo*, apropriando-se dos conceitos do filósofo a fim de extrair destes uma possível nova interpretação.

Ressalta-se também, que a distinção entre vontade e desejo, evidenciada na citação acima, fez-se com base na compreensão de que a vontade é a faculdade que transforma o desejo em intenção e, se não é movida pela razão é porque esta não pode mobilizá-la, conforme se explicitará ao longo da explanação.

A autonomia das atividades espirituais sugere a oposição da crença de que a existência de várias faculdades e capacidades humanas é sustentada por uma substância única que estaria ao mesmo tempo contraposta à multiplicidade de aparências.

Fazendo uma clara menção à célebre frase de Hegel, segundo a qual a coruja de Minerva só levanta vôo ao anoitecer, Hannah Arendt não desconsiderou que as atividades espirituais requerem certa tranqüilidade da alma, contudo esta tranqüilidade não seria, de modo algum, uma condição, visto que um estado de puro sossego não produziria atividade alguma.

A questão é que o caráter autônomo das atividades espirituais faz com que estas não sejam condicionadas e, por isso mesmo, não encontrem nenhuma correspondência direta com as condições da vida no mundo.

É certo que os objetos do meu pensar, querer e julgar (...) são dados pelo mundo ou surgem da minha vida neste mundo; mas eles como atividades não são nem condicionados nem necessitados quer pelo mundo, quer pela minha vida no mundo (ARENDR, 1992, p. 56).

Em outras palavras, embora a existência esteja irrevogavelmente condicionada pela limitação temporal que ocorre entre o nascimento e a morte, tendo, cada homem, neste intervalo, que laborar para sobreviver; trabalhar para criar o próprio mundo e agir para revelar a si mesmo diante dos semelhantes, as atividades espirituais possibilitam que ele transcenda a essas exigências. Logo, se tais atividades são possibilidade de transcendência, não podem estar condicionadas por aquilo que transcendem. Obviamente, essa capacidade de sobrepujar as condições jamais se efetiva na realidade ou no processo de conhecimento, ocorrendo apenas em nível espiritual. Isso significa dizer que:

Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isso jamais possa alterar diretamente a realidade – como de fato não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical do que a oposição entre pensar e fazer –, os princípios pelos quais agimos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito (ARENDR, 1992, p. 56).

Pode-se dizer, portanto, que para Arendt, os critérios que norteiam a vida humana não se encontram no processo cognitivo de busca pelo conhecimento da verdade, nem em preceitos morais que coagem a ação, mas são, antes, critérios que se ligam ao pensamento, à volição e ao julgamento.

3.2.1 Pensamento: diálogo plural dentro de si

Ao tratar mais especificamente sobre o pensar, Arendt começou por apontar que esta é uma atividade solitária, pois requer um desligamento do

mundo para que o relacionamento interno do “eu consigo mesmo” seja estabelecido.²³

Todavia, o pensamento não produz fins absolutos e inquestionáveis. Logo, caberia questionar: como os critérios para a vida humana poderiam emanar de uma atividade tão carente de resultados concretos? Segundo Arendt, esta resposta só poderia surgir da própria atividade de pensar, sendo necessário, portanto, ao invés de doutrinas, os homens procurassem experiências de pensamento.

Assim, da mesma forma que, na análise da *vita activa*, Arendt havia transformado a experiência da *polis* grega em modelo que possibilitasse rastrear conceitos obscurecidos pela tradição, elegeu, em sua abordagem da vida do espírito, a figura de Sócrates como modelo que permitisse seguir as pistas da atividade de pensar a fim de sedimentar a resposta para a pergunta: “o que nos faz pensar?”. Porém, tratou de considerar:

Ninguém, penso eu, contestara a sério que minha escolha seja historicamente justificável. O que é mais difícil de justificar é, talvez, a transformação da figura histórica em modelo, pois não há dúvida de que alguma transformação se faz necessária, quando a figura em questão deve desempenhar a função que lhe designamos. Etienne Gison, em seu grande livro sobre Dante, escreveu: na *Divina Comédia*, “um personagem... conserva... tanto a sua personalidade histórica quanto a sua função representativa que Dante lhe atribuiu e que lhe exige”. É fácil conceder esse tipo de liberdade aos poetas e chamá-la de licença poética – mas não é tão fácil concedê-la quando não poetas aventuraram-se a dela se servir. Com ou sem justificativas, no entanto, é precisamente o que fazemos quando construímos “tipos ideais” – não a partir do nada, como nas alegorias e abstrações personificadas, tão caras aos maus poetas e a alguns eruditos, mas a partir da multidão dos seres vivos passados ou presentes que parecem ter um significado representativo (ARENDDT, 1992. p. 127).

A proposta de Arendt era a de trazer à tona os traços mais característicos do Sócrates histórico, pois mesmo nos diálogos platônicos em que a imagem de Sócrates já estaria diluída, por apresentar outras concepções, poder-se-ia, ainda, entrever suas características genuínas.

²³ Neste sentido, estar só (solitário) não é o mesmo que estar em estado de solidão que, corresponde ao isolamento. Portanto, solidão e isolamento dar-se-iam quando o indivíduo falta a si mesmo, ou seja, não encontra em si, abrigo algum. Contrariamente, o estar só trata-se de uma situação na qual o sujeito faz companhia a si mesmo através do diálogo que estabelece consigo.

Analogamente, seria o mesmo que dizer: uma vez estabelecido que A é igual a A, sabe-se também, que A não é B, C, D... Z.

Obviamente, faz-se necessário considerar que Hannah Arendt estava ciente das controvérsias em torno da figura do Sócrates histórico. Contudo isso não invalidou sua crença em relação a existência de uma linha divisória nítida entre o que era autenticamente socrático e o que provinha já dos ensinamentos de Platão (ARENDR, 1992, p. 127).

O que não se pode perder de vista nessa contextualização é que na construção arendtiana, Sócrates assume uma função representativa: “O Sócrates de Hannah Arendt é uma figura histórica construída como o negativo da criação filosófica de seu mais ilustre discípulo” (DUARTE, 2000, p. 350).

Assim, Sócrates é visto como um cidadão ateniense que exercitava o pensamento sem a pretensão de formular uma doutrina, um sujeito que estava sempre na praça pública, que não desejava tornar-se um governante, não detinha nenhuma verdade a ser imposta aos demais, não se considerava um sábio e por isso mesmo tratava de examinar constantemente suas opiniões, bem como as dos demais cidadãos. Autodenominava-se como um moscardo que ferroava as pessoas, com o intuito de fazê-las atentarem às evidências postas pelas questões. Em outras ocasiões, comparava-se a uma parteira, visto ajudar, quem a ele recorresse a dar à luz ao seu próprio pensamento. Certa vez, teria sido chamado de arraia-elétrica, pois através da perplexidade da admissão de que nada se sabe realmente, paralisava as falsas que pretendiam sentenciar certezas absolutas. Sua investigação dava-se por amor à própria investigação e, portanto, ele não se sentia constrangido nem pela vida pública nem pelo pensamento reflexivo, ao contrário, movia-se em um e em outro, entrecruzando-os sem embaraço.

Deste modo, uma vez elencadas as principais características que Arendt atribuiu a Sócrates, elegendo-o como modelo de experiência do pensamento, volta-se à questão anteriormente colocada: sendo o pensamento uma atividade que se produz na solidão e que não apresenta resultados absolutos, como pode oferecer critérios que norteiem a vida humana?

Segundo Arendt, todas as atividades do espírito são reflexivas e para tanto, pressupõem certa dualidade. Ora, o pensar é um diálogo que se estabelece na relação que o eu mantém consigo mesmo. Logo, para que o

diálogo possa fazer-se é necessário admitir-se que o diálogo interior refere-se, na verdade, a dois e não apenas a um só ego pensante.

Para exemplificar e classificar esta constatação, Arendt analisou duas frases atribuídas a Sócrates no diálogo platônico *Górgias*, que tem por tema a retórica. Contudo, antes de apresentar as duas proposições socráticas, cabe considerar que, embora *Górgias* não seja um diálogo da juventude, tendo sido escrito pouco antes de Platão fundar a Academia, Arendt evidenciou que este poderia ser considerado um diálogo aporético (cujos argumentos giram em círculo), ao levar-se em conta que a conclusão oferecida por Platão não é satisfatória, visto se fazer através da narração de um mito no qual recompensas e punições, em tom de ameaças, apresentam-se como resolução das questões.

As duas afirmações de Sócrates apontadas por Arendt (1992, p. 136) são as seguintes:

É melhor sofrer o mal do que cometer (474b);

Seria melhor para mim que minha lira ou um coro por mim regido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, **sendo um**, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me (482c) (grifo nosso).

Primeiramente, cabe observar que Arendt não desconsiderou o quanto a primeira sentença deve ter soado como moralismo barato, após tantos anos de visíveis abusos. Já em relação à segunda afirmação, Arendt chamou a atenção para o fato de freqüentemente as palavras-chaves “sendo um” sejam ignoradas pelos tradutores.

À primeira vista, a frase: “É melhor sofrer o mal do que cometer” parece ser subjetiva, pois, a partir do momento que Cálides, personagem que dialoga com Sócrates, rebate a afirmação, mostrando que para ele, isso não seria considerado o melhor, tudo fica no âmbito subjetivo do que cada um consideraria ser bom para si mesmo.

Por outro lado, Arendt advertiu que também não se poderia analisar a frase do ponto de vista político, pois isso implicaria dizer que pouco importa saber se foi o vilão ou a vítima quem se saiu melhor. Logo, Sócrates não

proferiu a frase, na qualidade de cidadão, pois conforme Arendt procurou esclarecer:

Na qualidade de cidadãos, devemos impedir que se faça o mal, uma vez que o que está em jogo é o mundo que todos – o malfeitor, a vítima, o espectador – compartilhamos; a Cidade foi injuriada. (Assim, nossos códigos legais distinguem crimes, em que a acusação é obrigatória, de transgressões, que pertencem ao domínio privado dos indivíduos, que podem querer ou não mover uma ação. No caso de um crime, os estados de espírito subjetivos dos envolvidos são irrelevantes (...), uma vez que a comunidade como um todo foi violada.) (ARENDR, 1993a, p. 162).

Ora, se a afirmação de Sócrates não devia ser interpretada como subjetiva, pois ao ser rebatida teria ali posto fim ao seu sentido e, não se poderia também vinculá-la a um posicionamento político de Sócrates, como interpretá-la? Segundo Arendt, a interpretação se dá pela via da compreensão de que Sócrates falava com um homem que se dedica à atividade do pensamento.

É como se ele dissesse a Cálides: se você estivesse, como eu, apaixonado pela sabedoria, e se sentisse necessidade de pensar sobre tudo e examinar tudo, você saberia que é melhor sofrer o mal do que o praticar, caso não haja alternativa, caso o mundo seja como você o descreve, dividido entre fortes e fracos, onde “os fortes fazem o que está em seu poder, e os fracos sofrem o que têm que sofrer” (Tucídides). Mas é claro que o pressuposto aqui é: se você está apaixonado pela sabedoria e pelo filosofar, se você sabe o que significa investigar (ARENDR, 1992, p. 137).

Todavia, explicitar o que Sócrates teria querido dizer com tal afirmação tornar-se-á proveitoso com o esclarecimento prévio da proposição seguinte – Seria melhor para mim que minha lira ou um coro por mim regido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me – que, embora Arendt tenha colocado propositalmente em segundo lugar (o que se fez aqui também em respeito ao encadeamento de sua demonstração), não negou ser pré-requisito para a primeira.

Mediante a interpretação de Arendt, quando Sócrates diz ser **Um**, evidencia de imediato o motivo pelo qual não quer contradizer-se. Mas como algo que é **Um**, sendo, portanto, idêntico a si mesmo pode estar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo? Como bem observou Arendt, seria necessário haver, no mínimo, dois tons musicais para que se produzisse um som harmônico.

Sócrates teria percebido, assim, que enquanto estava na companhia de outros era apenas Um, o que lhe permitia, inclusive, ser reconhecido por estes outros. Entretanto, ao dar-se início a atividade do pensamento, “uma diferença se instala na (...) Unicidade” (ARENDR, 1992, p. 137). Isso decorre do fato de que uma pessoa não é alguém apenas para os outros, mas é também, alguém para si mesmo.

Enquanto estou consciente, isto é, consciente de mim mesmo, sou idêntico a mim mesmo somente para aqueles a quem apareço como sendo um só. Para mim mesmo, ao articular esse estar-consciente-de-mim-mesmo, sou inevitavelmente *dois-em-um*. (...). Sem essa cisão original, que Platão mais tarde utilizou ao definir o pensamento como diálogo sem som (*eme emautô*) de mim comigo mesmo, o dois-em-um, que Sócrates pressupõe em sua afirmação sobre a harmonia comigo mesmo, não seria possível (ARENDR, 1993a, p. 164).

Como mencionado no capítulo anterior, para Arendt, “a pluralidade é a lei da terra” e esta pluralidade se faz presente também durante o exercício do pensamento, pois enquanto dura a atividade de pensar, o dois-em-um é estabelecido. Contudo, quando a realidade do mundo que rodeia aquele que pensa lhe chama de volta, este torna a ser apenas Um, cessando-se, assim, diálogo e pensamento.

Portanto, embora o pensamento se dê quando o sujeito está só, ele não se encontra em estado de isolamento, pois antes está em sua própria companhia.

Obviamente, para que o diálogo aconteça, os parceiros precisam estar no mesmo patamar, ou seja, em conformidade, como dois amigos, caso contrário, o sujeito entraria em contradição consigo mesmo, isto é, tornar-se-ia seu próprio adversário.

Essa exigência se esclarece na medida em que o parceiro que surge quando, põe-se a pensar, jamais o abandona, a não ser que este nunca se entregue a tal atividade.

Logo, se Cálides estivesse apaixonado pela sabedoria e tivesse necessidade de pensar sobre tudo, entenderia que é preferível sofrer o mal a praticá-lo, pois quem sofre o mal pode ainda continuar sendo amigo da vítima e, conseqüentemente pode ainda praticar o diálogo interno do pensamento que requer a relação de harmonia interior. Entretanto, quem seria amigo do malfeitor? Como confiar e ser condenado a viver constantemente, em sua companhia?

Do mesmo modo, a segunda frase sugere que seria melhor estar em desacordo com todo mundo do que consigo mesmo, já que da presença dos outros se pode esquivar ou fugir, mas não se pode fugir de si mesmo sem pagar o preço de abdicar da atividade do pensamento.

O critério do pensamento é, portanto, a concordância. E como o próprio indivíduo é também seu parceiro, por força do princípio da não-contradição não pode tornar-se seu adversário²⁴.

Essa necessidade de concórdia interior, apontada por Arendt, explicita uma grande distinção entre consciência e pensamento, visto o pensamento não estar submetido à consciência moral, mas, ao contrário, ser o ponto a partir do qual a “consciência moral” pode florescer.

Assim, embora às vezes “consciência” (*consciousness*) e “consciência moral” (*conscience*) sejam consideradas sinônimas é necessário perceber que o uso do termo “consciência moral” pressupõe que esta é algo que sempre acompanha o indivíduo, dizendo o que ele deve ou não fazer e, conseqüentemente, indicando do que ele deve ou não se arrepender.

Daí porque, a título de exemplificação, Arendt (1993a, p. 165) ter citado um trecho da obra *Ricardo III*, de Shakespeare, mostrando na voz do protagonista, em desacordo consigo mesmo, que tipo de diálogo uma pessoa é capaz de manter quando está em franca guerra interior.

²⁴ Aqui, o princípio de não-contradição remete à idéia de acordo não possuindo, portanto, a mesma finalidade estabelecida por Aristóteles, de servir como garantia da verdade objetiva na perspectiva da lógica que deriva e enquadra as coisas buscando superar suas deficiências subjetivas.

What do I fear? Myself? There's none else by.
 Richard loves Richard: that is: I am I.
 Is there a murderer here? No. Yes, I am:
 Then fly. What from myself? Great reason why
 Lest I revenge. What from myself? Great reason why –
 O no! Alas, I rather hate myself
 For hateful deeds committed by myself
 I am a villain. Yet I lie, I am not.
 Fool, of Thyself speak well. Fool, do not flatter.²⁵

Mediante tal exemplo é possível perceber que a consciência moral não pode ser (como normalmente é entendida) algo que está sempre presente no interior do sujeito, dando diretivas para suas ações, pois no caso de Ricardo III ela está ausente e o que ele teme é a sua própria consciência, exatamente, porque não quer tê-la por perto, visto pressentir sua aproximação como algo que despertou mediante o crime que cometeu, ou seja, sente-a como se esta fosse uma testemunha que, tomando à dianteira, o aguarda para cobrar a violência de seus atos. O assassino que mora em Ricardo desejaria mesmo nunca ter que encontrá-la e isso só poderia ocorrer se ele abdicasse da atividade de pensar.

Não se trata aqui de perversidade ou bondade, como também não se trata de inteligência ou estupidez. Uma pessoa que não conhece essa interação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e fazemos) não se importa em contradizer-se e isso significa que ela jamais quererá ou poderá prestar contas do que faz ou diz; nem se importará em cometer um crime, já que pode estar certa de esquecê-lo no momento seguinte. As pessoas más – não obstante a opinião em contrário de Aristóteles – não são “cheias de remorsos” (ARENDDT, 1992, p. 143).

Tem-se, portanto, que em Arendt, se não houver pensamento não há “consciência moral”, que se apresenta, na verdade, como um efeito colateral e não como algo permanente no sujeito orientando suas ações.

²⁵ Que temo? A mim mesmo? Não há mais ninguém aqui./ Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu./ Há por aqui algum assassino? Não. Sim, eu:/ Então fuja! Como? De mim mesmo? Boa razão essa:/ Temendo minha vingança. Como? Contra mim mesmo? Mas não!/ Ai de mim! Deveria eu odiar-me/ Pelos atos execráveis que cometi?/ Sou um canalha. Minto, não o sou./ Idiota, falas bem de ti mesmo. Idiota? Não te adules.(tradução livre – N.T. In.: *A dignidade da política*, p. 195).

A título de curiosidade, cabe ressaltar, também, que este é precisamente um dos pontos em que Arendt não só afasta-se de Heidegger, como também lhe faz uma crítica. Para ela, Heidegger não havia compreendido o caráter dialógico do pensamento, não explorando as implicações práticas desta atividade, de modo que, enquanto para Arendt, o que move o pensar é a amizade, a harmonia do dois-em-um; para Heidegger, tal atividade ocorre em função da busca pela autenticidade, pela maneira própria de ser si mesmo.

Portanto, se em Heidegger, o pensamento se dá mediante um isolamento radical no qual ocorrem as modificações do si-próprio, fazendo com que o pensar não precise ter vínculo algum com a moral ou o juízo, em Arendt isso não ocorre, pois:

Para Arendt, “antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros, examinando qualquer que seja o assunto da conversa; e então descubro que eu posso conduzir um diálogo não apenas com os outros, mas também comigo mesmo”. Assim, por mais que Arendt enfatizasse o caráter solitário da atividade do pensamento, ela não deixava de assinalar, também, a sua contrapartida, isto é, o fato de que ele é a atualização de uma pluralidade interna aos homens que reflete a própria pluralidade do mundo, donde o seu caráter de antecipação potencial da comunicação com os outros. Este é o ponto relevante: distintamente do pensamento heideggeriano, o pensamento tal como praticado por Arendt *não* rompe seus laços para com o mundo das aparências, *não* se assume como uma atividade extraordinária e absolutamente pura, pois *não* cinde os laços que os vinculam ao juízo. Além disso, tal como Arendt o pratica, o pensamento não se fecha ou se enclausura em si mesmo, mas também é “um diálogo antecipado com os outros” (DUARTE, 2000, p. 355 e 356).

Novamente, valendo-se da figura de Sócrates, desta vez através das imagens fornecidas por Xenofonte, Arendt (1992, p. 131) fez das palavras com as quais, metaforicamente o filósofo explicou o que era o pensar, suas próprias palavras: “os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam”.

O pensamento é como o vento e seu sopro é a manifestação do espírito no mundo das aparências. Sua atividade invisível torna-se presente através das palavras e para tanto, requer metáforas, expressões que

estabeleçam a ponte pela qual se transporta o reflexivo para o ativo, engendrando o significado das coisas.

Pensar é desligar-se provisoriamente do mundo. É um *parar* para pensar seus significados e, através da imaginação (que torna presente o que está ausente) e da memória (que seleciona dentre seus arquivos o que deve ser recordado); representar seus objetos e preparar-se para ir além do que não pode ser lembrado ou do que nunca esteve presente no mundo das aparências.

Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros. É como se eu estivesse me retirado para uma terra imaginária, a terra dos invisíveis, da qual nunca poderia saber, não fosse essa faculdade que tenho de lembrar e imaginar. O pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido (ARENDDT, 1992, p. 67).

Assim, o pensamento é “fora de ordem”, interrompe as atividades da *vita activa* e pode inverter relações sensoriais de espaço-tempo, transformando passado e futuro no instante presente do pensamento.

Todo pensar, já que não busca a verdade através do conhecimento é um re-pensar que não cria valores, não indica “o que é o bem”, de modo definitivo e não confirma regras de conduta, justamente porque dissolve doutrinas, teorias e convicções, isso acaba por mostrar, também, os perigos inerentes à sua atividade.

A busca de significado que implacavelmente dissolve e reexamina todas as doutrinas e regras aceitas, pode a qualquer momento voltar-se contra si mesma, produzir uma revisão dos antigos valores e declarar que estes contrários são “novos valores”. Em certa medida, isto é o que Nietzsche fez quando inverteu o platonismo (...); ou o que Marx fez quando virou Hegel de cabeça para baixo (...). Tais resultados negativos do pensamento **entraram na mesma rotina impensada de antes**; no momento em que foram aplicados no domínio dos negócios humanos, **é como se nunca tivessem sido submetidos ao processo do pensamento**. O que nós geralmente chamamos de “nihilismo” – que somos tentados a datar historicamente, deplorar politicamente e atribuir a pensadores que, segundo se diz, tiveram “pensamentos

perigosos” – é um perigo inerente à própria atividade de pensar. Não há pensamentos perigosos; o pensamento é perigoso, mas o niilismo não é o seu produto. O niilismo é antes, o reverso do convencionalismo; o seu credo consiste em negações dos atuais valores ditos positivos, aos quais ele permanece aprisionado (...), **este perigo** não surge da convicção socrática de que uma vida submetida a questionamento não vale à pena ser vivida. Ao contrário, ele **surge do desejo de encontrar resultados que dispensariam o pensar** (ARENDRT, 1992, p. 132 e 133) (grifo nosso).

Em seu sentido não-cognitivo e não-especializado, o pensamento não se confunde com a atividade de filosofar e não é exclusividade de alguns poucos, mas faculdade que se faz presente em todos, de modo que, o seu contrário, o não-pensar também não inclui apenas casos raros ou de dependência cerebral, mas pode ser uma possibilidade que se encontra mesmo nos meios eruditos e científicos.

Finalmente, cabe considerar que esta relação de convivência do eu-consigo-mesmo traz menos benefícios sociais que as “conquistas” da cognição, e sua importância política e moral só torna-se devidamente relevante “nos momentos históricos em que ‘as coisas se despedaçam’; e o centro não se sustenta” (ARENDRT, 1993a, p. 167). Ora, Hannah Arendt quis chamar atenção para o fato de que o pensamento é uma última defesa para o indivíduo que se encontra coagido por todos os lados. **Neste ponto, o pensamento liga-se à faculdade da vontade e do juízo** e suas reflexões ganham um cunho eminentemente político, pois, conforme observou:

Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação (ARENDRT, 1992, p. 144).

O pensamento pode não indicar o que é o bem e tão pouco, postular regras de conduta que guiem as ações humanas, **mas constitui-se como poderosa resistência para a prática do mal**. Há, assim, em Arendt o que costuma chamar-se de uma ética negativa, pois embora o pensamento não indique o que é o bem, previne contra o mal.

Não estivemos aqui interessados na maldade, com a qual a religião e a literatura tentaram lidar, mas com o mal; não com o pecado e com os grandes vilões, que se tornaram heróis na literatura e normalmente agiram por inveja ou ressentimento, mas com esse todo-mundo que não é perverso, que não tem motivos especiais, e justamente por isso é capaz de um mal *infinito* (ARENDR, 1993a, p. 166 e 167).

Aceitar que Eichmann não tinha outra opção, a não ser cumprir obedientemente as ordens que lhe davam, é fechar os olhos aos exemplos, poucos, porém, reais daqueles que não aderiram ao regime nazista. É fazer de conta que nunca houve movimentos de resistência (como o marcante e histórico movimento francês), é ignorar ou querer esquecer a ajuda em termos de esconderijos, passaportes falsos, vistos, fugas etc., que alguns, mesmo sob pena de morte e degradação, ofereceram àqueles que eram vítimas das terríficas atrocidades totalitárias. A culpa existe, exatamente porque a capacidade de pensar é comum a todos que, portanto, poderiam ter se recusado a participar de um assassinato em massa.

O que exigimos (...) é que os seres humanos sejam capazes de diferenciar o certo do errado mesmo quando tudo que têm para guiá-los seja apenas seu próprio juízo (...) [que] pode estar inteiramente em conflito (...) com a opinião unânime de todos a sua volta. E essa questão é ainda mais séria quando sabemos que os poucos que foram suficientemente “arrogantes” para confiar em seu próprio julgamento não eram, de maneira nenhuma, os mesmos que continuavam a se nortear pelos velhos valores, ou que se norteariam por crenças religiosas. Desde que a totalidade da sociedade respeitável sucumbiu a Hitler de uma forma ou de outra, as máximas morais que determinam o comportamento social e os mandamentos religiosos – “Não matarás!” – que guiam a consciência virtualmente desaparecem. Os poucos ainda capazes de distinguir certo e errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos (...). tinham que decidir sobre cada caso quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito (ARENDR, 2001b, p. 318).

A diferença entre condescendentes e resistentes do sistema totalitário, não estava, portanto, no fato de alguns possuírem crenças ou valores mais nobres ou mais sólidos que outros. Os opositores daquelas ordens atrozias tinham, conseguiam articular um pensamento não enclausurado por regras e

era como se interiormente, mediante cada caso particular, concordassem com a frase socrática: era melhor estar em desacordo com o mundo do que consigo mesmo. Nada revogaria o fato de viverem junto a si mesmos. E a possibilidade de convivência com um assassino interior seria, para eles, algo insuportável

Estas evidências não tinham por objetivo banalizar a adesão de Eichmann ao nazismo, pois como também observou Arendt, os superiores daquele burocrata não lhe ordenavam que consultasse “a voz de sua consciência”. Todavia, esse tipo de justificativa que se esquivava dos atos por obediência a ordens superiores não comporta nem mesmo o sentimento de culpa do acusado, pois elas possuem apenas a intenção de dizer que “onde todos, ou quase todos, são culpados, ninguém é [realmente] culpado” (ARENDR, 2001b, p. 301).

Eichmann era culpado. Não por sua incapacidade de pensar, mas porque sua ausência de pensamento possuía graves implicações políticas.

Por mais que a exigência da obediência irrestrita fosse uma realidade a alegação de que se obedecia “ordens superiores” não pode ser válida, pois, “a política não é um jardim-de-infância” (ARENDR, 2001b, p. 302)²⁶.

3.2.2 Liberdade: o caráter intrínseco da volição

A abordagem de Hannah Arendt sobre a vida do espírito deixou claro não haver uma ordem hierárquica entre suas atividades básicas, entretanto, não negou que existe entre elas, uma ordem de prioridade.

Deve-se considerar, portanto, que, embora o pensamento seja “incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência” (ARENDR, 1992, p. 60).

Pode-se compreender, assim, que há certa “dependência” da vontade e do juízo em relação à reflexão preliminar que o pensamento realiza sobre

²⁶ Conforme mencionado, a Corte de Israel considerou Eichmann culpado e o condenou a força. Entretanto, os motivos de sua condenação não se basearam nas implicações políticas de seus atos. Tais implicações foram observadas por Arendt e não pelos juízes e promotoria.

seus objetos. Todavia, esta dependência não é absoluta porque vontade e juízo não permanecem presos à reflexão do pensamento, já que seus “objetos” são particulares e possuem um lugar determinado no mundo das aparências do qual se retiram temporariamente, mas, com a clara intenção de retorno. Isto se aplica, especialmente, à faculdade volitiva.

(...) para querer, o espírito deve se retirar da imediaticidade do desejo que, sem refletir e sem reflexividade, estende imediatamente a mão para pegar o objeto desejado; pois a vontade não se ocupa de objetos, mas de projetos, como por exemplo, com a futura disponibilidade de um objeto que ela pode ou não desejar no presente. A vontade transforma o desejo em uma intenção (ARENDDT, 1992, p. 60).

Mediante tal constatação, cabe retomar o primeiro tópico mencionado sobre as faculdades do espírito: a autonomia.

Assim, uma vez que a vontade não é movida nem pela razão, nem pelo desejo, Arendt considerou (inspirada em Duns Scotus) que apenas vontade é sua própria causa devido ao caráter de liberdade intrínseco à volição.

Em comparação com a atividade do pensamento, que é limitada pela exigência do princípio de não-contradição (visto que para a realização do diálogo o dois-em-um tem que desfrutar da harmonia), a volição goza de uma liberdade infinitamente maior, visto que a admissão de uma vontade que não é livre implicaria em uma contradição, pois:

(...) a pedra de toque de um ato livre – desde a decisão de sair da cama de manhã ou de dar um passeio à tarde até as mais altas resoluções com as quais nos comprometemos para o futuro – é que sempre sabemos que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos (ARENDDT, 1992, p. 206).

Ao fazer tal afirmação, que reforça ainda mais o do caráter de liberdade da volição, Arendt acaba por fornecer outra pista à compreensão do querer, pois, conforme citado acima, a vontade diz respeito às “resoluções com as quais nos comprometemos para o futuro”.

A partir do momento em que a vontade envolve a elaboração de projetos e intenções está irrevogavelmente lidando com o futuro, logo, ela não

se refere apenas à objetos ausentes dos sentidos e que, através do pensamento são re-presentadas no espírito, mas relaciona-se também, com coisas que nunca existiram e com incertezas.

(...) a característica principal do futuro é sua incerteza básica, por mais alto que seja o grau de probabilidade a que se possa chegar em uma previsão. Em outras palavras, estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser. Nosso Testamento, nossa Última Vontade, preparado para único futuro sobre o qual podemos estar seguros com razão, a saber, nossa própria morte, mostra que a necessidade da vontade de querer não é menos forte do que a necessidade que a Razão tem de pensar; em ambos os casos, o espírito transcende suas próprias limitações naturais, seja por fazer perguntas irrespondíveis, seja por projetar-se em um futuro que, para o sujeito volitivo, jamais será (ARENDETT, 1992, p. 197).

A equação “liberdade e futuro” não deixa dúvida quanto ao papel da liberdade. A vontade torna-se um princípio para a ação, visto se mostrar na capacidade de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos.

Os atos voluntários assumem, assim, toda sua contingência, porque, uma vez que são frutos de uma vontade livre, conservam sempre a possibilidade de poder nunca terem sido praticados.

Como foi visto anteriormente, no conceito arendtiano de natalidade, a ação possui um caráter iniciador, sendo da própria natureza do Início que este começo seja realmente novo, e não previsto a partir de algo anteriormente ocorrido. Por sua vez, o milagre humano, contido na iniciativa, radica-se na liberdade e evidencia a imprevisibilidade do agir.

Ao colocar a vontade como princípio da ação, todos os elementos que compõem o agir, se viram não só conservados, como também, firmaram ainda mais sua razão de ser. Na verdade, é como se Arendt tivesse formulado a seguinte questão: “ao nascer, cada ser humano traz em si a possibilidade de começar algo inteiramente novo, efetivando o milagre da liberdade contido na iniciativa do agir. Mas o que faz com que um ser humano realmente efetive essa possibilidade?”. A resposta não poderia ser outra: “a volição, que oferece

à ação (e ao mesmo tempo compartilha) a liberdade de poder, espontaneamente iniciar algo.

Em outras palavras, a ação inicia algo totalmente novo quando a mente do sujeito manifesta a vontade de fazer alguma coisa que interrompe a sucessão de acontecimentos “normais” previstos, esperados.

Há, ainda, outro aspecto de fundamental importância para que se chegue a traçar as principais características do ego volitivo em Arendt. A faculdade da vontade liga-se tanto ao início espontâneo de algo novo quanto à decisão feita por livre escolha (livre-arbítrio).

O *liberum arbitrium* decide entre coisas igualmente possíveis e dadas a nós, por assim dizer, em *statu nascendi*, como simples potencialidades; enquanto o poder de começar algo realmente novo não poderia propriamente ser precedido por qualquer potencialidade, que figuraria, neste caso, como uma das causas do ato realizado (ARENDDT, 1992, p. 208).

Assim, ao longo da tradição, o livre arbítrio foi reduzido a uma questão de escolha entre duas ou mais opções e a vontade ficou limitada a ter que considerar apenas uma delas. Deste modo, não havia como considerar a possibilidade de algo inteiramente novo e obviamente, tal atitude acabava por comprometer a própria ação livre.

Porém, o que Arendt propõe é a consideração de que a vontade, porque é livre, possui o poder de querer ou não querer um mesmo objeto. A questão, aí, é que não existem duas vontades, uma que quer e outra que não quer. O ego volitivo é tão livre que pode escolher o seu contrário, isto é, pode escolher não querer. Portanto, a vontade elimina toda a coerção que seja exterior a ela mesma, fazendo valer sua autonomia. Isso não quer dizer que a vontade seja “onipotente em sua efetividade real; [mas que] sua força consiste apenas em que ela não pode ser coagida a querer” (ARENDDT, 1992, p. 284).

Nota-se, que a harmonia requerida no pensar, no diálogo do dois-em-um não tem lugar no ego volitivo, pois este se caracteriza por “uma luta fatal entre o ‘eu-quero’ e o ‘eu não quero’ (...), que devem ambos, estar presentes para assegurar a liberdade” (ARENDDT, 1992, p. 291).

A única atividade da vontade é, portanto, para Arendt, formar volições, e como o conflito entre as volições só termina quando a decisão tomada torna-

se ação, esta é, também, das atividades do espírito, a mais próxima do agir humano no mundo das aparências.

Mas como se dá à relação entre o pensar e o querer?

Ora, na busca pelo significado das coisas, o pensamento distancia-se do mundo das aparências e pode tanto fazer uma re-presentação de seus objetos, através da (memória e da imaginação) como ir além destes, pensando o que não pode ser lembrado e o que nunca esteve no mundo das aparências. Enquanto o diálogo do pensamento está sendo realizado, este está lidando com invisíveis e com generalizações. Está, por assim dizer, preparando os particulares que serão dados ao querer e ao julgar, de modo que é como se o pensamento estivesse fazendo uma reflexão preliminar sobre os “objetos” das duas outras faculdades. Isso acontece porque na perspectiva da temporalidade, vontade e juízo lidam com coisas ausentes, ou que ainda não existem, ou que já não existem mais, de modo que o pensamento torna-se “uma preparação indispensável na decisão do que será e na avaliação do que não é mais” (ARENDDT, 1992, p. 161).

Pode-se dizer, assim, que embora seja uma atividade espiritual, a vontade não se desliga completamente do mundo das aparências, pois é apenas nele que ela encontra a realização de sua atividade.

O pensamento prepara os particulares para que a vontade formule suas volições que não são derivadas dos desejos, mecânicos e imediatos. A deliberação da vontade faz-se presente, em outras palavras, quando se pondera os prós e os contras que já receberam suas significações anteriormente, mediante o diálogo do pensamento.

Ora, neste sentido, é preciso levar em conta, também, que:

(...) a volição é a capacidade interna pela qual os homens decidem sempre “quem” eles vão ser, sob que forma desejam se mostrar no mundo das aparências. Em outras palavras, é a vontade, cujo tema é sempre um projeto, e não um objeto, que, em certo sentido, cria a pessoa que pode ser reprovada ou elogiada, ou, de qualquer modo, que pode ser responsabilizada não somente por suas ações, mas por todo o seu “Ser”, o seu caráter (ARENDDT, 1992, p. 162).

Mediante essa perspectiva, o que o pensamento oferece para a vontade são exemplos. Tanto de pessoas (vivas, mortas, reais, fictícias), como de acontecimentos e experiências passadas ou atuais.

A liberdade da vontade reside exatamente no ponto em que é o sujeito quem decide por qual exemplo deve se guiar, daí o peso da responsabilidade.

Eichmann era responsável. Por trás da justificativa mais óbvia de que estava apenas cumprindo ordens, utilizada por tantos outros carrascos nazistas, restava a evidência de que a ausência de autonomia volitiva ameaça reduzir os homens ao mero aspecto animal, deixando-os:

(...) sem motivação e agindo muito mais como o cachorro de Pavlov que fora condicionado a salivar sem sentir fome. Eichmann não era um cachorro e sim um homem, mas realizou o exercício da livre escolha como se fosse um animal condicionado (KOHN, 2001, p. 14).

Tal perspectiva explicita a relação do querer com a prática do mal a partir da aceitação da liberdade como elemento inerente à volição, implicando, assim, na afirmação de que sempre, em última instância, é o sujeito quem decide sobre os atos que serão por ele realizados.

Obviamente, esta capacidade que a vontade possui de decidir remete às considerações acerca da capacidade de julgar.

3.2.3 Juízo: uma atividade política

Sem dúvida a faculdade do juízo, na leitura de Arendt, é a mais política das atividades espirituais, sendo, também, aquela através da qual o pensamento se manifesta no mundo das aparências.

Neste sentido é enriquecedor atentar ao fato de que as considerações arendtianas em relação à faculdade de julgar se vinculam às suas análises sobre o “juízo reflexionante estético” contido na *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, mais precisamente na parte que trata da *Analítica do Belo*.

Como já emocionado, ao se debruçar sobre o texto kantiano, Hannah Arendt não se inseriu no “rol” dos intérpretes kantianos cujos comentários se prendem a uma conexão mais ortodoxa com os textos do filósofo.

Ao contrário, Arendt se apropriou dos conceitos estéticos do filósofo imprimindo a eles uma nova significação de cunho político. Neste sentido, pode-se primeiramente dizer que o que chamou a atenção de Arendt na terceira *Crítica* de Kant foi a valorização que ele ofereceu ao conceito de senso comum e mentalidade alargada, assim como a exigência pela comunicabilidade.

(...) na *Crítica do Juízo* o modo de conhecimento é direto, havendo um encontro do homem com o homem que não transita nem pelo conceito, nem pela universalidade da lei. A faculdade do juízo opera através da máxima do pensar no lugar do outro (...). Daí a sua relevância para a reflexão arendtiana (LAFER, 2003, p. 122).

A abordagem de Arendt sobre o juízo reflexionante ganha toda dimensão e importância quando imbricada à sua compreensão política e ao seu entendimento sobre as atividades espirituais.

Acredito que fora de tal relação, ainda que sua interpretação sobre o juízo do gosto se preste a outros tipos de análise, suas considerações sobre o tema se vêem empobrecidas e possivelmente não darão conta uma maior significação para a experiência política atual.

Penso que talvez seja essa leitura fragmentada de sua obra a causa geradora de tantas colocações inconsistentes no meio acadêmico sobre seu pensamento. Daí porque não se pretende aqui perder de vista o conjunto de suas observações para inferir o significado de justiça como atividade do ato de julgar.

Publicada em 1790, a *Crítica da faculdade do juízo* empreende uma investigação sobre o gosto enquanto critério capaz de decidir aquilo que é ou não belo.

Todavia, o que Arendt observou foi que Kant, indo além do critério do gosto, imprimiu uma nova dimensão ao juízo, possibilitando, com isso, que ele

não permanecesse confinado à razão teórica ou prática e à apreciação estética, mas se oferecesse, também, a uma compreensão política.

Ainda na introdução de sua terceira *Crítica*, Kant (2010, p.23) estabeleceu que “a faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal”.

Há que se considerar, portanto, a existência de duas espécies de juízo: o determinante, no qual o universal dado a priori subsume o particular e, o reflexivo, no qual apenas o particular é dado, devendo o juízo encontrar seu universal.

Tem-se daí que a reflexão é entendida em Kant como condição subjetiva que possibilita engendrar conceitos²⁷.

Ora, o juízo estético não é outro senão o juízo do gosto que por sua vez é: “(...) faculdade de ajuzamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse” (KANT, 2010, p. 55).

É exatamente essa possibilidade de formar um juízo, ou seja, estabelecer o que passa a significar prazer ou desprazer que incide sobre a percepção arendtiana.

Há, portanto, em Kant a fundação de uma condição *a priori* que possibilita aos homens aos homens comunicarem seus sentimentos de satisfação. Tal condição *a priori* é dada no sujeito, não no objeto e por isso mesmo representa um princípio subjetivo capaz de estabelecer uma universalidade dos sentimentos de complacência²⁸.

A universalização do juízo do gosto se fundamenta na comunicabilidade, visto em Kant o gosto ser uma espécie de senso comum (KANT, 2010, p. 139).

Compreendida esta equação, torna-se mais claro explicitar que, para Arendt, uma vez que o juízo estético exige a comunicação para se universalizar, ele deixa de ser meramente subjetivo e passa a requerer a intersubjetividade para sua realização.

²⁷ Embora o juízo reflexionante em sua abrangência se refira tanto ao juízo teológico quanto ao estético, para a compreensão do juízo em Hannah Arendt, apenas as noções básicas do juízo estético serão consideradas.

²⁸ O belo seria, assim, exatamente o resultado de tal ajuzamento.

Em outras palavras, no juízo do gosto kantiano, Arendt viu a possibilidade de resgatar para a política sua dimensão de pluralidade. Escrevendo sobre o caráter não-subjetivo do gosto, ARENDT (1993b, p. 86) transcreveu a seguinte passagem da *Crítica do juízo* (§ 41):

(...) o belo interessa [a nós] apenas [enquanto estamos] em *sociedade*... Um homem abandonado em uma ilha deserta não enfeitaria sua cabana ou a si mesmo... [o homem] não se contenta com um objeto se não pode satisfazer-se com ele em comum com os outros (...). No gosto o egoísmo é superado.

O senso comum (*sensus communis*) é entendido por Arendt como uma espécie de sexto sentido que revela a pluralidade humana em seu caráter comunicativo. Sendo assim, ele promove uma “síntese” dos cinco sentidos, fazendo com que estes possam comunicar suas sensações ultrapassando os limites da subjetividade, para que os juízos possam existir.

Portanto, se o senso comum não existisse, não haveria comunicação discursiva entre os homens, pois não seria possível estabelecer uma realidade comum visto que:

(...) nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido (ARENDT, 1992, p. 37).

O senso comum, entretanto, no contexto arendtiano não equivale a um sentido “comum” pressuposto em todos os seres humanos tomados isoladamente e que se costuma denominar de conhecimento vulgar. Ele é um sentido que só se manifesta plenamente quando os homens estão em convivência, ou seja, vivem **com** os outros tendo acesso, portanto, às mesmas experiências.

Em sua apreciação diante do belo, o juízo do gosto não é coagido por qualquer interesse, seja de conformidade com as regras universais, ou pela sede de conhecimento. Ele pressupõe somente um compartilhar-o-mundo através da comunicação, da *léxis*, enfim, do discurso que, em contrapartida é,

como mencionado no capítulo anterior, o que dá sentido a ação. Tudo isso está intrinsecamente relacionado com a *doxa* em seu sentido original.

(...) a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (distintas da *unum verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as falsas infinitas, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto [também para o senso comum] era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o “mesmo”, o seu caráter comum (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) –, “tanto você quanto eu somos humanos” (ARENDDT, 1993a, p. 96 e 97).

O que se coloca neste ponto é que, tanto no juízo, quanto na política, as pessoas estão em contato com outros indivíduos distintos, capazes de agir, pensar e querer e que possuem cada qual, uma visão particular em relação ao mundo comum, sendo necessário, portanto, que através da comunicação tais sujeitos elejam o que é comum a todos para que o espaço público possa se efetivar.

Esse “algo” eleito como elemento comum a todos não é derivado da determinação do Imperativo Categórico da Razão Prática que diz respeito apenas ao indivíduo, enquanto sujeito particular, mas baseia-se na opinião de todos, de modo que é como se tivessem de construir uma regra de “validade geral” que, na verdade, possui uma validade específica, pois se refere a casos particulares.

Assim, o sujeito que julga toma posição mediante os acontecimentos particulares e passa a refletir sobre eles, sem lançar mão de regras universais pré-estabelecidas (*a priori*). Assim, tais juízos reflexionantes não são determinantes e por isso mesmo distinguem-se dos morais e dos cognitivos.

O que de fato importa para Arendt é que os juízos reflexionantes estéticos trazem consigo a possibilidade de uma reflexão sobre o caso particular considerando-o em sua contingência, tal como ele aparece no mundo, buscando-lhe o significado no prazer de reflexão que ele suscita pelo que é, elucidando-se assim a própria dinâmica dos juízos políticos. Do mesmo modo como os juízos reflexionantes estéticos têm de pressupor o assentimento de todos os outros para validar-se, também o juízo político, mesmo sendo pessoal e intransferível, tem de visar, em sua enunciação, à “concordância *potencial*” de todos, ainda que ela não possa ser verificada empiricamente. É importante observar que (...) ao atribuir “validade geral”, e não “validade universal”, os enunciados dos juízos reflexionantes estéticos e, por extensão, aos enunciados dos juízos políticos (...), [Arendt quis mostrar] que tais enunciados podem apenas “cortejar” persuasivamente a concordância potencial de todos, mas “nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos” uma vez que não temos à disposição a regra universal *a priori* que preside a subsunção do caso particular (DUARTE, 2000, p. 359).

O que estava em jogo para Arendt era a possibilidade de resgatar a dignidade da opinião e conseqüentemente da política, que havia sido relegada a um plano inferior mediante a supremacia da verdade universal.

Conforme mencionado anteriormente, o sujeito que julga toma uma posição frente aos acontecimentos particulares. Ora, o seu posicionamento é único, ou seja, ele está apreciando o objeto de um ângulo particular, determinado pela posição que ocupa no mundo das aparências, no qual, tanto ele quanto o objeto marcam suas presenças. Por estar olhando o objeto de seu juízo apenas por um ângulo, o indivíduo que julga não tem como observar a totalidade de seu objeto. Acontece que não é apenas ele que está apreciando o objeto, outras pessoas, cada qual em posições diferentes, também estão olhando-o. Logo, aquele que julga deve levar em conta o possível juízo de todos os outros, ou seja, deve, em pensamento, colocar-se nas posições que estão sendo ocupadas pelas outras pessoas a fim de libertar-se de sua subjetividade, atingindo um grau de “imparcialidade” que lhe permita considerar o objeto de um ponto de vista geral.

Porém, esta imparcialidade não é o mesmo que se colocar em uma posição de supremacia que capta o absoluto do objeto, cujo resultado seria derivado de um posicionamento mais elevado, como se o sujeito estivesse

acima do objeto e do ângulo de visão dos demais. Tão pouco, a atitude de considerar o ponto de vista dos outros equivaleria a uma mera aceitação acrítica, pois:

Trata-se de imaginar, de tornar presente os juízos possíveis, e não os juízos reais de todos os outros, operação de espírito que não prescinde do “pensar por si mesmo” (*Selbstdenken*) em antecipada comunicação com os outros, isto é, pressuposto da capacidade humana para **julgar por si mesmo** em sociedade, **em meio aos juízos alheios** (DUARTE, 2000, p. 361) (grifo nosso).

Obviamente, a preocupação de Arendt não se relaciona ao juízo estético, ou melhor, não se relaciona **apenas** ao juízo estético. Ao traçar uma analogia entre estética e política, o juízo do gosto amplia seu raio de ação. Na verdade, desvencilha-se do gosto e passa a ser apenas juízo.

Não vejo neste aspecto, como apontam alguns de seus críticos, Arendt fazer uma estetização da política. Ao contrário, percebo grande coerência com o corpo de seu trabalho na medida em que ela elencou elementos comuns entre política e arte, visto ambos requererem o espaço público.

Deste modo, uma vez que se compreende que na análise da *vita activa* Arendt considerou a obra de arte como produto da atividade de fabricação (que necessariamente implica na utilização de meios e fins para alcançar um objetivo e exige a elaboração solitária do artista) é uma distorção inferir que ela reduziu a política à arte, pois a política é na perspectiva arendtiana, atividade da ação que se constitui como fim em si mesma e, requer a presença dos outros.

É fundamental considerar ainda que, dos cinco sentidos humanos, visão, audição e tato podem ser mediados, ou seja, re-presentados no pensamento (tornados presentes quando ausentes) que os oferece ao juízo, pois só por meio da re-presentação, do afastamento, do não-envolvimento ou desinteresse é que a imparcialidade surge, para que o juízo possa julgar. Todavia, olfato e paladar geram sensações imediatas que afetam diretamente o sujeito e dispensam a reflexão do pensamento. Assim, o senso comum lida com esses dois sentidos para superar as condições de subjetividade através

da intersubjetividade, oferecendo o mesmo elemento de imparcialidade necessário à efetivação do juízo que passa então a estar apto para julgar “o certo ou o errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário. Falamos então de juízo, e não mais de gosto, [porque] estabelecemos (...) a distância própria, o afastamento” (ARENDDT, 1993b, p. 86) que possibilita o julgamento.

Por esse motivo, Arendt interpretou o juízo como uma atividade básica do espírito e se não pôde, devido ao seu falecimento, iniciar de fato a pesquisa, levando-a até o fim, deixou claro suas pretensões:

Estaremos à procura do “sentido silencioso” [do juízo] que, quando chegou a ser tratado, foi sempre pensado, mesmo por Kant, como “gosto”, e, portanto, pertencente ao campo da estética. Nas questões práticas e morais o juízo foi chamado de “consciência”, e a consciência não julgava; ela dizia, como a voz divina de Deus ou da Razão, o que fazer, o que não fazer e do que se arrepender (...). Em Kant, é a razão, com suas “idéias regulativas”, que vem em socorro do juízo. Mas se a faculdade é uma faculdade do espírito, separada das outras, então teremos que lhe atribuir o seu próprio *modus operandi*, a sua própria maneira de proceder (ARENDDT, 1992, p. 162 e 163).

Deste modo, deslocada do âmbito moral, a distinção entre o certo e o errado se opera pela faculdade de julgar e com isso evidencia-se não só sua relação com o pensamento, mas também com a vontade.

Para discernir entre o certo e o errado mediante circunstâncias particulares é preciso, antes de tudo, prestar atenção a elas, ou seja, é preciso pensá-las, buscar estabelecer, através do diálogo do pensamento, o real significado que tais circunstâncias engendram e os perigos que oferecem, sob pena de deixar-se levar pelo que os outros pensam ou crêem, sob pena de perder o contato com o próprio mundo com os outros indivíduos e, finalmente, consigo mesmo, ficando em um estado de isolamento tamanho que elimina a própria humanidade do homem.

A faculdade do juízo lida com o que já foi dado, relaciona-se com o passado, não importando se este é distante ou se acabou de acontecer e prepara então, o espírito para o futuro, para a faculdade da vontade.

A conclusão socrática de que é melhor sofrer o mal do que praticá-lo é fruto de todas as faculdades básicas do espírito. Deriva do diálogo do pensamento em busca de significar os termos da oração; passa pelo ajuizamento do que é dado como melhor, sofrimento e mal e, finalmente, enraíza-se na escolha, na decisão que aponta para o futuro: a vontade de não ter a si mesmo como um vilão com o qual ter-se-á sempre de viver.

Referindo-se especificamente a relação que o pensamento mantém com o juízo, Arendt escreveu:

A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo e o errado, o belo e o feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu (ARENDR, 1992, p.145).

Porém, tendo em vista que ao julgar o indivíduo também pondera sobre o futuro e através do querer, decide quem será o eu mesmo (o outro) com o qual ele teria que viver, ou, em que mundo valeria a pena viver se praticasse estes ou aqueles atos, nota-se que todas as faculdades básicas do espírito mantêm íntima relação entre si.

Autônomas, tais faculdades doam-se entre si, relacionando-se de modo plural. Não estão isoladas, como que mortas umas para as outras e, assim, compõem a vida do espírito.

Ao abrir mão da sua capacidade de pensar, Eichmann renunciou ao livre exercício de sua vontade e inviabilizou sua faculdade de julgar.

Mas, Eichmann não foi o único e, a barbárie, não só de seus atos, mas das ações inseqüentes de tantas outras pessoas, assim como as hediondas experiências do totalitarismo, não podem e não devem ser esquecidas porque são fatos reais que se oferecem ao pensar que, refletindo, dispõem exemplos para que a vontade e o juízo possam decidir.

Atualmente, nas sociedades, após o totalitarismo, é constante a evidência de indivíduos cada vez menos aptos a pensar, a refletir por si mesmos, a exercerem livremente uma vontade que parece ser cada vez mais coagida. Indivíduos que manifestam uma completa recusa a julgar os acontecimentos são cada vez mais comuns. Por todo lado, um “poder externo”

parece estar sempre privando os homens de comunicarem seus pensamentos e privando-os, conseqüentemente, da liberdade.

3.3 Justiça como julgamento

O que parece óbvio, contudo um tanto difícil de ser apreendido (dado a grande quantidade de artigos científicos sobre o tema desatentos a tal evidencia), é que em Arendt as faculdades do espírito não estão em estado de quietude e sim, ativas, pois elas mesmas são atividades. Certamente, para realizarem suas operações “retiram-se” momentaneamente do mundo das aparências recolhendo-se em si mesmas, mas não estão, de modo algum, desvinculadas das aparências, ao contrário, as atividades espirituais afetam o mundo e por ele são afetadas.

Isso significa dizer que as faculdades espirituais não são contemplativas e que:

O último trabalho de Arendt [*A vida do espírito*] pode ser considerado o *complemento* do seu projeto anterior sobre as atividades da vida ativa, pois a tradicional oposição entre *vita contemplativa* e *vita activa* não mais existe (KOHN, 2001, p.17).

Assim, é preciso se considerar que na reflexão arendtiana o que está em jogo não é mais a pergunta sobre o que alguma coisa é, e sim o questionamento sobre o que significa para ela, ser (ARENDR, 1992, p. 45).

Logo, por trás de todas as questões cognitivas que permitem aos homens dar respostas objetivas sobre o mundo onde vivem, pulsam perguntas que jamais serão respondidas de modo absoluto e totalmente objetivo, pois para tais indagações não existem “respostas” e sim, expressões que tentam lhes dar significado.

Se os homens chegassem a perder o interesse pelo significado e deixassem de formular tais perguntas irrespondíveis, provavelmente perderia a “capacidade de formular todas as questões respondíveis sobre as quais se funda qualquer civilização”. (ARENDDT, 1992, p. 48).

Tal situação pode ser comparada com a já mencionada constatação de Nietzsche de que se abolindo o mundo verdadeiro, abolia-se também o mundo das aparências.

Para Arendt, é através da formulação de perguntas irrespondíveis que os homens afirmam-se como seres que questionam. A busca pela significação é impulsionada, assim, pelo anseio de reconciliação com o mundo, por “sentir-se em casa no” inerente ao próprio homem.

Esta problemática em torno da significação, enquanto reconciliação com o mundo, obscurecida pelo conhecimento da verdade pode ser entendida na seguinte perspectiva:

Céu e terra pertencem-se mutuamente, e todos os elementos da natureza, à medida que aparecem revelados e abrigados nessa pertença, também dela compartilham. No caso do homem, esse modo de pertença em que se cria uma inexorável interação é impossível; a vida humana está em perpétuo deslocamento. Viver como homem é jamais alcançar qualquer fixidez.

Do ponto de vista ontológico, ou seja, das condições em que a vida é dada ao homem, isso quer dizer que habitamos um mundo que nos é inóspito. O mundo não consegue nos abrigar e acolher da mesma maneira como faz com os elementos naturais.

Mesmo o mundo artificial que criamos sobre o mundo natural para, assim, podermos morar nele não nos oferece garantias de fixação. Ser-no-mundo como homens é habitar esta e nesta *inospitalidade* (CRITELLI, 1996, p.16 e 17).

Este sentimento de “desabrigo” e “desamparo” parece ser inerente ao próprio homem, já que em seu existir tudo está em constante mudança: idéias, sensações, emoções, perspectivas, interesses, lembranças. Mesmo a maneira de relacionamento que o homem mantém com as coisas, com os outros e consigo mesmo sofre alterações.

Assim, no decorrer da história, entre gerações, culturas e sociedades as coisas mudam de utilidade e de valor, sendo alteradas em seu próprio ser. Por exemplo, uma obra de arte, ou um monumento, enquanto tais continuam

sendo referências tangíveis de si próprios, de uma época ou lugar, mas seus significados, isto é, o sentido que fazem na existência dos homens está em perpétua alteração.

O ser das coisas (o que são, como são) não está consumado na sua conceituação, mas também não está incrustado nas próprias coisas, ensimesmadas. Está no lidar dos homens com ela e no falar, entre si, dessas coisas e dos modos de se lidar com elas. Está entre os homens e as coisas; está numa trama de significados que os homens vão tecendo entre si mesmos e através da qual vão se referindo e lidando com as coisas e com tudo o que há (CRITELLI, 1996, p.17).

Porém, no momento em que o sentido das coisas escapa ao homem, o mundo se manifesta em sua inhospitalidade e revela-se não como um conjunto de coisas naturais e artificiais no qual os homens acreditam estarem perfeitamente integrados, mas como a própria rede de significações que enreda e da estabilidade ao existir humano em seu ser, fazer e saber. Ora, se o mundo é a própria trama de significados, que envolve os homens, no momento em que o sentido se esvai, eles já não são capazes de dar sentido as coisas. É como se o próprio mundo desaparecesse e o sujeito passasse, então, a viver como que “sem mundo”, em um lugar que lhe é estranho e conseqüentemente inóspito.

Em outras palavras, o mundo e os laços que vinculam os homens dependem do sentido que estes lhe dão. Nada é plenamente determinado em sua existência. Um amor, pai, mãe, filhos, religião, arte, cultura, política. Depende da significação que possuem e de modo algum, no contexto arendtiano, pode-se desconsiderar que tal significação se dá no plural.

A questão é que, embora sejam seres criadores, os homens não são capazes de criar realidades que permaneçam para sempre, eles mesmos são seres finitos, marcados pela morte. Alcançam a imortalidade através de palavras e atos que duram por séculos, porque discurso e ação conservam a possibilidade de novas significações. Além disto, deve-se considerar também, que ao iniciarem novos começos, nem sempre os homens são capazes de oferecer significado àquilo que criaram (iniciaram) e então:

(...) defrontamos, muitas vezes, com um impasse: como compreender as criações do homem na política e na história, se ele se vê, forçosamente, imerso na perplexidade e na estranheza diante de suas próprias criações? O homem é um início e um iniciador, e a possibilidade que ele tem de desencadear formas degeneradas de ação é um fato inquestionável. Esse fato incita-nos a compreender – compreender no sentido arendtiano de nos reconciliar com o real (SOUKI, 2001a, p. 105 e 106).

A significação das coisas visa à compreensão e, conforme se procurou evidenciar aqui, com base na experiência totalitária nem sempre é possível compreender o ineditismo dos eventos recorrendo-se às categorias usuais consagradas pela tradição.

É neste sentido que se insere mais precisamente a compreensão do sentido da justiça em Hannah Arendt.

Não se trata de conceber a justiça, tal como os Antigos, enquanto virtude moral primordial que sustém todas as outras, nem tão pouco de associá-la à conformidade da conduta com a norma, como o fez Kant, ou mesmo equivalê-la à eficácia da própria lei, instrumentalizando-a, como propõe o positivismo jurídico.

A justiça, na perspectiva arendtiana não poderia também estar enclausurada dentro dos limites que circunscrevem o próprio direito, pois como evidenciou Agamben (2008, p. 28):

(...) os jurista sabem muito bem (...) que o direito não tende, em última análise, ao estabelecimento da justiça. Nem sequer ao da verdade. Busca unicamente o julgamento. Isso fica provado para além de toda dúvida pela *força da coisa julgada*, que diz respeito também a uma sentença injusta.

Entendendo-se aí, o termo “julgamento” apenas como um procedimento técnico do Tribunal de Justiça e não no sentido arendtiano.

É sem dúvida interessante observar, também, que se insere na atualidade a problemática acerca da existência de uma possível diferenciação entre justiça política e justiça legal.

Pensando em tal distinção, Leora Bilsky, professora de Direito da Universidade de Tel-Aviv, seguindo o fio condutor do pensamento de Arendt advertiu em seu artigo:

Although the legal cases vary, defendants such as Yugoslav president Slobodan Milošević, former Chilean dictator General Augusto Pinochet, and Israeli prime minister Ariel Sharon all raised one common defense: They claimed that the proceedings against them amounted to political trial²⁹.

Ora, esses governantes invocaram, mesmo sem sucesso, certa distinção entre ações políticas e ações criminais em nome da justiça. Crimes políticos não seriam assim classificáveis como crimes comuns. Essa questão acaba por sugerir outra: a subserviência do judiciário, mesmo em instâncias internacionais, aos interesses privados.

Não há como negar que tais aspectos põem em xeque a soberania do Estado.

Para piorar, elegendo o julgamento de criminosos nazistas como paradigma para a aplicação da justiça internacional, conforme explicitou Agamben (2008, p. 29), se lida hoje com aqueles crimes como se eles há muito já tivessem sido superados por entre provas de culpa estabelecidas e sentenças declaradas.

O julgamento de Eichmann legou ao mundo uma compreensão de justiça como lição moral-pedagógica a serviço da construção de uma imagem que se queria dar a Israel.

Justiça, em Hannah Arendt, é a manifestação da capacidade judicante do ser humano que exige o espaço público para efetivar sua humanidade.

Tal sentido remete ao questionamento do conceito de soberania na medida em que o surgimento do Estado barrou o processo de secularização política mediante o poder de decidir, no lugar dos cidadãos, os caminhos que a política deveria seguir.

O Estado, compreendendo-se nele a esfera jurídica, se arvora com autoridade para decidir o que é ou não justo e deita seus fundamentos em uma

²⁹ Embora os casos legais sejam diferentes, os réus, como o presidente iugoslavo Slobodan Milošević, o ex-ditador chileno general Augusto Pinochet, e o primeiro-ministro israelense Ariel Sharon, todos levantaram uma defesa comum: alegaram que os processos contra eles foram de julgamento político (tradução livre).

perspectiva arquimediana que se coloca fora do mundo para imputar-lhe suas leis.

O juiz julga como se ocupasse o lugar de Deus e a tradição ocidental, ao incorporar tais princípios perpetua e agrava o distanciamento entre os seres humanos e mundo político. Apenas as instituições religiosas e governamentais detêm a prerrogativa do exercício de julgar.

Ora, a partir do momento em que a política é entendida como uma articulação pública entre os cidadãos, a emissão do juízo torna-se a efetivação da possibilidade de embate e acordo entre eles.

É o juízo, portanto, que torna visível a pluralidade e que confere legitimidade à ação política. “Somente uma ação que tem por base e estimule o contato entre os homens, isto é, o agir em conjunto, é legítima. Por isso Arendt se contrapõe ao conceito moderno de representação e soberania” (AGUIAR, p. 2009, p. 85).

Isso significa dizer que quando o Estado trata a política como algo alheio aos cidadãos, cuja decisão nunca é levada em conta tendo estes apenas a obrigação de seguir as regras que lhes são impostas, Ele funda sua validade em algo que independe dos próprios homens e com isso perde sua maior fonte de legitimidade.

As conseqüências se inscrevem na superfluidade e no isolamento que faz com que os homens percam sua própria humanidade.

Retorna-se, assim, ao início, à experiência totalitária cujas ramificações, ao se fazerem presentes nas democracias atuais, engendram novamente a incerteza e a pergunta sobre como agir em um mundo que se tornou sombrio devido ao obscurecimento da esfera pública.

Eis o que se pode articular como resposta: “(...) a reflexão sobre o juízo a partir dos pressupostos arendtianos nos convida a pensar as possibilidades de resistência no contexto de ilegitimidade que estamos experimentando com o predomínio do econômico” (AGUIAR, 2009, p. 93).

O juízo, na perspectiva arendtiana, e inscrito nele o sentido próprio da justiça, diz respeito fundamentalmente a intersubjetividade e a dimensão de compreensão (significação) como capacidade de promover uma reconciliação com o mundo.

Assim, conforme explicitou o professor Odílio Aguiar, enquanto Hegel declara no parágrafo 340 de sua *Filosofia do Direito* que o juízo final cabe à História, em Hannah Arendt julgar é decidir, escolher, conservar o mundo e possibilitar ao mesmo tempo o surgimento do novo. “Isso é uma aposta radical na autonomia e dignidade do homem, no seu valor, independentemente dos sistemas, estruturas, processos, etc” (AGUIAR, 2009, p. 88).

Reside aí também a compreensão de que em Arendt, os direitos humanos rompem com a consagração de um humanismo abstrato e se encarnem como direitos públicos, no sentido de “direito de ter direitos”, ultrapassando a dimensão biológica da vida na mediada em que os homens devem ser encarados em suas capacidades de agir, falar, pensar, planejar e julgar trazendo à tona sua dignidade própria. “Direitos Humanos sem a possibilidade real de participar e decidir sobre o destino comum tornam-se vazios, meros instrumentos propagandísticos para os governos” (AGUIAR, 2009, p. 89).

Não se deve esquecer que Cícero, senador e orador romano do séc. I a.C, ao usar o termo *cultura animi* deslocou a palavra do cultivo da terra para o cultivo do espírito. Assim, a cultura e civilização passam a ser entendidas como o modo de relacionamento do homem com as coisas do mundo.

É por isso que o juízo do gosto, entendido como uma conexão ativa com o belo é um juízo desinteressado e universalmente comunicável, porque vê as coisas em conformidade com os outros. Logo, nos diz Arendt: “a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política (...) [pois, é] a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que por ventura estejam presentes” (ARENDR, 2007 p. 275).

Assim, se metaforicamente, o mundo é um palco, no qual se tece a teia de significações que vai dando sentido ao existir humano, pode-se também, metaforicamente, compreender que o espetáculo da vida não pressupõe apenas atores, mas também espectadores. Portanto, no espaço público um mesmo indivíduo ora é ator, ora é espectador.

É aqui que se pode entender toda a plenitude do significado da justiça como julgamento em Hannah Arendt, pois, o interesse do espectador, ou seja,

daquele que julga não se vincula apenas a uma ação específica, mas quer compreender o acontecimento em si.

Compreender o acontecimento implica, para Arendt, considerar que os critérios para tal compreensão só podem brotar da própria experiência, ou seja, do próprio acontecimento para o qual o pensamento se abre, pois tal abertura é a condição que possibilita reflexão e julgamento.

Se a prioridade do ato de reconciliação com o mundo passa a ser, então, a significação, aquele que julga visa o mundo em sua dimensão fenomenológica, reconhecendo a singularidade de cada fenômeno.

Logo, é a figura do espectador que preenche o abismo aberto entre a filosofia e a política quando o filósofo (Platão) desencantado com a cidade retirou-se dela ambicionando “voltar” como seu soberano dirigente.

Disposto a seguir a trama em busca pelo significado, o espectador não almeja impor normas para os acontecimentos e, tão pouco, como o ator, pretende transformar o mundo (o espetáculo). Sua atividade relaciona-se ao questionamento e conseqüentemente, à manifestação do sentido do próprio espetáculo. Deste modo, as experiências políticas tornam-se temas a serem julgados e não acontecimentos que derivam de critérios universais para o controle da ação.

Obviamente, cabe considerar que este espírito de imparcialidade do juízo e do espectador não se confunde, de modo algum, com a objetividade moderna que se efetiva em função de uma teoria ou do desejo de manter-se em um espaço de neutralidade em relação ao objeto.

O espectador é um observador, sua retirada do “mundo” a fim de encontrar a significação do pensamento e exercer seu julgamento, não o leva para um outro mundo no qual conceitos e idéias são mais reais do que as aparências.

Ao contrário, ele interroga o que acontece na própria aparência e, nesse sentido, torna-se, também, um guardião das aparências, visto que se constitui como um protetor das diferenças, objetivando que tais alteridades não sejam submetidas a um todo, um igual, um invariável, enfim, a um princípio absoluto que, tiranicamente coage a pluralidade, tentando dissolvê-la na unidade eterna do silêncio mediante uma lei, um padrão, um mandamento, uma regra, uma ordem, uma farda, uma insígnia, uma bandeira ou uma

terrificante idéia de superioridade racial que oblitera qualquer conceito que se possa inferir sobre a justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi extrair das reflexões de Hannah Arendt uma compreensão de justiça coadunada a perspectiva de julgamento enquanto faculdade humana cuja dimensão política proporciona a intersubjetividade.

A escolha desse tema veio atrelada ao desejo de fazer parte do grupo acadêmico brasileiro que vê no pensamento de Arendt uma fonte capaz de iluminar elementos pertinentes ao debate político da atualidade

Escravidado pela técnica e pelo capital, o homem contemporâneo engendra uma sociedade de diferenças econômicas gritantes na qual imperam desconfiança, individualismo e competição. Essa aterradora realidade culmina com o recrudescimento da violência que ao colocar em xeque o valor da própria dignidade humana aponta para a urgência de renovação da reflexão filosófica em sua dimensão ética e política.

Assim, embora Hannah Arendt não tenha escrito um texto sequer cuja temática central fosse a justiça, sua preocupação com as ações justas permeia toda sua obra.

De uma maneira mais óbvia, a justiça em termos de aspectos jurídicos aparece de modo deveras presente nos escritos de Arendt sobre Eichmann e seu julgamento.

Demarcou-se, então, suas impressões sobre os procedimentos da corte de Israel, buscando, no decorrer de tal descrição, primar por uma riqueza de detalhes cujo objetivo foi traçar um confronto entre as acusações feitas a Eichmann e sua vida e carreira, pois acredita-se que é essa confrontação que oferece subsídios necessários para que melhor se compreenda as implicações jus-filosóficas-políticas que inúmeras vezes, foram relegadas a um segundo plano e perderam a nitidez.

Assim, os principais aspectos levantados giram em torno de sete tópicos fundamentais: o fato de Eichmann ter sido seqüestrado; o não estabelecimento de um Tribunal Internacional; a questão da retroatividade ou não da lei aplicada ao seu caso; a inadequação do sistema legal e dos conceitos jurídicos para lidar com o ineditismo daqueles crimes; o sensacionalismo que o Estado de Israel fez em torno do caso; nas alegações da defesa em torno dos argumentos “peça na engrenagem”, “atos do Estado” e “obediência as ordens” e finalmente, no o elogio arendtiano ao comportamento honroso dos juízes.

Após a apresentação do processo de Eichmann passou-se à análise sobre o totalitarismo evitando, deste modo, uma abordagem que seguisse a linha cronológica, no intuito de evidenciar um rompimento com a idéia de causalidade histórica.

Para tanto, procurou-se mostrar o que, para Arendt, caracterizou-se como o esfacelamento da tradição, demonstrando-se também, que o ápice deste esfacelamento vinculava-se à experiência totalitária, sustentada na ideologia e no terror cujo maior expressão é a existência dos campos de concentração.

A política encontrava sua forma mais degenerada no fenômeno totalitário que isolou o homem em uma camisa-de-força cerceando por completo sua liberdade e sua capacidade para agir. Mediante a corrosão da própria atividade política, explicitou-se o que para Arendt era seu significado: a liberdade; evidenciando-se, também, o resgate que a filósofa procurou fazer em relação às experiências da *polis* grega que conferiam dignidade à política.

Buscando demarcar os principais elementos que possibilitariam uma compreensão da política em sua origem, elementos estes que, para Arendt, eram como pérolas perdidas no passado que, uma vez descobertas, poderiam engendrar novos significados, caracterizou-se a *vita activa* e o primado da ação enquanto atividade que brota da liberdade e que, tal como a natalidade, pode dar início a novos começos.

Do mesmo modo, debruçou-se, também, sobre as preocupações de Arendt em relação ao que ela chamou de vitória do *animal laborans*. Para tanto, mostrou-se que a filosofia como fundamentação, ou seja, baseada no paradigma da busca pela verdade (Ser, Absoluto, Objetividade), havia, na

concepção de Arendt, aberto um abismo entre a filosofia e política a partir do momento que Platão, decepcionado com os cidadãos atenienses por terem condenado Sócrates, quis afastar-se da política a fim de buscar critérios exteriores a ela que possibilitassem dominá-la.

Evidenciou-se a crítica de Hannah Arendt a Marx, na medida em que ele fez com que todas as atividades humanas coincidiam com o conceito de ação (*práxis*). Neste contexto, buscou-se explicitar que Marx, ao tentar elevar a categoria da ação em relação à teoria, acabou por colocar o homem que trabalha em um posto de supremacia e, uma vez que não fez distinção entre trabalho e labor, elevou também o *animal laborans* com todo o seu reino de necessidades.

Seguindo a trilha interpretativa de Arendt, observou-se também que no começo da filosofia houve o primado da contemplação sobre a ação, situação esta que foi sendo invertida ao longo da história, sendo que, em dado momento, não foi mais a ação a categoria que possuía a primazia, mas o *animal laborans*. Partindo da distinção estabelecida por Kant entre Razão e Intelecto demonstrou-se, então como a contemplação levou ao obscurecimento da capacidade de pensar.

Já no último capítulo, procurou-se ir retomando cada tema tratado nos capítulos anteriores a fim de engendrar a compreensão de Arendt sobre a justiça.

Explicitou-se que a ausência de pensamento de Adolf Eichmann, frente ao mal que seus atos causaram, levou Arendt a formular o conceito de banalidade do mal como algo que se relaciona com a transformação dos homens em seres supérfluos em contraposição ao conceito de mal radical.

Esclareceu-se que Arendt elegeu a imagem de Sócrates como exemplo do exercício do pensar, debruçando-se sobre a vida do espírito e evidenciou-se, assim, as principais características do pensar, querer e julgar em seus modos autônomos, explicitando-se a importância que tais atividades possuem não só na prevenção contra o mal, mas na fundação e perpetuação de uma comunidade política.

Abordou-se a importância da busca pelo significado que engendra uma compreensão capaz de promover à reconciliação do homem com o mundo.

Demonstrou-se de que modo Arendt apropriou-se do juízo estético kantiano para engendrar o juízo político, promovendo não uma estetização da política, mas uma desestetização do juízo que ao perder seu caráter transcendente deixa de ser juízo do gosto e passa a ser apenas juízo.

Avaliou-se a figura do espectador como metáfora ao ato judicante demonstrando-se os atributos indispensáveis ao exercício da decisão.

A justiça em Hannah Arendt foi então equacionada com a capacidade de julgar. Isso significa que não procurou construir uma teoria da justiça em Arendt, mas evidenciar a justiça do ponto de vista de sua realização, ou seja, de sua aparição no mundo enquanto espaço das diferenças.

Compreende-se, assim, justiça não como um resultado ao fim de um julgamento, mas como algo que engendra o próprio ato judicante. Deste modo, mostrou-se a justiça não como algo transcendente cujo valor e rigidez impedem a inclusão de novos princípios e negam a existência de fatos que, devido a sua pretensão de universalidade, não é capaz de prever.

Constatou-se que a justiça arendtiana, tomada como objeto de um juízo que manifesta sua visibilidade no mundo, permite a inclusão do outro no seu próprio juízo.

Conclui-se, portanto, que a justiça como julgamento em Hannah Arendt diz respeito a exigência de humanização do homem que só pode ser efetivada na construção de um mundo comum entendido como espaço político cuja legitimidade emana do juízo emitido por seus cidadãos.

Assim, após expor os principais aspectos da reflexão de Arendt que envolve a tematização da justiça e do julgamento percebeu-se a notou-se a urgência em se divulgar, discutir e seguir adiante nas pesquisas filosóficas

Percebi que a continuidade do estudo do pensamento de Hannah Arendt levanta ainda outros desafios, tais como o direito de pertencer a uma comunidade frente a concepção de cidadania como “direito de ter direitos”, idéia que fomenta hoje meu desejo de investigar até que ponto a cidadania, pode ser garantida pelo vínculo nacional e de modo uma complementaridade entre Direito e Política não como simples organização e/ou manutenção, mas como comunidade que se autodetermina a partir de uma igualdade

convencionalmente estabelecida, que explicita a liberdade pode ser compreendida como princípio legítimo de constituição de poder. .

Pode-se dizer, assim, que a luz lançada por Hannah Arendt é um envolvente caminho para o exercício do filosofar, pois proporciona estímulo à compreensão, abrindo o mundo para aqueles que tão facilmente se deixam levar por padrões exteriores à própria humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009 (Coleção filosofia; 28).
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6 ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação: Adriano Correia. 11^o ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Organizador Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Ed. UFRJ, 1992.
- ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Hannah Arendt and Karl Jaspers: correspondence, 1926-1962*. New York: Harcourt Brace & Company, 1992.
- ASSY, Bethânia. *Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt*. In MORAES, Eduardo. BIGNOTTO. (orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001a.

_____. *Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal*. In AGUIAR, Odílio et al. (orgs.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001b.

BIGNOTTO, Newton. *O totalitarismo hoje?* In AGUIAR, Odílio et al. (orgs.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

BILSKY, Leora. *The Eichmann Trial and the legacy of jurisdiction*. In BENHABIB, Seyla. *Politics in the darck times*. New York: Cambridge Press, 2010.

CHAVES, Rosângela. *A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt*. Goiânia: Ed. UCG, Cânone Editorial, 2009.

CORREIA, Adriano (org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CRITELLI, Dulce Mara. *Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: EDUC: Brasiliense, 1996.

COURTINE-DENAMY. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta*. In CORREIA ADRIANO (coord.) *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Hannah Arendt e o evento totalitário como cristalização histórica*. In AGUIAR, Odílio et al. (orgs.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001a.

_____. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política*. In MORAES, Eduardo. BIGNOTTO. (orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001b.

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

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *Prefácio*. In: RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios*. Ponta Grossa: UEPG, 2005.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos Extremos: o breve século XX: 1914 – 1991*. 2 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

ISRAEL MINISTRY of foreign affairs. *Nazis and Nazi Collaborators (Punishment) Law, 5710-1950*. Disponível em: http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1950_1959/Nazis%20and%20Nazi%20Collaborators%20-Punishment-%20Law-%205710. Acessado em: janeiro, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2 ed. Tradução de Valério Rohden e Antonio Maeques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradrique Morujão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KOHN, Jerome. *O mal e a pluralidade: o caminho de Arendt em direção à vida do espírito*. In AGUIAR, Odílio et al. (orgs.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____. *Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt*. In. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

_____. *Arendt Uma Ação e Contemplação*. Folha de São Paulo – Caderno 6, p. 11. São Paulo, 30/08/1992.

LEVI, Primo. *Os Afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luís Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Organizado por Friedrich Engels. São Paulo: Grijalbo, 1977.

MILOVIC, Miroslav. *Política e pluralismo: considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe*. In: NASCIMENTO, Paulo; BREA, Gerson; MILOVIC, Miroslav (orgs.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Ijuí, RS, 2004 (Conexões; 21).

RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios*. Ponta Grossa, UEPG, 2005.

RICOUER, Paul. *O Mal: um Desafio à Filosofia e à Teologia*. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, SP: Papyrus, 1988.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e o paradigma do anti-Estado*. In AGUIAR, Odílio et al. (orgs.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001a.

_____. *Da crise da autoridade ao mundo invertido*. In MORAES, Eduardo. BIGNOTTO. (orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001b.

SONTHEIMER, Kurt. *Prefácio*. In ARENDT, Hannah. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

THE TRIAL of Adolf Eichmann. Disponível em: <http://www.nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/>. Acessado em janeiro, 2011.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. Ijuí: Unijuí, 2000 (Coleção Ensaio, política e filosofia).