



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO

**ARENDT E O CASO EICHMANN:
REFLEXÕES SOBRE A JUSTIÇA**

Londrina
2017

ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO

**ARENDR E O CASO EICHMANN:
REFLEXÕES SOBRE A JUSTIÇA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Müller

Londrina
2017

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

Turatto, Ana Carolina Turquino .

Arendt e o caso eichmann : reflexões sobre a justiça / Ana Carolina Turquino Turatto. - Londrina, 2016.
227 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.
Inclui bibliografia.

1. Hannah Arendt - Tese. 2. Julgamento - Tese. 3. Política - Tese. 4. Pensar - Tese. I. Müller, Maria Cristina . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO

**ARENDT E O CASO EICHMANN:
REFLEXÕES SOBRE A JUSTIÇA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina - UEL

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

Prof. Dr. Sérgio Alves Gomes
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 26 de abril de 2017.

Dedico este trabalho à minha mãe, Bernardete, ao meu pai, Vitor Hugo e aos meus irmãos, Maria Letícia e Hugo Henrique pelo esteio sob a acepção de família.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Maria Cristina Müller. Talvez a justificativa pelo agradecimento à Professora por ter aceitado me orientar nessa jornada fosse meramente formal, afinal, a relação professor-orientador e aluno-orientando é algo imprescindível. Entretanto, os meus agradecimentos não se destinam tão somente ao fato de a Professora Maria Cristina ter me orientado; os agradecimentos visam a externar algo que ultrapassa essa relação — que pode ser compreendida como algo privado — e busca dar visibilidade à grandeza e dignidade que fazem parte da pessoa humana. Agradeço à Professora Maria Cristina pelo exemplo de dedicação e cuidado no ministério da docência. Agradeço às orientações, que mais que orientações, são demonstração de desprendimento de si e do saber, cuidado para com aqueles que estão ao seu redor para que possam atingir o seu potencial dentro das possibilidades. À disponibilidade incondicional em atender, ler, ouvir, aconselhar. O cuidado que a Professora tem não só faz a diferença quanto à produção acadêmica, mas norteia e compromete aqueles que buscam as suas ponderações. Ouvir e ser ouvido, dialogar, observar, direcionar o seu olhar para o outro, analisar, ser paciente e respeitosa, inclusive com o processo de amadurecimento das ideias, características que podem ser atribuídas à Professora Maria Cristina. Por isso, a Professora Maria Cristina consegue, falando com as ideias arendtianas, iluminar, criar um espaço onde os homens — aqueles que têm a felicidade do encontro — possam aparecer luminosamente. Essa aptidão é o que torna todos aqueles que tiveram a oportunidade do convívio a serem eternamente gratos à Professora Maria Cristina.

Ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e aos funcionários que tornam o programa realizável, pelo acolhimento.

À Banca de qualificação e defesa, compostas pelos Professores Dr. Sérgio Alves Gomes e Professor Dr. Elve Miguel Cenci, pelas contribuições para melhoria na construção do texto.

À Professora Mestre Eleonora Louise Woutera Gonçalves Smits pela disponibilidade em me auxiliar nessa empreitada e pelas revisões dos textos elaborados, com ela mesma diz, ajudando a fomentar a pesquisa, não apenas para o mestrado.

Aos amigos interlocutores nessa trajetória de estudo, em especial Juliana dos Reis Cuenca e Mayara Dionízio.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação Araucária/PR pela concessão da bolsa para fomento do estudo acadêmico.

Por fim, devo agradecer, também, todos aqueles que já percorreram uma parte da estrada na pesquisa em Arendt. Quando, ao ler um livro, uma tese, uma dissertação, um artigo ou ensaio — frutos da dedicação de todos que constantemente estudam Hannah Arendt —, algo era iluminado em meu pensamento, o único sentimento a ser expressado é de gratidão, pois, talvez, sem eles, a reflexão seria mais pueril. De Arendt aprendemos que a pluralidade é o que nos traz à humanidade, o existir junto com os outros, mesmo que esses outros possam ser desconhecidos enquanto entes físicos, mas se pode existir junto a eles por suas obras escritas ou por suas falas.

“Não é bom que o homem esteja só”
(Gênesis 2:18; ARENDT, *Origens do totalitarismo*).

TURATTO, Ana Carolina Turquino. **Arendt e o caso Eichmann**: reflexões sobre a justiça. 2017. 227. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

RESUMO

Trata-se de uma reflexão acerca da justiça a partir da análise de Hannah Arendt do julgamento de Eichmann pelo tribunal de Jerusalém, tendo por propulsão o porquê da concordância de Arendt com a pena de morte imposta ao réu e disso concluir pela realização da justiça ao caso, apesar das severas críticas tecidas ao processamento. Da pesquisa teórica pela revisão bibliográfica das obras da filósofa e de seus comentadores, pode-se depreender que, segundo Arendt, seria o pensamento, em especial, o axioma socrático da não contradição em questões morais, o pensamento alargado e a imaginação que fazem com que pessoas não abram mão das faculdades do juízo e de fazerem escolhas certas, caso contrário não conseguiriam conviver consigo mesmas. No caso Eichmann, embora consciente de seus atos, o réu optou por não pensar e julgar. Diante dessa escolha, tornou-se um risco à humanidade, que decidiu por não querer conviver mais com ele, aplicando-lhe, por meio do tribunal, o axioma socrático. Nesse sentido, a justiça feita teria sido política, no interesse não de um Estado específico, mas no interesse da humanidade, cuja existência se caracteriza pela pluralidade.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Julgamento. Política. Pensar. Julgar.

TURATTO, Ana Carolina Turquino. **Arendt and the Eichmann case: reflections on justice.** 2017. 227. Dissertation (Graduate Program in Philosophy) - State University of Londrina, Londrina, 2017.

ABSTRACT

This is a reflection on justice from Hannah Arendt's analysis of the Eichmann trial by the Jerusalem court, and has as its main drive Arendt's agreement with the death penalty imposed on the defendant, leading her to conclude justice had been done to the case, despite the severe criticism of processing. From the theoretical research by the bibliographical review of the works of the philosopher and her commentators, it can be deduced that, according to Arendt, the Socratic axiom of non-contradiction in moral questions, extended thinking and imagination make people not relinquish the faculties of judgment and make the right choices, otherwise they would not be able to live with themselves. In the Eichmann case, although aware of his actions, the defendant chose not to think and judge. Faced with this choice, he became a risk to mankind, who decided not to want to live with him anymore, applying the Socratic axiom through the court. In this sense, the justice done would have been political, in the interest not of a specific State, but in the interest of humanity, whose existence is characterized by plurality.

Key words: Hannah Arendt. Judgment. Politics. Thinking. Judging.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	RELATO DO JULGAMENTO DE OTTO ADOLF EICHMANN: A PERPLEXIDADE DIANTE DA NORMALIDADE.....	15
2.1	SOBRE EICHMANN E A SUA PERÍCIA.....	18
2.2	DA CONSCIÊNCIA DOS ATOS	34
2.2.1	O Sistema Totalitário: Sobre a Formação de uma Consciência Distorcida.....	39
2.2.2	Ideologia e Terror: o Esfacelamento da Consciência	58
2.2.3	Eichmann: o Homem da Massa Associado ao Partido	62
2.3	DO JULGAMENTO NO TRIBUNAL	77
2.3.1	Das Objeções ao Julgamento: as Resposta de Arendt às Questões Jurídicas	84
2.3.2	Sobre a Lei em Arendt.....	92
3	SOBRE A POLÍTICA EM ARENDT: A PLURALIDADE COMO CONDIÇÃO PARA A AÇÃO	104
3.1	INTROITO: SOBRE OS TERMOS CONDIÇÃO, TERRA E MUNDO E OS DOMÍNIOS PÚBLICO, PRIVADO E SOCIAL.....	106
3.1.1	Sobre o Termo Condição.....	107
3.1.2	Sobre os Termos Terra e Mundo.....	110
3.1.3	Sobre os domínios Público, Privado e Social	114
3.2	SOBRE A POLÍTICA NA CONDIÇÃO HUMANA	130
3.2.1	A Atividade do Trabalho e a Ascensão da Vida Biológica: a Vitória do Animal Laborans.....	131
3.2.2	A Obra e a Mundanidade: o Resultado Inverso — o Mundo que é Consumido	135
3.2.3	A Ação: a Verdadeira Aptidão Humana	143
3.2.3.1	O sentido da política: a liberdade para o surgimento da relação entre os homens	161

4	JUSTIÇA: UMA QUESTÃO DE JUÍZO.....	170
4.1	APONTAMENTOS SOBRE A BANALIDADE DO MAL: DA AUSÊNCIA DO PENSAR E A INVIABILIZAÇÃO DOS JUÍZOS.....	171
4.2	SOBRE O PENSAR: APTIDÃO PARA DISCERNIR ENTRE O CERTO E O ERRADO.....	177
4.3	DO JUÍZO: A EFETIVAÇÃO DO DISCERNIMENTO ENTRE O CERTO E O ERRADO.....	192
4.4	DA JUSTIÇA POLÍTICA.....	203
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	215
	BIBLIOGRAFIA.....	220

1 INTRODUÇÃO

A motivação e o problema da presente pesquisa foram retirados do livro de Hannah Arendt intitulado *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, mais especificamente do epílogo e do pós-escrito. O que causou perplexidade, apesar das severas críticas tecidas por Arendt ao julgamento de Eichmann pela Corte de Jerusalém, é uma possível concordância da filósofa com a pena capital aplicada ao réu.

Disso indagou-se acerca do que levou Arendt a concordar com a pena imposta, já que a filósofa, nas referidas partes finais do livro, afirma que um julgamento judicial deve sempre e somente ser feito no interesse da justiça a fim de que as coisas, dentro do possível, sejam reestabelecidas, julgando-se o ato e determinando-se a sanção devida. Nessa ordem de ideias, então, para Arendt o julgamento teria realizado a devida justiça no caso.

Da referida indagação motivadora surge o problema que perpassa este artigo: o que seria justiça para Arendt? Mais exatamente, o que seria justiça no caso Eichmann? Já que, conforme relatado pela filósofa, o processo, enquanto instrumento legitimado pelos Estados para que se exerça a jurisdição com intuito de se pacificar, harmonizar e coordenar as pessoas segundo uma ordem legal pré-estabelecida, foi eivado de excepcionalidades que correntemente, nos sistemas jurídicos da *civil law* e *common law*, dariam margem a nulidades que eivariam o processo. A partir dessas constatações, poder-se-ia admitir a aplicação da pena de morte e se afirmar pela ocorrência de justiça?

Cumprido destacar que o enfoque do trabalho é a questão da justiça, sendo o assunto pena de morte apenas o mote propulsor da pesquisa, pois, a princípio, a hipótese seria pela impossibilidade de congruência entre justiça e se ceifar uma vida para que se reestabelecesse a ordem após alguns terem deliberado por colocar o mundo de cabeça para baixo — mesmo seguindo-se regras continua-se perdido —, até mesmo porque a tarefa da ordem jurídica é a de conciliar as relações conflituosas, a fim de maximizar a realização dos valores humanos com o mínimo de sacrifícios e desgastes.

Colocando o tema de outra maneira: uma anuência de Arendt, diante da própria contingência do caso, à pena de morte aplicada a Eichmann apenas causou impacto ante ao fato da autora afirmar que o julgamento de Eichmann havia

feito a devida justiça. Dessa forma, a pena de morte e toda a discussão que gira em torno dessa modalidade de pena não é tratada neste trabalho, o que, talvez resvale em tal assunto é a questão da aplicação ou não do perdão ao caso, dentro de uma acepção arendtiana do que seria o perdão, por que ele não poderia ser aplicado ao caso Eichmann e o que ele significaria para uma comunidade política, de modo que poupar a vida do acusado não seria uma saída esperada diante da própria compreensão de toda a problemática.

O interesse maior é compreender o que seria justiça para Arendt, diante de todas as perplexidades do século XX, como os homens enfrentariam a incapacidade de se lidar legalmente, diante do que preceitua um Estado de Direito, com as condutas que a humanidade percebe por si como criminosas, independentemente de estarem tipificadas em um sistema legal penal. A questão da justiça e uma possível resposta para o que seria essa justiça ocorrida no caso Eichmann perpassa pela constatação da filósofa de que os massacres administrativos — que se tratam do extermínio em massa com a utilização do aparato burocrático e a “legalidade” para ceifar vidas ditas supérfluas — desafiaram a capacidade humana de julgamento, pois “explodiram” a estrutura de nossas instituições. Não havia mais corrimãos aos quais se apegar para a realização dos julgamentos, e os que restavam não eram adequados para se fazer a subsunção. Assim, de que modo pode-se compreender a afirmação de que o julgamento havia feito justiça? É com isso que se preocupa esta pesquisa.

O aspecto que torna a pesquisa interessante e aguça a busca por uma possível resposta à pergunta, é o fato de que Arendt não diz no livro *Eichmann em Jerusalém* em quais termos ela se apropria do termo justiça. Com muita certeza ela trataria da questão da justiça no terceiro capítulo do livro *A vida do espírito* que seria dedicado ao julgar, ao juízo. Mas Arendt não pode lavar a cabo essa empreitada em razão de seu falecimento. Desse modo, uma possível resposta a essa pergunta depende de uma locução entre os textos arendtianos, cujo elemento unificador será a personagem Eichmann.

A hipótese inicial que norteou este trabalho e se manteve é de que a justiça no caso Eichmann seria uma justiça para além dos rigorismo da lei, em que os homens, enquanto humanidade, enquanto comunidade política foram violados pelas condutas de Eichmann e independentemente dos preceitos legais não darem conta dessas condutas, o corpo político exigia uma resposta. O Direito não possui o

poder da vidência, não pode prever e regular atos nunca antes experimentados, entretanto, não há como compreender que os crimes perpetrados por Eichmann pudessem ficar impunes. A justiça deveria ser feita sem a ajuda de leis positivadas, postuladas, ou além das limitações impostas por essas leis, pois a justiça pode ser objeto dos juízos dos homens, a justiça é uma questão de julgamento.

Para se alcançar a possível resposta às indagações apresentadas acima, a pesquisa foi dividida em três partes: a primeira tem por objetivo localizar o problema, apresentar o réu e contextualizá-lo no movimento totalitário, por essa razão é que se recupera o relato do julgamento feito por Arendt, passa-se pela análise do perfil do réu, especialmente, para que se possa fazer um juízo sobre a questão da consciência dos atos praticados por Eichmann diante das circunstâncias do movimento totalitário. Eichmann não era um doente, não era uma exceção, optou por ser o modelo do homem da massa, absteve-se de pensar, consentiu em fazer parte do movimento e a todo momento verificava entre os seus a ratificação de suas escolhas: ideologia, propaganda e terror asseguravam que ele estava no caminho “certo”. Não havia dúvidas. Ele havia feito a escolha “certa”, seu destino era o sucesso.

Ainda neste primeiro capítulo, por se correlacionar com o relato arendtiano do julgamento, aborda-se as objeções que foram feitas ao julgamento e as respostas dadas por Arendt a elas, pois faz parte do estranhamento que percorre este trabalho as críticas tecidas pela filósofa ao processamento, mas, de outro lado, em resposta às críticas e em busca de uma justiça substancial, a autora constrói justificativas ao mesmo tempo heterodoxas ao direito, mas bastante criativas para dar conta da necessidade de resposta aos atos criminosos perpetrados por Eichmann diante da ausência de regramentos legais para tanto. Também, neste capítulo, aborda-se a questão da compreensão de lei em Arendt, pois em uma margem tem-se um “sistema” norteado por mecanismos “legais” de governo, entretanto inapto para garantir a proteção e a dignidade dos seres humanos no qual Eichmann não verificava qualquer contradição; o arranjo mútuo entre os homens, tão caro a Arendt, foi totalmente desprezado, de outro lado, a concepção de lei a relevância desse expediente para os corpos políticos para a filósofa está diretamente relacionada à atividade da ação. Talvez sem a lei, no sentido arendtiano, não haveria como se falar em comunidades políticas.

No terceiro capítulo abordou-se o conceito de política para Arendt para que a hipótese, justiça política, seja entendida segundo a concepção arendtiana de política. Um domínio político, que proporciona a ação, cuja condição para a existência desse domínio é a pluralidade. A pergunta que subjaz o capítulo é “o que é essa política” de modo que se possa dizer que a justiça no caso Eichmann foi política. Ainda, elucidar que o termo política não é usado no sentido que comumente se costuma ouvir, às vezes, até mesmo em um sentido pejorativo, de que a justiça se arvoraria em determinadas searas para atender às demandas que lhe são submetidas. Mas, sim, no sentido de uma resposta que a humanidade, representada pelo tribunal a quem cabe fazer a justiça, deu às condutas de Eichmann que visavam ao extermínio da condição humana da pluralidade. As ações de Eichmann foram ações de interesse de toda a humanidade, porque afetariam a própria existência da humanidade, portanto, a questão da justiça não pode ser entendida senão pelo viés da política. Entretanto, partindo-se da compreensão arendtiana de que as atividades da vida ativa não possuem hierarquia e são intrinsecamente relacionadas, abordou-se, também, a atividades do trabalho e da obra, até mesmo porque, diante de um movimento totalitário, o homem da massa é aquele que se perde na compreensão de que a vida é pautada exclusivamente pelo ciclo biológico.

Por fim o terceiro capítulo trata da questão do julgar, pois diante a ausência de regras ou da presença de regras duvidosas, como é que se pode distinguir entre o que é certo e errado, como esse processo de julgar entre o que é certo e errado é feito, especialmente diante do colapso de todos os padrões costumeiros, inclusive da ordem jurídica. Assim, para que se possa julgar é imprescindível que os homens se dediquem ao pensar. Será o pensar jungido ao julgar que fará, para Arendt, que os homens rejeitem cabalmente a pratica do mal, o mal que rejeita olhar sob a perspectiva do outro e é praticado pela ausência do pensar reflexivo. Para Arendt a justiça é uma questão de julgamento e o julgamento é a mais política das faculdades humanas, pois é sedimentado na concórdia potencial com os outros, demonstrando que não apenas compartilhamos o mundo, mas nos responsabilizamos por ele e pela pluralidade que o forma, por isso que a hipótese inicial de que a justiça no caso Eichmann pode ser compreendida como uma justiça política sustenta-se diante da análise do pensamento arendtiano.

2 RELATO DO JULGAMENTO DE OTTO ADOLF EICHMANN: A PERPLEXIDADE DIANTE DA NORMALIDADE

A presente dissertação¹ tem como referência o livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* de Hannah Arendt, que teve a primeira edição lançada em maio de 1963. A referida obra resultou do próprio oferecimento da autora de cobrir, para a revista norte-americana *The New Yorker*, o julgamento de Eichmann (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 295), cujo processo tramitou em Jerusalém em 1961. As motivações para a cobertura do julgamento foram de três ordens: a primeira, nas palavras da autora: “Perdi os julgamentos de Nuremberg. Nunca vi essas pessoas em carne e osso e esta, provavelmente, é minha única oportunidade” (ARENDDT, 1960 *apud* YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296); a segunda foi o fato de que os crimes praticados, massacres administrativos, desafiam a capacidade humana de julgamento e “explodem a estrutura de nossas instituições legais” (ARENDDT, 2016, p. 769), e a terceira era de que já havia trinta anos Arendt pensava sobre a natureza do mal e aquela seria a oportunidade de se “expor ao malfeitor” (ARENDDT, 2016, p. 770). O relato de Arendt, então, foi publicado inicialmente na referida revista nos meses de fevereiro e março de 1963 na forma de cinco² artigos.

Conforme assevera Lafer (1988, p. 238), esse trabalho jornalístico de Arendt se configura como a conclusão das suas reflexões sobre “o significado da ruptura que resultou da relação entre o anti-semitismo, os judeus e o mundo moderno”, sendo, talvez, um dos mais destacados textos da segunda metade do século XX, cujo objeto é o relato do julgamento de Eichmann e das questões que surgiram no curso do processo (ARENDDT, 1999, p. 308).

Segundo Rizzo (2013), a Escola de Jornalismo da New York University atribuiu a Arendt, em razão dessas publicações, a vigésima colocação entre os cem principais trabalhos jornalísticos produzidos nos Estados Unidos da América, figurando a filósofa entre as lendas do jornalismo. Tal classificação foi

¹ Esta dissertação fez uso de material anteriormente apresentado ao curso de Especialização em Filosofia Política e Jurídica da Universidade Estadual de Londrina.

² Os referidos artigos encontram-se disponibilizados nos arquivos da revista *The New Yorker* e podem ser acessados virtualmente pelo seguinte endereço: <<http://archives.newyorker.com/?i=1963-02-16#>>.

anunciada em março de 1999 (NEW YORK UNIVERSITY, 1999). Ainda, em março de 2012, a autora figurou na trigésima terceira colocação em nova lista da mesma escola entre os cem jornalistas mais marcantes dos últimos cem anos (NEW YORK UNIVERSITY, 2012).

Arendt, no entanto, não recebeu somente congratulações. Após a publicação de seus artigos e da primeira edição do livro, a autora sofreu uma dura retaliação por parte de intelectuais e da comunidade judaica, sendo o livro foco de controvérsias e objeto de uma campanha organizada, no entender da filósofa (ARENDR, 1999, p. 305), episódio esse que motivou Arendt a acrescentar, na segunda edição do livro datada de 1964, o pós-escrito, em que a autora trata das controvérsias que ela entendia relevantes e que, efetivamente, tratavam dos assuntos por ela relatados nos artigos e livro.

A principal celeuma surgida dizia respeito ao fato de que Arendt demonstrara a relação entre o êxito da ação nazista e a especial “cooperação” dos conselhos judaicos. Entretanto, essa demonstração não era o foco de Arendt; pelo contrário, o que a filósofa fizera foi tratar dessas questões conforme eram trazidas ao julgamento, tanto assim que o assunto dos conselhos surge em umas dez páginas e de modo esparso em um livro com mais de trezentas páginas.

Inicialmente, Arendt menciona o interesse de emissários da Palestina, que, sem se submeter aos sionistas alemães e à Agência Judaica para a Palestina, negociaram diretamente com a Gestapo e SS a imigração ilegal de judeus para a Palestina. O intuito, destaca Arendt, não era de salvamento, mas tão somente de seleção “de material adequado” e, à época, antes de iniciado o processo de extermínio, o real inimigo desse grupo era Grã-Bretanha, que governava a Palestina, e não os países que tornavam a vida de judeus um inferno (ARENDR, 1999, p. 74).

Arendt também tece um duro comentário quanto ao comportamento de Josef Löwenherz — advogado sionista, diretor do Escritório da Comunidade Judaica de Viena —, afirmando que ele foi o primeiro funcionário judeu a colocar a comunidade judaica à disposição das autoridades nazistas e, em contraprestação, pôde permanecer em Viena até o final da guerra, para finalmente migrar para os Estados Unidos da América (ARENDR, 1999, p. 77).

A filósofa destaca também a ação dos Conselhos de Anciões Judeus, criados por Heydrich, que inicialmente tinham por função cooperar com a concentração dos judeus nos guetos, mas, posteriormente, passaram a indicar os

judeus que seriam levados para os campos de extermínio, elaborando listas referentes aos hebreus e o inventário dos bens deles, cujo destino era o Reichsbank. Para isso retinham o dinheiro para o abatimento das despesas da deportação e extermínio e distribuíam a Estrela Amarela, inclusive intermediando a venda dela (ARENDDT, 1999, p. 131, 134).

Em contrapartida, segundo a filósofa, os membros dos Conselhos, “líderes judeus regionalmente reconhecidos”, recebiam enormes poderes (ARENDDT, 1999, p. 134). Mas Arendt vai além e assevera:

A verdade era que o povo judeu não era um todo organizado, que não possuía território, governo, nem exército em sua hora de maior precisão, não tinha governo no exílio para representá-lo entre os Aliados (a Agência Judaica para a Palestina, presidida pelo dr. Weizmann, era na melhor das hipóteses um substituto miserável), nem um esconderijo de armas, nem uma juventude com treinamento militar. Mas a verdade integral é que existiam organizações comunitárias judaicas e organizações recreativas e assistenciais tanto em nível local como internacional. Onde quer que vivessem judeus, havia líderes judeus reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra, por uma ou outra razão (ARENDDT, 1999, p. 141).

Para o desenvolvimento deste trabalho torna-se necessário, inicialmente, apresentar as considerações realizadas por Arendt acerca da figura central do julgamento, o réu Otto Adolf Eichmann, quanto ao seu perfil e suas atividades, enfocando-se aquilo que dera margem às condutas criminosas que o levaram à Corte, porque a discussão realizada nesta dissertação, cujo tema é a busca por um significado para o termo justiça no pensamento de Arendt, sempre terá por foco Eichmann, que será tido como o elemento de espanto que desencadeará as reflexões sobre a justiça e auxiliará na construção de juízos sobre as experiências do século XX.

Além do que será o relato do caso Eichmann que norteará o presente estudo a respeito da reflexão sobre a justiça, pois é no epílogo e no pós-escrito do referido livro que Arendt, ao recapitular as razões principais dessa obra e ao discutir as controvérsias aventadas após a publicação de seu trabalho, dirá que “[...] o objetivo de um julgamento é fazer justiça, e nada mais” (ARENDDT, 1999, p. 275) e “Eu sou da opinião de que esse julgamento devia acontecer no interesse da justiça e nada mais” (ARENDDT, 1999, p. 310). Ora, se essas afirmações são feitas

por Arendt, a primeira pergunta que surge é o que poderia ser justiça para a filósofa no caso Eichmann, pois causa estranhamento o fato de que o relato é permeado por severas críticas ao modo como o processo se instaurou e se desenvolveu, enquanto Arendt se posiciona da seguinte forma ante a aplicação da pena capital a Eichmann:

Estou satisfeita de que tenham enforcado Eichmann. Não que isso importasse. Mas eles teriam feito um papel completamente ridículo, é o que sinto, se não tivessem levado a coisa à única conclusão lógica” (ARENDR, 1962, *apud* YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 330).

Não se pode perder de vista que, apesar desse estranhamento entre crítica ao processo, pena final aplicada e a conclusão pela justiça, a pesquisa visa a responder o que seria justiça para Arendt no caso Eichmann, de que modo a justiça é feita ou estabelecida e como o próprio homem estabelece o certo e o errado. Por isso Eichmann pode ser um exemplo a ajudar nas reflexões: o que fez esse homem parar de pensar e não mais discernir, a não fazer juízos?

Entretanto, uma resposta a essa questão não é imediatamente encontrada no referido livro. A construção dependerá de uma locução entre os textos arendtianos, cujo elemento unificador será a personagem Eichmann. Por esse motivo é que se fará a apresentação dele seguindo a descrição proposta por Arendt no livro *Eichmann em Jerusalém* — levantada no curso do julgamento do réu e em documentos angariados em razão do julgamento —, e, em especial, de seus atos, que eram apartados de um pensar sob a noção de pluralidade.

2.1 SOBRE EICHMANN E A SUA PERÍCIA

Na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt revela que a contemporaneidade demonstrou o quanto se é capaz de cometer atrocidades, o mal assumiu uma dimensão antes desconhecida, inimaginável e ilimitada (MÜLLER, 2010, p. 38). O paradigma para essa análise foi o réu Otto Adolf Eichmann, submetido a julgamento “[...] por seu papel na questão da ‘solução final dos judeus’” (ARENDR, 1999, p. 15), segundo o primeiro-ministro de Israel à época, David Ben-Gurion, enquanto para Arendt o julgamento deveria se pautar pelo crime de genocídio enquanto violação da “[...] comunidade e pluralidade

de todos os humanos da terra” (CORREIA, 2007, p. 53) e não pelo assassinato de muitas vítimas.

O ambiente do julgamento está entre as primeiras observações de Arendt (1999, p. 14, 15, 19) e se refere, nesta seara, ao intuito do primeiro-ministro Ben-Gurion³ e do promotor Gideon Hausner de transformar o julgamento em um espetáculo⁴, aquele como diretor de cena do processo, este por obra e paixão pela teatralidade. A disposição do auditório (plenário) e de todo esquema de proteção, inclusive, deram tom de palco ao local, muito embora a autora ressalve categoricamente o comprometimento dos juízes Benjamin Halevi, Yitzchak Raveh e, em especial, o do Juiz Presidente, Moshe Landau, em servir a justiça, em que pese o fracasso em diversas circunstâncias.

Assim, como qualquer espetáculo, o roteiro possui um protagonista⁵, aquele que fez algo, no caso de um julgamento, o réu. No caso relatado por Arendt, o réu era Eichmann, que para a acusação era o monstro perverso, diabólico mas que foi descrito pela autora perante o julgamento nos seguintes termos:

[...] aquele homem dentro da cabine de vidro construída para sua proteção: altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes, que ao longo de todo o julgamento fica esticando o pescoço para olhar o banco das testemunhas (sem olhar nem uma vez para a platéia), que tenta desesperadamente, e quase sempre consegue, manter o autocontrole, apesar do tique nervoso que lhe retorce a boca provavelmente desde muito antes do começo deste julgamento (ARENDDT, 1999, p. 15).

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 (ARENDDT, 1999, p. 67).

Eichmann, nascido em março de 1906, era o filho mais velho de uma sólida família de classe média alemã que não conseguiu concluir os estudos por

³ Arendt (1999, p. 20-21) assevera que o espetáculo e as “lições” que Ben-Gurion almejava com o julgamento efetivamente ocorreram, não obstante fossem desnecessárias ou até mesmo enganosas, já que tais lições já eram de conhecimento da comunidade mundial, bem como dos judeus da Diáspora, que há tempos já sabiam da hostilidade do mundo.

⁴ Tal espetáculo é uma referência ao uso midiático do julgamento, que, inclusive, fora televisionado (ARENDDT, 1999, p. 16), que dá a nuance política desejada pelo Primeiro-Ministro e pelo parlamento israelense.

⁵ A autora faz uma comparação entre um julgamento e uma peça de teatro, já que ambos se iniciam e se encerram com o autor de um ato e não com a vítima (ARENDDT, 1999, p. 19).

total inaptidão — em que pese constar em seus documentos que fosse engenheiro de construção —; nos seus trabalhos, sempre como vendedor, não tivera quaisquer perspectivas de carreira (ARENDDT, 1999, p. 39-40). Eichmann não era um exemplar do sucesso que norteava a premissa “nada é tão bem-sucedido como o sucesso” (ARENDDT, 1989, p. 44, 168) que já povoava o imaginário da sociedade alemã da época.

Em abril de 1932, a convite de Ernest Kaltenbrunner⁶, se filiou ao Partido Nacional Socialista e entrou para a SS⁷ (*Schutzstaffel* – Polícia Alemã). A pesar de sua adesão sem qualquer convicção — jamais conheceu o programa do partido, muito menos lera *Mein Kampf* —, atingira no partido o grau equivalente a tenente-coronel (ARENDDT, 1999, p. 43-45).

Cumprir destacar que a ausência de convicção de Eichmann não era uma peculiaridade dele, pelo contrário, dentro do processo do domínio total⁸, cujas etapas são a morte da personalidade jurídica no homem, a morte da personalidade moral no homem e a morte da individualidade do homem, esta última etapa, que visa à destruição da singularidade do homem, fruto da sua vontade e destino, acaba por tornar a convicção e a opinião desnecessárias e até mesmo, problemáticas.

O intuito de se destruir a individualidade é de se minar a espontaneidade — “[...] a capacidade do homem de iniciar algo novo com seus próprios recursos [...]” (ARENDDT, 1989, p. 506) — para, assim, eliminar a imprevisibilidade das ações humanas. O homem, ao ter convicções próprias, ainda não foi atingido pelo domínio total de ser transformado em um objeto de cera que reage de forma previsível. A ação, nesse governo, era para eliminar a convicção,

⁶ Após a morte de Reinhard Heydrich, Ernest Kaltenbrunner, advogado, cujo pai era amigo do pai de Eichmann, assumiu a chefia do RSHA (*Reichssicherheitshauptamt* – Escritório Central da Segurança do Reich) em 1942 (ARENDDT, 1999, p. 43, 82). Foi condenado e morto pelo Tribunal de Nuremberg.

⁷ Organização paramilitar ligada ao Partido Nacional Socialista, cujos deveres eram proteger o *Führer*, bem como garantir a segurança interna do Reich (USA, 1946, p. 176). O lema dessa estrutura, formulado por Himmler, chefe da SS (ARENDDT, 1999, p. 63), era “minha honra é a lealdade”, que “[...] indica uma devoção e uma obediência absolutas, que transcendem o significado da mera disciplina pessoal” (ARENDDT, 1989, p. 374) e que, a partir de 1939, passou a comandar os campos de concentração.

⁸ Apesar de Arendt abordar a efetivação do domínio total dentro dos campos de extermínio, tal aspiração também se destinava à sociedade de massa alemã, “O cão de Pavlov, [...] é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração” (ARENDDT, 1989, p. 507).

aliás o objetivo da educação totalitária era o de destruir a capacidade de adquirir convicções (ARENDDT, p. 520). Arendt (1989, p. 508) nesse sentido dirá:

Os comunistas dos países não-comunistas, que fugiram ou foram chamados para Moscou, tiveram a amarga experiência de aprender que constituíam uma ameaça à União soviética. Nesse sentido, os comunistas convictos são tão ridículos e perigosos para o regime da Rússia como, por exemplo, os nazistas convictos da facção de Röhm⁹ o foram para os nazistas.

A propósito, no artigo *Algumas questões de filosofia moral*, quanto a não necessidade da convicção para ser nazista, Arendt (2004, p. 117) ressalta que “a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção”, aliás, pelo pão de cada dia e pela realidade das posições pessoais (ARENDDT, 1989, p. 198), as opiniões, sejam elas de intelectuais ou não, podiam ser relativizadas e se coadunarem com a nova moral. A autora (ARENDDT, 1999, p. 40), diante desse contexto de vida de Eichmann e do assentimento ao partido, constou que o vício capital de Eichmann era a pretensão e assim explica:

De uma vida rotineira, sem significado ou conseqüência, o vento o tinha soprado para a História, pelo que ele entendia, ou seja, para dentro de um Movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele — já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus próprios olhos também — podia começar de novo e ainda construir uma carreira (ARENDDT, 1999, p. 45).

Em agosto de 1933 ele se alistou em um treinamento militar que durou até setembro 1934, sendo promovido a cabo; entretanto, o serviço militar para ele era insuportável. Candidatara-se, então, a uma das vagas do Serviço de Segurança (SD)¹⁰ da *Reichsführer* SS de Heinrich Himmler¹¹, que funcionava como o Serviço de Inteligência do Partido e era liderado por Reinhardt Heydrich¹², sendo

⁹ Ernst Röhm, criador e chefe da SA (*Sturmabteilung* - "Tropa" ou Divisão de Assalto do Partido Nazista) (ARENDDT, 1989, p. 359).

¹⁰ Tratava-se do serviço de inteligência ideológica do partido e, a partir de 1938, do Estado; era um dos ramos da SS (USA, 1946, p. 179, 251).

¹¹ Plenipotenciário para a administração, chefe da SS de 1929 a 1945 e líder do Partido Nacional Socialista.

¹² Chegou ao posto de *Obergruppenführer* dentro da SS, assumindo, ainda, o cargo de protetor dos territórios da Boêmia e Morávia.

designado para o departamento de Informação; após alguns meses fora transferido para um novo departamento referente aos judeus (ARENDDT, 1999, p. 47-49). Nesse departamento é que Eichmann, por seu chefe von Mildenstein, entrara em contato com os ideais sionistas e aprendera um pouco de iídiche¹³. Após quatro anos de aprendizado se tornara um “perito” nos assuntos judeus (ARENDDT, 1999, p. 53).

Em 1938, Eichmann pôde colocar em prática, em Viena, após a anexação da Áustria ao Reich Alemão, o que havia assimilado. Fora nomeado chefe do Centro de Emigração dos Judeus Austríacos após a sua promoção a oficial/tenente, recebendo condecorações por seu amplo conhecimento “[...] dos métodos de organização e ideologia do oponente, o judaísmo” (ARENDDT, 1999, p. 55-56), e lá teria que organizar um tipo de emigração, uma emigração forçada¹⁴, a expulsão dos judeus.

Os resultados foram assombrosos: em oito meses, quarenta e cinco mil judeus deixaram a Áustria, enquanto menos de dezenove mil deixaram a Alemanha, e em dezoito meses, cento e quarenta e oito mil pessoas, quase sessenta por cento da população judaica da Áustria, deixaram o país “legalmente” (ARENDDT, 1999, p. 56).

Mas Arendt (1999, p. 56), com perspicácia, diz: “[...] a idéia básica que possibilitou tudo isso [...] foi uma diretiva específica de Heydrich, que o havia mandado para Viena”, embora Eichmann indiretamente afirmasse que o plano fosse seu, versão essa aceita pelas autoridades israelenses, pois muito conveniente para toda a apresentação midiática do julgamento.

Conforme explana Arendt, Heydrich foi responsável por viabilizar a expulsão dos judeus, possuidores ou não de posses, ante a criação dos fundos de emigração que foram idealizados por Erich Rajakowitsch¹⁵:

Por intermédio da comunidade judaica, extraímos certa quantia de dinheiro dos judeus ricos que queiram emigrar. Ao pagar essa soma, e uma soma adicional em moeda estrangeira, eles possibilitavam que os judeus pobres partissem. O problema não era fazer os judeus ricos irem embora, mas se livrar da massa judaica (ARENDDT, 1999, p. 57).

¹³ Dialeto alemão escrito com letras hebraicas (ARENDDT, 1999, p. 53).

¹⁴ Até então, na Alemanha, desde 1920, os judeus tinham a permissão de deixar o país, mas não eram forçados a tanto (ARENDDT, 1999, p. 55).

¹⁵ Advogado que atuou no Centro de Emigração dos Judeus Austríacos juntamente com Eichmann.

Por outro lado, a filósofa afirma (ARENDR, 1999, p. 57) que, mesmo não sendo a ideia concebida por Eichmann, ele demonstrou capacidade para organizar e negociar¹⁶, e isso fizera com que a expulsão se efetivasse em tais termos numéricos. Quanto à organização, faz-se importante trazer à lume em que ela consistia, pois demonstra o imenso zelo e ânsia de Eichmann por tão somente bem executar as suas tarefas a qualquer custo e de ser reconhecido por elas.

O problema da concordância, mesmo que não voluntária, dos judeus para a emigração e os fundos para tanto já estavam resolvidos, mas ainda restava a burocracia da emissão dos documentos que até então venciam uns antes dos outros, o que inviabilizava a efetivação da emigração. Diante disso, Eichmann criou uma linha de produção para a emissão dos passaportes: todos os entes relacionados com a expedição de documentos foram alocados no mesmo espaço e foram obrigados a realizar os seus serviços diante do requerente, o que evitava subterfúgios e acelerava o procedimento.

Diante do relato de Eichmann no julgamento, Arendt constatara que ele tinha uma inclinação para se promover por feitos alheios, além de possuir o vício da vanglória¹⁷, mas o que nele havia de mais grave, para Arendt, era a sua “quase total incapacidade de olhar qualquer coisa sob o ponto de vista do outro” (ARENDR, 1999, p. 60). A incapacidade de olhar sob a perspectiva do outro é percebida no momento em que Eichmann, ao relatar os seus serviços iniciais em Viena, diz que os “[...] seus homens e os judeus estavam todos ‘se esforçando juntos’” (ARENDR, 1999, p. 60) e que havia a coincidência da vontade dos judeus de emigrarem e a vontade dos nazistas de terem o *Reich judenrein*: os desejos coincidiam e ele poderia “fazer justiça a ambas as partes” (ARENDR, 1999, p. 60).

Outra verificação da autora (ARENDR, 1999, p. 61-62, 67) era a incapacidade de Eichmann de se expressar — poderia ser um caso de afasia¹⁸ —

¹⁶ Arendt (1999, p. 57) esclarece bem em quais termos Eichmann tinha o “poder” de negociar: ele negociou com os representantes da comunidade judaica que, para tanto, foram soltos, já que se encontravam presos, assim como grande parte da comunidade, em razão do “zelo revolucionário austríaco” — fato este que, sem grande capacidade de convencimento, fazia com que os judeus aderissem às negociações e “optassem” por deixar o país.

¹⁷ Eichmann, por exemplo, reivindicava a autoria da criação do sistema de guetos, a ideia de encaminhar os judeus para Madagascar, a paternidade do gueto de Theresienstadt (ARENDR, 1999, p. 59).

¹⁸ É a perda da capacidade selecionar palavras para representar aquilo que se está pensando. Pode possuir diversos níveis.

tanto que, quando as respostas ao seu interrogatório não eram compreendidas pelos juízes, o réu não conseguia se fazer entender, justificando-se que a sua única língua era o oficialês. Tudo o que o Eichmann dizia, segundo os juízes, era propositadamente vazio, conduta de um mentiroso esperto e calculista; já para Arendt era vazio porque ele somente conseguia se utilizar de clichês.

Para Eichmann não havia contradição entre: “Vou dançar no meu túmulo, rindo, porque a morte de 5 milhões de judeus [...] na consciência me dá enorme satisfação” (ARENDR, 1999, p. 59 e 66), expressado no final da II Guerra Mundial, e “Posso ser enforcado em público como exemplo para todos os anti-semitas da Terra” (ARENDR, 1999, p. 36 e 66), dito durante o seu julgamento, ou, então, dizer que a única coisa que aprendeu numa vida desperdiçada foi a não fazer juramentos, nada o faria declarar algo sob juramento, já que um dia haveria de arcar com as consequências e, em seguida, ao ser informado que poderia testemunhar a seu favor sob juramento ou não, opta por prestá-lo; ou dizer, tanto no inquérito quanto no julgamento, que a pior coisa que poderia fazer seria implorar por misericórdia e, após aconselhamento de seu advogado, escreve de próprio punho um pedido de misericórdia ao presidente de Israel. Em todos os casos, os clichês lhe davam o ânimo necessário, o que já lhe fazia satisfeito, extirpando do seu pensar qualquer incoerência (ARENDR, 1999, p. 66-68).

Esse comportamento de Eichmann para Arendt somente dava mostras de que a incapacidade dele de falar estava diretamente relacionada a sua incapacidade de pensar, especialmente sob o ponto de vista do outro. Esse aspecto é de vital importância quando da análise arendtiana sobre o pensar e o julgar, já que dentre os “requisitos” para a realização de um juízo há a imprescindível necessidade do pensamento alargado, que se trata da consideração do ponto de vista dos outros, retirando-se de uma perspectiva própria, de interesses pessoais e direcionando-se para uma visão geral quando às concepções e entendimento sobre algo.

Pela descrição arendtiana de Eichmann pode-se inferir que ele representava um papel, não um papel perante o tribunal, mas um papel que o adaptara à nova sociedade alemã. Nesse sentido é muito esclarecedora a descrição da autora, no livro *Origens do totalitarismo*, sobre Thomas Edward Lawrence,

Lawrence da Arábia, ao discorrer sobre a questão de agente secreto¹⁹ ante o caráter imperialista britânico²⁰. Lawrence, quando do início da Primeira Guerra mundial, foi encarregado, como agente secreto, de fazer com que os árabes se rebelassem contra o domínio turco, fomentando um movimento nacional cuja finalidade era servir ao imperialismo inglês. Segundo Arendt (1989, p. 249):

Lawrence tinha que fingir que aquele movimento nacional era o seu principal interesse, e o fez tão bem que terminou acreditando nele. [...] Lawrence encontrou profunda satisfação num papel que exigia um recondicionamento de toda a sua personalidade até que se adaptasse ao Grande Jogo, até que se tornasse a encarnação da força do movimento nacional árabe, até que perdesse toda a vaidade natural em sua misteriosa aliança com forças necessariamente superiores a ele próprio, por maior que ele fosse, até que adquirisse um mortal “desprezo não pelos outros homens, mas por tudo o que eles fazem” por iniciativa própria e não em concerto com as forças da história.

Ocorre que, com o fim da guerra, Lawrence teve que abandonar a falsa aparência de agente secreto e voltar a sua natureza inglesa, momento em que teve consciência “[...] de que a grandeza não tinha sido sua, mas apenas do papel que havia eficientemente assumido, que a grandeza havia sido o resultado do Jogo

¹⁹ Nessa parte do livro *Origens do totalitarismo*, Arendt trata, como dito, do caráter imperialista e nessa seara dirá que os principais mecanismos políticos de domínio imperialista são a raça e a burocracia, esta como consequência da “responsabilidade” de um povo sobre outro aplicando-se princípios administrativos e aquela como fuga para a irresponsabilidade desprovida de qualquer aspecto humano. Assim, Arendt explica que aqueles que herdaram acidentalmente o Império Britânico, como um fato consumado e com a obrigação de conservá-lo, precisavam de uma interpretação que transformasse o acaso em ato consciente. Para tanto, valeram-se das lendas que, segundo Arendt, servem para alterar fatos históricos, bem como para explicar e interpretar o passado, e que tiveram papel decisivo na formação do burocrata e do agente secreto (ARENDR, 1989, p. 238). Arendt (1989, p. 239) dirá que “[...] as lendas atraem a elite como as ideologias atraem os homens comuns, e como as descrições de ‘terríveis’ forças ocultas atraem a ralé e a escória”. A lenda fundamental do agente secreto era a lenda do Grande Jogo (ARENDR, 1989, p. 247).

²⁰ Cumpre esclarecer que Arendt, em *Origens do totalitarismo*, diferencia os movimentos imperialistas ultramarinos, cujo viés era o econômico e visava ao investimento de capital supérfluo pela expansão territorial, especialmente o britânico (tratado mais especificamente nos capítulos 1, 2 e 3 da Parte II do livro *Origens do Totalitarismo*), e continental, cujo viés era político e visava à unificação, cada qual a sua, pan-germânica — Alemanha — e pan-eslava — Rússia —, também, pela expansão territorial, mas dentro da própria Europa, tendo como mote a reunião de povos de origem étnica semelhante (tratado no capítulo 4 da Parte II do já referido livro). Portanto, o assemelhamento ora realizado entre Lawrence e Eichmann busca ressaltar o papel desempenhado por ambos para se adequarem às ordens sociais nas quais se inseriam, assim como destacar o fato de que, apesar de esses dois indivíduos estarem inseridos em movimentos distintos de imperialismo, o contexto era tão absurdo que a consciência tranquila somente se conseguia por meio da representação de um papel e a devida atuação em um movimento grandioso.

e não produto de si próprio” (ARENDR, 1989, p. 250). Para a filósofa, o que Lawrence buscava era um novo papel, outra função a desempenhar, desejo esse característico da lenda do Grande Jogo.

A diferença entre Lawrence e Eichmann reside no fato de que aquele não foi “[...] suficientemente arrebatado para recusar concessões baratas e saídas fáceis para a realidade e a respeitabilidade, e de nunca haver perdido a consciência de que havia sido apenas uma função, representado um papel [...]” (ARENDR, 1989, p. 250); já Eichmann incorporou de tal forma o papel que lhe foi apresentado que se sentia horado em ser julgado: que ele fosse “enforcado publicamente como exemplo para todos os anti-semitas da Terra” e que, apesar disso, não se sentia arrependido: “Arrependimento é para criancinhas” (ARENDR, 1999, p. 36, 66). Além do mais, estava enfasiado de ser, após o fim da II Guerra Mundial, um viajante anônimo entre mundos, sem algo que ele considerasse digno de ser feito, apesar de ter o seu nome lembrado nos julgamentos do pós-guerra (ARENDR, 1999, p. 60).

Para Arendt, a História de Lawrence foi a história de um autêntico agente ou funcionário que piamente acreditava que havia tocado profundamente a correnteza da necessidade histórica — ele era o agente ou funcionário das forças secretas que governam o mundo, agia para algum fim ulterior e imprevisível, cuja satisfação estava em fazer parte de um feito grandioso; o tempo é linear e visa a um *telos*. Com Eichmann não era diferente: ao fazer parte do movimento, ele era a encarnação viva do ideal, era a própria “Lealdade, Generosidade e Coragem” (ARENDR, 1989, p. 281) e arremata a filósofa:

Embora Lawrence não houvesse ainda sucumbido ao fanatismo de uma ideologia de movimento, [...] já havia experimentado aquele fascínio, baseado no desespero de toda a responsabilidade humana possível, exercido pela corrente eterna e por seu eterno movimento. [...] dele nada restou senão certa decência inexplicável e o orgulho de se haver “esforçado na direção certa”. “Ainda não sei [Lawrence] quanto valor tem o indivíduo: muito, acho eu, se se esforçar na direção certa”. Eis, portanto, o fim do verdadeiro orgulho do homem ocidental que já não tem valor como um fim em si próprio, que já não faz “nada de si próprio nem tem a decência de ser ele mesmo” dotando o mundo de leis, e que só tem chance se “se esforçar na direção certa”, em unísono como as forças secretas da História e da necessidade — das quais é mera função (ARENDR, 1989, p. 251).

O valor de Eichmann estava agora em se esforçar em seguir a “direção certa”, o movimento incessante das forças históricas ou naturais, cumprindo rigorosamente a sua função de expulsar os judeus e depois de organizar a logística de transporte para os campos de concentração e de extermínio.

A “normalidade de entorpecimento” de Eichmann, que lhe impedira de se distanciar de seus atos e de refletir sobre eles, é severamente apontada por Arendt como uma realidade que encerrava a sociedade alemã:

[...] o caso de Eichmann é diferente do criminoso comum, que só pode se proteger com a eficácia da realidade do mundo não criminoso dentro dos estreitos limites de sua gangue. Bastava a Eichmann relembrar o seu passado para se sentir seguro de não estar mentindo e de não estar se enganando, pois ele e o mundo em que viveu marcharam um dia em perfeita harmonia. E a sociedade alemã de 80 milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e os fatos exatamente da mesma maneira, com os mesmos auto-engano²¹, mentira e estupidez que agora se viam impregnados na mentalidade de Eichmann. Essas mentiras mudavam de ano para ano, e freqüentemente se contradiziam; além disso, não eram necessariamente as mesmas para todos os diversos níveis da hierarquia do Partido e para as pessoas em geral. Mas a prática do auto-engano tinha se tornado tão comum, quase um pré-requisito moral para a sobrevivência, que mesmo agora, dezoito anos depois do colapso do regime nazista, quando a maior parte do conteúdo específico de suas mentiras já foi esquecido, ainda é difícil às vezes não acreditar que a hipocrisia passou a ser parte integrante do caráter nacional alemão (ARENDR, 1999, p. 64-65).

Essa “hipocrisia” pode ser constatada nas diversas vezes que Eichmann afirmara que pessoalmente não possuía qualquer coisa contra os judeus, pelo contrário, ele tinha “razões pessoais para não ir contra”²² (ARENDR, 1999, p. 37). Arendt verificara que as distorções da realidade feitas por Eichmann eram decorrentes dos horrores com que ele lidava; ele era a normalidade, pois no regime nazista ele não era a exceção, mas somente as exceções dentro do regime nazista

²¹ O autoengano pode ser tomado sob três aspectos: que a guerra não era guerra, que a guerra fora iniciada pelo destino e não pela Alemanha, e que era questão de vida ou morte para os alemães, que tinham de aniquilar seus inimigos ou ser aniquilados (ARENDR, 1999, p. 65).

²² Para tanto, Eichmann relatara a intervenção de um primo de sua madrastra que era casado com a filha de um empresário judeu e por influência deste conseguira-lhe um emprego na Companhia de Óleo Austríaca, cujo diretor-geral era também judeu (ARENDR, 1999, p. 41); também relatara as suas boas relações com os funcionários judeus, Josef Löwenhetz, Storfer, Paul Eppstein (ARENDR, 1999, p. 60); outro aspecto relatado foi a colaboração de Eichmann na imigração ilegal de judeus para a Palestina (ARENDR, 1999, p. 75).

é que poderiam ser consideradas normalidades quando fora desse círculo (ARENDR, 1999, p. 38, 71).

Em 1939, Eichmann, ainda em Viena e antes de ser nomeado para estabelecer um centro de emigração em Praga, foi promovido para um posto com poderes executivos; em 1941 atingira a graduação de tenente-coronel, graduação esta que o levaria à Corte de Jerusalém, pois junto com ela lhe vieram as atribuições na Solução Final²³. A esta altura, ele já era reconhecidamente uma pessoa habilidosa quanto aos judeus e aos métodos de evacuação e emigração. O modelo de seu escritório em Viena fora utilizado com a mesma função em diversos outros lugares (ARENDR, 1999, p. 78-80).

Com a eclosão da guerra em 1.º de setembro de 1939, Eichmann foi deslocado, como chefe, para o escritório de Berlim, que era o Centro para a Emigração Judaica. Todavia, essa não era exatamente a promoção que Eichmann esperava. Com o início da luta armada, o procedimento de expulsão não mais poderia ser efetuado da forma como tinha sido até aquele momento e Arendt (1999, p. 80-81) bem explica a real situação em que se encontrava o réu, que labutava incessantemente por sua “carreira”: se os “assuntos judaicos, sua especialidade, continuassem sendo uma questão de emigração, ele logo perderia o emprego”. Situação essa, aliás, não muito diferente do que ocorria dentro da própria polícia secreta, em que vigia a ideia de superfluidade dos serviços, “sempre foram atormentados [os agentes] pela necessidade de demonstrar a sua utilidade e de conservar-se no emprego depois de cumprida a tarefa original” (ARENDR, 1989, p. 473).

A essa altura, o Serviço de Segurança (SD)²⁴ já se encontrava ligado à Polícia Secreta do Estado (Gestapo)²⁵, cujo resultado foi o Escritório Central de Segurança (*Reichssicherheitshauptamt* - RSHA), chefiado por Reinhardt Heydrich, cuja sede era em Berlim; entretanto, todas as ramificações regionais dessa divisão

²³ Solução final é designação utilizada para camuflar o intento real de exterminar fisicamente os judeus, matando-os em câmaras de gás e fuzilamentos (ARENDR, 1999, p. 53, 99).

²⁴ Após a reunião do SD e da Gestapo sob a RSHA, aquele continuou sob a denominação SD, mas agora tratava-se do Departamento III (USA, 1946, p. 254, 255).

²⁵ Inicialmente, em 1933, exercia a função de polícia política; após 1936, passou a investigar e combater em todo o território do Estado tendências hostis e as decisões dessa divisão não eram passíveis de reanálise pela corte administrativa (USA, 1946, p. 250). Mesmo após a reunião da Gestapo e da SD, sob a divisão RSHA, a Gestapo continuou a utilizar sua denominação, apesar de tratar do Departamento IV da RSHA (USA, 1946, p. 252 e 253).

reportavam-se diretamente ao gabinete de Himmler, que recebia ordens diretamente de Hitler (ARENDR, 1989, p. 456; 1999, p. 82, 84). Eichmann agora estava alocado no Departamento IV-B-4 da Gestapo/RSHA, repartição esta que cuidava das seitas e, no caso específico de Eichmann, dos judeus, reportando-se a Heinrich Müller.

Eichmann não possuía nesse momento um posto elevado. O destaque da sua lotação se deu com o desenvolver da guerra, especialmente nos anos finais, a partir de 1943, por questões meramente ideológicas, já que o seu departamento era o único que exclusivamente cuidava das questões judaicas, ainda que os demais departamentos também estivessem ocupados com esse “problema” (ARENDR, 1999, p. 85).

A partir de 1939, passou-se a adotar o mecanismo de concentração dos judeus — guetos — já que a expulsão, como dito, estava inviabilizada, e houve uma tentativa de deportar os judeus para a área do Governo-Geral²⁶. Mas o administrador do Governo-Geral não queria novos judeus em seu território além dos judeus poloneses, dos quais ele “cuidaria” sozinho, o que gerou um imbróglio quanto à deportação (ARENDR, 1999, p. 89-90). Assim, diante da ausência de territórios para os quais os judeus pudessem ser evacuados²⁷, a solução seria o extermínio (ARENDR, 1999, p. 91).

O deslocamento dos judeus, então, passou a ser “organizado” pelo Escritório Central para Economia e Administração da SS (WVHA), que passava a Eichmann o destino final de cada embarque, ante a “capacidade de absorção” das diversas instalações de assassinatos e solicitação de trabalhadores escravos (ARENDR, 1999, p. 93). O departamento de Eichmann era, agora, meramente instrumental (ARENDR, 1999, p. 94). Por conseguinte, em 1940, as ações de emigração gerenciadas por Eichmann foram suspensas (ARENDR, 1999, p. 91).

Em setembro de 1941, Reinhard Heydrich prometeu, em uma entrevista coletiva, que o seu protetorado (Boêmia e Morávia) estaria *judenrein*;

²⁶ Governo-geral era uma das divisões administrativas do território polonês, que era composto pelos distritos Varsóvia, Lublin, Radom e Cracóvia, cuja administração era de Hans Frank.

²⁷ Eichmann insistia em projetos que pudessem “dar aos judeus um solo sob os seus pés”, concepção influenciada por sua “formação sionista”. Esse relato de Arendt fez com que Gershom Scholem se insurgisse em uma carta enviada à autora, acusando-a de ter dito que Eichmann seria sionista. Arendt, então, responde-lhe dizendo que a opinião pública estava sendo manipulada e, no tocante à questão de que Eichmann seria sionista, ela assim se posiciona: “Se você não percebeu a ironia da afirmação — que estava claramente em *oratio obliqua*, relatando as palavras do próprio Eichmann — eu realmente não posso fazer nada (ARENDR, 2016, p. 759).

entretanto, não havia o que se fazer com os judeus. Foi então que Eichmann propôs, diante de seus “ideais sionistas”, “abrir um espaço para onde se possa transportar os judeus do Protetorado, que hoje estão dispersos” (ARENDR, 1999, p. 94). Para isso, o Governo-Geral, que até então havia se recusado a receber os judeus, concordou em ceder Theresienstadt²⁸ e Eichmann foi mandado para supervisionar a evacuação dos tchecos para tornar o local um gueto de transição para Auschwitz²⁹ e de permanência para alguns judeus “privilegiados” (ARENDR, 1999, p. 95). Este campo de concentração era o único que não estava sob o domínio do WVHA, mas permaneceu sob responsabilidade de Eichmann, que o administrava com o seu pessoal, e, segundo Arendt (1999, p. 95), “era o único campo em que ele tinha pelo menos parte do poder que a acusação de Jerusalém lhe atribuía”.

Arendt (1999, p. 97) relata que, quando da promessa de Heydrich de tornar o Protetorado *judenrein*, Eichmann já sabia do início da “solução física”³⁰ para os judeus e este ato de criação de Theresienstadt significava:

[...] concentração e deportação para pontos de onde os judeus poderiam ser enviados com facilidade para campos de extermínio. O fato de Theresienstadt ter servido a outro propósito, o de vitrina para o mundo exterior — era o único campo onde representantes da Cruz Vermelha Internacional eram admitidos —, era outra questão que Eichmann naquele momento devia quase certamente ignorar [...] (ARENDR, 1999, p. 97).

Heydrich chamara Eichmann em meados do mês de agosto para uma reunião em seu escritório em razão de uma correspondência recebida em 31 de

²⁸ Campo-gueto que ficava na cidade de Terezín, República Tcheca; tratava-se de uma fortificação datada dos anos de 1700 que, a partir de sua inadequação como forte, destinou-se à prisão. De 1941 a 1945 foi utilizado como campo de transição para outros campos de concentração, de trabalho e de extermínio de judeus alemães, austríacos e tchecos. Theresienstadt também tinha a função de dissimular o intuito de extermínio dos judeus, pois dizia-se que neste local estava-se fazendo o reassentamento dos judeus (judeus idosos, judeus veteranos da I Guerra Mundial, judeus proeminentes) no leste. Este campo-gueto foi aberto à visita da Cruz Vermelha em razão de pressões da Dinamarca ante a concentração de judeus dinamarqueses nesse local (UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM, 2016a, [s.p]).

²⁹ Tratava-se de um complexo de 44 subcampos de concentração, trabalhos forçados e extermínio localizado em área polonesa, cujos campos centrais eram Auschwitz I, Auschwitz II (Auschwitz-Birkenau) e Auschwitz III (Buna ou Monowitz), para onde eram destinados judeus, ciganos, poloneses cristãos e soviéticos prisioneiros de guerra (UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM, 2016b, [s.p]).

³⁰ Solução física e solução final são codinomes correspondentes ao extermínio físico dos judeus, assassinato (ARENDR, 1999, p. 53, 99), em oposição à solução política, que significava a expulsão (ARENDR, 1999, p. 53).

julho de 1941, subscrita por Göring (vice de Hitler na hierarquia do Estado) para que aquele preparasse a “solução geral” da questão judaica e implementasse a “solução final” dos judeus, mas, como depois declarado pelo próprio Heydrich, ele estava há tempos encarregado de preparar a solução final para o problema judaico. A reunião pautara-se pela proibição de emigração de judeus e pela ordem do *Führer* de exterminar fisicamente os judeus (ARENDR, 1999, p. 98).

Eichmann, diante dessa notícia, em seu julgamento perante a Corte, diz:

No primeiro momento, não consegui captar o sentido do que ele havia dito, porque ele foi muito cuidadoso na escolha das palavras. Depois entendi, e não disse nada, porque não havia mais nada a dizer. Porque eu nunca havia pensado numa coisa dessas, numa solução por meio da violência (ARENDR, 1999, p. 99).

Em seguida fora determinado a Eichmann que procurasse³¹ Globocnik, um dos comandantes da SS do Governo-Geral em Lublin, já que este havia recebido ordens diretas de Himmler e assim poderia o réu se inteirar dos desdobramentos (ARENDR, 1999, p. 99).

Arendt (1999, p. 99) destaca que Eichmann, em seu julgamento, se esqueceu de dizer o que já havia dito na Argentina — quando da entrevista que proferiu ao jornalista holandês Willem S. Sassen—: que, a partir da “solução final”, a coordenação e ordens estariam no Escritório Central para a Economia e Administração da SS e não com ele. Essa informação influenciaria muito na demonstração da não autoridade de Eichmann no processo de extermínio. Mais uma vez, o vício da vanglória e a necessidade de promoção fizeram com que Eichmann nem mesmo percebesse uma eventual possibilidade para a sua autodefesa — o julgamento possibilitaria a Eichmann ter a chance de ser quem ele almejava ser: um homem de destaque e sucesso que agora seria lembrado por suas ações.

A função de Eichmann, após receber a notícia da solução final, era a de se informar sobre a capacidade de extermínio dos campos, visitando-os e vistoriando-os a mando de Müller, para poder equacionar os carregamentos

³¹ A acusação dizia que Eichmann é que teria levado a Globocnik a ordem de extermínio (ARENDR, 1999, p. 101).

semanais. Fato é que Eichmann, embora nunca tivesse presenciado efetivamente uma execução ou seleção dos mais capazes ao trabalho, estava muito bem informado de como funcionava o processo de extermínio³² (ARENDR, 1999, p. 102-105).

Em 1941, Eichmann inicia as deportações em massa e, em 1942, após a Conferência de Wannsee³³, ele se torna um perito na evacuação forçada para os campos de extermínio (ARENDR, 1999, p. 130). As deportações dos hebreus, como apresentado anteriormente, deram-se com a cooperação dos Conselhos de Anciãos Judeus, que elaboravam as listas de deportados e organizavam o preenchimento dos documentos para o levantamento de bens; em seguida se dirigiam aos terminais para a “coleta” e os que não se apresentavam eram perseguidos pela polícia judaica especial (ARENDR, 1999, p. 131).

Em 1944, Eichmann e seu departamento são encaminhados para Budapeste para de lá tornarem a Hungria *judenrein*. Fora nesse país que Eichmann, exímio burocrata cumpridor incontestado de seus deveres, que sempre entendera que a lei³⁴ era a palavra de Hitler, deliberadamente descumpriu a ordem de Himmler de suspender a evacuação da Hungria e continuou com suas tarefas (ARENDR, 1999, p. 155, 157, 164).

Talvez esse comportamento fosse proveniente do “culto da personalidade” (ARENDR, 1989, p. 347) do líder, cuja obrigação se dava com o líder e não com o regime, partido ou país e, para que isso ocorresse, toda a hierarquia partidária era “eficazmente treinada para o único fim de transmitir rapidamente o desejo do Líder a todos os escalões” (ARENDR, 1989, p. 424), pois o líder é o motor que aciona o movimento e o desejo dele é a Lei do Partido. Ao que parece, Eichmann não tinha motivos para ter dúvidas: a ordem de Himmler não era

³² Havia dois métodos de matança: “[...] o fuzilamento e câmara de gás. O fuzilamento era feito pelo *Einsatzgruppen* e a execução por gás nos campos, em câmaras ou em caminhões” (ARENDR, 1999, p. 105). Tais métodos eram acompanhados por precauções para que as vítimas não tomassem conhecimento efetivo do destino.

³³ Trata-se da reunião realizada em janeiro de 1942 com os subsecretários do Estado, convocada por Heydrich, cujo tema era a efetivação da Solução Final da questão judaica (extermínio), já que para tanto era necessária a cooperação de todos os ministérios e do serviço público para sua implementação. Discutiram-se questões “legais”, hipótese de soluções e apresentação de propostas quanto à execução da Solução Final (ARENDR, 1999, p. 128-129).

³⁴ A questão da “legalidade” do governo totalitário e a concepção de lei neste modelo de governo serão abordadas a frente em um tópico próprio.

condizente com a vontade de Hitler de exterminar os judeus e tornar a Alemanha *judenrein*.

A exemplo do poder da vontade do líder, pode-se trazer a citação de Arendt do relatório Documento L 221 do *Centre de Documentation Juive*, de Paris, tratando de uma reunião entre oficiais e Hitler e este declarou os seguintes princípios básicos:

Era essencial então não exibir nosso objetivo ulterior aos olhos de todo o mundo; [...] Portanto, não deve ficar óbvio que os decretos que mantenham ordens nos territórios ocupados levem à solução final [dos judeus]. Todas as medidas necessárias — execuções, transferências de populações etc. — *podem ser e serão executadas apesar da letra dos decretos* (ARENDR, 1989, p. 392, grifo nosso).

Disso depreende-se que Eichmann adquiriu uma posição chave no sistema de extermínio, pois conseguiu com o seu departamento organizar os meios de transportes para que os assassinatos administrativos pudessem se efetivar: sincronizava a saída e chegada dos trens, despachava o número de pessoas de acordo com a compatibilidade de absorção dos campos, obtinha ajuda de autoridades de outros países e dos Conselhos.

Em suma, a responsabilidade do réu era “despachar” as pessoas, posição essa bem diferente daquela sustentada pela acusação de um Eichmann que gerenciava e determinava os campos para os quais judeus seriam encaminhados, o que não o exime do fato de “despachar” pessoas para os infernos na terra, de fazer parte de uma sistematização de penalização por ser quem se é, independentemente de suas ações e condutas.

Entretanto, “despachar” possui um simbolismo muito menor do que ser o responsável pelas ordens, pela maquinação do destino daqueles racialmente não quistos. Eichmann queria ter algo para dizer que fez na vida, independentemente de viver ou não mais alguns anos (ARENDR, 1989, p. 377), independentemente do que ele teria que fazer — o que ele fazia e fez, segundo a concepção totalitária, poderia ser feito por qualquer outra pessoa — ele era apenas um dos dentes da engrenagem, o que, inclusive, foi usado como tese de defesa —, já que não se fala de indivíduos, mas de uma massa homogênea de pessoas e atuações supérfluas. Por isso, por que não ele?

2.2 DA CONSCIÊNCIA DOS ATOS

A grande questão, muito mais moral que jurídica, era se Eichmann tinha consciência de seus atos, e Arendt (1999, p. 111) responde que sim, mas essa consciência³⁵ era de uma forma distorcida. Essa forma distorcida de consciência assolava uma boa parte da população alemã de tal forma que não percebiam que o “novo conjunto de valores alemães não tinha seguidores no mundo exterior”³⁶ (ARENDR, 1999, p. 119); para essas pessoas bastava que, transformadas em assassinas³⁷, se entendessem envolvidas em um feito muito maior, em um feito histórico, que ultrapassava a si mesmas.

Arendt, no livro *Origens do totalitarismo*, a respeito dessa deformação de valores, ao tratar do antissemitismo e da transformação do que era entendido na sociedade europeia do século XIX como “crime” — o fato de ser judeu — em um “vício” quando se tratava de um judeu educado e frequentador dos salões da alta sociedade, dirá que:

A perversidade humana, quando é aceita pela sociedade, transforma-se, e o ato deliberado assume feições da qualidade psicológica inerente, que o homem não pode escolher nem rejeitar, que lhe é imposta de fora e que o domina de modo tão compulsivo como a droga domina o viciado. Ao assimilar o crime e transformá-lo em vício, a sociedade nega toda a responsabilidade e estabelece um mundo de fatalidades no qual os homens se vêem enredados (ARENDR, 1989, p. 103).

Para boa parte da população alemã não interessava qual era o novo conjunto de valores, bastava que houvesse um “corrimão” para pautar suas ações, condutas e eventuais pensamentos. O princípio do não matarás foi subvertido no

³⁵ Segundo Arendt a palavra consciência significa “saber comigo e por mim mesmo” (ARENDR, 2008, p. 20), “faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, nos tornamos cientes de nós mesmos” (ARENDR, 2004, p. 140); seria um tipo de conhecimento que é atualizado no processo do pensamento, sendo este a atividade de falar consigo mesmo sobre o que lhe diz respeito (ARENDR, 2004, p. 163).

³⁶ A exemplo pode-se citar os países da Dinamarca, Suécia, Itália e Bulgária, que eram quase imunes ao antissemitismo, embora estivessem sob esfera de influência da Alemanha (ARENDR, 1999, p. 190).

³⁷ Arendt (2004, p. 117) destaca que o regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e a reboque trazia um novo sistema legal; por isso ela diz que os julgamentos não lidavam com criminosos comuns, mas com pessoas comuns que tinha cometido crimes ante o que lhes fora mandado cumprir (ARENDR, 2004, p. 122).

governo totalitário e a perversidade passou a ser entendida como parte desses valores, de modo que não se via nada além do estrito cumprimento das ordens, das leis no extermínio de pessoas, para se atingir o fim mais rapidamente daquilo a que, de uma forma ou de outra, se chegaria: a seleção dos mais aptos, da raça ariana. Arendt descreve a administração dos campos pela SS asseverando que “A antiga bestialidade espontânea cedeu lugar à destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos, calculada para aniquilar a dignidade humana” (ARENDR, 1989, p. 505). Apesar disso, o próprio corpo social não se insurgia ao tomar conhecimento dos atos ignóbeis, pelo contrário, talvez o executor e seus atos fossem bons exemplos a serem seguidos e admirados.

O modo de absorção dessa realidade deturpada, já no século XX, oriunda das doutrinas ideológicas totalitárias, dava-se pela propaganda, que distorcia o real por meio de uma forma coerente de apresentação dos fatos, fazendo com que a propaganda fosse parte muito concreta e intocável da vida das pessoas, seguindo a ideia de que o que era propagado deveria ser exercido e praticado e não apenas ensinado; a exemplo desse exercício da propaganda tem-se o modo de seleção dos membros da SS:

Na Alemanha nazista, duvidar da validade do racismo e do anti-semitismo, quando nada importava senão a origem racial, quando uma carreira dependia de uma fisionomia “ariana” (Himmler costumava selecionar os candidatos à SS por fotografia) e a quantidade de comida que cabia a uma pessoa dependia do número dos seus avós judeus, era como colocar em dúvida a própria experiência do mundo (ARENDR, 1989, p. 421).

Os candidatos à SS tinham de vasculhar seus antepassados até o ano de 1750. Os que se candidatavam a posições de liderança partidária tinham de responder apenas três perguntas: 1. O que é que você fez pelo Partido? 2. Você é absolutamente são, física, mental e moralmente? 3. Sua árvore genealógica está em ordem? (ARENDR, 1989, p. 405).

Nesse sentido, a referida questão da consciência, mesmo que deturpada, toma relevância especial quando de sua relação com a voluntariedade dos atos de Eichmann; daí a apresentação anterior de quem era Eichmann e o que ele fez.

Cumprir destacar que, apesar de todas as deficiências apresentadas no julgamento (lei retroativa, cerceamento de defesa, questões midiáticas, entre

outras), pode-se perceber que é a questão da consciência que respaldou as consequências do julgamento. Isso porque, no direito penal (sob a óptica ocidental), a despeito de questões quanto ao fato típico e ilicitude, a culpabilidade é pressuposto de aplicação da pena.

A culpabilidade, de modo geral, é composta pela imputabilidade³⁸ (capacidade mental de entender a ilicitude do fato e de se portar segundo esse entendimento), exigibilidade de conduta diversa e potencial consciência da ilicitude. Este último requisito refere-se à possibilidade que tem o agente imputável de compreender a reprovabilidade de sua conduta, sendo que se dispensa uma compreensão técnica, apenas exige-se uma percepção do que seria certo. Nesse aspecto é que as questões de Arendt sobre a consciência, o pensar e o julgar se tornam de vital importância para o entendimento do julgamento e de seu resultado, pois se trata de um caso excepcional que, de toda sorte, demanda uma resposta do corpo social, da humanidade, diante da incontestável compreensão de que os atos perpetrados pelo regime nazista não poderiam ficar impunes.

Se um julgamento se dá em relação a fatos e esses fatos correspondem às ações voluntárias do acusado, que sob um enfoque material referem-se ao comportamento humano causador de lesão, por certo que será a consciência e o pensar que possibilitarão a pessoa julgar as suas ações, mesmo que exista um véu que lhe esfumace o mundo real — a disposição em refletir desvela o que está sombrio de modo que não se apoiem condutas escusas por si mesmas. Ao optar por julgar, ainda resta às pessoas a escolha do querer/vontade, podendo ou não agirem segundo o julgamento. A vontade, então, é o arbítrio entre a razão e o desejo (ARENDR, 2004, p. 179), por isso a importância das atividades do espírito, que serão abordadas no terceiro capítulo, para as atividades da vida ativa, que serão abordadas no segundo capítulo.

³⁸ Segundo Arendt (1999, p. 37): “Meia dúzia de psiquiatras haviam atestado a sua ‘normalidade’ — ‘pelo menos mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo’, teria exclamado um deles, enquanto outros consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmão, irmãs e amigos, ‘não apenas normal, mas inteiramente desejável’ — e, por último, o sacerdote que o visitou regularmente na prisão depois que a Suprema Corte terminou de ouvir o seu apelo tranquilizou a todos declarando que Eichmann era ‘um homem de idéias muito positivas’. Por trás da comédia dos peritos da alma estava o duro fato de que não se tratava, evidentemente, de um caso de sanidade moral e muitos menos de sanidade legal”.

No caso de Eichmann, o que possibilitou a sua voluntariedade quanto a seus atos foi a sua opção de não julgar, de não fazer juízos, sendo esta a sua vontade/querer. Mas para que isso ocorresse ele admitiu, assim como uma considerável parte da população alemã, legar a sua consciência ao onipotente Estado, encarnado na pessoa do líder.

O tipo de consciência proposto pelo movimento totalitário tem sua fonte no imperialismo e na ideologia; por esse motivo é que esses dois aspectos serão abordados para que se possa compreender a sistemática de um governo totalitário no qual Eichmann estava inserido. Importa mencionar, entretanto, que, apesar de toda uma sistemática instalada, isso não o torna isento da culpa e responsabilidade pelos seus atos, pois ele tinha todas as condições de refletir sobre eles, sobre aquilo que lhe era exigido fazer.

Arendt afirmará que o imperialismo foi um estágio para o totalitarismo, assim como o “primeiro estágio do domínio político da burguesia” (ARENDR, 1989, p. 153), pois foi o imperialismo que proporcionou a emancipação política desse grupo, que até então demonstrava pouco interesse por assuntos políticos, desde que os Estados pudessem assegurar a proteção da propriedade e dos meios produtivos dessa classe (ARENDR, 1989, p. 168). O imperialismo é entendido por Arendt como período em que a sociedade burguesa absorveu a concepção hobbesiana³⁹ do *Commonwealth*⁴⁰. Da concepção imperialista, o

³⁹ Arendt (1989, p. 168) dirá que que Hobbes é o filósofo da burguesia. A sustentação dessa afirmação se dá por toda a explanação, mas são muito explicativas dessa consideração as seguintes passagens: “[...] a participação em qualquer forma de comunidade é para Hobbes temporária e limitada [...]. O resultado é a inerente e confessada instabilidade da comunidade — *Commonwealth* — de Hobbes [...]. Essa instabilidade é surpreendente na teoria de Hobbes, na medida em que o seu objetivo primário é assegurar um máximo de segurança e estabilidade” (ARENDR, 1989, p. 170), e “A insistência de Hobbes quanto ao poder como motor de todas as coisas humanas e divinas [...] se devia à proposição, teoricamente indiscutível, de que o infindável acúmulo de propriedade deve basear-se no infindável acúmulo de poder. O correlativo filosófico da instabilidade inerente de uma comunidade baseada na força é a imagem de um processo histórico infindável que, para ser consistente com o constante aumento de poder, envolve inexoravelmente os indivíduos, os povos e, finalmente, toda a humanidade. O processo ilimitado de acúmulo de capital necessita de uma estrutura política de ‘poder ilimitado’ que possa proteger a propriedade crescente, tornando-a cada vez mais poderosa” (ARENDR, 1989, p. 172).

⁴⁰ A palavra *commonwealth* pode ser entendida como comunidade ou Estado; aliás, este último termo é utilizado na tradução da obra *Leviathan, or matter, form, and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil* para o português e, quando da instituição do poder soberano por meio de pactos voluntários e recíprocos, esse poder será denominado Estado ou Comunidade Política (*political commonwealth*) ou Estado ou Comunidade por instituição (*commonwealth by institution*), destacando-se por fim que *commonwealth* tem o mesmo sentido da palavra latina *civitas* (HOBBS, 1979, p. 105), apesar de, a rigor, significar riqueza (*wealth*) comum (*common*).

movimento totalitário se apropriará do modelo de corpo político em que o Estado assumiria categoricamente a acepção de “força policial bem organizada” (ARENDT, 1989, p. 168), pois a força, em ambos os movimentos, tornou-se a essência de toda a estrutura política em razão do esfacelamento da comunidade política (ARENDT, 1989, p. 167). Esse modelo oriundo do imperialismo, segundo Arendt (1989, p. 166),

[...] é baseado na delegação da força, e não do direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto. A segurança é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio da força do Estado (e não é estabelecida pelo homem segundo padrões humanos de “certo” e “errado”). Porque na lei do Estado não existe a questão de “certo” e “errado”, mas apenas a obediência absoluta, o cego conformismo da sociedade burguesa⁴¹.

O viés do período imperialista era o interesse individual e não o comum. É essa ausência de interesse comum que possibilita o surgimento das massas, que tratam de um numeroso grupo de pessoas neutras e politicamente indiferentes, mas que, por alguma razão — benefícios privados —, passam a se interessar pela política, até chegar à apatia quando da consolidação da massa, de modo a se configurar o caos de interesses exclusivamente individuais (ARENDT, 1989, p. 361, 397).

Por esse motivo é que se fará a necessária digressão sobre a questão Imperialista tratada por Arendt no *Origens do totalitarismo*, em que a autora afirma que o grande filósofo da burguesia foi Hobbes, para que se possa chegar à compreensão do “agir” da massa, condicionada pela ideologia à aceitação passiva de tudo que lhes é sugerido, em que o importante é ser homogêneo, e da qual Eichmann fazia parte — apesar de figurar na elite do partido — e que acaba por demonstrar o modo com que diversas pessoas da sociedade alemã foram cooptadas pelo regime nazista e aderiram ao governo totalitário.

⁴¹ Essa constatação e afirmação de Arendt sobre o modelo de corpo político inspirado no imperialismo não destoa das concepções hobbesianas “[...] as leis são as regras do justo e do injusto, não havendo nada que seja considerado injusto e não seja contrário a alguma lei. E igualmente que ninguém pode fazer leis a não ser o Estado, pois nossa sujeição é unicamente para com o Estado; e que as ordens devem ser expressas por sinais suficientes, pois de outro modo ninguém saberia como obedecer-lhe” (HOBBS, 1979, p. 161, grifo nosso). As consequências dessa definição são várias, em especial duas: o único legislador é o soberano e o soberano não se sujeita às leis, podendo “revogar leis que o estorvam fazendo outras novas” (HOBBS, 1979, p. 162).

2.2.1 O Sistema Totalitário: Sobre a Formação de uma Consciência Distorcida

Arendt examina, no *Origens do totalitarismo*, os elementos que proporcionam o surgimento da nova forma de governo, o totalitarismo, que visa ao domínio total e cuja finalidade é de “[...] sistematizar a infinita pluralidade e diferenciações dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, [o que] só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações” (ARENDR, 1989, p. 488).

Mas Arendt afirma que o domínio total só é possível onde qualquer tipo de espontaneidade é cerceada. Para isso, os campos de concentração, além de exterminar e degradar seres humanos, foram laboratórios — onde tudo é possível — dessa transformação da personalidade humana em uma simples coisa. Esse processo partiu da morte da personalidade jurídica, passou pela morte da personalidade moral até destroçar a individualidade do homem nos campos; nos dizeres de Arendt (1989, p. 489): “[...] os campos são [...] o modelo social perfeito para o domínio total em geral [...] os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”.

Para se atingir o objetivo do domínio totalitário, essa nova forma de governo se utilizará da ideologia, da burocracia e do terror. A ideologia será responsável por dar uma explicação razoável para o processo que considera inevitável — evolução natural ou da história —, a burocracia dará o tom de organização meticulosa e o terror dará aos homens o medo, minando as relações subjetivas, de forma a condicionar os seres humanos à aceitação passiva de tudo que lhes era sugerido, eliminando-se a atividade do pensar e esfacelando o mundo público.

Arendt, na parte II de *Origens do totalitarismo*, trata da questão do imperialismo⁴² ante a relevância desta política para os acontecimentos contemporâneos, em especial para o totalitarismo, dizendo que o período do

⁴² Segundo Barbosa (2009, p. 147) dizia-se que o conceito imperialismo não tinha estatuto científico e se tratava de uma terminologia inventada pelas esquerdas que não admitiam o crescimento e prosperidades do ocidente, entretanto, o referido autor diz que a concepção moderna de imperialismo teria surgido nos Estados Unidos, no artigo intitulado As bases econômicas do imperialismo, de Charles Conant, em 1898, o qual apresentava o seguinte: “[...] o Imperialismo era essencial para absorver os excedentes de capital dada as escassas vias de investimentos. Era o que Conant chamava de ‘capital congestionado’”.

imperialismo imbuíu-se da “política de expansão por amor à expansão” (ARENDR, 1989, p. 147, 156) e que o nascimento do imperialismo colocaria fim à liberdade política, dando ênfase às demandas capitalistas e ao uso da violência, desembocando na abundância de dinheiro e de seres humanos supérfluos que não pensam (LOJA, 2016, p. 32). Para Arendt, nada caracterizaria melhor a política de poder desta era do que a

[...] transformação de objetivos de interesse nacional, localizados, limitados e, portanto, previsíveis, em busca ilimitada de poder, que ameaçava devastar e varrer o mundo inteiro sem qualquer finalidade definida, sem alvo nacional e territorialmente delimitado e, portanto, sem nenhuma direção previsível. (ARENDR, 1989, p. 148).

Nações eram vistas tão somente como meio para a conquista de riquezas, a fim de tornar exequível o processo expansionista e de acúmulo de poder (ARENDR, 1989, p. 149). A expansão como maior objetivo político era a ideia primordial do imperialismo, cujo interesse único era a questão econômica (ARENDR, 1989, p. 155).

Ao buscar explicações a essa expansão ultramar do Estado-nação europeu, Arendt tratará da questão da emancipação política da burguesia, que até então era “a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio público” (ARENDR, 1989, p. 153). Todavia, essa classe, que havia delegado ao Estado-nação as suas decisões políticas, ao perceber que esse ente não estaria apto a fomentar o crescimento da economia capitalista nos moldes por ela aspirado, desejou se utilizar da estrutura estatal e de seus instrumentos de violência para seus interesses econômicos, de comércio e de lucro (ARENDR, 1989, p. 154).

Para Arendt o imperialismo surgiu ante a necessidade de se aumentar o mercado consumidor de bens, expandi-lo infinitamente para além das fronteiras nacionais, para que a produção industrial pudesse crescer; por essa razão é que a burguesia, que até então esteve indiferente à política desde que esta lhe garantisse os seus meios produtivos, passou a se interessar por essa seara:

A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa

lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa (ARENDDT, 1989, p. 156).

As nações que se enveredaram por essa política expansionista podiam se manter em razoável equilíbrio diante da concorrência e expansão, apesar de estarem armadas até os dentes, segundo Arendt (1989, p. 156), por fundá-la na força política, dependendo, especialmente, das instituições policiais. “Imperialismo não é construção de impérios, e expansão não é conquista” (ARENDDT, 1989, p. 160), era “apenas” a busca predatória por novas possibilidades de investimentos (ARENDDT, 1989, p. 162).

Arendt (1989, p. 164) dirá que os imperialistas desejavam a “expansão do poder político sem a criação de um corpo político”, pois havia neste período uma superprodução de capital cujo reinvestimento as fronteiras nacionais não comportavam. Dessa forma, o capital supérfluo exportado, decorrente do excesso de poupança, deveria ser acompanhado de perto pelo poder Estatal, para que, assim, se evitasse a transformação do sistema de produção em mero sistema de especulação financeira⁴³.

Em suma: o imperialismo visava à exportação do capital supérfluo que nunca poderia ser reinvestido na estreita estrutura da produção nacional. Entretanto, essa exportação de capital, para os investidores, não poderia ser acompanhada por grandes riscos, apesar de tremendos lucros. Neste ponto, então, é que o poder Estatal passa a ser indispensável aos objetivos imperialistas. Exportação de capital será a exportação, também, da força do governo (ARENDDT, 1989, p. 165) — negócios com implicações políticas e interesses de grupos tornavam-se interesses nacionais.

Não se exportava, portanto, “apenas” o capital supérfluo, exportava-se o poder do Estado consubstanciado nos instrumentos de violência — a polícia e o exército — de modo que o dinheiro poderia gerar dinheiro ante a utilização dessa força que podia se apropriar das riquezas em afronta às leis econômicas e éticas (ARENDDT, 1989, p. 166). Arendt (1989, p. 166) afirmará que “Somente o acúmulo

⁴³ A natureza do capitalismo monopolista “ia além da concentração de capital, pois a chave para a compreensão da nova fase era o surgimento do capital financeiro, uma aliança entre as grandes corporações e o capital bancário dominando a economia, a sociedade e o Estado” (BARBOSA, 2009, p. 150).

ilimitado de poder podia levar ao acúmulo ilimitado de capital” e o pensamento político admitiu que a função do Estado-nação “seria a expansão do poder” (ARENDDT, 1989, p. 167) e *política passou a ser o uso da força*.

Para Arendt (1989, p. 167), a força como realidade política (que sempre foi a expressão do domínio e do governo) e o uso da violência (que sempre foi a *ultima ratio* da ação política) não eram a novidade; o novo do imperialismo era o uso da força e a sua violência como “objetivo consciente do corpo político [...] alvo final de qualquer ação política definida” e, como consequência dessa política, “tudo perde o significado, a não ser a própria força como motor indestrutível e auto-alimentador de toda a ação política, correspondente à lendária acumulação incessante de dinheiro que gera dinheiro” (ARENDDT, 1989, p. 167).

Portanto, a expansão era o único modo de se realizar o objetivo de acumulação ilimitada de capital que, a reboque, trouxe o uso da força para garantia tanto de mais expansão quanto do capital supérfluo investido, cujo fim era o acúmulo de poder, situação essa que, por sua vez, impedia a fundação ou transformação de corpos políticos, porquanto não era possível a criação de algo novo nem a alteração de forças estabilizadoras dos corpos políticos. Para Arendt (1989, p. 167), “A força tornou-se a essência [conteúdo] da ação política e o centro do pensamento político quando se separou da comunidade política à qual devia servir” e “a expansão totalitária passou a ser uma força destruidora de povos e nações”, pois o uso da violência, segundo Arendt, é apto a destruir o poder que surge do estar junto dos outros, consubstanciado na capacidade dos homens de agir e de falar em conjunto (ARENDDT, 2013a, p. 253).

A partir da reconstrução da finalidade do imperialismo para a burguesia, com a introdução da força como único conteúdo da política para fins de acúmulo de poder e de capital, pode-se depreender, de acordo com Arendt, que a burguesia emancipou-se politicamente através do imperialismo, passou a governar “uma sociedade dividida em classes, colocando-se acima e além delas” (ARENDDT, 1989, p. 153). Este é o primeiro estágio do domínio político burguês, em que as “[...] práticas e mecanismos privados transformaram-se gradualmente em regras e princípios para a condução dos negócios públicos” (ARENDDT, 1989, p. 168).

Arendt, então, constatará que a utilização da força pela burguesia via poder do Estado para garantia do capital supérfluo investido ultramar e para a aquisição ilimitada de mais capital e poder faz jus à teoria política de Hobbes, que

concebeu e esboçou “[...] um *Commonwealth* cuja base e objetivo final é o acúmulo do poder” (ARENDDT, 1989, p. 168) em benefício do interesse privado. Nos manuscritos de Arendt sobre Hobbes arquivados na Biblioteca do Congresso Norte Americano, a filósofa dirá que:

[...] o conceito de poder nasce do desejo, o desejo é sem objeto, é o desejo do desejo: a fim de ser capaz de sustentar-se. Eu preciso de poder, portanto, todo desejo é, em última análise, o desejo de poder. Poder é o que preciso, não importa o que desejo. O poder de Hobbes é a violência, esta é a razão por que ele assume a guerra de todos contra todos no estado de natureza. O homem como um solitário ou um ser isolado não pode ter poder [...] Essa é a razão porque o Leviatã tornou-se uma tirania (ARENDDT, 1955, p. 6, tradução nossa)⁴⁴.

Para Arendt, Hobbes desenvolve sua teoria política fundando-se exclusivamente nos interesses individuais, transformando os interesses privados em interesses públicos a fim de que o potencial de poder pudesse crescer constantemente. Hobbes, ao tratar das diversas espécies de governos, assevera que:

Comparando a monarquia com as outras duas [democracia ou governo popular e aristocracia], impõem-se várias observações. Em primeiro lugar, seja quem for que seja portador da pessoa do povo, ou membro da assembléia que dela é portadora, é também portador de sua própria pessoa natural. Embora tenha o cuidado, em sua pessoa política, de promover o interesse comum, terá mais ainda, ou não terá menos cuidado de promover seu próprio bem pessoal, assim como o de sua família, seus parente e amigos. E, a maior parte dos casos, se por acaso houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão. De onde segue que, *quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público*” (HOBBS, 1979, p. 115, grifo nosso).

Não se pode olvidar que Hobbes, na referida passagem, está defendendo o governo monárquico (apesar de a natureza absoluta do poder estatal

⁴⁴ [...] the concept of power rises from desire; desire is without object, it is the desire of the desire: in order to be able to sustain it, I need power, therefore all desire ultimately is desire for power. Power is what I need no matter what I desire. Hobbes' power is violence, this is the reason why he assumes the war of all against all in state of nature. Man as a solitary, or isolated being cannot have power. [...] This is the reason why Leviathan becomes a tyranny.

não depender da forma de governo na teoria hobbesiana); entretanto, o domínio do privado sobre o público ante interesses econômicos pode ser depreendido do próprio corpo político defendido pelo filósofo, pois, ao tratar dos inconvenientes dos vários tipos de governo, Hobbes afirma:

[...] visto que um corpo político é erigido apenas para regular e governar os homens particulares, segue-se que o benefício e o prejuízo disso consistem no benefício ou prejuízo de ser regulado. O benefício é aquilo para o qual um corpo político foi instituído, ou seja, a paz e a preservação de cada homem particular, não sendo possível haver um benefício maior [...]. De fato, aquele ou aqueles que detêm o poder soberano não podem defender suas pessoas senão com a ajuda dos particulares; e cada homem particular pode se defender por meio da união de todos no soberano. Quanto a outros benefícios, que não dizem respeito à sua segurança ou à sua conservação, mas sim ao seu bem-estar e prazer, como *riquezas supérfluas, eles pertencem ao soberano tanto quanto devem pertencer também ao súdito; e pertencem ao súdito tanto quanto devem pertencer também ao soberano*. Com efeito, as riquezas e tesouros do soberano são o domínio que ele exerce sobre as riquezas de seus súditos. No entanto, se o soberano não providenciar para que os homens particulares possam ter meios, ao mesmo tempo, de se preservar e de preservar o bem público, não poderá haver nenhum tesouro comum ou soberano. Por outro lado, se não houvesse um tesouro comum e público pertencente ao poder soberano, as riquezas privadas dos homens serviriam antes para precipitá-los em confusão e guerra do que para manter-lhes a segurança. *Desse modo, o interesse do soberano e o do súdito andam sempre juntos* (HOBBS, 2010, p. 134, grifo nosso).

Nesse sentido afirma Berns (2013, p. 367, grifo nosso):

Tanto súditos como governantes, argumenta Hobbes, compartilham em igual medida os primeiros e maiores benefícios de todo governo, a paz e a defesa. Todos sofrem da mesma maneira a maior desgraça, a guerra civil e a anarquia. *Dado que a força e o poder do governante sempre dependerão da força e poder de seus súditos, ambos sofrem as mesmas desvantagens se o governante enfraquece os indivíduos ao privá-los de dinheiro e bens*.

Para Arendt a formação do estado civil de Hobbes é oriunda do individualismo, tanto que a definição de lei natural tem como atributo principal ser proveniente da razão do ser a fim de preservar a sua vida e fazer de tudo para preservá-la ante o medo da morte violenta e da ameaça que os demais indivíduos representam, além do que essa lei natural, mas racional, tem por base as paixões dos homens:

Uma *lei de natureza* (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que que pense poder contribuir melhor para preservá-la (HOBBS, 1979, p. 78).

O bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens (HOBBS, 1979, p. 94).

Assim, se o interesse individual é a motivação do homem, o desejo de poder deve ser a sua paixão fundamental e será o desejo de poder que regulará a relação entre indivíduo e sociedade (ARENDDT, 1989, p. 169). O Estado passa a existir em função do indivíduo detentor de capital e as instituições políticas serão apenas instrumentos de segurança da propriedade.

Nesse mesmo sentido das leis naturais está a concepção de contrato, pois, para Hobbes (1979, p. 80), *contrato* é a transferência mútua de direitos e essa transferência mútua de direitos tem por objetivo algum bem para si mesmo, sendo que o bem ou o bom é aquilo que se destina à própria conservação, nas palavras de Hobbes (1979, p. 33):

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama de *bom*; [...]. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada uma [...].

Arendt dirá, ainda, que Hobbes não procura incorporar o homem em uma comunidade política, os homens não criam laços permanentes, ideia essa muito próxima do imperialismo, que não busca a criação de comunidades políticos, pois

[...] o bom/bem não conhece o comum. Nós não temos um mundo comum, nós temos em comum as mesmas paixões – como desejamos e não as coisas que desejamos é importante. Logo: o mesmo tipo de seres vive em um mundo que eles não têm em comum, para o qual não fornecem um senso comum. O mundo aparece completamente diferente para um grande número de solitários. Pela natureza, nós vivemos dentro de nós mesmos, isto é,

em mundos diferentes. Em comum temos apenas: desejo, medo e esperança⁴⁵ (ARENDR, 1955, p. 4, tradução nossa).

Bobbio (1997, p. 109) assevera nessa seara que os julgamentos de valor (dizer se algo é bom ou mau) na teoria hobbesiana é essencialmente subjetiva, é apenas uma opinião individual, já que os homens não dispõem de um critério racional para distinguir ente o que é o bom ou o mau — esses critérios são oriundos da paixão. Cumpre destacar que, para Arendt, segundo seus estudos sobre Kant, o juízo muito se assemelharia ao gosto, por ser estritamente particular, cada um teria o seu, mas o juízo, discernir entre o que é certo e errado, em hipótese alguma se daria de uma forma alheia ao demais, o homem que julga sempre se colocará como membro de uma comunidade, sob a perspectiva dos demais. Por isso que o pensamento arendtiano é oposto ao universalismo, em questões políticas as decisões serão sempre individuais, mas sem perder o elo que une os homens: o mundo comum.

Arendt (1989, p. 169) afirmará que o homem, na teoria hobbesiana, “é essencialmente uma função da sociedade”, o que muito se relaciona à concepção de superfluidade dos seres humanos evidenciado pelas ações imperialistas e perpetuado nos governos totalitários. Tal afirmação terá por base inicial o entendimento de sobre o valor do homem:

O valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem. [...] E tal como nas outras coisas, também não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem (como muitos fazem) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não será superior ao que lhe for atribuído pelos outros (HOBBS, 1979, p. 54).

Essa compreensão arendtiana pode ser esclarecida pelos manuscritos da filósofa, pois nesses trabalhos a autora discutiu a formação da *Commonwealth*, dizendo que “[...] o homem é interpretado/construído de forma a se

⁴⁵ “We have no common world, we have in common the same passions – how we desire, not the things we desire is important. Ergo: Same kind of beings live in a world which they have not in common, for which no common sense provides. The world appears completely different to a great many of solitary beings. By nature, we live each within ourselves, i.e. in different worlds. In common we have only: Desire and Fear and Hope”.

encaixar na *Commonwealth*⁴⁶ (ARENDDT, 1955, p. 1, tradução nossa) e o pressuposto para a “valoração” do homem é, portanto, a *Commonwealth*.

O homem será o artífice desse animal artificial, o “Leviatã será o Homem com letra maiúscula”⁴⁷ (ARENDDT, 1955, p. 1, tradução nossa), mas o mesmo homem que cria também é o material do corpo político. Entretanto, a criação será mais que os próprios criadores e o homem somente poderá conhecer a si mesmo se ele souber qual o prestígio social por ele desfrutado na sociedade; entretanto, isso somente será possível de se saber se houver uma comparação entre os homens⁴⁸ (ARENDDT, 1955, p. 3) e essa comparação levará em conta a *dignidade* desse ser, *dignidade* que pode ser auferida pelos “cargos de direção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos pela distinção de tal valor (HOBBS, 1979, p. 54).

A dignidade não é atribuída ao ser enquanto ser, mas é auferida por aquilo que ele representa, enquanto os cargos que ele ocupa, perante o grupo. Mais uma vez as nuances imperialistas inspiradas nas ideias hobbesianas podem ser verificadas no ideal totalitário, em que as pessoas, após a destruição de todos os vínculos, apenas tinham para si seus cargos e lutavam por eles incansavelmente. Eichmann pode ser compreendido como um exemplar dessa ânsia de reconhecimento de ser alguém de valor perante o seu grupo.

Para Arendt, Hobbes não desejava a formação efetiva e estável de um corpo político, assim como a burguesia imperialista, que expandia tão somente o poder do Estado consubstanciado no uso da força para novos territórios. Bastaria que o Estado fornecesse a segurança suficiente de modo que os indivíduos não ficassem a mercê da potencialidade igualitária de todos os homens de matarem uns aos outros ou, no caso da burguesia, de não ficar à mercê dos riscos do mercado financeiro. Para Arendt, a união dos homens no Estado civil de Hobbes é oriunda de um interesse individual, mas comum: o de segurança.

Para sustentar a sua afirmação, a autora dirá inicialmente que o homem descrito por Hobbes não teria condições de formar uma sociedade — é um

⁴⁶ “Man construed in such a way as fit into Commonwealth”.

⁴⁷ “The Leavithan is a Man written large”.

⁴⁸ “[...] Hobbes mentions as usual only one: Know thy Status, know where you stand is Society. This you can know only by comparison, you are either inferior or superior” (Arendt, 1955, p. 3).

homem aterrorizado pelo medo que não deve guardar lealdade ao seu país se este for derrotado em uma disputa, não será considerado traidor se feito prisioneiro, não deve possuir espírito de companheirismo ou responsabilidade pelos demais, não possui laços permanentes — pois visa apenas aos seus interesses individuais que, em última instância, demandam a segurança certa.

A propósito, Arendt (1989, p. 174) assevera que, segundo Hobbes, “Todo homem e todo o pensamento que não é útil, e não se conforma ao objetivo final de uma máquina cujo único fim é a geração e o acúmulo de poder, é um estorvo perigoso”. Na formatação hobbesiana, o que interessa é a utilidade de cada um para a consecução do propósito final e a superfluidade do ser é patente; o ser humano é apenas o material quase inesgotável para alimentar a máquina de poder e de destruição de homens. Nesse sentido, o governo totalitário não é diferente, prevalecendo o desprezo pela vida humana, o material humano que não é adequado ou não é útil à ideologia da evolução natural ou da história é um estorvo a ser eliminado. Para Arendt (1989, p. 174), o *Leviatã* de Hobbes não se interessava por especulações sobre novos princípios políticos nem estava em busca dos motivos que governam a comunidade dos homens; é apenas um cálculo das consequências.

Quanto a essa impossibilidade de formação do corpo político é de se destacar que o homem de Hobbes se vale da reta razão para estabelecer as “leis da natureza”; entre essas leis há a lei fundamental que é a de se esforçar pela paz na medida que tenha esperança de consegui-la: “procurar a paz, e segui-la” (HOBBS, 1979, p. 78). Segundo Hobbes (2010, p. 72):

A razão faz parte da natureza humana, tanto quanto a paixão, e ela é idêntica em todos os homens, porque todos eles concordam na vontade de serem dirigidos e governados no sentido daquilo que desejam alcançar, a saber, o seu próprio bem, o que é obra da razão.

Talvez por isso, uma Alemanha desestruturada pós-I Guerra Mundial tenha aderido à ideologia racial e a sua lógica coerente, para que pudesse se preservar e buscar cada um o seu próprio bem; o importante é que todos ao redor verifiquem que cada um está na direção certa.

Segundo Strauss (1984, p. 132), para Hobbes o medo da morte faz com que os homens enxerguem claramente e essa visão lúcida somente será encoberta se o homem se entregar às vaidades. De acordo com Hobbes (197, p.

61), a opressão faz com os homens se antecipem e se associem, de modo a se ajudarem a assegurarem a vida e a liberdade, que neste caso é apenas a falta de impedimento externo. Mais uma vez pode-se dizer que, talvez, diante desse medo da morte — que pode ser considerado um gênero em que se encontra o medo da morte social, da morte econômica, da morte do sucesso e todas as demais inseguranças que, ao estar inserido nas tramas de um grupo, assolam o indivíduo — o homem admite participar de uma sociedade de massa. Haverá uma associação, uma massa homogênea, mas sem uma ligação comum da qual se possa dizer que se forma uma comunidade política.

Além da razão, os homens possuem o poder de agir uns sobre a mente dos outros pela linguagem. É pela linguagem que os homens podem perceber os sinais das intenções dos outros homens (HOBBS, 2010, p. 62) e é possível que a vontade de muitos concorra para um mesmo fim; assim, pode-se ter o consenso (HOBBS, 2010, p. 61). É curioso notar que, em uma sociedade ideologicamente orientada, a propaganda exerce o papel comunicativo em razão das premissas estabelecidas ideologicamente. A comunicação não será entre os homens, até porque eles não pensam e não se relacionam de modo a poder discursar — aliás, nem mesmo um ambiente para que isso seja feito existe — a propaganda é quem dirá o que se deve pensar, o que se deve fazer, o que se deve ser.

Os homens, em Hobbes, vivem em um estado de guerra, efetivo ou potencial; no estado de natureza, podem não se agradar e desfrutar da convivência com os demais (HOBBS, 1979, p. 75), mas conservam a reta razão, razão esta que fará com que os homens optem por aquilo que for melhor para si e nisso não há demérito, já que concluirão que o maior poder será aquele composto pelo poder de vários homens unidos. Dessa forma, apesar de toda a tensão permanente (estado de guerra) e desconfiança mútua, ainda seria possível aos homens estabelecerem o estado civil, efetivo e estável, submetendo-se a um poder comum para “sua paz, defesa e benefícios comuns” (HOBBS, 2010, p. 100). Não há, desta feita, a formação de uma comunidade político em uma acepção arendtiana, mas apenas uma massa que está prontamente preparada para reagir aos comandos do Estado.

As correlações até então apresentadas por Arendt entre a filosofia de Hobbes e as demandas da burguesia não são novas. Segundo Bobbio (1991, p.

8) não raro observou-se na historiografia do jusnaturalismo⁴⁹ a afirmação de que a formação, a perpetuação e o aperfeiçoamento de tal modelo acompanhou o nascimento e o desenvolvimento da sociedade burguesa⁵⁰.

A inovação arendtiana está em analisar a questão do acúmulo de capital e a acumulação de poder de modo a compor uma sociedade de homens isolados. Para Arendt (1989, p. 170), Hobbes “apresenta seu esboço político partindo do desejo de poder pelo homem e passando para o plano do corpo político adaptado a essa sede de poder”. Segundo Barbosa (2009, p. 163):

Um mecanismo de auto-alimentação que opera da seguinte maneira: quando o capital se acumula e é exportado, é preciso exportar poder para garantir a sua valorização; quanto mais o capital cresce, mais pretende crescer e isso exige mais poder garantidor; entretanto, o acúmulo de poder produz mais acúmulo de capital que favorece mais acúmulo de poder.

Ainda, para Arendt (1989, p. 174), a característica da classe burguesa, segundo Hobbes, é de que todos podem fazer parte dela, “contanto que concebam a vida como um progresso permanente de aumentar a riqueza e considerem o dinheiro como algo sacrossanto que de modo algum deve ser usado como simples instrumento de consumo”. Além do que, para essa classe, a riqueza e a propriedade seriam, agora, o começo para o acúmulo e a aquisição (ARENDR, 1989, p. 174).

Para Hobbes (1979, p. 53), o poder de um homem “consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro”. Esse poder pode ser natural/original, que trata das faculdades do corpo ou do espírito, e instrumental, que são “meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos, e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte” (HOBBS, 1979, p. 53), e ele tende a crescer à medida que ele progride. Hobbes (1979, p. 60) afirmará que a tendência geral dos homens é “um perpétuo e

⁴⁹ Hobbes, ao entender que a lei da natureza não trata exatamente de uma norma, afasta-se da tradição jusnaturalista que o precedeu, pois aquela entendia a lei de natureza — regra racional — como uma lei propriamente dita. Além do mais, o filósofo entendia que o fim da lei natural é a paz, enquanto para a tradição jusnaturalista é o bem. Hobbes, então, pode ser considerado precursor tanto do positivismo jurídico como um representante do jusnaturalismo, correntes aparentemente contrárias.

⁵⁰ Bobbio dirá que esse tipo de interpretação é oriunda de uma historiografia marxista de Marx a Macpherson.

irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”. Segundo Kersting (2006, p. 137):

O ser humano como tal [princípio antropológico] é entendido como um ser determinado pelo poder, que, como subjetividade atuante, se define unicamente pela categoria do poder, que depreende os critérios de sua auto-avaliação e de sua avaliação dos outros, de seu encontro com o mundo e de sua existência social, tão-somente da lógica e economia do poder.

Nesse sentido, a interpretação de Arendt de que somente o acúmulo de poder poderia levar ao acúmulo ilimitado de capital pela burguesia caberia na filosofia de Hobbes, pois a burguesia passou a se interessar pelo Estado em razão do poder detido por ele para que pudesse garantir e aumentar o capital, conforme Kersting (2006, p. 138):

A preocupação com o poder é a preocupação com a maximização dos meios de exercício do poder; ela quer uma descontingencialização das circunstâncias da vida e visa a uma despotenciação preventiva das contingências naturais e sociais, pretende minimizar as imprevisibilidades, os distúrbios e as interferências que sabotam a felicidade e impedem se alcançar e consolidar um estado de satisfação abrangente. O poder quer reduzir a imprevisibilidade do futuro, busca a desfatalização, quer tirar o poder do destino.

Resta patente, também, que nuances da filosofia política de Hobbes e as suas consequências — que não é a filosofia política de Hobbes —, podem ser verificadas, no decorrer do tempo, na composição de um governo.

Para Hobbes o maior poder é aquele composto pelo poder de vários homens unidos — o corpo político, o Estado —, e esse poder passou a dar guarida ao uso da força institucionalizada, o uso da violência, que será utilizada de forma antecipada para fins de conservação e expansão do poder da burguesia. Concepção essa diametralmente oposta às ideias arendtianas.

Pode-se indagar como o acúmulo de capital de forma exorbitante, que visa exclusivamente ao acúmulo de mais capital, com o ideal de dinheiro produzir dinheiro, poderia ser respaldada pelos escritos de Hobbes. Talvez a resposta esteja em enquadrar o acúmulo de capital no conceito de felicidade. Felicidade para Hobbes (1979, p. 60), “é um contínuo progresso do desejo” e o

intuito não é a felicidade por apenas um momento, mas “garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro”. Esse desejo, então, será garantido por ações voluntárias e inclinações que garantam essa satisfação perpetuamente.

Por isso, para Arendt, o processo ilimitado de acúmulo de capital irá se valer da estrutura política, pois será a estrutura política do Estado que possibilitará o acúmulo ilimitado de poder, cuja finalidade será a de proteger a propriedade crescente e assegurar a expansão (ARENDR, 1989, p. 172). Política será apenas um força policial bem organizada, ideal cooptado pelos governos totalitários.

O poder nesse caso precisará da força, que pode ser a violência ou meios que permitam influir no comportamento de outra pessoa (LEBRUN, 1984, p. 4). A utilização da força, que se assenta em implementos, passará a ser a manifestação do poder estatal, já que aquela é monopólio do Estado. Essa é a razão do interesse da burguesia no Estado e na questão política, pois assim seria possível a segurança de uma sociedade “inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição” fora de seu próprio território (ARENDR, 2013a, p. 37).

Em sentido contrário a aceção de Hobbes, Arendt entende o poder como uma dimensão em que se torna possível o aparecimento dos homens livres, capazes de agir e interagir com os outros. O conceito de poder é a capacidade, *potentia* (potencial) de ação, isto é, de agir em comum, de "agir em conjunto" (BRUNKHORST, 2006, p. 132). Segundo Arendt (2013a, p. 249):

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

O poder manterá a existência do domínio público, espaço este em que os homens podem aparecer pela fala e pela ação e que caracteristicamente é um espaço potencial, já que demanda a reunião das pessoas ante um interesse comum. Para Arendt, o poder somente pode existir enquanto os homens agirem juntos; o poder é o agir em conjunto de muitos ante a pluralidade da humanidade.

Arendt admite a violência como um elemento pré-político; entretanto, não a admite na constituição de um ente político que se valha dessa força para exercer o seu poder:

Para nós, só importa aqui o fato de entendermos liberdade como algo político, e não como o objetivo mais elevado dos meios políticos, e que pressão e violência sempre foram, na verdade, meios para proteger o espaço político, ou para fundá-lo e ampliá-lo — mas sem serem políticos em si como tal. São fenômenos marginais que pertencem ao fenômenos da coisa política e, por causa disso, não são ela (ARENDDT, 2013a, p. 61).

Por tudo isso, Arendt dirá que Hobbes foi o filósofo da burguesia, pois teria compreendido “[...] a aquisição de riqueza [...] como processo sem fim” (ARENDDT, 1989, p. 175) e esta riqueza somente poderia ser incessante se ultrapassasse as fronteiras da nação. Todavia, somente pela tomada do poder político por essa classe social e a submissão do Estado aos interesses econômicos desse grupo é que poderiam se valer do monopólio da violência para assegurar os seus bens, transformando a violência no elemento essencial da política, para fins de geração e acúmulo de poder incessantes, cuja consequência é o surgimento de membros individualizados e impotentes, privados de suas capacidades naturais e humanas. Para além dessa utilização da filosofia hobbesiana pela burguesia, pode-se vislumbrar absorção desses ideais em um sistema totalitário.

A mentalidade daqueles que cumpriam as suas funções em uma Alemanha já nazista não era muito diferente da concepção descrita por Arendt (1989, p. 238) ao tratar do caráter imperialista e de seus dois principais mecanismos de domínio — a raça e a burocracia. A autora dirá que os “agentes secretos ou anônimos da força expansionista não tinham o menor senso de obediência às leis humanas. A única ‘lei’ que seguiam era a lei da expansão, e a única prova de sua ‘legalidade’ era o sucesso” (ARENDDT, 1989, p. 246), diferenciando o totalitarismo no fato de que a única lei era a manutenção do movimento, cuja legalidade era a própria história ou a evolução natural.

Esses agentes, assim como aqueles que anuíram, viam-se identificados com as forças da história; diante do sucesso tinham a sensação de forças incorporadas, cuja forma de governo era a burocracia — poder do birô; poder do bureau, governo pelo escritório — com a substituição da lei por decretos que passavam de provisórios para imutáveis, pois identificáveis com algo natural, que aconteceria a qualquer tempo (ARENDDT, 1989, p. 246).

Entretanto, os valores imperialistas burgueses que norteavam a sociedade desde o final do século XIX (ARENDDT, 1989, p. 153) foram “aprimorados”

de modo que o discurso burguês que exaltava os indivíduos pode ser degenerado a ponto de que a importância agora era do homem isolado, mas que estivesse no movimento homogeneizante.

Essa degradação máxima que levou o homem ao isolamento na esfera política — cuja finalidade é a impotência (ARENDR, 1989, p. 526) — e à solidão na esfera das relações sociais — cuja finalidade é o desarraigamento, não pertencimento ao mundo —, Arendt denominou de massa, uma sociedade sem classes, uma sociedade em que os homens não estabelecem qualquer espécie de vínculos, muito menos vínculos que dizem respeito ao comum; há apenas o eu, o eu egoísta dissociado da perspectiva do outro, como uma espécie de deturpação moral. Nas palavras de Arendt (2008a, p. 422) sobre as massas:

Para mim, as massas modernas se distinguem pelo fato de serem “massas” propriamente ditas. Distinguem-se das multidões dos séculos anteriores por não existir nenhum interesse comum a uni-las ou nenhum tipo de “consentimento” comum que, segundo Cícero, constitui o *inter-esse* que existe entre os homens, abrangendo desde as questões materiais às espirituais e todas as outras. Esse “entre” pode ser um terreno comum e pode ser uma finalidade comum; ele sempre desempenha a dupla função de unir e separar os homens de maneira clara. Assim, a ausência de um interesse comum, tão características das massas modernas, é apenas mais um sinal de seu desenraizamento e estranhamento no mundo. Mas é ela, e somente ela, que explica o curioso fato de que essas massas modernas são formadas pela atomização da sociedade, que os homens-massa, privados de qualquer relação comunal, fornecem a melhor “matéria-prima” para movimentos que aglutinam e comprimem tanto as pessoas que apreciam transformar-se numa pessoa só.

A exemplo dessa impossibilidade de criação de vínculos em todas as esferas em um governo totalitário, Arendt (1989, p. 372) cita a “culpa por associação” utilizada pelo regime bolchevista, cuja finalidade era a de destruir todas as conexões sociais e familiares do acusado, pois se ameaçava as pessoas que mantinham relações com o acusado, desde meros conhecidos a familiares, com o mesmo destino do imputado. A filósofa explica como essa engenhosidade funcionava:

[...] logo que um homem é acusado, os seus antigos amigos se transformam nos mais amargos inimigos: para salvar a própria pele, prestam informações e acorrem com denúncias que “corroboram” provas inexistentes, a única maneira que encontram de demonstrar a sua fidelidade. Em seguida, tentam provar que a sua amizade com o

acusado nada mais era que um meio de espioná-lo [...] (ARENDDT, 1989, p. 373).

A conclusão desse artifício é que as pessoas evitarão, o máximo possível, contatos íntimos, de modo que não sejam obrigadas a arruinar a vida de outra pessoa em garantia da própria vida. Os homens, assim, são levados ao isolamento e à solidão, atomizando-se cada vez mais, de modo que as teias de relações sejam minadas, que não haja qualquer espécie de liberdade para se exercitar a fala e a confiança mútuas.

Essa estratégia de isolamento e solidão perpetrada pelo movimento totalitário não é obra do acaso. A finalidade era de cercear o contato com o mundo daqueles que são semelhantes. Arendt explica que o homem isolado é aquele que não possui condições de agir, pois não possui outro com quem possa estabelecer uma relação que diga respeito à esfera comum, havendo a destruição da capacidade política, “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDDT, 1989, p. 527).

Entretanto, conforme destaca Arendt, o isolamento é imprescindível para a atividade laborativa, produtiva do homem; o isolamento não mina essa capacidade. O isolamento será problemático quando o homem, por meio de seu labor, não puder acrescentar nada de si mesmo ao mundo, pois sua capacidade criativa foi inviabilizada. O homem, nesse caso, se resume ao ser trabalhador, *homo faber*, ao homem que está na linha de produção, cumpre com o seu dever mas não sabe, ou não se interessa, ou não pode saber qual será o resultado ao fim dessa linha de produção — embora continue a produzir.

De outro lado, a solidão visa à destruição da vida privada (que é mantida no isolamento). A ação dos regimes totalitários não possibilita que os homens deem nem mesmo intimamente testemunho da existência uns dos outros; o objetivo é a destruição da vida humana como um todo. A solidão proporciona aos homens a experiência de não pertencimento ao mundo, haverá o desarraigamento — “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros” (ARENDDT, 1989, p. 528) — e a superfluidade — “não pertencer ao mundo de forma alguma (ARENDDT, 1989, p. 258). Nas palavras de Arendt (1989, p. 528):

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso *senso comum* que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata.

Esse expediente adotado pelo movimento totalitário faz parte do mecanismo de alienação e cerceamento do mundo. O homem possuir outros a quem possa recorrer para confirmar ou discutir as suas impressões significa que ele possui uma opinião e poderá debatê-la. Mas, para que isso seja feito, o homem a sós precisou refletir, pensar representando os outros, que não lhe fazem companhia nesse processo, na sua imaginação. Se o homem é impedido de realizar esse processo, ele perde o próprio eu e a “[...] confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos [...]”. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDDT, 1989, p. 529).

A este homem intocável, impermeável, forjado no isolamento e na solidão, bastará que as coisas sejam evidentes por si mesmas, pois a opinião não faz mais sentido, não há com quem ou como partilhá-la:

A única capacidade do espírito humano que não precisa do eu nem dos outros nem do mundo para funcionar sem medo de errar, e que independe tanto da experiência com do pensamento, é a capacidade do raciocínio lógico (ARENDDT, 1989, p. 529).

Como já dito, a sociedade de massa trata de um numeroso grupo de pessoas neutras e politicamente indiferentes que não possuem um interesse comum, mas que se encontram agrupadas (ARENDDT, 1989, p. 361). A característica desse agrupamento de pessoas é a volubilidade, peculiaridade essa muito importante para o movimento totalitário, que se pauta pelo constante movimento — impermanência — que necessita que os seus apoiadores sejam adaptáveis e não se insurjam pela falta incongruente de continuidade (ARENDDT, 1989, p. 356).

Para Arendt, os movimentos totalitários não possuem como causa apenas a indiferença aos negócios públicos e a neutralidade política. O modelo de sociedade pregado pela burguesia imperialista, uma sociedade competitiva de consumo orientada para o sucesso ou fracasso que pautavam as condutas

individuais pela privatividade e o ganho de dinheiro, além de dividir os homens em classe, tem sua parcela de responsabilidade, pois fez com que os indivíduos entendessem que o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão fossem uma perda de tempo e energia, e que os assuntos públicos poderiam ficar a cargo de um “homem forte” (ARENDDT, 1989, p. 363).

Cumprir destacar que, segundo a autora, apesar de o individualismo burguês levar à indiferença em relação aos negócios públicos, os membros apáticos da sociedade burguesa “[...] por mais que relutem em assumir as responsabilidades de cidadãos, mantêm intacta a sua personalidade, pelo menos porque ela lhes permite sobreviver na luta competitiva pela vida” (ARENDDT, 1989, p. 363), situação essa diversa de despersonalização imposta àqueles que compõem a massa, que passam a ser apenas uma peça da engrenagem, que pode ser facilmente substituída, evidenciando-se a desimportância e dispensabilidade de seus elementos — superfluidade do homem que é mais um na massa (ARENDDT, 1989, p. 365).

Essa postura da sociedade burguesa acabou por reafirmar o ideário de que uma determinada classe deveria selecionar alguns membros para que estivessem “fadados” aos assuntos públicos, situação que “[...] impediu o crescimento de um corpo de cidadãos que se sentissem, individual e pessoalmente, responsáveis pelo governo do país” (ARENDDT, 1989, p. 364), o que pode ter tornado mais fácil a concepção de que um único partido estaria apto a ditar as regras e estar acima, inclusive, da própria concepção de Estado, pois a esse partido pertenceria a personalidade forte, apta a governar e a cuidar dos assuntos públicos.

Essa formação partidária da sociedade burguesa não organizava seus adeptos ou os educavam de modo a cuidarem dos negócios públicos; a representação era apenas de indivíduos privados e de interesses privados. Em contrapartida, Arendt apresenta o partido anglo-saxônico que, para a filósofa, é uma “[...] organização política de cidadãos que precisam agir em conjunto para poderem agir com eficácia” (ARENDDT, 1989, p. 387), sendo que esse agir em concerto pressupunha confiança e a confiança demandaria uma ligação entre esses homens por opiniões comuns, feições comuns, interesses comuns, hipóteses essas minadas totalmente em regimes totalitários ante a fragmentação, inclusive, das classes.

Com o colapso das classes não havia mais uma tessitura que ligasse o povo à estrutura política. O resultado disso foi uma massa desorganizada e

desestruturada de indivíduos furiosos que apenas tinham em comum o fato de terem sido convencidos de que a minoria parlamentar não correspondia à realidade do país e que os representantes partidários eram uns néscios e as autoridades constituídas eram perniciosas, obtusas e desonestas (ARENDDT, 1989, p. 365).

Os movimentos totalitários, então, organizaram politicamente essa massa de homens insatisfeitos e ansiosos por novas oportunidades e os tornam apoiadores do movimento; os membros da massa, por meio da propaganda e da ideologia, tornam-se inatingíveis pela experiência e pelo argumento; aliás, o unipartidarismo reforça essa incapacidade, pois não há oposição ou argumento contrários a se refutar (ARENDDT, 1989, p. 362). Para Arendt (1989, p. 358), “a identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte”.

O que se pretendeu ao se fazer a digressão sobre o imperialismo foi demonstrar que o colapso da sociedade alemão não surgiu com a tomada de poder por Hitler, mas de um processo que paulatinamente, insuflado pelas concepções hobbesianas, colocou sob ênfase os ideais burgueses pela emancipação política desse grupo — que colaboraram com um sistema que visava à manutenção de um ciclo de expansão e exploração, deturpando o sentido da política, transformando-a em instrumento de salvaguarda de interesses privados pelo uso da força e violência estatais — em detrimento de um mundo comum, traços esses de deram margem ao totalitarismo.

2.2.2 Ideologia e Terror: o Esfacelamento da Consciência

Para Arendt os elementos distintivos do totalitarismo, como uma nova forma de governo, são a ideologia e o terror que são usados para re-enquadrar os homens ao “novo mundo”, que corresponde ao lógico processo de desenvolvimento natural ou histórico. Para Arendt, o uso desses dois instrumento é imbricado:

O estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido (ARENDDT, 1989, p. 26).

Enquanto a ideologia dispõe os “fatos” de modo lógico e coerente, o terror, valendo-se do medo, impossibilita o estabelecimento de qualquer tipo de relação entre os homens e elimina a possibilidade de ação, pois não há um mundo comum em que as pessoas possam compartilhar as suas opiniões. Talvez por isso a ideologia tome tamanha dimensão, pois dá respostas prontas, dispensando as pessoas do pensar, isentando-as de qualquer tipo de “crise” de consciência que proponha algum tipo de reflexão.

Para Arendt, o terror no governo totalitário é usado para governar as massas obedientes, disseminando o medo não apenas aos que são subjugados pelos executores, mas também aos executores (ARENDR, 1989, p. 26). Essa é umas das diferenças, para a autora, entre tiranias e ditaduras e a dominação totalitária. Esta dissemina o terror inclusive contra amigos e apoiadores, cujo objetivo é minar qualquer forma de poder; já aquelas utilizam a violência apenas contra os inimigos (ARENDR, 2014b, p. 73). Para Arendt o terror é a forma de governo que advém quando a violência, já tendo destruído o poder, permanece no controle total e a eficiência desse terror será diretamente proporcional ao grau de atomização da sociedade. Diante da atomização não há como se estabelecer qualquer tipo de oposição, pois os homens não possuem meios de se relacionarem (ARENDR, 2014b, p. 72).

A função da ideologia, não obstante se tratar de “[...] opiniões inócuas, arbitrárias e destituídas de crítica [...]” (ARENDR, 1989, p. 509), é, aceita a primeira premissa, manter tudo na mais perfeita ordem lógica, em patente “[...] desprezo à realidade e aos fatos próprios do totalitarismo [...]” (ARENDR, 1989, p. 509), criando um mundo demente que funciona.

A respeito da ideologia como arma política, Arendt dirá que é um:

[...] sistema baseado numa única opinião [única premissa] suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna. [...] se pretende detentora da chave da história, em que julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem (ARENDR, 1989, p. 189).

Arendt deixa claro que a persuasão só é possível se a ideologia corresponder às expectativas ou desejos — necessidades imediatas — daqueles aos

quais se destina; é como se se encontrasse na persuasão informações que confirmem a crença, fugindo de evidências e opiniões discordantes. A título de reforço dessa persuasão, as ideologias possuem uma pseudocientificidade, elevando seus “resultados de pesquisa” à importância filosófica — a ideia possuirá um estatuto científico — apesar de que toda a ideologia despreze a doutrina teórica. A utilização da pseudocientificidade é apenas para fomentar a concatenação coesa dos argumentos que serão apresentados à multidão com “novas interpretações da vida e do mundo” (ARENDR, 1989, p. 189). Por isso, então, que Arendt (1989, p. 521) dirá que:

Uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de um idéia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “idéia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “idéia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico — os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro — em virtude da lógica inerente de suas respectivas idéias.

Entre as ideologias, as que se destacaram desde o imperialismo e arrebataram as massas foram as que interpretavam a história como uma luta econômica de classes e a história como uma luta natural entre raças (ARENDR, 1989, p. 189), de forma que puderam se tornar ideologias nacionais oficiais. Arendt, então, explica como a ideologia pode se construir de modo a ser mais um elemento do domínio total.

Para a autora, o que torna uma ideia capaz de ser o próprio movimento histórico é o seu aspecto lógico. O movimento decorre da própria ideia e é inerente a ela e essa ideia única será a premissa para todo o processo de dedução do expediente dialético, de modo a fazer desaparecer as contradições factuais, explicando-as como estágios de um movimento coerente e idêntico. A ausência de contradições cria toda uma linha de pensamento e força a ideia sobre a mente, para que as conclusões sejam tiradas pela mera argumentação. Segundo Arendt (1989, p. 522), “As ideologias pressupõem sempre que uma idéia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica”.

Arendt, então, dirá que o grande risco de se admitir as explicações totais ideológicas em detrimento do pensamento filosófico, muito mais do que o risco de ser iludido por uma suposição vulgar e destituída de crítica, está em se trocar a liberdade inerente do pensar pela camisa de força da lógica que pode subjugar os homens com uma força tal qual a violência externa.

Essa estrita logicidade do pensamento totalitário é uma engenhosidade criada para substituir o senso comum — sentido comum objetivo compartilhado em um mundo comum, que também pode ser entendido como um bom senso, mas não se trata de um senso vulgar —, que segundo Arendt (2008a, p. 339) “[...] é apenas aquela parcela de nosso espírito e aquela porção de saber herdado que todos os homens compartilham em qualquer dada civilização [...]” e “[...] pressupõe um mundo comum em que todos nós cabemos, onde vivemos juntos porque possuímos um senso que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares aos de todos os outros [...]” (2008a, p. 340), que auxilia aos homens na busca de significados para as coisas. A filósofa, no ensaio *Compreensão e Política*, demonstra como a ideia lógica “age”:

A logicidade não equivale ao raciocínio ideológico, mas indica uma mudança totalitária das respectivas ideologias. Se a peculiaridade das ideologias consiste em tratar uma hipótese científica, por exemplo “a sobrevivência dos mais aptos” na biologia ou “a sobrevivência da classe mais progressista” na história, como uma “idéia” passível de ser aplicada a todos o curso dos acontecimentos, a peculiaridade dessa sua mudança totalitária consiste em deturpar e converter a “ideia” numa premissa no sentido lógico, isto é, em algum postulado evidente do qual seria possível deduzir todo o resto seguindo uma rigorosa coerência lógica. (Aqui a verdade se torna aquilo que alguns filósofos dizem ser, ou seja, simples coerência, com a ressalva de que essa identificação implica, na realidade, a negação da existência da verdade, na medida em que sempre se supõe que a verdade revela alguma coisa, ao passo que a coerência é apenas um modo de encadear as asserções e, como tal, não tem força de revelação. O novo movimento lógico na filosofia, que surgiu do pragmatismo, guarda uma afinidade assustadora com a transformação totalitária dos elementos pragmáticos intrínsecos a todas as ideologias em logicidade, que corta totalmente seus laços com a realidade e a experiência. O totalitarismo procede, claro, de maneira mais tosca, a qual, infelizmente, e por isso mesmo, também tem maior eficiência) (ARENDR, 2008a, p. 340).

Essa substituição do senso comum pela lógica só é possível porque os homens também possuem o raciocínio lógico como uma faculdade humana

comum. Todavia, essa capacidade, que pode atuar completamente separada do mundo e da experiência, sem vínculos com algo “dado”, não é de grande valia para a compreensão das coisas; em si é um raciocínio absolutamente estéril (ARENDR, 2008a, p. 341).

O único vínculo desses homens da massa passou a ser o seu *status* como membro do movimento. Quando todos os demais elementos de união entre as pessoas são minados, pois a lógica e a evidência com que procede o raciocínio lógico prescindem do mundo e da existência de outras pessoas⁵¹ o ser humano sucumbe. Ou ele se adapta às novas exigências do movimento ou ele não mais terá qualquer contato com o mundo, mesmo que seja um mundo fictício. Nos dizeres de Arendt (1989, p. 357):

É compreensível que as convicções de uma nazista ou bolchevista não sejam abaladas por crimes cometidos contra os inimigos do movimento; mas o fato espantoso é que ele não vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos, nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão, quanto é incriminado e condenado, quando é expulso do partido e enviado para um campo de concentração ou de trabalhos forçados.

2.2.3 Eichmann: o Homem da Massa Associado ao Partido

Diante do colapso da sociedade de classes (estratificação social) e o surgimento da sociedade de massa como apoiadora dos governos totalitários, Arendt discorrerá sobre a psicologia do homem de massa, discussão essa pertinente ao estudo da consciência dos atos em Eichmann. É de se destacar que, além de configurar-se como um homem da massa, Eichmann era também um membro militante — associado ao partido —, identificando-se completamente com o movimento, não tendo profissão nem vida pessoal independentes do movimento (ARENDR, 1989, p. 417).

É de se dizer que, apesar de toda uma construção a respeito da configuração da massa, Arendt dirá o seguinte:

⁵¹ “Muitas vezes dizem que a validade da asserção $2 + 2 = 4$ é independente da condição humana, e é igualmente válida para Deus e para os homens” (ARENDR, 2008b, p. 341).

É muito perturbador o fato de o regime totalitário, malgrado o seu caráter evidentemente criminoso, contar com o apoio das massas. Embora muitos especialistas neguem-se a aceitar essa situação, preferindo ver nela o resultado da força da máquina de propaganda e de lavagem cerebral, a publicação [...] das pesquisas de opinião pública alemã de 1939-44 [...], demonstra que a população alemã estava notavelmente bem informada sobre o que acontecia com os judeus ou sobre a preparação do ataque a Rússia, sem que com isso se reduzisse o apoio dado ao regime (ARENDR, 1989, p. 339).

Ainda, Arendt (1989, p. 129) dirá que na atualidade se tem o erro comum de imaginar que apenas a propaganda, desde que a sua persuasão seja forte e atraente, possa conseguir tudo e que um homem possa ser persuadido a fazer qualquer coisa. Arendt dirá em *Sobre a violência* que:

Os homens podem ser “manipulados” por meio de coerção física, da tortura ou da fome, e suas opiniões podem formar-se arbitrariamente em função da informação deliberada e organizadamente falsa, mas não por meio de “persuasores ocultos”, tais como a televisão, a propaganda ou quaisquer outros meios psicológicos em uma sociedade livre (ARENDR, 2014b, p. 45).

Essas afirmações tornam a busca sobre a questão moral muito mais aguçada, pois, apesar de todo um aparato propício ao apoio da massa, ainda, sim, pelo entendimento da autora, essas circunstâncias não seriam suficientes para que as massas apoiassem deliberadamente os regimes totalitários, pois, apesar de todo domínio articulado nos regimes nazista e bolchevista, o domínio não era total. Isso somente foi alcançado em sua plenitude nos campos de concentração

Por isso que as perguntas que perpassam o texto *Origens do Totalitarismo*, que visam ao esclarecimento das origens e os elementos desse regime —, em especial os questionamentos: Por que havia acontecido? e Como pode ter acontecido? na parte III da referida obra — poderão obter um significado mais apurado se o estudo desembocar nas questões morais e na questão do juízo, que serão abordadas no capítulo três deste trabalho.

Arendt, assim, apresenta esse homem que compõe a massa como aquele que possui um autojulgamento em termos de fracasso individual (falta de sucesso na vida profissional e social, um desastre na vida privada) e uma crítica ao mundo em termos de injustiça específica, esse perfil pode ser notado em Eichmann quando ele relata a causa de sua existência:

Eles [os pais] não teriam se enchido de alegria com a chegada de seu primogênito se fossem capazes de ver que, na hora do meu nascimento, para provocar o gênio da felicidade, o gênio da infelicidade já estava tecendo os fios de dor e tristeza em minha vida. Porém um véu suave e impermeável impedia meus pais de enxergar o futuro (ARENDDT, 1999, p. 39).

Esse homem assolado pela amargura egocêntrica não possui um individualismo que prime pela autoconservação. O comportamento desse homem de massa é pautado por uma “[...] indiferença cínica ou enfasiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso” (ARENDDT, 1989, p. 366).

O homem de massa será o homem isolado e solitário, que, respectivamente, não possui outros para agir em concerto e não possui um lugar no mundo reconhecido e garantido pelos outros, o que o torna supérfluo. Em suma, será o homem atomizado que não possui relações sociais normais de qualquer espécie (ARENDDT, 1989, p. 367, 527 e 528).

A sociedade será atomizada, será a reunião de muitos nivelados igualmente — homens que não podem e não devem ser peculiares, sem características próprias e opiniões — que formam uma massa amorfa. Guardadas as devidas proporções e distanciamentos que a massa totalitária é do corpo político proposto por Hobbes, pode-se vislumbrar a sociedade de massa pela imagem que está no frontispício da obra *Leviatã* — um soberano despótico cujo corpo é a reunião de diversos indivíduos que possuem como intuito a segurança, “[...] como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo” (ARENDDT, 1989, p. 488), e essa massa será mantida pelo terror, cujo objetivo é a conformação dos homens apáticos: “Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, [o terror] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (ARENDDT, 1989, 518).

Segundo Arendt, o intuito do totalitarismo é acabar com a existência autônoma de todas as pessoas, minando, também, os laços não políticos — relações familiares e interesses culturais comuns —, assim como com a existência autônoma de qualquer atividade; uma tarefa nunca pode ser dedicada a si mesma, portanto, é inconcebível nesse regime que existam pessoas que amem o “xadrez por amor ao xadrez” ou amem a arte “por amor à arte” (ARENDDT, 1989, p. 372). O que

se tem no totalitarismo não é uma pseudo-igualdade, mas sim uma homogeneidade daqueles que fazem parte do movimento ante a “[...] exigência total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individualmente” de lealdade ao movimento (ARENDDT, 1989, p. 373), aliás, a lealdade é a base psicológica do domínio total.

Nesse contexto em que o homem está isolado e solitário, não nutre vínculos sociais, resta apenas a lealdade ao movimento e ao partido (para os que são filiados) para que se faça presente em algum mundo, no dizeres de Arendt (1989, p. 373): “Não se pode esperar lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais [...] só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento [...]”. Não era à toa que o lema da SS era de que a honra era a lealdade.

O fato de o homem ser da massa, diante de todo o desamparo, fazia com que ele se sentisse integrado a algo, que a sua vida significava algo, e que a sua participação e a disposição de tudo fazer pelo movimento significava que ele havia feito algo de sua vida, independentemente da teoria, conteúdo ou objeto proposto. A organização da sociedade de massa era pautada pelo aspecto de que a maioria dos homens da massa não eram “boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família” (ARENDDT, 1989, p. 388).

Isso não era diferente em Eichmann, o bom funcionário, burocrata que visava à segurança e ao bem-estar que, para alcançar esses objetivos, estava pronto a “[...] sacrificar tudo a qualquer momento — crença, honra, dignidade” (ARENDDT, 1989, p. 388). A situação de desmantelamento da sociedade em que os homens já se encontravam isolados fez com que não se tornasse difícil a destruição também da vida privada e da moralidade pessoal.

Assim, pode-se depreender que os homens da massa não possuem um querer exatamente próprio, mas são ideologicamente doutrinados, suas reflexões condicionadas como o cão de Pavlov, para que tenham as mesmas reações, para que sejam marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade e imprevisibilidade e assim o poder seja conseguido e conservado (ARENDDT, 1989, p. 508).

Entretanto, para que se tenha um homem doutrinado, há um processo anterior; o homem da massa são surge entre o hoje e o amanhã, e, por

incrível que pareça, o homem da massa consente em ser transformado em homem da massa. Com Eichmann não foi diferente: ele assentiu à lei, ao desejo do líder e, por conseguinte, exerceu a sua vontade, nas palavras de Arendt (2004, p. 106):

Era como se a moralidade, no exato momento de seu total colapso dentro de uma nação antiga e civilizada, se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de costumes, de uso e maneiras, que poderia ser trocado por outro conjunto sem dificuldade maior do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de todo um povo.

Apesar de o colapso da moralidade restar indubitável, o assentimento ao que se vivia, tanto por parte de simpatizantes do nazismo⁵² como por membros do partido, foi patente; Eichmann não hesitou quanto à imperiosidade de se manter em marcha diante do movimento totalitário: deveria agir e reagir conforme as regras desse mundo fictício (ARENDR, 1989, p. 413). É revelador dessa fluida moralidade as considerações de Arendt sobre a derrocada da propaganda totalitária:

É no momento da derrota que a fraqueza inerente da propaganda totalitária se torna visível. Sem a força do movimento, seus membros cessam imediatamente de acreditar no dogma pelo qual ainda ontem estavam dispostos a sacrificar a vida. Logo que o movimento, isto é, o mundo fictício que as abrigou, é destruído, as massas reverterem ao seu antigo *status* de indivíduos isolados que aceitam de bom grado uma nova função num mundo novo ou mergulham novamente em sua antiga e desesperada superfluidade. Os membros dos movimentos totalitários, inteiramente fanáticos, enquanto o movimento existe, [...] abandonam claramente o movimento como algo que não deu certo e procuram em torno de si outra ficção promissora, ou esperam até que a velha ficção recupere força suficiente para criar novo movimento de massa (ARENDR, 1989, p. 413).

⁵² Arendt dirá que o expediente organizacional totalitário, antes da tomada de poder, será de criar organizações de vanguarda, diferenciando os membros do partido e os simpatizantes. Os simpatizantes configurariam uma força em si, uma massa, com a qual o partido poderia contar no dia das eleições, para ajuda financeira ou legal. Embora fossem muito flutuantes para serem aceitos como membros, o fato de configurarem uma massa, que estava em constante expansão, tinha outro expediente: servir de parede de proteção entre o mundo exterior normal e os membros do partido (ARENDR, 1989, p. 415 e 416).

Para Arendt, a propaganda⁵³, utilizando-se de insinuações indiretas, é o meio para a conquista da massa que ainda não está completamente isolada de todas as outras fontes de informações. A propaganda era a ameaça constante às pessoas de uma “[...] existência contrária às eternas leis da natureza e da vida com uma irreparável e misteriosa degeneração do sangue” (ARENDR, 1989, p. 394), ante um falso cientificismo das afirmações proféticas, independentemente de conteúdo disseminado. Esse meio de disseminação de mentiras, mentiras em que a liderança nazista, segundo Arendt (1989, p. 395), realmente acreditava, destinava-se à efetivação do domínio com segurança de todos os que poderiam ainda ter algum contato com o mundo real.

A importância da propaganda também se dá em razão da organização totalitária feita entre simpatizantes e membros do partido; o partido tinha os simpatizantes como zona de amortecimento entre o mundo ficto e real e, internamente, a hierarquia visava à criação de barreiras que separassem cada grau cada vez mais do mundo exterior, mas que houvesse uma permeabilidade entre a hierarquia imediatamente inferior, para que, assim, não houvesse uma ruptura repentina entre os mundos (ARENDR, 1989, p. 416). Eichmann, apesar de ser um homem da massa, era membro do partido, suscetível a essa estrutura. Aliás, Arendt dirá que a grande capacidade competitiva do mundo fictício, criado pela propaganda, com o mundo real é que aquele será lógico, coerente e organizado (ARENDR, 1989, p. 411), tudo aquilo que uma multidão que se sente desamparada busca para acalantar o seu desespero.

A imagem de governo ou organização totalitários proposto por Arendt é o da “estrutura da cebola” (ARENDR, 2013c, p. 136): no centro, protegido por todas as camadas externas, está o líder, todas as ações dele partem do centro — não de cima ou de fora; as demais partes do movimento, que são múltiplas (organizações de frente, sociedades profissionais, efetivos do partido, burocracia

⁵³ Podem ser citados como exemplos de propaganda da massa do regime nazista os seguintes *slogans*: “Quanto mais fielmente reconhecemos e seguimos as leis da natureza e da vida, [...] tanto mais nos conformamos ao desejo do Todo-Poderoso. Quanto melhor conhecermos o desejo do Todo-Poderoso, maior será o nosso sucesso” ou “Quando o homem tenta lutar contra a lógica de ferro da natureza, entra em conflito com os princípios básicos aos quais deve a sua própria existência como homem”, com as mesmas ideias propagandísticas pode-se citar as seguintes frases do regime bolchevista: “Quanto mais fielmente reconhecemos e observamos as leis da história e da luta de classes, mais nos conformamos ao materialismo dialético. Quanto mais reconhecemos o materialismo dialético, maior será o nosso sucesso” (ARENDR, 1989, p. 395).

partidária, formações de elite, grupos de policiamento) relacionam-se de modo a formar cada uma delas “[...] a fachada em uma direção e o centro na outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para outro” (ARENDDT, 2013c, p. 137).

Segundo Arendt, a vantagem deste sistema que se configura como uma cebola é a de proporcionar a cada um dos seus níveis o imaginário de um mundo normal, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade de que se tenha uma consciência de que se é diferente desse mundo, mais radical, de modo que as pessoas não se atentem ao abismo que separa o mundo totalitário daquele que os rodeia. De acordo com Arendt (2013c, p. 137), “A estrutura da cebola torna o sistema organizacionalmente à prova de choque contra a fatualidade do mundo real”.

Após o totalitarismo exercer o completo controle, a propaganda é substituída pela doutrinação e a violência será utilizada para dar realidade à doutrina ideológica e às mentiras utilitárias (ARENDDT, 1989, p. 390). Arendt explica que a doutrinação se destina aos iniciados do movimento e a propaganda é a manobra tática para o domínio ante o cerceamento de contato com o mundo exterior; assim, doutrinação e propaganda serão inversamente proporcionais ao tamanho do movimento: quanto menor este, mais propaganda para um maior isolamento, quanto maior o movimento, mais doutrinação para proteger da interferência externa.

Para Arendt, o intuito da doutrinação é destruir toda a atividade da compreensão e a sua gravidade está nessa distorção da compreensão, já que o resultado da compreensão “[...] é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos” (ARENDDT, 2008a, p. 331). A utilização da doutrinação destina-se a treinar os “especialistas” que pretendem “compreender” os fatos da vida corrente, mas acrescentando uma “avaliação” não científica aos resultados constatados.

Eichmann, diante dessa organização, era um membro cuja vida já estava inteiramente cooptada pelo partido, de modo que sua profissão e vida pessoal eram completamente dependentes do movimento. Talvez por isso, também, a incapacidade de abandonar, após o fim da guerra, a moralidade até então experienciada. O movimento era o responsável pelas decisões e deliberações, a única responsabilidade de Eichmann era a de ser cegamente obediente, cumprir as

ordens e repetir a doutrina ideológica e assim continuou a ser, inclusive, perante o tribunal. De acordo com Arendt (1989, p. 417):

O choque da terrível e monstruosa dicotomia totalitária é neutralizado, e nunca totalmente percebido, graças a uma cuidadosa graduação de militância, na qual cada escalão reflete para o escalão imediatamente superior a imagem do mundo não-totalitário, porque é menos militante e os seus membros são menos organizados. Esse tipo de organização evita que os seus membros jamais venham a encara diretamente o mundo exterior, cuja hostilidade permanece para eles um simples pressuposto ideológico. Permanecem tão bem protegidos contra a realidade do mundo não-totalitário que subestimam constantemente os tremendos riscos da política totalitária.

O problema da consciência, nesse sistema totalitário, era resolvido com as frases vazias, que invertiam efetivamente o que era feito, colocando-se sob foco o indivíduo que realizava os atos e não as pessoas que os sofriam, a exemplo: em vez de dizer “*Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!*” o discurso propagado era “*Que coisas horríveis que tive que ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!*” (ARENDR, 1999, p. 122, grifo nosso).

Esse alívio de consciência era também parte do efeito propagandístico, em especial da infalibilidade do líder, pois havia um engendramento corrente de que o que o líder afirmava, independente do conteúdo, eram profecias infalíveis, já que acreditavam que o líder possuía uma notável capacidade de fazer interpretações corretas das forças históricas ou naturais, que a longo prazo prevaleceriam. A exemplo dessa predileção de anúncios políticos na forma de profecias, Arendt cita o seguinte excerto de Hitler:

Desejo hoje mais uma vez fazer uma profecia: caso os financistas judeus [...] consigam novamente arrastar os povos a uma guerra mundial o resultado será [...] a aniquilação da raça judaica na Europa (ARENDR, 1989, p. 398).

A filósofa, então, fará a “tradução” para uma linguagem não totalitária dessa afirmação do líder: “[...] pretendo travar uma guerra e pretendo matar os judeus da Europa”. Ora, o vaticínio era plenamente possível de ocorrer, pois a sua realização dependia daquele que o professava e não daqueles que eram acusados de realizá-lo. Mas, curiosamente, a massa não fazia ou não queria fazer a

interpretação do que era dito. As rédeas da história estavam nas mãos daquele que estava apto a ditar a direção.

A conclusão de Arendt sobre esse tipo de propaganda que veicula que “aconteceu o que tinha que acontecer” faz com que as pessoas se isentem de qualquer tipo de responsabilidade no sentido que aquele que é o responsável pelo grupo já havia previsto o que aconteceria, apenas seguiram-se as leis históricas, nas palavras da autora:

[...] o extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com as leis imutáveis, sucederia de qualquer modo. Assim que as vítimas são executadas, a “profecia” transforma-se em alibi retrospectivo: o que sucedeu foi apenas o que havia sido predito (ARENDR, 1989, p. 399).

Outro aspecto, também ligado à organização totalitária, que blinda àqueles que não desejam refletir sobre seus atos é o princípio da liderança, que, entre as suas preconizações, afirma a responsabilidade total do líder por todos os atos, proezas e crimes cometidos por funcionários ou membros de qualquer escalão em sua qualidade oficial; tudo o que é feito, é feito em nome do líder, que tem a sua personalidade cultuada. Segundo Arendt (1989, p. 424), o líder terá o “[...] monopólio de responsabilidade centralizado por tudo o que foi, está sendo ou virá a ser feito [...]” e o lema norteador será “[...] a lealdade mútua do Líder e do povo” (FRANK, 1939 *apud* ARENDR, 1989, p. 424). A consequência prática da responsabilidade total do líder será a de que:

[...] ninguém se vê numa situação em que tem de se responsabilizar por suas ações ou explicar os motivos que levaram a elas. [...] é o único representante do movimento com quem ainda é possível conversar em termos não-totalitários e que, em caso de censura ou oposição, não dirá: não me pergunte, pergunte ao Líder (ARENDR, 1989, p. 425).

Eichmann, mesmo fora do mundo totalitário, ao que parece, somente conseguia se ver naquele mundo e talvez por isso ele se declarasse peremptoriamente como não culpado, já que, afinal, não era um dos líderes

responsáveis. Pelo discurso vigente na Alemanha nazista, de fato, ele não seria culpado. Se houvesse algum culpado, esse culpado seria o líder⁵⁴.

A morte nas câmaras de gás, diante dessa consciência distorcida, não passava de uma morte misericordiosa (programa de eutanásia), que se submetia à seara dos assuntos médicos⁵⁵, inicialmente aplicada às pessoas incuráveis⁵⁶ (ARENDR, 1999, p. 124-125). Não se tratava de assassinato, mas de uma morte sem sofrimentos, o que era “muito diferente”. A violência assassina havia se transformado em mero cumprimento da atividade burocrática. A autora, ao tratar da absorção do antissemitismo pela ideologia nazista, dirá que:

[...] os próprios assassinos, apenas seguindo ordens e orgulhosos de sua desapaixonada eficiência, assemelhavam-se sinistramente aos instrumentos “inocentes” de um ciclo inumano e impessoal de eventos, exatamente como os considerava a doutrina do eterno anti-semitismo (ARENDR, 1989, p. 28).

De acordo com a autora, “os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade” (ARENDR, 2004, p. 227) e por consequência não há solicitação do pensar quanto aos acontecimentos. Arendt esclarece sobre a utilização dos clichês em uma política em que se confunde poder com violência e em que a linguagem/discurso já não está mais presente:

⁵⁴ Essa concepção pode ser notada na carta de pedido de clemência redigida por Eichmann e dirigida ao Presidente do Estado de Israel à época, Yitzhak Bem-Zvi, dois dias antes da execução da sentença de morte e que se tornou pública por ocasião do Dia Internacional de Lembrança das Vítimas do Holocausto em 2016. Nesta carta Eichmann dirá: “Não é certo dizer que eu fosse tal figura importante que pudesse supervisionar ou acompanhar de forma independente a perseguição de judeus. Nunca servi em uma posição elevada que implicasse em tal autoridade”, “Nunca dei ordens em meu nome, mas sempre atuei segundo ordens. No caso de ter sido uma força fanática motora da perseguição aos judeus, isto teria se refletido em minha promoção, mas nunca me concederam benefícios” (ISRAEL, 2016a, [s.p.]), “Devemos distinguir os chefes responsáveis das pessoas como eu, que foram forçadas a servir como simples instrumentos entre suas mãos”, “Eu não era um chefe responsável, então não me sinto culpado” (ISRAEL, 2016b, [s.p.]).

⁵⁵ É de se destacar que essa versão da morte misericordiosa e assuntos médicos fizera parte do discurso da defesa de Eichmann, destacando-se que o advogado nunca fora filiado ao partido nazista. Essa concepção, para Arendt, demonstra a aderência ao ideal de uma “nova ordem”, em que tudo deveria acontecer em razão da vontade e pelas palavras do *Führer* (ARENDR, 1999, p. 124; 2004, p. 105-106).

⁵⁶ Inicialmente a morte misericordiosa e indolor fora aplicada aos doentes mentais na Alemanha e tivera de ser suspensa por causa dos diversos protestos da população alemã e algumas manifestações de Igrejas. Mas protestos desse tipo não ocorreram quando os asfixiados eram os judeus. Curiosamente os centros de concentração para o extermínio não se localizavam em território efetivamente alemão, mas em seus domínios: Polônia, Croácia, Ucrânia e Bielorrússia (ARENDR, 1999, p. 126).

[...] armas e as lutas pertencem ao campo da violência, e a violência, à diferença do poder, é muda; a violência começa onde termina a fala. As palavras usadas para lutar perdem seu caráter de fala; tornam-se clichês. O grau em que os clichês se introduziram em nossas linguagem e discussões cotidianas mostra até que ponto não só nos privamos da faculdade discursiva como estamos dispostos a usar meios de violência mais eficientes do que maus livros (e só maus livros podem ser boas armas) que sustentem nossos argumentos (ARENDDT, 2008a, p. 331).

O totalitarismo, ao atingir o poder, optará por todo o tipo de homem que, por uma razão ou outra, se abstenha de fazer juízos independentes sem o “corrimão” dos valores que são enaltecidos pela ideologia vigente para o regime totalitário — e isso não está associado à incapacidade intelectual, tendo em vista que vários pensadores proeminentes do século XX colaboraram com o regime nazista:

A iniciativa intelectual, espiritual e artística é tão perigosa para o totalitarismo como a iniciativa de banditismo da ralé, e ambos são mais perigosos que a simples oposição política. A uniforme perseguição movida contra qualquer forma de atividade intelectual pelos novos líderes da massa deve-se a algo mais que o seu natural ressentimento contra tudo o que não podem compreender. O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade (ARENDDT, 1989, p. 389).

Mas em meio a todo esse movimento totalitário ainda havia uma parte da população que não fora contaminada por essa nova ordem. Não o fora porque ainda guardava em si a necessidade de se manter firme com sua consciência, conseguindo distinguir o certo do errado, fazendo uso de seu juízo e não se submetendo a “pequenas formalidades” como se filiar ao Partido para que pudessem progredir em suas carreiras (ARENDDT, 1999, p. 120).

Essas pessoas ainda se perguntavam e se preocupavam em qual medida poderiam conviver em paz consigo mesmas depois da prática de certos atos e decidiam por não fazer qualquer coisa. Arendt explica que esse tipo de julgamento não é exclusivo de alguns; pelo contrário, a filósofa considera que se pode pensar sem ser um pensador profissional, seja da política ou da filosofia:

A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar. Esse tipo de pensar, embora esteja na raiz de todo o pensamento filosófico, não é técnico, nem diz respeito a problemas teóricos (ARENDR, 2004, p. 107).

Para Arendt (2004, p. 126), a conduta moral não é natural, pois as pessoas podem se render a suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração, mas o conhecimento moral do certo e do errado é natural. Esse pensar da verdade moral somente é possível para Arendt (2004, p. 141) se as pessoas, das mais comuns às mais sofisticadas, estiverem abertas às evidências das proposições morais, já que elas são axiomáticas — evidentes por si mesmas — e a evidência é convincente, necessitando, eventualmente, somente de elucidação e esclarecimento. Mas a evidência das proposições morais demandam o pensar, indispensavelmente, e o ato de pensar demanda uma disposição interna de dialogar, conhecer e falar a si mesmo:

Platão [...] aperfeiçoou esta comunicação socrática do eu comigo mesmo e definiu o pensamento como sendo o diálogo silencioso do próprio eu; existencialmente falando, este diálogo, como todos os diálogos, requer que os parceiros sejam amigos. A validade das proposições socráticas depende da espécie de homem que as profere e da espécie de homem a qual é dirigida. São verdades evidentes por si para homens enquanto seres pensantes; para os que não pesam, os que não se comunicam consigo mesmos, elas não são evidentes por si nem podem ser provadas (ARENDR, 2013b, p. 60).

Para essas pessoas, condutas criminosas continuavam a ser condutas criminosas mesmo estando legalizadas pelo Estado, porque mais lhes interessava o que era evidente por si mesmo do que a questão da obrigação. Para essas pessoas, ao invés de pensar “Isso não devo fazer”, a sua consciência dizia “Isso não posso fazer” (ARENDR, 2004, p. 142). Arendt (2004, p. 131), ao analisar a questão moral em Kant, diz:

A conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor, ele não deve se colocar numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em

termos morais, isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado. [...] Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o *respeito por si mesmo* (grifo nosso).

Quanto a Eichmann, se ele inicialmente tinha algum resquício de consciência⁵⁷, foi na Conferência de Wannsee que ela se arrefeceu completamente (ARENDT, 1999, p. 128). Como já mencionado, a reunião tinha por intuito organizar a completa cooperação de todos os aparelhos estatais à causa da “solução final” e lá se encontravam os subsecretários, peritos legais, especialistas de vários ministérios, os mais diversos membros do serviço público (“os papas do Terceiro Reich”, “a elite do bom e velho serviço público”), que não somente contentaram-se em expressar suas opiniões, mas realizaram propostas concretas quanto à solução final (ARENDT, 1999, p. 129-130).

A partir do resultado da conferência, Eichmann se viu em “uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos”, pois se sentiu livre de toda a culpa. Em suas reflexões Arendt (1999, p. 130) escreve: “*Quem haveria de ser o juiz?* Bem, ele não era o primeiro nem o último a ser corrompido pela modéstia”. Todas as vezes que Eichmann era instado a pensar por si mesmo, a sua “modéstia” era garantia por todos os que o cercavam e viviam de forma irrefletida, admitindo que era correto assassinar pessoas inocentes. Para Arendt, Eichmann pensava em sua carreira, que foi até o fim “[...] a coisa mais importante em sua mente” (ARENDT, 2016, p. 776).

Eichmann não tinha, então, razões para crises de consciência, menos ainda ao perceber que nem os Conselhos de Anciões se recusavam a cooperar com as ações. O fato de não possuir quaisquer crises de consciência levava Eichmann ao não pensar, pois para Arendt (2004, p. 173) tais conflitos somente são resolvidos pelas deliberações entre mim e mim mesma, o pensamento.

⁵⁷ Em setembro de 1941 foi ordenado a Eichmann que realizasse uma de suas primeiras deportações em massa. Um total de 25 mil judeus deveriam ser encaminhados para o campo de concentração e extermínio por fuzilamento em Minsk (Maly Trostenets), no leste Europeu, mas Eichmann encaminhou-os por conta própria para Lódz, campo também de concentração e extermínio de Chelmo, que não estava preparado para o recebimento e extermínio dessas pessoas (ARENDT, 1999, p. 109).

O fato de não pensar pode ser observado em Eichmann por sua incapacidade de falar — o que Arendt, por eufemismo, cogitara tratar-se de afasia — pois o ato de pensar decorre do “diálogo silencioso entre mim e mim mesma” (ARENDR, 2004, p. 158) que possibilita a consideração, o exame, o questionamento sobre fatos e ensejará, posteriormente, a comunicação desses fatos aos outros.

A incapacidade de falar de Eichmann pode ser relacionada, também, ao condicionamento do homem — homem da massa — ao sistema totalitário, cujo objetivo deste era minar o domínio da política. Para que esse feito fosse alcançado, haveria a imprescindível necessidade de se cercear e extirpar o uso da linguagem. Para Arendt, é a linguagem/discurso que faz do homem um homem político — “Sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político” (ARENDR, 2013a, p. 4).

A linguagem/discurso permite ao homem aparecer diante de outros homens e esse aparecimento cria o espaço-entre-os-homens, que é, por sua vez, efetivamente o espaço da política; será por meio desse espaço que os homens no plural poderão experimentar a significação: “[...] porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos” (ARENDR, 2013a, p. 5), de modo que tudo que os homens fazem, sabem ou experimentam só terá algum sentido se puderem falar sobre. Talvez por isso que em um governo totalitário tudo pareça, no fundo, sem sentido, apesar de toda uma lógica bem orquestrada.

A ausência do pensar em Eichmann também pode ser constatada na falta de qualquer arrependimento por parte do acusado quanto aos seus atos e o fato de não se lembrar de muitas de suas atitudes; isso porque, segundo Arendt, o arrependimento é o não esquecimento do que se fez, em patente conexão entre o pensar e a lembrança, “[...] ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo” (ARENDR, 2004, p. 158). O pensar, portanto, é uma atividade, em muitas das vezes custosa, que leva o homem a fixar as suas raízes, tomar o seu lugar no mundo enquanto pessoa humana, mas Eichmann optou por não ser reconhecido como tal: ele admitiu ser uma “peça da engrenagem” (ARENDR, 1989, p. 379) que poderia a qualquer momento ser substituído; Eichmann anuiu em ser aquilo que ele tinha feito (ARENDR, 1989, p. 381).

A recusa do lembrar e, por consequência, da sua relação com o pensar, para Arendt (2004, p. 159), proporciona que a pessoa esteja pronta para fazer qualquer coisa “[...] do mesmo modo como a minha coragem seria absolutamente temerária se a dor, por exemplo, fosse uma experiência imediatamente esquecida”, nada a pode deter, não há limites. A consciência de Eichmann era agora a voz respeitável da sociedade a sua volta (ARENDR, 1999, p. 143). Além do mais, ele “somente” cumpria os seus deveres, a nova lei era o desejo do *Führer* (ARENDR, 1999, p. 152).

O fato de cumprir estritamente ordens, de ser obediente, não é pretexto para se eximir do julgar. Arendt apresenta a falácia de que liberdade irrestrita de consciência e a manutenção da comunidade organizada seriam impossíveis, pois esta exigiria a obediência aos superiores e às leis do país, sendo, portanto, a obediência uma virtude política, vigendo na tradição política desde Platão a pressuposição de que alguém comanda, pensa e deseja e, “[...] em seguida, impõe seu pensamento e seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade — seja por meio da persuasão, da autoridade ou da violência” (ARENDR, 1989, p. 375).

Arendt destaca que essa construção do conceito de governo é a demonstração da tentativa de fuga incessante dos homens à fragilidade dos assuntos humanos, propondo que a possibilidade de os homens conviverem juntos, de maneira legítima e política, dar-se-ia diante da existência daqueles que comandam e daqueles que obedecem (ARENDR, 2013a, p. 277) — obediência, aqui, seria o cumprimento de ordens sem qualquer adesão por iniciativa própria — distinguindo-se entre o governar e ser governado, estes obedecem, aqueles comandam, constituindo-se, dessa maneira, uma comunidade política dividida entre aqueles que sabem o que fazer e aqueles que fazem (ARENDR, 2013a, p. 278). O engodo está em se igualar consentimento à obediência:

Um adulto consente onde uma criança obedece; se dizemos que um adulto obedece, ele de fato *apóia* a organização, a autoridade ou a lei que reivindica “obediência”. [...]. O nosso uso da palavra obediência para todas essas situações estritamente políticas remonta à noção secular de ciência política que, desde Platão e Aristóteles, nos diz que todo o corpo político é constituído de governantes e governados, e que os primeiros comandam e os últimos obedecem às ordens (ARENDR, 2004, p. 109, grifo da autora).

Aquele que obedece, apoia. É o obediente que realiza o que já fora iniciado pelo denominado líder, mas não faz só, nem mesmo possui condições de fazê-lo; faz como um empreendimento comum, por isso a única possibilidade para aquele que não deseja dar o seu apoio sob a designação de obediência é a de se retirar da vida pública; como exemplo para a resistência, Arendt menciona a desobediência civil (ARENDR, 2004, p. 109-110; 2013b).

Essa linha de raciocínio de Arendt faz com que ela, de certo modo, concorde com a pena aplicada a Eichmann e, nos fundamentos do que ela entende que seria a sentença adequada para o caso, ela assevera: “[...] política não é um jardim-de-infância; em política, obediência e apoio são a mesma coisa” (ARENDR, 1999, p. 302), porque, para a autora (ARENDR, 2004, p. 110), não existe obediência em questões políticas e morais.

Segundo Arendt (1999, p. 167), na Alemanha Nazista, o mal não era mais reconhecido por sua característica de tentação, a tentação era não fazê-lo ante as leis que vigoravam. Para Arendt (2004, p. 101):

O que nem a teoria política da razão de Estado, nem o conceito legal de atos de Estado previram foi a inversão completa da legalidade; no caso do regime de Hitler, toda a maquinaria do Estado impôs o que são normalmente consideradas atividades criminosas, para usar uma linguagem amena; quase não havia ato de Estado que, segundo os padrões normais, não fosse criminoso. Por isso, já não era o ato criminoso que, como exceção à regra, supostamente servia para manter o domínio do partido no poder [...].

Eichmann não era um ignorante, ele deliberadamente coadunou com a “lei” que lhe fora imposta. Eichmann valeu-se do critério subjetivo do tipo de pessoa que desejava ser e com quem desejava viver (ARENDR, 2004, p. 176).

2.3 DO JULGAMENTO NO TRIBUNAL

Eichmann, após o início do Julgamento de Nuremberg e da recorrente citação de seu nome no tribunal, em 1946, conseguiu fugir do centro de detenção para onde foram levados os homens da SS e durante quatro anos trabalhou como lenhador em Lüneburger Heide, até que, em 1950, conseguiu, com ajuda de uma organização clandestina de veteranos da SS, atravessar a Áustria até a Itália e lá, auxiliado por um padre franciscano, conseguiu um passaporte de

refugiado com o nome de Ricardo Klement. Em julho do mesmo ano chegou à Argentina (ARENDR, 1999, p. 257).

Em 1952, pôde levar ao país latino-americano a família: sua esposa, com quem havia se casado em 1935, e seus três filhos. Na Argentina nasceu o seu quarto filho, que curiosamente recebeu o nome de Ricardo Francisco Klement Eichmann (ARENDR, 1999, p. 258).

O Mossad⁵⁸, em agosto de 1959, foi informado do paradeiro de Eichmann na Argentina e, então, em 11 de maio de 1960, raptou-o no subúrbio de Buenos Aires. Quanto ao rapto de Eichmann, após uma celeuma entre Argentina e Israel, o caso foi encerrado sob o pretexto de que:

[...] o desrespeito à lei internacional dizia respeito apenas aos Estados da Argentina e Israel, não aos direitos do acusado, e que esse desrespeito fora 'curado' por meio da declaração conjunta dos dois governos em 3 de agosto de 1960, esclarecendo que 'resolviam dar por encerrado o incidente surgido com consequência da ação de cidadãos de Israel que violaram os direitos básicos do Estado argentino' (ARENDR, 1999, p. 261).

Perrone-Moisés esclarece que, em razão dessa polêmica, a Argentina levou o caso à ONU e rompeu relações diplomáticas com Israel. A ONU, pelo Conselho de Segurança, por sua vez, posicionou-se da seguinte maneira: “[...] todas as nações estão de acordo com que Eichmann seja julgado, mas, por outro lado, determina que Israel efetue as reparações necessárias pelo ato ilícito” (PERRONE-MOISÉS, 2004, p.103). Ao final, as duas nações reestabeleceram suas relações.

Por seu turno, a Alemanha não se manifestou sobre a eventual extradição do acusado; pelo contrário, após o rapto de Eichmann, passaram-se a veicular nos jornais alemães os julgamentos dos criminosos nazistas (ARENDR, 1999, p. 25). Além do que, segundo Arendt (1999, p. 261-262), Eichmann era um apátrida de fato e ele bem sabia que com apátridas podia-se fazer o que se quisesse.

Arendt (1999, p. 231) ainda diz que o rapto de Eichmann poderia ser justificada aos olhos do mundo tão somente em razão do resultado final já

⁵⁸ Serviço Secreto Israelense.

seguramente antecipado, o que, obviamente, contrariava a presunção de inocência até que se prove o contrário. Aliás, assevera Arendt (1989, p. 231), se Eichmann não fosse considerado culpado antes de ser apresentado em juízo, os israelenses jamais teriam ousado ou até mesmo desejado raptá-lo. Após nove dias do rapto, prazo esse para se certificarem de que se tratava efetivamente de Eichmann, foi levado para Israel (ARENDR, 1999, p. 32, 259).

O julgamento, dessa feita, iniciou-se em 11 de abril de 1961, encerrando-se perante a Corte Distrital de Jerusalém em 15 de dezembro de 1961, com a pronúncia da sentença de morte do acusado (ARENDR, 1999, p. 105, 270).

Da sentença foi interposto recurso de apelação, cujo julgamento se iniciou em 22 de março de 1962 na Suprema Corte de Israel, com a leitura da sentença final em 29 de maio de 1962, que em sua maior parte corroborava o julgamento da Corte Distrital, mas com algumas diferenças quanto ao entendimento da ação e responsabilidade de Eichmann (aspectos esses criticados pela autora) (ARENDR, 1999, p. 270-271). Após o pedido de clemência de Eichmann ao presidente de Israel, negado em 31 de maio de 1962, ele foi enforcado, seu corpo cremado e as cinzas espalhadas no Mediterrâneo em águas internacionais (ARENDR, 1999, p. 271).

As acusações que pesavam contra Eichmann, num total de 15, eram, entre outras, de crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade, crimes de guerra durante os períodos do regime nazista e da II Guerra Mundial e o crime de estar associado a organizações criminosas, sendo que os três primeiros casos levavam à pena de morte. Diante dessas imputações, Eichmann sempre se declarou inocente no sentido da acusação (ARENDR, 1999, p. 32, 266-268).

Para ele, a acusação de assassinato estava errada, ele nunca matara um judeu ou um não judeu, isto é, nunca matara um ser humano; também nunca dera uma ordem para matar alguém. Em entrevistas datadas de 1955 ao jornalista Willem Sassen, Eichmann entendia que só podia ser acusado de “ajudar e assistir” à aniquilação dos judeus, embora não tivesse se pronunciado nesse sentido no tribunal. Aliás, durante todo o seu julgamento, Eichmann não disse em qual sentido, então, seria culpado, somente mencionou que os atos perpetrados pelo regime nazista seriam “um dos maiores crimes da história da humanidade” (ARENDR, 1999, p. 33).

Esta postura adotada por Eichmann de se posicionar enquanto um ajudante que passivamente acompanhou o alcance dos resultados, pode demonstrar o quanto ele estava submetido aos ideias do domínio total. Arendt, ao tratar da polícia secreta, dirá que certas qualidades especificamente desta polícia correspondiam às qualidades gerais da sociedade totalitária e a autora cita como exemplo a questão da carreira profissional de cada um, que passa a ter ênfase ante o isolamento e a atomização do homem.

O agente secreto, para galgar melhores colocações, deveria eliminar seu rival ou superior, pois se vivia em um ambiente de espionagem ubíqua e, em razão disso, cada palavra poderia dar azo a interpretações retrospectivas. Nesse sentido, Arendt dirá (1989, p. 482):

A humilhação implícita no fato de dever o emprego à injusta eliminação do predecessor tem o mesmo efeito desmoralizante que a eliminação dos judeus teve nas profissões alemãs: cada pessoa que tenha uma ocupação se torna cúmplice consciente dos crimes do governo e seu beneficiário, voluntário ou não, com o resultado de que, quanto mais sensível for o indivíduo, mas ardentemente defenderá o regime.

Eichmann devia o seu emprego aos interesses políticos do regime, cujo estabelecimento se dava pela decisão exclusiva do líder; o cumprimento do extermínio de judeus, quando da solução final, era a demonstração de lealdade ao líder; ser leal era também se certificar constantemente de que estava sempre coberto por ordens, nunca deveria tomar decisões por si só (ARENDR, 1999, p. 109). Nas palavras de Arendt (1989, p. 28): “[...] os próprios assassinos, apenas seguindo ordens e orgulhosos de sua desapaixonada eficiência, assemelhavam-se sinistramente aos instrumentos “inocentes” de um ciclo inumano e impessoal de evento [...]”.

O que se pode verificar, conforme relatado por Arendt (1999, p. 16), foi que a acusação teve por base aquilo que os judeus sofreram e não o que Eichmann fez. Além disso, Arendt (1999, p. 69) afirma que os fatos narrados pela acusação não foram completamente aceitos pelo tribunal, até mesmo porque o que foi imputado ao réu não estava “além de toda dúvida” caso a defesa tivesse angariado provas ao processo. Entretanto, mesmo diante dessa situação, Eichmann foi condenado em todas as acusações contra ele ofertadas.

Os atos de Eichmann, como demonstrado anteriormente, relacionavam-se com o transporte dos judeus e a sua logística, não exatamente com o extermínio. No entanto, Arendt (1999, p. 106) afirma que “[...] ele havia visto os lugares para onde iam os carregamentos, e havia ficado chocado até a loucura”. Mesmo assim, sendo-lhe possível abandonar o seu posto por um pedido de transferência sem maiores represálias, possivelmente uma punição disciplinar, ele optou por nele continuar e orgulhosamente repetia que cumpria o seu dever, como exigia o seu juramento (ARENDR, 1999, p. 107).

Portanto, pode-se concluir que Eichmann optou por realizar as tarefas que lhe eram ordenadas. Há, como dito anteriormente, uma diferença entre consentimento e obediência a ordens. Eichmann consentiu; foi de vontade própria a participação e a realização dos atos desumanos dos quais era acusado. Com isso é evidente que ele se recusou a julgar por si mesmo. Assim, o juízo será elemento importante a ser discutido no terceiro capítulo.

Arendt (1999, p. 137) ainda critica a acusação e seus “quadros gerais” sobre o assunto tratado no processo, bem como a morosa irrelevância dos testemunhos. O julgamento teve 121 sessões, das quais 62 foram ocupadas com oitivas das testemunhas de acusação (ARENDR, p. 1999, p. 244) que em muitas das vezes em nada se relacionavam com os atos praticados por Eichmann, mas sim com todo o sofrimento judaico⁵⁹ (ARENDR 1999, p. 139).

Eichmann, de modo geral, foi acusado de ser o responsável por todo o sistema de assassinato, por seu planejamento e operacionalização, da realização do transporte de todos os judeus (sendo que havia outros comandantes encarregados dos transportes na região do Governo-Geral) (ARENDR, 1999, p. 234), responsável pelo que acontecia nos campos de extermínio, responsável pela destinação dos judeus aos campos (ARENDR, 1999, p. 234). Eichmann, perante a acusação, era o monstro sanguinário responsável por todas as questões que afetavam os judeus (ARENDR, 1999, p. 271).

⁵⁹ É de se destacar que, a partir do julgamento de Eichmann, passou-se a discutir o “papel” de fala das testemunhas para o relato dos fatos, pois em Nuremberg as provas ficaram restritas aos documentos.

Para Arendt, no entanto, ele se aproximava de um funcionário cumpridor de metas, pronto a obedecer a qualquer voz imperativa, incapaz de refletir sobre seus atos ou de fugir aos clichês burocráticos.

Essa descrição é o oposto daquilo em que a acusação queria transformar Eichmann. Aqui pode-se evocar a afirmação arendtiana de que dizem e se ensina que o demônio é também Lúcifer, o portador da luz, um Anjo Caído; pode-se combinar o melhor e o pior no mesmo ente, há algo de nobre no malfeitor real, “[...] embora isso não exista no pequeno patife que mente e trapaceia no jogo”. E facilmente se admite isso porque se acredita “[...] que todo o mal radical vem das profundezas do desespero” (ARENDR, 2004, p. 138).

A defesa se apresentou exclusivamente na pessoa do advogado Robert Servatius⁶⁰ (ARENDR, 1999, p. 265), salvo na primeira semana durante a qual havia a presença de um advogado auxiliar. Dessa situação resultou que Eichmann passou a ser o assistente do próprio advogado; ele “[...] trabalhou bem duro durante todo o julgamento” (ARENDR, 1999, p. 265), para que pudesse auxiliar na condução do difícil e complexo processo.

A tese de defesa foi a prática de “atos de Estado”, que se fundam no exercício do poder soberano de um Estado (ARENDR, 1999, p. 108) e ordens superiores. Eichmann, segundo esse discurso, não passava de uma peça da engrenagem nazista: caso não fosse ele, outra pessoa executaria as tarefas a ele determinadas; na pior das hipóteses, Eichmann era um “bode expiatório” abandonado pelo governo alemão (ARENDR, 1999, p. 269).

As testemunhas arroladas pela defesa foram logo excluídas no início do processo — para Arendt (1999), a impossibilidade de oitiva das testemunhas de defesa foi uma das falhas mais sérias no julgamento, tendo-se por referência processos justos e adequados — já que, caso elas comparecessem em juízo, expunham-se ao risco de prisão e julgamento em Israel (ARENDR, 1999, p. 146). Quanto a esse fato Arendt (1999, p. 242) é incisiva:

⁶⁰ Tanto o advogado quanto o réu eram alemães e a língua oficial do julgamento era o hebraico. Em que pese a existência de tradutores para o francês, o inglês e o alemão, o juiz presidente, nascido e criado na Alemanha — assim como os outros dois juizes — por diversas vezes tivera que corrigir e melhorar a tradução alemã, que era de qualidade duvidosa, convencendo os demais juizes quando do interrogatório do réu a dialogar com ele em alemão (ARENDR, 1999, p. 14).

O que logo se comprovou é que Israel era o único país do mundo em que testemunhas de defesa não podiam ser ouvidas, e onde certas testemunhas de acusação, aquelas que já haviam dado declarações em julgamentos anteriores, não podiam ser interrogadas pela defesa. E isso era mais sério ainda porque o acusado e seu advogado não estavam, de fato, “em posição de obter seus próprios documentos de defesa”.

Apesar das severas críticas à acusação, da demonstração de certo menoscabo da defesa técnica quanto às teses de autodefesa de Eichmann, Arendt coaduna de certo modo com a sentença no que tange à essência do crime e à natureza do criminoso (enquanto perpetrador de atos ilícitos), mas não deixa de asseverar que o maior problema da sentença era que nela tudo foi apresentado como se nada de novo estivesse sob os olhos da humanidade; transcrevendo excerto da decisão, assim aduz:

[...] em tal enorme e complexo crime como este que estamos agora considerando, no qual muitas pessoas participaram, em vários níveis e em várias espécies de atividades — os planejadores, os organizadores, e aqueles que executavam os atos, segundo seus vários níveis —, não há muito propósito em se usar os conceitos normais de aconselhar e assistir a perpetração de um crime. Pois esses crimes foram cometidos em massa, não só em relação ao número de vítimas, mas também no que diz respeito ao número daqueles que perpetraram o crime, e a medida que qualquer dos muitos criminosos estava próximo ou distante do efetivo assassinato da vítima nada significa no que tange à medida de sua responsabilidade. Ao contrário, no geral *o grau de responsabilidade aumenta quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com suas próprias mãos* (ARENDR, 1999, p. 268, grifo da autora).

Arendt (1999, p. 273) também se demonstra favorável à aplicação da pena de morte, embora, ao fazer um paralelo com opiniões do filósofo Martin Buber⁶¹, entenda que “[...] a lei pressupõe exatamente que tenhamos uma humanidade comum com aqueles que acusamos, julgamos e condenamos”.

⁶¹ Martin Buber, filósofo e pedagogo judeu de origem austríaca, segundo Arendt, foi um dos poucos filósofos a vir a público sobre a execução de Eichmann, considerando-a um “erro de proporções históricas”. Mas o filósofo, arrematando o seu entendimento, dissera que não sentia pena de Eichmann, “[...] porque só podia sentir pena por aquelas cujas ações compreendo no meu coração” e “[...] só num estilo formal ele tinha um traço da humanidade em comum com aqueles que participaram dos atos do Terceiro Reich” (ARENDR, 1999, p. 273).

2.3.1 Das Objeções ao Julgamento: as Resposta de Arendt às Questões Jurídicas

As publicações dos artigos de Arendt acerca do julgamento de Eichmann na revista *The New Yorker* fizeram com que surgissem o que a filósofa denominou de controvérsias. Essas controvérsias, envolviam não apenas “impressões” sobre os assuntos tratados no livro, mas questões de cunho jurídico; as questões jurídicas acabaram por ser, de certa forma, respondidas e discutidas no epílogo e pós-escrito do livro.

Não obstante o fato de que Arendt em seus trabalhos continuasse a ter por fundo a perplexidade que lhe causara o réu e o seu julgamento, expondo em suas obras, recorrentemente, as suas reflexões sobre o caso, porque, segundo Ribas (2010, p. 42), a celeuma jurídica proposta pelo caso — como julgar na ausência de regra geral — colocou em evidência o tema da própria faculdade humana de julgar, “[...] que ela [Arendt] considerou ser um dos principais problemas morais de todos os tempos”.

Assim, Arendt (1999, p. 275), na parte final do livro *Eichmann em Jerusalém*, diante das diversas irregularidades e anormalidades do julgamento — agravadas pelos objetivos pontuados pela acusação e pelo Primeiro-Ministro de Israel, que transcendiam a questão de um julgamento para a aplicação de uma lei — afirma peremptoriamente que “[...] o objetivo de um julgamento é fazer justiça, e nada mais. [...] a finalidade principal da lei: pesar as acusações contra o réu, julgar e determinar o castigo devido” e para o caso de Eichmann havia somente uma resposta para o julgamento: “fazer justiça” (ARENDR, 1999, p. 276).

Nesse sentido a autora assevera que, em razão da justiça, exige-se que “[...] o acusado seja processado, defendido e julgado” (ARENDR, 1999, p. 15). Dessa concatenação de atos — processar, defender e julgar — pode-se depreender que o termo justiça nesse primeiro momento pode ser correlacionado com a justiça judiciária, sendo esta desenvolvida pelos juízes e se destina a corrigir os desequilíbrios e violações sociais (NADER, 2002, p.106), fundada em uma ordem jurídica estabelecida, diante de seu aspecto formalista, com a ideia de garantia e segurança jurídica; portanto, uma concepção legalista ligada à legitimidade de uma instituição para infligir as sanções.

Ainda Arendt, discorrendo sobre a questão do ato criminoso e o seu processamento, traz à lume que, quando se trata de crimes, é o corpo político que

exige a compensação, é a ordem pública que deve ser restaurada, prevalecendo a lei e não a vítima (ARENDR, 1999, p. 283).

Todavia, o caso de Eichmann possuía peculiaridades que objetam esse formalismo, resultando em um contraste entre o direito posto e o direito aplicado ao caso, em busca de uma justiça ao que parece substancial aos olhos de Arendt. Evidente, portanto, que justiça para Arendt está além dos rigorismos da lei, “justiça para além do âmbito do direito positivo” (ARENDR, 19-- , *apud* LAFER, 1988, p. 239, tradução nossa) e isso fica demonstrado quando a autora pontua e rechaça as principais insurgências contra o julgamento, que serão adiante demonstradas. Essa possível compreensão pode ser retirada do seguinte excerto de correspondências de Arendt com Carl J. Friedrich, datada de 11 de janeiro de 1962:

O que você realmente pensa sobre o julgamento de Eichmann? Eu ficaria muito grata se você pudesse me dar a sua opinião em poucas palavras. Para responder à sua pergunta, claro que estou interessada na questão da justiça como levantada pelo julgamento de Eichmann, mas muito temo que eu não seja a pessoa certa para tratá-la de forma “profissional”. A razão é simples. Eu não tenho formação jurídica. Eu li o livro de Kirscheimer “Political Justice” [Justiça Política]. Você viu esse livro? Eu achei muito interessante, mas também evita o principal ponto levantado pelo julgamento de Nuremberg, e *que está a fazer justiça para além do âmbito do direito positivo*. Estou escrevendo sobre o julgamento de Eichmann, mas provavelmente de uma forma descritiva, não analítica [...] (ARENDR, 19-- , *apud* LAFER, 1988, p. 239, tradução e grifo nosso)⁶².

As questões levantadas pelas vozes contrárias ao processo foram:

a) quanto à retroatividade da lei e o julgamento pela corte dos vitoriosos; b) quanto à competência de Jerusalém e o rapto de Eichmann da Argentina e c) quando à imputação sofrida, que deveria ser pela prática de crimes contra a humanidade e não contra o povo judeu, o que neste caso levaria a pendência a um tribunal internacional.

⁶² “What do you really think about the Eichmann trial? I would be very grateful if you could let me have your opinion in a nutshell. To answer your questions, I am of course interested in the question of justice as raised by the Eichmann trail, but I very much fear I am no the right person to treat it in a ‘professional’ way. The reason is simple. I have no legal training. I read Kirscheimer’s book on ‘Political Justice’. Did you see it? I foud it quite interesitng but it too avoids the main point reised by Nuremberg trials, and that is to render justice beyond the scope of positive law. I am writing about the Eichmann trial but probably in a descriptive, non annalytical way. I will see to it that you recive a copy of what probably will be a series os articles as soon as they are printed” (ARENDR, 1988, p. 239).

A réplica a essas afirmações Arendt faz desta forma: quanto ao uso de uma lei retroativa, esta violava somente formalmente o brocardo *nullum crimen, nulla poena sine lege*, já que substancialmente a aplicação de uma lei retroativa seria imprescindível para a consecução da justiça, pois, como sabido, o direito possui o condão de tutelar futuramente fatos análogos aos ocorridos. Nesse sentido, Arendt (2013b, p. 73) assevera que “[...] a lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extra-legal” e, no caso de Eichmann, deveria haver uma mitigação dos princípios para que se pudesse recriminar atos anteriormente desconhecidos pela humanidade e pelo direito.

Além do mais, assevera Arendt (1999), as leis tanto do Tribunal de Nuremberg quanto a lei distrital de Jerusalém que criminalizavam posteriormente condutas anteriormente perpetradas somente tinham como inovação legislativa a “criação” do delito “crimes contra a humanidade” e tal tipificação demonstrava-se imprescindível pelo seguinte:

[...] os relatos de atrocidades nunca vistas, o extermínio de povos inteiros, a “limpeza” de vastas regiões, isto é, não apenas crimes que “nenhum conceito de necessidade militar poderia sustentar”, mas crimes que eram de fato independentes da guerra e que anunciavam uma política de assassinato sistemático a ser continuado em tempos de paz. Esse crime efetivamente não era coberto pela lei internacional ou municipal e, além disso, era o único crime ao qual não se aplicava o argumento *tu-quoque*⁶³ (ARENDR, 1999, p. 279).

Em suma, um novo tipo de crime deveria ser punido e, não dando o Direito conta de tal função, a justiça se encarregaria. Para Arendt, essa ruptura no plano jurídico surge quando o razoável que permeia a reflexão jurídica não dá conta do não razoável das ações humanas, hipótese essa que tornou possível a tipificação posterior de uma conduta anterior.

Quanto à competência de Israel para o julgamento, Arendt (1999) relata que a corte sustentara a sua jurisdição nos princípios da territorialidade, da

⁶³ Esse argumento lança mão de acusar o adversário da prática de algo semelhante ao que ele critica — você também — e no caso refere-se à guerra agressiva e denunciada diversas vezes por criminosa.

personalidade passiva (princípio da nacionalidade das vítimas) e da jurisdição universal (competência repressiva universal).

A autora, criticando a necessidade da corte de agir segundo precedentes, diz que poderia ter se sustentado somente a competência territorial. Para tanto, a autora (ARENDDT, 1999, p. 281) cita que países ocupados pelos nazistas (Polônia, Hungria, Iugoslávia, Grécia, Rússia Soviética e França) realizaram no pós-guerra o julgamento de crimes perpetrados em seus territórios, inclusive com legislações promulgadas posteriormente aos fatos (ARENDDT, 1999, p. 282) e essa seria a situação de Israel.

Arendt (1999, p. 285) para sustentar a sua linha de raciocínio, fornece um conceito heterodoxo do que seria território: território seria um conceito político e legal, que diz respeito a um espaço entre indivíduos de um grupo que estão ligados, mesmo que estejam separados, por relações baseadas em uma língua comum, religião, história, costumes e leis. Talvez essa sustentação esteja diretamente relacionada à ideia do agir em conjunto arendtiano. Nesse sentido, é muito elucidativa a concepção de espaço de aparência — espaço no qual os homens podem parecer uns aos outros pela ação e pelo discurso —, que a filósofa retoma da ideia grega de *pólis*:

A rigor, a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. “Onde quer que vás, será uma *pólis*: essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar (ARENDDT, 2013a, p. 248, grifo da autora).

Lafer (1988, p. 242) afirma que Arendt define “[...] território como um espaço interpessoal judaico que antecede e fundamenta a reocupação geográfica de Israel pelo judeus”, o que demonstra, para além de uma vertente sionista da autora, o arraigamento aos preceitos gregos de *pólis* e ação.

Arendt asseverará, ao tratar da questão do antissemitismo, que a expressão nacionalista “nação dentro de outra nação” (ARENDDT, 1989, p. 54), empregada para definir os judeus como grupo, estava correta, pois “[...] os judeus, tomados como um grupo social e não político, realmente constituíam um corpo

separado dentro da nação” (ARENDDT, 1989, p. 54); segundo Arendt (1999, p. 285) o próprio Estado de Israel não teria sido fundado se os judeus não tivessem mantido esse espaço ao longo de séculos, até a retomada de seu “velho território”.

O que tornara internacional o ocorrido com os judeus foi o fato da dispersão do povo judeu pelo mundo e o não julgamento de Eichmann no Tribunal de Nuremberg deixou evidente essa situação, pois em Nuremberg somente foram julgados os criminosos sem limitação territorial para agir, diferentemente de Eichmann, que possuiu um espaço territorial de ação, mas por causa da natureza de suas obrigações, dirigidas contra os judeus que se encontravam dispersos, teve as suas consequências disseminadas.

Se os judeus agora possuíam um território próprio, encerrariam, então, o “[...] direito de julgar os crimes cometidos contra o seu povo [...] [assim como] os poloneses tinham de julgar os crimes cometidos na Polônia” (ARENDDT, 1999, p. 281).

É nessa mesma ordem de ideias que Arendt sustenta que não haveria qualquer parcialidade no tocante aos juízes judeus que julgariam o caso; para ela:

É difícil ver em que os juízes judeus diferiam sob esse aspecto de seus colegas em qualquer dos outros julgamentos em que juízes poloneses pronunciaram sentenças por crimes contra o povo polonês ou juízes tchecos julgaram o que acontecera em Praga e Bratislava (ARENDDT, 1999, p. 181).

Essa seria razão suficiente, segundo Arendt, para se sustentar a competência de Jerusalém no julgamento.

No que diz respeito ao princípio da personalidade passiva, tratando-se, ainda da competência de Israel para o julgamento, afirmara-se que o maior crime cometido durante a guerra fora contra os judeus, e, portanto, justificar-se-ia o julgamento pela corte de Israel, para que tais crimes ocupassem o lugar central em um julgamento.

Arendt (1999, p. 297), entretanto, compreende a prática do crime de modo diverso — isso se relaciona com a imputação sofrida —: o crime era contra a humanidade perpetrado nos corpos dos judeus, por isso, para a filósofa, o

juízo deveria ocorrer em uma Corte Internacional⁶⁴, Arendt afirmara que o crime contra a humanidade surgiu quando o regime nazista declarou ao povo alemão que “[...] desejava fazer todo o povo judeu desaparecer da face da Terra [...]” (ARENDR, 1999, p. 291), essa, então, era uma conduta hostil ao gênero humano, contrária a própria condição da humanidade.

Aliás, para a autora, não mais fazia sentido, após dezesseis anos do fim da guerra, o entendimento de que os vitoriosos devem julgar os vencidos ou teria que se permitir que estes se julguem. Ocorre que tal pensamento não fazia com que ela discordasse categoricamente do julgamento de Eichmann pela Corte de Jerusalém, pois, de certo modo, a acusação principal era de crimes contra o povo judeu (ARENDR, 1999, p. 292).

No que diz respeito ao princípio da competência universal, Arendt traz a hipótese que a utilização de tal argumento somente se deu para que Israel pudesse justificar o rapto de Eichmann. Dizia-se que o crime contra a humanidade seria semelhante ao crime de pirataria, pois quem comete esses crimes se torna *hostis humani generis* e dessa feita é inimigo de todos; por se encontrar em alto mar e não possuir bandeira, o navio não está sob a jurisdição de algum país, fato esse que relativizaria o princípio territorial, levando à possibilidade de julgamento por todos. A mesma coisa ocorreria com o genocida (ARENDR, 1999, p. 283-284). Mas Arendt dirá que os crimes cometidos pelo regime nazista estavam sob os auspícios da Alemanha nazista — de um Estado criminoso.

No caso de Eichmann, a pretexto da realização da justiça, Arendt (1999, p. 287) explica que “[...] o reino da legalidade não oferecia nenhuma alternativa para o rapto”, pois, pela lei argentina, os crimes já se encontravam prescritos, o que inviabilizaria uma extradição, do que se conclui: a medida adotada foi a saída pragmática para a situação.

⁶⁴ Arendt propôs, em seu epílogo, em contra partida às ideias de Karl Jaspers — que entendia que a corte israelense deveria se declarar incompetente, pois o crime perpetrado era contra a humanidade “[...] os israelenses não deveriam julgar Eichmann, e sim entregá-lo a uma tribunal internacional, talvez sob a égide das Nações Unidas (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296) — que o Estado de Israel abdicasse de seu direito de executar a sentença e, criando um distúrbio consciente, já que sob sua jurisdição havia uma pessoa presa, provocasse a ONU para que fosse instaurado um tribunal internacional que desse conta de um crime contra a humanidade. Pelo entendimento de Arendt esse seria um passo para que fosse efetivamente instaurado um tribunal internacional permanente (ARENDR, 1999, p. 293-294).

Mas Arendt não deixa de fazer as suas críticas ao rapto de Eichmann — que, no seu entender, somente não causou maiores problemas, pois se tratava de um apátrida de fato. Para ela, “Israel havia efetivamente violado um princípio territorial, cuja grande significação está no fato de a Terra ser habitada por muitos povos e esses povos serem governados por muitas leis diferentes [...]” (ARENDR, 1999, p. 286). Essa era uma situação menos digna de se tornar um precedente. No entanto, acima se esclareceu como a controvérsia do rapto foi resolvida entre a Argentina e Israel.

De modo geral, Arendt sustenta a realização do julgamento pela Corte de Israel para que fosse mostrada ao mundo a perpetração de crimes contra os judeus e a impunidade que pairava sob os criminosos e, de outra banda, que se revelasse a defesa de um povo contra os insultos sofridos⁶⁵ (ARENDR, 1999, p. 286-289).

Sob outro aspecto, a filósofa, contraditando aqueles que diziam que, ao invés do rapto, os israelenses poderiam imediatamente ter ceifado a vida de Eichmann na Argentina, diz que:

[...] àquele que toma a lei em suas próprias mãos só estará prestando um serviço à justiça se estiver disposto a transformar a situação de tal forma que a lei possa voltar a operar e seu ato possa, pelo menos postumamente, ser validado (ARENDR, 1999, p. 287).

Disso resta claro que Arendt não se opunha ao julgamento de Eichmann em Jerusalém, mas fazia as suas ressalvas ante a preocupação de que os atos de genocídio e crimes contra a humanidade — cujas especificidades escaparam da corte de Jerusalém — fossem perpetrados novamente, pois:

⁶⁵ Arendt (1999, p. 294) demonstra a questão subjacente à realização do julgamento em Jerusalém. Israel era contrário a um tribunal internacional, pois esta era a primeira vez, desde a destruição de Jerusalém pelos romanos no ano 70, que os judeus teriam a possibilidade de julgarem os crimes cometidos contra o seu povo — não precisavam apelar para outros para que houvesse a devida proteção e justiça. Segundo Arendt (1989, p. 19), depois da destruição do Templo de Jerusalém, os judeus não possuíam mais qualquer território ou Estado próprios, a existência do povo judeu desde então sempre dependeu da proteção de autoridades não judaicas, portanto, estavam vulneráveis e indefesos a qualquer ataque violento. A autora, transcrevendo as palavras de Rosen quando da leitura da lei de punição aos judeus, isso em 1950, assim aduz: “uma transformação revolucionária na posição política do povo judeu”. Mas Arendt sabia que, se eventualmente Israel aderisse completamente à ideia de crime contra a humanidade, o país teria que, também, admitir que a Lei Punitiva dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas estaria errada, pois o julgamento deveria ser submetido a uma corte internacional.

Faz parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade, muito depois da sua efetividade ter se tornado coisa do passado” (ARENDDT, 1999, p. 296).

Arendt (1999, p. 296), nessa seara, faz uma reflexão que ressoa: “Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para impedir a perpetração de crimes”, da qual se depreende não bastar o castigo, o que ocorrera deveria impulsionar à diversas ações, mas como o caso em análise é um julgamento e o seu relato é inerente ao julgamento, a filósofa afirma que, diante de uma lei internacional inacabada, restaria aos juízes “comuns” “[...] fazer justiça sem a ajuda de leis positivas, postuladas, ou além das limitações a eles impostas por essa leis” (ARENDDT, 1999, p. 296).

Ao final do epílogo, Arendt, transcrevendo as palavras de Yosal Rogat (1961, apud ARENDT, 1999, p. 300), que, segundo a autora, de modo geral, são palavras recusadas e consideradas bárbaras, assim se posiciona “[...] o mal viola uma harmonia natural que só a punição pode restaurar; que uma coletividade vitimada tem o dever moral de punir o criminoso” e teria sido essa a justificativa maior para o encaminhamento de Eichmann à justiça em Israel e lhe fosse aplicada a pena de morte. Diante dessa conclusão, a filósofa severamente dá voz às palavras que ela acredita que os juízes de Jerusalém deveriam ter pronunciado como o seu veredicto, a fim de não somente fazer a justiça, mas para que a justiça também fosse vista:

Nós nos ocupamos aqui apenas com o que você fez [...]. Suponhamos, hipoteticamente, que foi simplesmente a má sorte que fez de você um instrumento da organização do assassinato em massa; *mesmo assim resta o fato de você ter executado, e portanto apoiado ativamente, uma política de assassinato em massa. Pois política não é um jardim-de-infância; em política, obediência e apoio são a mesma coisa. E, assim como você apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações — como se você e seus superiores tivessem o direito de determinar quem devia e quem não devia habitar o mundo —, consideramos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana, haverá de querer partilhar a terra com você.* Esta é a razão, e única razão, pela qual você deve morrer na forca (ARENDDT, 1999, p. 301, grifo nosso).

Na discussão sobre as controvérsias de *Eichmann em Jerusalém* e a questão do perdão, Young-Bruehl (1997, p. 329) dirá a respeito da responsabilidade individual dos homens quanto a suas escolhas:

Mesmo se o homem tivesse sido pessoalmente perdoável, mesmo se pudesse de alguma forma ter sido provado que sua “vida interior” não era criminosa, sua decisão de obedecer e executar uma política de assassinato em massa era imperdoável: com sua decisão, ele recusou-se a “compartilhar a Terra” com os judeus e outros.

Assim depreende-se que Arendt considerou legítimo o processo e considerava justa, diante das circunstâncias, e inevitável a condenação à morte de Eichmann, apesar das sérias e pesadas críticas ao julgamento em sua totalidade, incluindo a sentença.

2.3.2 Sobre a Lei em Arendt

Ainda cumpre analisar a compreensão arendtiana de lei, uma vez que a seção anterior pode suscitar uma possível controvérsia entre justiça e lei positivada, uma possível interrogação acerca da finalidade de um tribunal, isso é, aplicar a lei ou fazer justiça. Também suscita reflexão a necessidade de Eichmann seguir incondicionalmente as ordens de Hitler, que eram tomadas como leis em uma patente confusão entre lei e ordem; os perpetradores do mal estavam diante de um governo que cometia crimes de maneira legal como se fossem cidadãos tementes às leis. Eichmann fez o que as leis — ordens do *Führer* — de seu estado lhe pediam, sem pensar sobre elas, de que essas leis eram e estavam erradas.

De outro lado, a concepção de lei para Arendt é diretamente relacionada com a questão de governo e esse entendimento arendtiano se opõe ao que apregoa a tradição — o governar e ser o governado —, tanto que o estudo arendtiano de lei acaba por ser calcado em Montesquieu. O que é a lei para Arendt, o que essa lei significa para os corpos políticos e em que medida a lei nos governos totalitários se afastam da noção arendtiana de lei é o que este item, de certo modo, busca elucidar. Mas o que faz com que esta seção tenha relevo neste trabalho é o fato de que Arendt afirma que obedecer é apoiar e Eichmann sempre afirmou que apenas obedecia às leis do regime nazista.

Além disto, a concepção de lei apresentada por Arendt está intimamente relacionada à atividade da ação, à possibilidade de aparecimento no mundo comum, em oposição à concepção da tradição de que lei, poder e liberdade estariam em conflito. Para Arendt (1989, p. 517), “As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível [...]”.

Além do que Arendt dirá que, após a experiência do totalitarismo que se pautava pela legalidade de modo que tudo o que foi perpetrado no III Reich estava em consonância com a lei vigente, a dignidade humana precisa de “[...] nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado” (ARENDR, 1989, p. 13).

Arendt trata da lei a partir do regime totalitário e seus mecanismos “legais” de governo, especialmente em razão da incapacidade de proteção por essas leis da vida e da dignidade dos seres humanos e da ausência de legitimidade dessas “leis”, que passaram a ser o desejo do *Führer* em detrimento do arranjo e acordo mútuo entre os homens. Segundo a filósofa, o governo totalitário não tem precedentes, pois destruiu todas as possibilidades de definições já existentes de governo que, desde Platão, repousavam nos pilares lei e poder.

Em razão desses dois pilares, os governos poderiam ser diferenciados em legal (bom governo) ou ilegal (mau governo) e arbitrário (emprego do poder no interesse dos governantes – mau governo) ou legítimo (emprego do poder no interesse dos governados – bom governo). Arendt destacará que o governo totalitário não opera sem a orientação de uma lei ou de forma arbitrária — cumpre destacar que a questão da não arbitrariedade dos regimes totalitários está associada ao fato de que tais regimes afirmam seguir rigorosa e inequivocamente as leis da Natureza ou da História, de modo 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 Natureza” (ARENDR, 1989, p. 514).

Esse modelo segue, portanto, rigorosa e inequivocamente às leis da Natureza ou da História, que, aliás, “[...] sempre acreditamos serem a origem de todas as leis” (ARENDR, 1989, p. 513; 2011a, p. 274). Todavia, o governo totalitário

é sem precedentes para a filósofa, pois “[...] destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos [...]” (ARENDR, 1989, p. 513).

Ocorre que essa forma de governo recorre às conhecidas fontes de legitimidade das leis positivas — jusnaturalismo — para justificar a não necessidade de “legalidades menores”, pois a lei possuiria uma legitimidade superior, já que executa a lei da História ou da Natureza, prescindindo de critérios de certo e errado. Algo impossível de se atingir, pois, segundo Arendt, os critérios de certo e errado que fundam a lei positiva são universais/gerais (destinados a todos) e abstratos (destinam-se a todas as ações-tipo), “[...] de sorte que cada caso individual concreto, com o seu conjunto de circunstâncias irrepetíveis, lhes escapa de certa forma” (ARENDR, 1989, p. 514).

A lei totalitária seria aplicada diretamente à humanidade, sem atender para as condutas humanas, e o movimento totalitário visaria a transformar a espécie humana em detentora dessa lei, a qual passivamente deveria se submeter. A lei em tal governo não está imbuída pela característica da estabilidade e esta é uma das críticas que Arendt tece aos regimes totalitários, pois toda hierarquia, por mais arbitrária e ditatorial que seja, “[...] tende a estabilizar-se e constituiria um obstáculo ao poder total do líder de um movimento totalitário” (ARENDR, 1989, p. 414); por isso que a lei é a lei do movimento.

A questão da lei no movimento totalitário é o seu não fundamento no *consensus iuris* que constitui o povo; o conceito totalitário de lei dispensa qualquer consenso, em troca promete libertar do cumprimento da lei todo ato ou desejo humano, pois a humanidade passou a ser a encarnação da própria lei. O homem enquanto encarnação viva da lei será sinônimo de legalidade e justiça (ARENDR, 1989, p. 514-515).

A grande diferença apontada por Arendt entre a lei totalitária e as leis de um mundo não totalitário — governo constitucional⁶⁶, que também pode ser chamado de republicano — é que neste mundo as leis positivas são elementos de estabilização para os movimentos dos homens (ARENDR, 1989, p. 515), já naquele

⁶⁶ Arendt, retomando ideias kantianas, explica que o governo constitucional é aquele em que o governo é sempre controlado por outros e denominado republicano, independentemente de outro critério (ARENDR, 2011, p. 275).

caso, as leis são as leis de movimento, as leis não são mais estabilizadoras para as ações humanas, pelo contrário, “[...] o próprio termo ‘lei’ mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento” (ARENDT, 1989, p. 516), o processo não pode ter fim.

Arendt dirá que as leis positivas, consoante a tradição, convertem e realizam, em um corpo político, o imutável *ius naturale* em critérios de certo e errado; em contrapartida, em um governo totalitário, é o terror que toma o lugar das leis positivas. O terror converterá em realidade a lei do movimento, o terror dará corpo à lei da Natureza ou Histórica. Nos dizeres de Arendt (1989, p. 517): “[...] ‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a que é ‘indigno de viver [...]’. O terror manda cumprir esses julgamentos [...]”. O terror também será usado para suprimir a oposição e continuará a ser usado mesmo sem oposição. A utilidade do terror proporcionará a estabilidade em razão do cerceamento de qualquer espontaneidade, cuja finalidade será a de acelerar o movimento das leis da Natureza ou História.

A aceleração das leis da Natureza ou História significa que o terror executará em antecipação a inevitável evolução da natureza — sobrevivência dos mais aptos ou da classe mais progressista —, com a sua marcha linear e infinita, como uma evolução histórica; “[...] toda ação visa à aceleração do movimento da natureza ou da história, onde cada ato é a execução de uma sentença de morte que a Natureza ou a História já pronunciou [...] o terror manterá o movimento [...]” (ARENDT, 1989, p. 519).

Outro aspecto destacado por Arendt sobre as leis e que se torna mais grave em governos totalitários é o de que as leis não podem ser universalmente válidas; caracteristicamente, devem possuir uma validade limitada.

Arendt, então, explica que, onde as leis não tenham por característica a estabilidade e não tenham validade limitada, haverá uma ilegalidade, apesar de não haver anarquia, pois a ordem pode ser mantida por organizações coercitivas, cujo resultado poderá ser a criminalização de todo o mecanismo de governo (ARENDT, 2013b, p. 72). É por essa acepção que se torna evidente o porquê de os governos totalitários serem criminosos ao ventilarem que a humanidade estaria infalivelmente fadada às leis da natureza ou histórica, submetidas à interpretação daquele se seria apto, infalivelmente, para tal atividade.

Arendt dirá que, entre as finalidades de uma lei positiva, estão a de garantir tanto a estabilidade do mundo já existente — e apesar de a transformação ser inerente à condição humana, o homem possui necessidade de estabilidade (ARENDR, 2013b, p. 71) — quanto a liberdade para a ação; “liberdade como realidade política viva” (ARENDR, 1989, p. 518), pois será a lei instrumento apto a delimitar o espaço entre-os-homens, as leis serão as fronteiras estabelecidas entre os homens ou entre as “cidades” (ARENDR, 2011a, p. 276):

[...] as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: *garantem a preexistência de um mundo comum*, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta (ARENDR, 1989, p. 517, grifo nosso).

As leis, portanto, estabelecem o âmbito da vida pública política (ARENDR, 2008a, p. 338) e conferem estabilidade a uma comunidade, estabilidade necessária, pois o constante nascimento de novos seres ameaça a continuidade desse corpo; “[...] com cada novo nascimento um novo mundo potencialmente vem a existir” (ARENDR, 2011a, p. 277); as leis constituem o mundo público comum — o mundo feito pelos homens —, estabilizando-o e conferindo-lhe solidez diante das características de ilimitabilidade e imprevisibilidade da ação, o que de alguma forma tenta mitigar a fragilidade dos assuntos humanos. Nas palavras de Arendt (2011a, p. 277):

As leis cercam estes novos inícios e garantem a preexistência de um mundo comum, a permanência de uma continuidade que transcende o tempo de vida individual de cada geração, no qual cada homem singular, em sua mortalidade, pode esperar deixar um traço de permanência atrás de si.

Essa primeira concepção arendtiana de lei é retirada da concepção de lei da cidade-Estado grega; a lei na antiguidade tinha por finalidade resguardar e circundar a vida política — o *nomos* grego possui característica essencialmente negativa — e para Arendt (2013b, p. 72):

Nenhuma civilização [...] teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo das mudanças. Entre os fatores estabilizantes vêm em primeiro lugar os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros e são mais duradouros que modas, costumes e tradições.

A importância dessa conhecida estabilidade e limitação proporcionada pela lei e ressaltada por Arendt é bem elucidada por Lafer (1988, p. 298):

Esse primado do movimento [...] é necessário para que o mundo não adquira a normalidade, que advém da estabilização possibilitada pelas leis e as instituições, pois a normalidade, por pior que seja, impede a dominação total dos indivíduos. Daí a importância atribuída por Hannah Arendt ao “horizonte de estabilidade” inerente à legalidade, pois a experiência totalitária mostrou que uma “legalidade” que muda diariamente, sem um quadro estável de referência, pode levar à criminalidade generalizada de governantes e governados.

Arendt explica que a criação da lei para os gregos era uma conduta a-política, tanto que o legislador (*nomothetes*) não precisava ser cidadão, poderia, inclusive, ser trazido de fora; entretanto, o início da vida política dependia da criação da legislação, nos dizeres de Arendt:

[A lei] Era bem literalmente uma muralha, sem a qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei-muralha era sagrada, mas só o recinto amuralhado era político. Sem ela, seria tão impossível haver um domínio político como existir uma propriedade sem uma cerca que a delimitasse; a primeira resguardava e circundava a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família (ARENDR, 2013a, p. 78).

A lei é a circunvalação-fronteira produzida e feita por um homem, dentro da qual nasce o espaço da verdadeira coisa política, no qual muitos se movem livremente (ARENDR, 2013d, p. 114).

Dessa concepção de *nomos* resulta que o legislador era equiparado a um “[...] escultor ou arquiteto a quem se podia encomendar o que fosse preciso para a cidade” (ARENDR, 2013d, p. 112), era como o construtor dos muros (ARENDR, 2013a, p. 243) e, nesse sentido, a lei não era resultado da ação, mas apenas um produto da fabricação. Segundo Duarte essa primeira acepção de lei em Arendt pode ser compreendida da seguinte maneira:

As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo que impõe limites à criatividade humana. Assim, os limites das leis positivas constituem a garantia de um mundo capaz de durar para além da fugaz duração individual de cada geração, absorvendo e alimentando a possibilidade da novidade (DUARTE, 2014, p. 146).

A lei, para Arendt, não seria instrumento apto a prever todas as ações humanas e as suas consequências, bem como prescrever condutas e sancioná-las. Segundo a filósofa (1989, p. 519), “A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer”.

Arendt rompe com a equivocidade que se perpetua entre lei e poder diante da categoria tradicional de meios e fins, na qual se aprende que “[...] o poder aplica a lei para efetivar a legalidade; por outro, a lei é concebida como limitação e a fronteira do poder, as quais nunca devem ser ultrapassadas” (ARENDR, 2011a, p. 274). Nesse sentido, o poder seria o instrumento para executar a lei e a lei seria o instrumento para manter o poder sob controle; a lei seria vista apenas como um muro que rodeia os homens poderosos, de modo a evitar que abusem de suas forças.

Essa interpretação equívoca de lei e poder, segundo Arendt, foi reforçada pela tradição judaico-cristã com sua concepção imperativa de lei, oriunda de um entendimento de que, havendo a lei, no caso os mandamentos de Deus, haveria apenas a relação de comando e obediência (ARENDR, 2014b, p. 55). Entretanto, assevera a autora que, para além dessa tradição, havia a tradição greco-romana, em que o conceito de poder e lei não se assentavam na relação de mando-

obediência, não havendo identificação entre poder e domínio ou lei e mando (ARENDR, 2014b, p. 57).

Arendt, assim, apresenta a segunda acepção para o conceito de lei, complementar ao proporcionado pela *nomos* grega com o estabelecimento de limitação e estabilidade, de caráter relacional, retomando a *lex romana*, como foi feito por Maquiavel e Montesquieu, que em sua própria etimologia “[...] indica uma relação formal entre as pessoas [...]” (ARENDR, 2013a, p. 77). Esse sentido de lei é eminentemente republicano e pressupõe uma ideia de contrato e de aliança; explica Arendt (2013d, p. 112):

[...] a *lex romana*, em completa diferença e até mesmo em oposição àquilo que os gregos conheciam por *nomos*, significa originalmente “ligação duradoura” e, em seguida, contrato tanto no direito de Estado como no privado. Portanto, uma lei é algo que liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo.

Talvez tenha faltado a Eichmann essa compreensão de lei, que é algo que relaciona os homens. Ele não conseguiu pensar e julgar as ordens que recebia e as suas ações a partir do ponto de vista dos demais, da humanidade; não conseguiu compreender que as ordens que ele cumpria eram criminosas, criminosas no sentido de algo que viola e coloca em risco a própria existência dos homens na Terra e não apenas algo disposto em uma norma. Ao se tratar de lei em Arendt, está-se, de alguma maneira, demonstrando aquilo que faltou na compreensão de Eichmann, que, apesar de uma pretensa legalidade dos comandos, esses comandos eram terminantemente contrários à própria manutenção da comunidade política plural.

Outro aspecto da *lex* destacado por Arendt é o de que a atividade legisladora e a lei em si eram fruto da ação conjunta dos homens, *consensus omnium*, tratando-se de verdadeira coisa política, pois surgia “[...] entre os homens no falar de duas partes e no agir e contra-agir” (ARENDR, 2013d, p. 113). O fazer da lei era ligado à “[...] conversa e à réplica daí a algo que [...] estava no centro de tudo que é político” (ARENDR, 2013d, p. 112).

Segundo Arendt a lei não possui o condão de impor mudanças à realidade. As mudanças são oriundas da ação, e da ação permeada por uma força de opinião pública que se sustenta no número de pessoas que se fazem ouvir em

público, cujo interesse é o mundo. A lei apenas vai estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida (ARENDR, 2013b, p. 63-64; 73). É elucidativo desse sentido republicano de lei em Arendt a seguinte explicação de Duarte (2014, p. 146, grifo do autor):

Arendt pensa as leis e, em particular, a constituição [...] também como princípios de inspiração da ação humana, que propiciam o estabelecimento de novas *relações* entre os homens, à maneira romana. As leis, portanto, não são eternas e absolutas como os mandamentos divinos, nem possuem fundamentos transcendentais e inquestionáveis, capazes de superar a relatividade essencial do jogo político, mas constituem relações criadas por homens mortais para o trato de assuntos que são contingentes.

Para Arendt, então, a lei será concebida como limite, estabilidade (*nomos*) e como relação, resultado da ação plural dos cidadãos (*lex*) e a partir desse retrospecto sobre a lei, a filósofa rompe com o entendimento de que tanto a lei quanto a política se reduziriam a relações de comando e obediência, de que governo e lei seriam coincidentes de modo que as leis é que governariam e o governante apenas administraria e obedeceria às leis. Essa submissão à lei perpetrada pela tradição é explicada por Arendt (2013d, p. 123):

Nós estamos acostumados a entender lei e direito no sentido dos dez mandamentos enquanto mandamentos e proibições, cujo único sentido consiste em que eles exigem obediência, que deixamos cair no esquecimento, com facilidade, o caráter espacial original da lei, Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto.

Para essa análise, Arendt terá como fonte Montesquieu, autor que propôs uma vida política divorciada da violência, com a divisão do poder em três ramos, cuja repartição se relaciona com as três atividades políticas dos homens, quais sejam: criar leis, executar decisões e sentenciar judicialmente. Essa divisão é possível, pois o filósofo não trata o poder como um instrumento a ser aplicado a um objetivo, rompendo com a categoria tradicional de meios e fins.

O poder, para Montesquieu, terá origem nas capacidades múltiplas dos homens para a ação e o propósito imediato da ação dependerá das circunstâncias da vida humana e política, que se encontram em constante mudança

em um corpo político vivo. Serão os propósitos dos cidadãos enquanto indivíduos que os unirão ou os separarão segundo interesses compartilhados ou conflitantes. Os interesses, de acordo com Arendt (ARENDR, 2011a, p. 282), constituem literalmente o “*inter-esse*, aquilo que está entre os homens” e esse espaço-entre que diz respeito a todos é o espaço onde a vida política ocorre. Arendt dirá que Montesquieu não tinha por interesse as leis, mas sim as ações que seu espírito inspirariam; este filósofo definia as leis como “[...] *rappports* persistentes entre diferentes seres” (ARENDR. 2013a, p. 238), pois *rappports* podem ser tanto um padrão mínimo da estrutura de entrelaçamento de um tecido, como a possibilidade de se estabelecer sintonia ou empatia com outras pessoas de modo a se criar laços, relações.

Segundo Arendt, o fato de Montesquieu entender o poder como divisível e proceder a sua divisão nos três ramos de governo relaciona-se com a preocupação do autor com o fenômeno da ação como condição central do domínio público. Para o filósofo, todas as formas de governo possuem o seu princípio de ação para que as estruturas sejam postas em movimento e façam a comunidade agir: em uma república, é a virtude, em uma monarquia, a honra e, em uma tirania, o medo, que são os mesmos para os governos/governantes e cidadãos/súditos.

O princípio de ação, que é o fator essencial da vida política, não pertence unicamente ao governante, não se restringe aos grandes feitos registrados e não se exaure no processo de governar e ser governado. Aliás, Arendt, ao retomar a antiguidade clássica quando da discussão sobre domínio público e privado, dirá que:

[...] todo o conceito de governar e do ser governado, do governo e do poder no sentido em que os concebemos, bem como a ordem regulada que os acompanha, eram tidos como pré-políticos, pertencentes antes à esfera privada, mais que à esfera pública (ARENDR, 2013a, p. 38).

Pois a esfera privada era a esfera do lar, no qual as pessoas que sob ela se reuniam ficavam sob o poder do chefe da família, cujo objetivo final era a supressão das necessidades da vida.

Arendt explicará que esse entendimento da tradição política que pretende que alguém governe e outros sejam governados é oriundo de um equívoco do modo de se interpretar o agir a partir de uma forma segmentada de sua etimologia. Segundo Arendt, tanto gregos como romanos possuíam verbos que

indicavam o agir: para gregos havia o *archein* (começar, liderar e governar) e *prattein* (atravessar, realizar e acabar); para os romanos havia *agere* (por em movimento, liderar) e *gerere* (conduzir) e é como se a ação tivesse duas partes: um começo ligado a uma só pessoa e a sua realização, ligada a muitos.

Ocorre que ação em geral passou a ser entendida apenas como *prattein* / *gerere*, o realizar, e a ação ligada ao iniciar passou a ter uma acepção exclusiva de *archein* / *agere*, governar, liderar. O agir, que era composto por duas partes interdependentes, foi desacoplado de modo que:

[...] a dependência do iniciador e líder em relação aos outros devido a seu auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a ele para uma oportunidade de agir — dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de dar ordem, que passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executá-las, que passou a ser dever dos súditos. O governante está só, isolado contra os demais por sua força [...] (ARENDR, 2013a, p. 237).

A tradição política do conceito de governo demonstra essa dicotomia da ação, pois aquele que inicia, começa, é o governante, “[...] que não precisa em absoluto agir (*prattein*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar” (ARENDR, 2013a, p. 278). O agir genérico, dessa forma, passa a ser entendido apenas como a execução de ordens, a ação deixa de ser o começar e realizar imbricados.

Entretanto, Arendt afirma que um governante bem-sucedido só o é porque pode reivindicar para si aquilo que é realização de muitos, monopolizando “[...] a força daqueles sem cujo auxílio ele jamais teria sido capaz de realizar coisa alguma” (ARENDR, 2013a, p. 237).

Com a tradição, Montesquieu reconhecerá que um bom governo é aquele fundado na legalidade, “[...] mas vê esta estrutura de leis apenas como a armação no interior da qual pessoas se movimentam e agem, como fator de estabilização de algo que por si mesmo está vivo e se movendo sem se desenvolver necessariamente em uma direção prescrita” (ARENDR, 2011a, p. 283). A lei, para Arendt, será o alicerce do mundo comum, da política, e essa lei será entendida como uma estrutura necessária na teia de relações. Para Arendt as leis são mais diretivas do que imperativas, pois elas dirigem o relacionamento humano como as

regras dirigem o jogo, sendo que a validade da lei se encontra na máxima romana: *pacta sunt servanda*; nesse sentido:

[...] a questão no que concerne a estas regras [leis] não é que eu me submeto a elas voluntariamente, ou que reconheço teoricamente a sua validade, mas a de que, na prática, não posso entrar no jogo a não ser que as obedeça [apoie]; meu motivo para aceitá-las é meu desejo de jogar e, posto que os homens existem apenas no plural, o meu desejo de jogar é idêntico a meu desejo de viver (ARENDR 2014b, p. 122).

Ocorre que, no mundo totalitário, o princípio de ação é o medo, cujo intuito é o de eliminar nos homens a capacidade de agir, de modo que nunca possam revelar quem são, desvelar sua singularidade, mas sempre sejam mantidos sob o jugo do governante. Nesta situação, então, as leis não exercem a sua função de possibilitar o relacionamento entre as pessoas, de possibilitar o estabelecimento de vínculos entre as partes. Não haverá uma teia de relacionamentos a compor o próprio mundo.

O estudo da concepção de lei auxilia na compreensão de que a Eichmann faltou o pensar e julgar sob a perspectiva do outro, o que apoia o estudo sobre o juízo. Entretanto, o próximo capítulo tratará da questão política em Arendt, pois parece ser mais adequado apresentar esse conceito arendtiano, já que, além de constar na proposição de que a justiça seria política, o próprio entendimento de política é que calcará o entendimento de juízo em Arendt. A apresentação desse conceito também é necessária para que se evite equívocos considerando-se o termo política como algo que degenere a justiça, a torne joguete da multidão e escrava das vontades do Poder Executivo. Por essa razão é que se fará a apresentação do conceito de política em Arendt.

3 SOBRE A POLÍTICA EM ARENDT: A PLURALIDADE COMO CONDIÇÃO PARA A AÇÃO

O presente capítulo é pautado por dois trabalhos de Arendt: *A condição humana* e *O que é política*. *O que é política* é uma compilação de diversos fragmentos de estudos de Arendt de 1950 a 1959, em que a filósofa pretendia escrever uma introdução à política — o que é a política originalmente e com que condições fundamentais da existência humana a coisa política tem a ver (ARENDR, 2013d, p.137). São fragmentos que, segundo explica Ursula Ludz, organizadora dos escritos na Alemanha em 1992, são exercícios de escrita de Arendt, em muitas vezes, repudiados no curso do processo de reflexão da filósofa (ARENDR, 2013d, p. 138). Apesar disso, têm o condão de lançar luz sobre a questão política tratada por Arendt. Já em *A condição humana*, Arendt tratará de quem é o humano que vive neste planeta e que encontra a sua dignidade no mundo. Nas palavras de Arendt (2013a, p. 6):

O que proponho nas páginas que seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências [totalitarismo] e nossos temores [armas atômicas] mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] — a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias — parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo [no mundo].

O que os homens fazem nesse mundo é o tema central do livro; assim, o livro discute o domínio da vida ativa, da existência humana, que somente ocorre no mundo. As atividades que foram tratadas por Arendt em *A condição humana* são as atividades que os seres humanos exercem no mundo, no mundo existente, sendo essas atividades o trabalho, a obra e a ação.

Das atividades da vida ativa estudadas por Arendt, a filósofa dará ênfase à atividade da ação — atividade política por excelência —, buscando resgatar “[...] o que seria um verdadeiro espaço público, plural e autônomo, de deliberação e de iniciativa” (MAGALHÃES, 1985, p. 2) e criticará o destaque que a modernidade conferiu ao trabalho, colocando-o acima das demais atividades; nos dizeres de Arendt (2013a, p. 5):

A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. [...] uma sociedade que já não reconhece aquelas outras atividades superiores e mais significativas das quais essa liberdade [dos grilhões do trabalho] mereceria ser conquistada.

Destaca-se que todas as atividades tratadas no livro possuem implicações políticas e os assuntos abordados possuem estreita relação com a obra *Origens do totalitarismo*, já que Arendt quer saber, em última instância, que mundo é este em que movimentos totalitários foram e são possíveis — para Arendt, um espaço público fragilizado, corrompido ou esfacelado dá margem à ruína do domínio político. Segundo Lafer (1993, p. 347), as principais perplexidades com que Arendt tenta lidar em *A condição humana* oriundas de *Origens do totalitarismo* são as fontes do isolamento e do desenraizamento/desarraigamento (solidão), sem os quais não seria possível a instauração do totalitarismo. Aliás o texto *Ideologia e terror*, datado de 1953 e incorporado em 1958 ao *Origens do totalitarismo* (CORREIA, 2007, p. 38-39), já aponta a temática abordada em *A condição Humana*, publicado em 1958 (CORREIA, 2014, p. 71), quando Arendt diz:

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse “trabalhadores”, como por exemplo o domínio sobre os escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária (ARENDR, 1989, p. 527).

Dessa forma, a pergunta norteadora deste capítulo é: o que é política para Arendt? Surgindo, em seguida, uma pergunta mais específica: por que a justiça pode ser política no caso Eichmann? A acepção de política para Arendt é muito peculiar e, sucintamente, pode ser entendida como a preocupação com o mundo comum, um mundo permeado pela ação e pela pluralidade; será nesse mundo, então, que o ser humano encontrará e terá a sua dignidade humana reconhecida. Entretanto, a conduta de Eichmann, em consonância com o governo totalitário, tentou destruir o que de mais caro, na perspectiva arendtiana, tem-se na política: a ação e pluralidade. É a própria compreensão de política, fundada não

apenas na atividade da ação, como também nas atividades do trabalho e da obra, que possibilitará a construção do pensar e do julgar — elementos esses que Arendt entende que faltaram a Eichmann — pois será a compreensão de mundo, o mundo estabelecido pelas relações humanas, que possibilitará o pensar sem corrimão, levando em conta a pluralidade.

Por isso, para que seja possível uma resposta às perguntas anteriores, faz-se imprescindível uma digressão sobre política em Arendt.

3.1 INTROITO: SOBRE OS TERMOS CONDIÇÃO, TERRA E MUNDO E OS DOMÍNIOS PÚBLICO, PRIVADO E SOCIAL

Arendt, ao tentar responder às perguntas “O que os homens fazem no mundo?” ou “O que os homens fazem quando estão ativos?” (ARENDR, 2005, p. 175) para rastrear, ao final, a moderna alienação do mundo — ideias de fugas da terra para o universo e do mundo para o ensimesmamento dos homens, em uma patente perda do mundo comum composto pela pluralidade — propõe analisar três atividades da *vita activa*⁶⁷ fundamentais aos homens: trabalho, obra e ação⁶⁸,

⁶⁷ É “[...] a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo [...]” (ARENDR, 2013a, p. 26) e está enraizada em um mundo de homens, um mundo produto da capacidade dos homens de planejar e criar.

⁶⁸ Os termos trabalho e obra são usados de acordo com a revisão técnica realizada pelo Prof. Dr. Adriano Correia a partir da décima primeira edição da obra *A condição humana* no Brasil. Arendt na obra *The Human Condition* (a filósofa escreveu este trabalho em inglês originalmente, publicado em 1958) utiliza-se dos termos labor e work, que eram traduzidos até então por labor e trabalho, respectivamente. A revisão teve por finalidade uniformizar a utilização de conceitos nos moldes já presentes na literatura arendtiana, assim como manter uma maior literalidade e estreita proximidade com o estilo da escrita da filósofa, traduzindo labor por trabalho e work por obra (CORREIA, 2013, p. V). Segundo Correia (2013, p. VI) “Arendt indica ser linguisticamente fundamental o fato de que, a despeito da progressiva indistinção entre os dois termos [labor e work] na era moderna, resta um resíduo da antiga dessemelhança: o fato de a palavra labor, como substantivo, jamais designar o resultado final da atividade de trabalhar, para o qual frequentemente são empregados termos afins a work, mesmo nos casos em que a forma verbal correspondente a esses termos tenha se tornado antiquada. Essa observação nos permite comentar adicionalmente a opção por traduzir work por obra, e não por fabricação, a despeito de Arendt empregar como sinônimos ao longo do presente livro os termos work e fabrication (este último traduzido aqui sempre por fabricação), notadamente no que concerne à atividade designada por eles, uma vez que, com relação ao produto final da atividade, ela opte predominantemente por work”. Nesse mesmo sentido é a própria explicação de Arendt sobre a utilização desses termos nas pesquisas que realizava sobre o marxismo: “Aqui concentrei-me na teoria do trabalho [obra], considerada filosoficamente como distinta do labor [trabalho]. Com isso refiro-me à distinção entre o homem como homo faber e o homem como animal laborans; entre o homem como artesão e artista (no sentido grego) e o homem submetido à maldição de ganhar o seu pão de cada dia com o suor do rosto” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 255).

correspondendo cada uma delas a “[...] condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDT, 2013a, p. 8) — a própria vida, a mundanidade e a pluralidade, respectivamente.

Mas, antes de adentrar a discussão sobre essas atividades e as suas condições, cumpre elucidar o significado dos termos condição (que nomina o livro), terra e mundo ante a própria relevância do conceito mundo para as reflexões políticas em Arendt — e as expressões público, privado e social — para que se tenha a noção do significado desses termos ante a relevância para o pensamento arendtiano, de modo que essas explicações prévias auxiliem na compreensão, neste capítulo, da obra *A condição humana* e, conseqüentemente, da questão da política no pensamento de Arendt, assim como a relevância da questão política no julgamento de Eichmann.

3.1.1 Sobre o Termo Condição

Arendt (2013a, p. 10) dirá que “Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência”. O termo condicionado utilizado por Arendt não está relacionado ao conceito da psicologia de associar um estímulo a uma reação através da repetição, de modo a se agir igual ao cão de Pavlov, que foi condicionado a salivar mesmo sem ter fome. “Condicionados” pode ser entendido no sentido de tornar dependente ou influenciado e, assim, tudo com que os homens entram em contato torna-se requisito da existência. A existência dos homens, então, dependerá da vida, da mundanidade e da pluralidade.

Entretanto, as condições da existência humana, conforme alerta Arendt, não se restringem a essas três condições. A existência da humanidade depende de outras condições, como a natalidade, a mortalidade, a própria terra, entre outras, não obstante o trabalho de Arendt não visar ao enalço de todas as condições, mas sim das condições que se relacionam com as atividades que Arendt entende como fundamentais. Para realizar, assim, os estudos sobre as condições decorrentes dessas atividades fundamentais, conseqüentemente da política, Arendt acaba por abordar outras condições de forma incidental.

Esse modo de compreender de Arendt está associado à influência da fenomenologia, em que o homem, que sustenta o ser, é pensado em direção à

sua humanidade; seres que estão no mundo — ser-no-mundo (*Dasein*) —, seres existentes no sentido de sua essência (HEIDEGGER, 2005). Por isso, Arendt volta as suas atenções aos fenômenos e às experiências decorrentes desses fenômenos e em *A condição humana* analisa aquilo que aparece ao homem no mundo, preocupando-se com o homem que é do mundo. Fica patente, assim, o afastamento da filósofa da metafísica e de concepções transcendentais do homem, o que afasta Arendt de um ideal universalista.

Desse modo, os conceitos fenomenológicos em Arendt “[...] iluminam a estrutura constitutiva da condição humana, o ser-com-outros” (DUARTE, 2004, [s.p.]). A reflexão filosófica política arendtiana não será pautada pelo isolamento solipsista, mas em uma experiência vivida — por isso Arendt denomina de atividades os elementos que compõem tanto a vida ativa quanto a vida contemplativa —, em última análise, entre os homens, já que a ênfase está no *bios politikos* (vida política) — assuntos públicos, políticos. Arendt bem explica a natureza fenomênica do mundo em *A vida do espírito*:

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que *aparecem* e, portanto, são próprias para ser vistas, ouvidas, tocadas e cheiradas, para ser percebidas por criaturas dotadas de órgãos sensoriais apropriados. Nada poderia aparecer — a palavra “aparência” não faria sentido — se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir — em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer — não apenas ao que está aí, mas também ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção. Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*. [...] 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 é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da terra (ARENDR, 2014a, p. 35, grifo da autora).

Nesse sentido Arendt é inspirada pelos ensinamentos de Jaspers, que preleciona que a existência, por sua própria natureza, não se dá no isolamento, somente se dará na comunicação e na consciência da existência dos outros, em uma vida compartilhada entre os seres humanos que habitam o mundo dado, comum a todos. Segundo Arendt os ensinamentos de Jaspers propõem que no conceito de comunicação há um novo conceito de humanidade, pois a comunicação

é a premissa para a existência do homem, “seres que vivem e agem entre si” (ARENDT, 2008a, p. 215). A imprescindibilidade do discurso para a questão política em Arendt ficará muito mais clara quando dos estudos do domínio público, domínio que possibilita o aparecimento da política, pois é o âmbito da ação, em que os homens podem se re-(l)acionar; sem o discurso os homens não se relacionariam e não agiriam.

Para a filósofa, “Sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político” (ARENDT, 2013a, p. 4) e a relevância do discurso é possibilitar o sentido, por meio da linguagem da fala, para aquilo que os homens fazem, sabem ou experimentam. Segundo Arendt (2013a, p. 5):

Os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos.

Por esse motivo, então, é que Arendt tratará das condições humanas que estão ao alcance de todo ser humano e que possibilitam a existência dos homens na terra ante as atividades imprescindíveis que desenvolvem nesse mundo.

Há outros dois aspectos a serem destacados, por fim, quanto à ideia de condição. O primeiro é que as três atividades fundamentais (e não as únicas) e as suas correlatas condições são próprias da existência dos homens na terra, porque Arendt entende que, diante do desenvolvimento das pesquisas espaciais, quiçá, os homens possam viver em outro ponto do universo — os homens podem viver sob condições terrenas, mas agora eles não são mais meras criaturas terrenas (ARENDT, 2013a, p. 13) — e, se assim for, as condições podem ser outras, pois a forma de existência seria diversa da experimentada na terra. Para Arendt (2013a, p. 2):

A terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo o ambiente meramente animal, mas a vida permanece fora desse mundo artificial.

O outro aspecto da condição é que, diante do fato de que as condições podem ser outras caso os homens consigam se estabelecer em um lugar diverso da terra no universo, as condições apresentadas por Arendt não podem ser tomadas como qualidades intrínsecas da vida humana. As condições não apontariam para um caráter distintivo do homem em si. Diante desse entendimento resta patente a oposição de Arendt quanto a uma natureza humana, pois:

[...] a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana [...] e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas [atividades], constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana (ARENDR, 2013a, p. 11).

[...] as condições da existência humana — a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra — jamais podem “explicar” o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto (ARENDR, 2013a, p. 13).

Desse modo, uma natureza humana não pode ser apreendida das condições, pois o homem pode ultrapassá-las, não o condicionando de forma absoluta, apesar de os homens sempre se encontrarem condicionados a algo (ARENDR, 2013a, p. 12).

3.1.2 Sobre os Termos Terra e Mundo

Os termos terra e mundo também demandam um esclarecimento prévio quanto ao modo de conceituação dado por Arendt, especialmente porque o conceito de mundo tem íntima relação com a pluralidade e a questão da manutenção desse mundo por via da política, aspecto, então, que possui estreita relação com a hipótese apresentada neste trabalho de que a justiça ofertada no caso de Eichmann seria política. Por isso, a necessidade de pontuar, inicialmente, tais concepções em Arendt.

Nas reflexões políticas arendtianas, terra e mundo possuem conceitos distintos. Segundo Francisco (2008, p. 59):

Esses dois espaços se diferenciarão, de um lado, porque propõem ao homem modos de existência propriamente opostos, de outro, porque se relacionam desigualmente com a existência especificamente humana do homem.

A terra, na concepção arendtiana, refere-se ao planeta Terra, tratada como o elemento estruturador da condição da existência terrena dos homens, em oposição à possibilidade de existência em qualquer outro ponto do Universo, e corresponde ao caráter natural da existência humana — o homem como membro da natureza —, nos dizeres de Francisco (2008, p. 62):

Estando [o homem] na Terra viver significará para ele conduzir como todos os demais seres naturais uma existência natural, o que equivale a dizer ser ao mesmo tempo filho e servo da natureza.

Mundo é, a princípio, o produto do artifício humano, em que o homem ultrapassa o existir natural, apesar de continuar condicionado à Terra, por meio da criação de um *locus* não natural no seio da natureza terrestre. Nos dizeres de Arendt (2013a, p. 64):

Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.

Esse processo de transformação será feito pela obra que “[...] proporciona um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (ARENDR, 2013a, p. 8) de modo a construir “[...] um domínio de objetos dotados de durabilidade, de objetos que justamente se caracterizam por resistir ao ritmo cíclico de crescimento e declínio que impera na natureza” (FRANCISCO, 2008, p. 64), visando à estabilidade e imutabilidade, em busca de neutralizar ou libertar os homens do ritmo cíclico da vida. É bastante elucidativo do conceito de mundo o exemplo dado por Francisco (2008, p. 65):

[...] o gesto do trabalhador que extrai da natureza as matérias-primas mais resistentes ao ritmo cíclico vital - o ferro por exemplo - a partir das quais será possível erigir um mundo de objetos duráveis. Tais matérias-primas tendo de ser arrancadas do seio da natureza implicam na interrupção de processos naturais dos mais lentos e na morte de processos vitais.

O mundo será o elemento estruturador da existência política ou humana, pois é vislumbrado pela óptica da pluralidade, pressupondo a existência de outros enquanto sujeitos; entretanto, esse mundo dotado de permanência e durabilidade é resultado da atividade da obra, cuja condição é a mundanidade.

Nesse conceito de mundo, mais uma vez, pode-se perceber o viés fenomenológico da autora, pois o mundo criado e construído pelos homens encerra um significado existencial para a humanidade: o homem pertence ao mundo, é do mundo e não apenas está no mundo, um mundo realizado por aquilo que convencionalmente chamamos de civilização: instituições, monumentos, cultura, linguagem, tradições, arte etc. (PASSOS, 2011).

Essa é uma segunda acepção de mundo para Arendt, o mundo que resulta da relação entre os homens; o mundo não de coisas, de coisas fabricadas pelos homens, sejam coisas materiais, mas um mundo que é construído pela ação, pelo discurso. É um mundo artificial imaterial que somente existe enquanto os homens estiverem juntos em razão de algum interesse comum — esse será o mundo efetivamente humano. Esse conceito de mundo é aclarado quando Arendt se dedica a tratar da questão da guerra e do que a violência pode destruir além do mundo físico:

O que sucumbe aqui é o mundo das relações humanas, surgido não por meio do produzir, mas sim do agir e do falar, que em si jamais chega a um fim e que — embora tecido com a coisa mais fugidia que existe, a palavra passageira e o fato rapidamente esquecido — é próprio de uma solidez tão terrivelmente tenaz que, em certas circunstâncias, como talvez no caso do povo judeu, pode sobreviver milênios à perda do palpável mundo produzido.

[...].

Esse mundo de relações não surgiu através da força ou do vigor individual dos indivíduos, mas sim através do estar junto de muitos indivíduos fazendo com que surgisse o poder e, na verdade, um poder diante do qual até mesmo a maior força do indivíduo se torna impotência (ARENDR, 2013d, p. 94).

Esse mundo feito de homens e pelos homens proporciona a localização das atividades humanas e muito se assemelha a um lar para a vida humana. O primeiro destaque feito por Arendt é o de que as atividades são condicionadas, em maior ou menor grau, pelo fato de que os homens vivem juntos, pois todas as atividades (o trabalho, a obra e a ação), sem qualquer hierarquia, possuem sua devida relevância no pensamento arendtiano de modo a se articularem visando à dignidade humana e os cuidados com o mundo.

É este viver em conjunto que atesta a humanidade dos homens em razão da presença dos outros que dão o testemunho do homem singular. Apesar de a filósofa destacar que as atividades do trabalho e da obra possam ser “executadas” no isolamento, essas atividades em si e restritas a si, quando executadas dessa forma, não possibilitariam ao homem se tornar humano, pois haveria a dispensabilidade da presença dos outros e nisso está o grande problema de se entender como relevante apenas uma das atividades — como na modernidade, cuja característica é exaltar o trabalho e o consumo — em detrimento das outras. De outro lado, somente a ação seria uma atividade exclusiva do homem e dependeria, imprescindivelmente, de outros homens, em um agir em concerto.

Será nesse agir em concerto que a palavra mundo em Arendt passa a ter a segunda possibilidade de entendimento. Um mundo de homens que se configura como um espaço de realização e manifestação humana, no qual os homens ultrapassam os processos vitais e a própria noção de fabricação e se relacionam uns com os outros: o mundo que comporta o “lado público do mundo” e onde os assuntos humanos são tratados.

O mundo será, portanto, o elemento de relativa durabilidade e estabilidade que proporcionará aos homens o aparecimento — o espaço da aparência. O mundo, diante dessa concepção, será o elemento de interligará os homens por se interpor entre eles, proporcionando o espaço da fala e da ação; será o espaço que concederá a dignidade humana, nas palavras de Arendt (2008b, p. 33):

Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tonam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros.

Será o mundo enquanto espaço da aparência consubstanciado pelo discurso e pela fala que proporcionará ao homem singular o aparecer em público e a possibilidade de se relacionar com os outros homens, a pluralidade, discutindo os assuntos que lhes são pertinentes. O mundo comum será o elemento de ligação; segundo Alves Neto (2013, p. 277), “Os feitos e as palavras se caracterizam justamente por serem os únicos a prescindirem da mediação da natureza, ocorrendo apenas entre os homens e constituindo a teia das relações [...]”.

Por isso, o mundo do aparecimento também revela uma característica não natural da condição humana, manifestando-se “[...] na relação que os homens estabelecem entre si no mundo comum pela ação e pelo discurso, redimindo a futilidade e a mortalidade dos homens mediante a edificação de um espaço estável para a liberdade [...]” (ALVES NETO, 2013, p. 278), constituindo-se autenticamente um mundo humano.

Destaca-se que, para Arendt, a tarefa precípua da política é o cuidado com o mundo, não com os homens em si, apesar de os homens enquanto singulares configurarem uma das condições da existência da humanidade, a pluralidade — seres no mundo e do mundo. Essa ideia arendtiana é muito importante para este trabalho, porque ela dará especial respaldo à percepção de que a justiça realizada no caso de Eichmann foi política. Diante do julgamento de um dos autores dos massacres administrativos, cujo objetivo era a destruição da pluralidade, não há como se julgar os atos sem se preocupar, em última instância, com a própria manutenção do mundo. Arendt nesse sentido afirma:

Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto; sem o abrigo do artifício humano, os assuntos humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como as perambulações das tribos nômades (ARENDR, 2013a, p. 254).

3.1.3 Sobre os domínios Público, Privado e Social

Arendt, para fazer a delimitação do que diz respeito ao comum e ao particular nesse mundo, fará a distinção, rígida, entre os domínios público e privado. Essa distinção é importante para este trabalho, especialmente porque Eichmann não soube ou não se preocupou em manter essa divisão, não percebendo que aquilo

que interessava a ele feria o direito à pluralidade humana, o direito àquilo que é público, ao espaço da aparência, em suma, ao mundo comum.

Ao iniciar a discussão, a autora afirmará (ARENDR, 2013a, p. 26) “O homem: um animal social ou político”; para isso, fará uma interlocução entre as acepções grega, *zōo politikon* (animal político), e romana, *animal socialis* (animal social), destacando que, na tradução da primeira, em grego, para a segunda, em latim, ocorreu de um equívoco interpretativo, pois a primeira acepção pressupunha o estar junto para a realização da ação em razão da necessidade da constante presença dos outros e não no sentido gregário que se pode depreender do termo social. Esse engano, segundo Arendt, pode ter fundo no fato de que na cultura romana o termo *societas* (sociedade) “[...] indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico” (ARENDR, 2013a, p. 28). O problema é que essa aliança poderia ser, por exemplo, para dominar outros homens, cometer um crime, ou para fins comerciais, hipóteses completamente diversas do estar-junto grego. No termo social transparece a ideia de que a sociabilidade seria natural, de que os homens seriam gregários, tão somente.

Entretanto, Arendt destaca que a associação humana, para os gregos, em que se desenvolve o domínio público é uma nova vida, em acréscimo à vida privada. A vida privada diz respeito a vida do lar — do *oikos* — em que a preocupação é com as questões de sobrevivência, de manutenção da vida, da família e de todas as atividades de subsistência. O domínio público não é apenas uma associação que se assemelha à vida comunitária de outras espécies animais, como por exemplo, a vida da comunidade das formigas e das abelhas. Para Arendt, o fato é que o homem enquanto *zōo politikon* só o será diante da relação que se estabelece entre os homens, não há uma essência política intrínseca aos homens. Segundo Arendt, o surgimento da cidade-estado proporcionou ao homem:

[...] 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 nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (ARENDR, 2013a, p. 28).

Arendt, em *O que é política*, não deixará de mencionar que o próprio termo *zōo politikon*, enquanto termo isolado de toda uma construção de pensamento, ao transmitir a ideia de animal político, não seria completamente

apropriado, pois inadequadamente colocaria o homem em uma posição de que “naturalmente” se agregaria aos demais homens:

a) *Zoon politikon*: como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência — conceito que não procede; o homem é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos* homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no *intra-espaço* e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso (ARENDDT, 2013d, p. 23, grifo da autora).

Na concepção de domínio público da antiguidade — que representa o comum e possibilita o surgimento da política ante o relacionamento de iguais diante da liberdade — o *bios politikos* era composto por duas atividades consideradas autenticamente políticas: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*). Considerava-se que o domínio dos assuntos humanos surgia a partir dessas atividades, excluindo-se tudo aquilo que era apenas necessário ou útil. Discurso e ação eram tidos como “coevos e iguais” (ARENDDT, 2013a, p. 31), e isso significava que:

[...] a maioria das ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, mas também, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras certas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação (ARENDDT, 2013a, p. 31).

Um aspecto destacado por Arendt e importante para a compreensão do significado da política para a filósofa é o fato de que, na experiência da pólis, a própria ideia de discurso e ação como indissociáveis foi se tornando menos intensa de modo que ação e discurso tornaram-se independentes. O discurso passou, então, à capacidade de persuasão e não mais “[...] a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito” (ARENDDT, 2013a, p. 31). Talvez aqui esteja um fundamento da conclusão arendtiana de que uma ação política não necessita chegar necessariamente a um consenso final, a um denominador comum idêntico para todos, pois, a princípio, o discurso era a ação em si e não estava associado à persuasão no sentido de haver a necessidade de convencimento dos demais.

De outro lado, a ausência do uso da força e da violência para fins de decidibilidade dos assuntos humanos permaneceu na concepção grega, seja diante do entendimento do discurso como ação ou do discurso como persuasão. Esse entendimento será revisitado por Arendt e será, também, um elemento de importância para compreensão da política no pensamento arendtiano; para a autora o uso da violência é um evento pré-político em que vige a conduta despótica.

Arendt, ao retomar o conceito grego de domínio público para a construção da reflexão sobre política, ensina que o termo público mostra dois fenômenos. O primeiro é que tudo que é público está aos olhos e ouvidos de todos, podendo ter a maior divulgação. A filósofa chama isso de aparência — o aparecimento daquilo que se vê e se ouve — e essa aparência no domínio público constitui a realidade, que, para a autora, depende dos outros. Esse fenômeno da aparência é explicado por Arendt nos seguintes termos:

Toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privacidade ou na intimidade, trazemo-las para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...] (ARENDR, 2013a, p. 61).

Depreende-se disso que o senso de realidade depende da aparência e a aparência, da existência de um espaço em que ela possa se desvelar à percepção de todos, o domínio público. Mas Arendt diz que nem tudo suporta “a luz implacável e radiante” (ARENDR, 2013a, p. 63) da presença dos outros na cena pública; no domínio público somente se suporta o que for relevante ao comum; já o irrelevante ao interesse comum é destinado ao domínio privado.

O segundo fenômeno é o de que o termo público externa o próprio entendimento de mundo, o mundo que é o artifício humano, ao passo que é comum a todos e diferente do lugar que privativamente cada indivíduo possui nesse mundo. Será esse mundo o elemento capaz de congrega — enquanto comunidade de coisas que reúne —, relacionar e separar — no sentido de interpor-se — os homens.

Mas esse mundo, para possuir todas essas aptidões, deve ser um lugar de permanência, um mundo que transcenda a duração da vida dos mortais, um mundo que já preexistia à chegada de cada homem e que perdurará para além da duração de uma vida humana. Somente um mundo que tenha a potencialidade de

imortalidade terrena possibilita um domínio público e a política. É essa transcendência de duração que cria o liame entre os homens, um mundo comum entre os homens:

É isso [a duração do mundo] o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público (ARENDDT, 2013a, p. 67).

Para Arendt, somente o domínio público é capaz de absorver e fazer durar aquilo que os homens desejam preservar da ruína do tempo. Somente aquilo que adentra o mundo público será mais permanente que a vida humana terrena. Por isso a importância do espaço público para os gregos, pois somente essa seara poderia livrar os homens do obscurantismo, perpetuando a existência daqueles que exerciam a sua liberdade e eram vistos pelos outros, ideal retomado por Arendt ao discutir o desaparecimento do espaço público.

O aspecto mais relevante proporcionado por esse espaço público é o de que o mundo comum congrega a pluralidade dos homens, a diversidade de opiniões e, para Arendt, a relevância disso está no fato de que “[...] todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida política” (ARENDDT, 2013a, p. 70). A possibilidade de algo ser visto sob diversas perspectivas e continuar íntegro, sem alteração em sua identidade, sob a segurança de que o objeto está sob o crivo das diversidades, é que se pode crer no aparecer de uma realidade do mundo.

Essa realidade percebida pelos homens, segundo Arendt, não se relaciona com uma “natureza comum” de todos os homens que compõem essa realidade, mas com o fato de que todos os homens se interessam pelo mesmo objeto, apesar da pluralidade de opiniões e perspectivas. Esse interesse comum é que garante a manutenção do mundo comum. Arendt diz que, diante da ausência de identidade do objeto, a consequência é a destruição do mundo comum:

Isso [destruição do mundo comum] pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a

multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva (ARENDDT, 2013a, p. 71).

Essa análise arendtiana é muito pertinente ao que sucedeu a Eichmann — e talvez não muito distante do que se presencie nos dias que correm — pois a formatação do comportamento aos ditames da sociedade exime o indivíduo de qualquer reflexão sobre o que se está passando ou o que ele está fazendo; basta apenas que esteja em consonância com os ditames experimentados por todos que estão ao redor. Arendt alerta que a existência de um domínio público, enquanto espaço de simples viver junto a outros, não significa a existência de uma seara política, esta seara somente existirá onde houver ação; em um grupo pautado por um único objetivo, normalizado, asséptico, doutrinado, e intimidado pelo medo e terror, a ação será minada, pois será inviável um agir em concerto e, portanto, o domínio público efetivo inexistirá.

Para Arendt a atual dificuldade de compreensão da distinção entre o domínio público — domínio da política, cujo cuidado é com assuntos de um mundo comum — e domínio privado — domínio da família, cujo cuidado é com a manutenção da vida —, como categorias diferentes e separadas foi agravado na modernidade, especialmente pelo uso do termo sociedade que para Arendt refere-se ao “[...] conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a construírem o fac-símile de uma única família sobre-humana” cuja forma de organização será a nação (ARENDDT, 2013a, p. 33). Jardim (2011, p. 116) elucida que as sociedades surgiram com a expansão da esfera do trabalho, no momento em que as necessidades vitais foram transformadas em princípio norteador para a organização da vida ativa dos homens; além disso, o aspecto relevante de se associar a vida comum a uma grande família revela um intuito não político ou até mesmo antipolítico da formatação das relações humanas.

Nesta concepção de sociedade que pressupõe uma família sobre-humana é que reside a dificuldade de diferenciação, pois os assuntos diários que dizem respeito à manutenção da vida passam a ser cuidados por uma “[...] gigantesca administração doméstica de âmbito nacional” (ARENDDT, 2013a, p. 34) e

isso para Arendt não é do âmbito da ciência política, mas sim de uma economia nacional ou economia social — relacionado à vida e sobrevivência dos indivíduos — que, em última instância, retomando o pensamento clássico, indica uma administração doméstica coletiva, assuntos esses do *oikos*⁶⁹ — entretanto, o fim da política não é a administração ou governo.

O domínio privado, o domínio do lar, é aquele em que os homens vivem juntos em razão de suas carências e necessidades; por uma questão utilitária mantêm-se agregados, para que assim possam garantir a manutenção da vida biológica. De acordo com Arendt (2013a, p. 36). “[...] a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela”. A necessidade, para Arendt, configuraria um fenômeno primordialmente pré-político, em que o uso da força e da violência são justificáveis, pois tratam dos únicos meios de se vencer a necessidade, sob o comando do chefe, libertando-se da “[...] necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo” (ARENDR, 2013a, p. 37).

Em contrapartida a esfera pública era a esfera da liberdade, mas a viabilidade desta esfera somente era possível porque a “[...] vitória sobre as necessidades da vida no lar constituía a condição óbvia para a liberdade na *pólis*” (ARENDR, 2013a, p. 36). O domínio público é o domínio da igualdade, não apenas da isonomia — igualdade perante a lei —, mas da isegoria — igualdade de fala — do qual participam os homens libertos da necessidade, que não comandam e nem são comandados e que podem livremente exercer a atividade política — não governar nem ser governado; bem explica Arendt a configuração da esfera pública na antiguidade clássica:

⁶⁹ Segundo Vasconcelos (2008, p. 3), “Etimologicamente, a palavra economia vem do grego *oikos* (casa) e *nomos* (norma, lei). No sentido original, seria a ‘administração da casa’ [...]”. Vasconcelos, então, propõe uma definição de economia: “Economia pode ser definida como a ciência social que estuda como o indivíduo e a sociedade decidem utilizar recursos produtivos escassos, na produção de bens e serviços, de modo a distribuí-los entre as várias pessoas e grupos da sociedade, com a finalidade de satisfazer às necessidades humanas” (VASCONCELOS, 2008, p. 3). Fica claro que as reflexões tecidas por Arendt sobre a confusão entre público, privado e social são fundadas.

A igualdade, portanto, longe de estar ligada à justiça como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade de: ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado (ARENDDT, 2013a, p. 39).

É importante destacar que Arendt não está exaltando o público em detrimento do privado; aliás, Arendt relembra que os romanos, ao contrário dos gregos, entendiam que a coexistência de ambos os domínios era imprescindível. Ao retomar essa divisão da antiguidade clássica, a filósofa está pontuando as finalidades de ambos os domínios e as atividades que neles são admitidas. A admissão dessas atividades é que caracteriza uma esfera como pública ou privada (ARENDDT, 2013a, p. 56). Nesse sentido:

Sem a vitória, no lar, sobre as necessidades da vida, nem a vida nem a “vida boa” é possível, mas a política jamais existe em função da vida. No que tange aos membros da *pólis*, a vida no lar existe em função da “vida boa” na *pólis* (ARENDDT, 2013a, p. 45, grifo da autora).

A autora também destaca que a “linha divisória”, o abismo, entre público e privado não está mais tão clara quanto foi na antiguidade clássica, que não permitia que quaisquer assuntos que tratassem do sustento do indivíduo adentrassem o domínio político, que pressupunha exposição, o apresentar-se ao mundo e às opiniões diversas, o que exigia coragem⁷⁰, uma das virtudes políticas mais elementares. De outro lado, o domínio privado pressupunha a submissão à manutenção da sobrevivência, mas também a uma vida protegida do lar. Para Arendt, as quatro paredes da vida privada oferecem um refúgio seguro contra o mundo público, especialmente contra a publicidade desse mundo comum, “Uma

⁷⁰ Arendt explica que, na antiguidade clássica, o uso do termo coragem era bastante concreto, pois pressupunha a disposição de arriscar a própria vida ao se ingressar no domínio público — o demasiado amor à vida era um obstáculo à liberdade e uma demonstração de servilismo. Na antiguidade, exemplo da falta de coragem e constatação de servilismo era o caso dos escravos, que preferiam a vida em escravidão à morte. Nas palavras de Sêneca ([s.d.] apud ARENDDT, 2013a, p. 43): “Com a liberdade tão ao alcance de nossas mãos, existe ainda alguém que seja escravo?”. Arendt explicará que os escravos gregos em sua maioria eram da mesma nacionalidade de seus senhores e demonstravam sua natureza escrava quando, por demasiado amor à vida, não se suicidavam, restando a compreensão de que eram indignos de serem cidadãos, pois lhes faltava a virtude política por excelência: a coragem. Ao ingressar no domínio público, disposto a agir e a falar, o homem já demonstrava a sua coragem, pois estaria se abrindo de modo a revelar quem aquele alguém é (ARENDDT, 2013a, p. 233).

existência vivida inteiramente em público, na presença dos outros, torna-se, como se diz, superficial” (ARENDR, 2013a, p. 87).

Para Arendt o significado mais elementar da distinção entre público e privado é que há coisas que devem ser mostradas para que existam e outras que devem ser ocultada dos ouvidos e olhares de todos; assim, cada uma das atividades humanas terá a sua localização adequada no mundo. Uma das atividades cuja privacidade é imprescindível é o pensar. Para que haja o diálogo silencioso entre “mim mesmo”, a solitude é necessária para que possa haver o estar consigo mesmo (ARENDR, 2013a, p. 93). Para Arendt (2010, p. 125) “[...] pensar e agir não são o mesmo e que na medida em que desejo pensar tenho de me retirar do mundo”. Para o pensar, de certo modo, há a necessidade do deixar de participar, de se comprometer, para pensar por si próprio, mas isso não significa não ter em conta os demais, pois o pensar demanda, também, o observar (ARENDR, 2010, p. 126).

De acordo com Arendt, se na atualidade é difícil compreender a distinção entre os domínios público e privado por causa do desaparecimento do abismo que separava os dois domínios na antiguidade, mais complicada ainda é a compreensão da diferenciação entre público e social. Nesse sentido é a indagação de McCarthy à Arendt durante a discussão de que essas autoras participaram em Toronto, nos seguintes termos:

O que se espera que alguém faça na cena pública, no espaço público, se ele mesmo não se preocupa com o social? Ou seja, o que resta? [...] Fiquei com a guerra e os discursos, mas os discursos não podem ser apenas discursos, têm de ser discursos sobre algo” (ARENDR, 2010, p. 138).

Diante de um mundo moderno, em que a “[...] política é apenas uma função da sociedade — de que a ação, discurso, e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social” (ARENDR, 2013a, p. 39), há uma ascendência de assuntos que a rigor seriam da esfera privada sobre a esfera pública, como, por exemplo, atividades econômicas e administrativas, em razão da relevância coletiva, e a esfera privada passa a ser entendida como o espaço da intimidade somente. Domínio social para a filósofa pressupõe interesses privados que assumem importância pública (ARENDR, 2013a, p. 42).

Para Arendt, a expressão coletivo significa a “[...] transformação das relações humanas ao molde do lar” (ARENDR, 2013a, p. 41) e a noção de bem

comum “[...] longe de indicar a existência de um domínio público, reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum” (ARENDDT, 2013a, p. 42). Para cuidarem de sua privacidade adequadamente, encarregavam um indivíduo para cuidar dos interesses comuns — interesses privados que passam a ter importância pública. Na compreensão arendtiana de sociedade, as pessoas apenas estão juntas pela premência da vida, a reunião se dá simplesmente porque visam a interesses privados, particulares, constituindo-se somente como forma de proteção aos indivíduos. Nos dizeres de Arendt (2013a, p. 37):

[...] uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, uma sociedade de proprietários, como em Locke, uma sociedade inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição, como em Hobbes, uma sociedade de produtores, como em Marx, uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de trabalhadores, como nos países socialistas e comunistas.

Arendt destacará, ainda, que com o ingresso do social na esfera pública a sociedade assumiu também o disfarce de organização de proprietários que exigiam do domínio público a proteção para o acúmulo de mais riqueza e a proteção de vida em detrimento da efetiva participação nesse domínio (ARENDDT, 2013a, p. 83). Isso remonta à crítica tecida por Arendt em *Origens do totalitarismo* à emancipação da burguesia, em que via no Estado, de viés policial, a garantia de seus investimentos além de suas nações. O domínio público não era mais sinônimo de liberdade, mas o espaço em que as atividades ligadas à manutenção da vida tomavam destaque público.

Há uma coincidência, de acordo com a autora, entre a ascensão da sociedade e o declínio da família — a unidade familiar foi absorvida pelos grupos sociais — de modo que, curiosamente, a configuração da sociedade absorveu as características da vida no lar, como, por exemplo, a exigência de que os membros dessa sociedade tenham apenas uma opinião ou interesse, a igualdade, ao invés de ser entre os pares é a de membros que se submetem ao governo despótico do chefe, de um único homem, que representa o interesse comum e a única opinião correta (ARENDDT, 2013a, p. 48-49).

O advento do social, no pensamento arendtiano, tem ligação com a transformação do interesse privado da propriedade que, na antiguidade clássica,

possibilitava ao homem dedicar-se aos assuntos políticos, em preocupação pública. Assim, a sociedade tornou-se uma organização de proprietários que buscavam a proteção para o acúmulo de mais riqueza, ao invés de buscarem acesso do domínio público — não é por outra razão que o *commonwealth*, enquanto comunidade, existia para o cuidado com a riqueza (*wealth*) comum (*common*).

Ocorre que essa riqueza nunca poderá ser comum do modo que o mundo comum é, enquanto elemento de liame entre os homens, pois a característica da riqueza é a sua privatividade. Nesse mundo social, o comum é apenas o governo, que exercia a sua função de proteção dos proprietários contra eventuais ataques e na garantia da manutenção do processo de acúmulo.

O aspecto mais grave dessa forma de organização da sociedade nos moldes de uma grande família que se pauta pelo acúmulo de riquezas é que o governo de um homem só se transforma em um governo de ninguém, o que não corresponde a um não-governo, mas a um governo altamente burocratizado, o que, segundo Arendt, pode, em certas circunstâncias, tornar-se uma forma de governo cruel e tirânico. Além disso, a configuração dessa sociedade tende ao engessamento, à assepsia de tudo o que não estiver contido no interesse do social, do grupo reunido pelos interesses privados, excluindo-se a ação — a possibilidade do novo, da iniciativa — do meio social. Nesse sentido, os dizeres de Arendt que ressoam e podem indicar atual dificuldade de insurgência ao modo de cristalização da “sociedade”:

Um fato decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus indivíduos, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária (ARENDR, 2013a, p. 49).

Arendt prossegue na análise quanto ao equacionamento dos indivíduos em uma sociedade, agora, de massa:

O surgimento da sociedade massas, [...], indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade (ARENDR, 2013a, p. 49).

Como consequência desse modelo, a sociedade iguala a todos no âmbito público e as diferenças, peculiaridades, ficarão restritas à esfera privada, mas sem qualquer relevância, pois no mundo privado o que se tem são apenas exemplares da espécie animal humana. O resultado é que, agora, tanto na esfera pública quanto na esfera privada, os homens serão subjugados, subservientes, e que o comportamento deve ser ajustado ao que o chefe determinar ser o adequado.

A igualdade passa a ser apenas conformação ao grupo ao qual o indivíduo pertence, o que, talvez, torne muito mais acentuada a questão dos diferentes ou das minorias, pois em qual grupo do domínio público dominado por uma sociedade com interesses privados — pautados por um único interesse — eles devem participar, se há apenas um único liame? Esse tipo de igualdade destina-se tão somente a igualar ou anular as diferenças, sem qualquer tipo de pluralidade de opinião.

Na antiguidade clássica, o “caráter privativo da privatividade” (ARENDT, 2013a, p. 46) era significativamente importante, pois o homem era privado de algo: era privado da própria humanidade, da participação da vida pública, de uma vida na qual ele poderia expor a sua individualidade, a sua diferença de todos os outros. Arendt retoma essa concepção e diz a respeito (2013a, p. 71):

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanentemente que a própria vida. A privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não aparece, e, portanto, é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros.

Essa a aceção de ser privado de algo não é a que permeia a atualidade, especialmente por força da herança da moral cristã que preceitua que cada um deve cuidar de seus próprios afazeres e que a responsabilidade política é “antes de tudo um ônus, aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela [a moral] liberta da preocupação com os assuntos públicos” (ARENDT, 2013a, p. 73); além do que, de acordo com Arendt, o domínio privado foi

enriquecido por conta do moderno individualismo e o domínio público, dominado pela sociedade. O mais curioso disso tudo, destaca Arendt, é que a esfera privada, em sua compreensão atual, é oposta ao social tanto quanto ao domínio político, não obstante a filósofa destacar que o social trata de demandas privadas em forma coletiva.

É do esfacelamento do domínio público, com a possibilidade do estabelecimento das relações e a garantia da manutenção da realidade, que surge o fenômeno do desamparo nas sociedades de massa; entretanto, esse fenômeno é agravado para Arendt pela própria sociedade de massa, que destrói tanto o domínio público quanto o privado, pois cerceia os “[...] homens não só do seu lugar no mundo, mas de seu lar privado, no qual outrora eles se sentiam resguardados contra o mundo” (ARENDR, 2013a, p. 72). Em uma sociedade de massa é impossível a criação de vínculos, os homens vivem atomizados, e sem o estabelecimento de vínculos não há como se ter a teia de relações para a “criação” do mundo.

Numa sociedade em que as balizas entre público e privado não são claras e o social surge pujante, o que se tem são comportamentos e, por isso, a possibilidade de previsão do que os homens farão — “[...] a estatística, se tornou a ciência social por excelência” (ARENDR, 2013a, p. 51). Há uma normalização dos atos, em completo sufocamento de ações espontâneas. O novo não é bem visto na sociedade, pois a presença da oposição, de vozes destoantes, desestabiliza a ligação que mantém os homens agregados diante de um único interesse, seja ele qual for, pois demonstra a existência de opiniões legítimas divergentes daquilo que é pregado como o comportamento padrão. Nesse modelo, o que destoia da padronização é associal ou anormal.

Mas a análise de Arendt sobre a ausência do abismo entre os domínios e a ênfase ao social na sociedade que acarreta uma previsão e controle de comportamento, não é uma análise inocente. É uma reflexão que mostra o quanto se está suscetível ao condicionamento e o quanto ele vai se tornando mais enfático quanto mais numérico é o povo. Arendt é muito lúcida ao dizer:

[...] como as leis da estatística são perfeitamente validadas quando lidamos com grandes números, é óbvio que cada aumento populacional significa um aumento da validade e uma nítida diminuição dos “desvios”. Politicamente, isso significa que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, mais é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público. Os gregos, cuja cidade-estado foi o corpo político mais individualista e menos conformista que conhecemos, tinham plena consciência do fato de que a *pólis*, com a sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito. Grandes números de pessoas amontoadas desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo, seja o despotismo de uma pessoa ou do governo da maioria; e embora a estatística, isto é, o tratamento matemático da realidade, fosse desconhecida antes da era moderna, os fenômenos sociais que possibilitaram esse tratamento — grandes números justificando o conformismo, o behaviorismo e o autoritarismo nos assuntos humanos — eram precisamente o que, no entendimento dos gregos, distinguia da sua a civilização persa (ARENDR, 2013a, p. 52).

Não se pode esquecer que *A condição humana* é um livro que está pensando questões levantadas ante os governos totalitários nazista e bolchevista. Por essa razão é que se torna mais curiosa a ênfase que Arendt dá à sociedade, ao social, ao comportamento normalizado, à economia como questão política e à análise estatística do homem. A filósofa, então, dirá:

Uma vitória completa da sociedade produzirá sempre algum tipo de “ficção comunista”, cuja principal característica política é a de que realmente será governada por uma “mão invisível”, isto é, por ninguém. O que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar aqui à mera administração.

Arendt é muito acertada em suas análises, apesar das vozes discordantes. A filósofa mostra o que atualmente se vivencia: a dificuldade de compor as demandas da manutenção da vida, em grupos numerosos, que acabam desembocando naquilo que chamamos de política. Se a questão é manutenção da vida, tem-se que ter uma boa economia e uma boa administração dessa vida em conjunto, e isso basta. Ocorre que, para Arendt, a verdadeira política está para além da manutenção da vida e por isso Arendt retorna aos gregos para lembrar do que significa público e privado. Arendt não está propondo uma vida grega nos dias atuais. A frase “nossa herança nos foi deixada sem testamento” de René Char e repetida por Arendt é muito elucidativa do que significa esse retomar grego. Para

Arendt, essa ausência de testamento torna os homens livres para refletir e formar seus próprios critérios, se quiserem, usando essa herança: experiências e ideias do passado retomadas e atualizadas para o presente.

Talvez, pode-se entender em Arendt que uma das características do Estado seja compor situações que possibilitem aos homens a supressão da necessidade (o pensamento aqui é no sentido de possibilitar estabilidade), até mesmo porque, para Arendt, sem uma vida ausente de necessidades é impossível uma vida boa, uma vida política, mas essa conduta do Estado, por si, não é política. Ao propor essa divisão entre o social e o político Arendt (2010, p. 139) dirá:

Há coisas em que a medida correta pode ser calculada. Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público pode lidar apenas com coisas que — se quisermos formular negativamente — não podemos calcular com exatidão. Caso contrário, se pudéssemos calcular com certeza, por que nós todos precisaríamos estar juntos?

Arendt, então, dará exemplos do que seria essa administração ante a possibilidade do cálculo:

Considere uma assembleia municipal. Há uma discussão, por exemplo, sobre onde colocar a ponte. Isto pode ser decidido de cima ou ser resolvido pelo debate. No caso, há realmente uma questão em aberto acerca de onde é melhor colocar a ponte, que pode ser mais bem decidida pelo debate que de cima para baixo (ARENDR, 2010, p. 139).

Por outro lado, parece-me também muito claro que nenhuma quantidade de discursos, discussões e debates — ou o que infelizmente tem tomado seu lugar: comitês de investigação, que são uma desculpa para não fazer coisa alguma — que nenhuma destas coisas seria capaz de resolver os problemas sociais bastante graves que as grandes cidades nos apresentam.

[...]

Por outro lado, tudo que de fato pode ser calculado, na esfera do que Engels chamou de administração das coisas — estas são as coisas sociais em geral. Que elas devam estar sujeitas a debate parece-me um embuste e um aborrecimento (ARENDR, 2010, p. 140).

Arendt prossegue em seu pensamento demonstrando que social e público são distintos e, assim, devem ser tratados ante as atividades que em cada um desses domínios são inseridas; caso contrário, o que deve ser social acaba por ser perdido em sua exequibilidade:

Consideremos o problema da moradia. O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia é adequada significa integração ou não é *certamente* uma questão política. Em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão. Não deveria haver qualquer debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente.

[...]

A questão política é que estas pessoas [moradores de um conjunto habitacional britânico] adoram a região em que vivem e não querem se mudar, mesmo que seja dado mais um banheiro a elas. Esta é de fato uma questão plenamente discutível e um assunto público que deve ser decidido publicamente e não de cima. Mas se é uma questão de quantos metros quadrados cada ser humano precisa para ser capaz de respirar e levar uma vida decente, isto é realmente algo que podemos calcular (ARENDDT, 2010, p. 141).

Arendt acena para a “confusão” feita entre os domínios público e privado e a descaracterização desses domínios em benefício do social. Parece que a grande crítica que Arendt faz ao social e ao controle que ele exerce se dê diante da questão das massas: a sociedade proporciona o surgimento de homens que são vistos segundo o seus comportamentos e podem ser controlados, normalizados e transformados em estatísticas e “[...] visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado” (ARENDDT, 2013a, p. 55). Nesse sentido:

O caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o seu conformismo, que só admite um único interesse e uma única opinião, tem suas raízes basicamente na unicidade da espécie humana. E, como essa unicidade da espécie humana não é fantasia e nem mesmo simples hipótese científica, como o é a “ficção comunista” da economia clássica, a sociedade de massas, onde o homem como animal social reina supremo e onde aparentemente a sobrevivência da espécie poderia ser garantida em escala mundial, pode ao mesmo tempo ameaçar de extinção a humanidade (ARENDDT, 2013a, p. 56).

De acordo com Arendt, o novo domínio do social possibilitou que a organização pública fosse aquela voltada ao processo vital, em que os homens se transformaram em trabalhadores e empregados, homens engajados apenas em “ganhar a vida”. A sociedade é a composição daqueles dependentes mútuos em prol da vida que passa a ter relevância pública; no dizeres da filósofa:

[...] para que se tenha uma sociedade de trabalhadores não é necessário que cada um dos seus membros seja realmente um trabalhador [...] basta que todos os seus membros considerem tudo o que fazem primordialmente como modo de sustentar suas próprias vidas e as de suas famílias (ARENDR, 2013a, p. 56).

O destaque que Arendt dá ao domínio do social está no fato de que o social cria o seu próprio espaço público para o processo da vida, fomentando um crescimento artificial daquilo que era associado ao natural — aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho — e é contra esse domínio contra o qual o “[...] privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais estrito da palavra) mostram-se incapazes de se defender” (ARENDR, 2013a, p. 57). Arendt não está se opondo ao trabalho, aliás necessário à manutenção da vida, mas chamando à atenção ao fato de que ele se tornou a excelência⁷¹.

Por fim, tendo em vista que este capítulo se pauta pelo entendimento da política em Arendt, cumpre destacar que, para a autora,

Em todas as épocas as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito do público — são dignas de serem discutidas em público. O que esses assuntos são em cada *momento* histórico é provavelmente *completamente* diferente (ARENDR, 2010, p. 138, grifo da autora).

Feitas essas apresentações sobre os termos condição, terra e mundo e os domínios público, privado e social, passar-se-á à análise da atividades e condições humanas imprescindíveis para a existência dos homens na Terra.

3.2 SOBRE A POLÍTICA NA CONDIÇÃO HUMANA

Como já apresentado, na obra *A condição humana*, Arendt aborda três atividades fundamentais da *vita activa* e as condições delas oriundas. Por esse motivo é que a abordagem da questão política na obra de Arendt, apesar de estar

⁷¹ Quando se indaga quem é você a uma pessoa, não raro, ela se apresentará segundo o trabalho que ela executa. É segundo a atividade laborativa que o indivíduo exerce que ele se sobressairá, distinguindo-se do demais. Os homens não são mais diferenciados pelo desempenho de suas ações no espaço público, mas de seu trabalho, que a rigor ficaria restrito ao privado. Entretanto, a sociedade em sua esfera social trouxe para o espaço público criado dentro do social aquilo que seria digno de ser mostrado — o trabalho.

diretamente associada à atividade da ação, passará tanto pelas atividades do trabalho quanto da obra. Logo, é imprescindível a compreensão dessas duas atividades para que se possa ter a compreensão global da própria política.

Em Arendt as atividades não possuem hierarquia, tanto o trabalho, a obra e a ação possuem a sua relevância para a existência da humanidade: o trabalho, para atender às necessidades vitais dos homens, para a manutenção da vida biológica, a obra, para possibilitar a construção do mundo humano, garantir, de certo modo, a imortalidade ante à perpetuação que resulta do artifício humano, e a ação, que trata de uma atividade política por excelência, destinada à construção e manutenção de um mundo imaterial, mas possibilitada ante a articulação das outras duas atividades.

O estudo das três atividades da *vita activa*, em especial da atividade do trabalho, colabora com a compressão das condutas de Eichmann, um patente *animal laborans*, que fazia o que fazia porque era parte de seu trabalho, sem qualquer consciência clara de sua culpa, um homem medíocre que apartado do pensamento era um bom cumpridor de metas, um instrumento para levar a cabo a solução final apenas para galgar ascensão na carreira. No dizeres de Souki (2006, p. 94):

[...] Eichmann é um paradigma do homem de massa, [...] paradigma do homem contemporâneo, este homem que é prisioneiro da necessidade, é o *animal laborans* que tem apenas uma vida social “gregária”, pois perde toda noção de pertinência [pertença] a um mundo que é o lugar onde, outrora, a palavra e a atividades livres dos homens se conjugava.

Desse modo, passa-se à análise das três atividades, iniciando-se pelo trabalho.

3.2.1 A Atividade do Trabalho e a Ascensão da Vida Biológica: a Vitória do Animal Laborans

Arendt, no início do texto *A condição humana*, considera o trabalho do seguinte modo:

[...] é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida (ARENDDT, 2013a, p. 8).

Desta consideração arendtiana pode-se depreender que a atividade do trabalho é a atividade destinada, exclusivamente, a suprir as necessidades vitais, biológicas do homem, correspondendo aos processos biológicos do corpo, e não possui duração para além do próprio consumo, não permanecendo no mundo tempo suficiente para se tornar parte dele. Nos dizeres de Arendt: “Das coisas tangíveis, as menos duráveis são aquelas necessárias ao processo da vida. Seu consumo mal sobrevive ao ato de sua produção [...]” (ARENDDT, 2013a, p. 118).

Além disso, as coisas que são oriundas da atividade do trabalho são consideradas as coisas mais naturais, pois o intuito de produzi-las não é a durabilidade, mas o consumo imediato “[...] de acordo com o sempre-recorrente movimento cíclico da natureza” (ARENDDT, 2013a, p. 119). Arendt destacará que, apesar da progressão retilínea da vida, que vai do nascimento à morte, o processo vital é circular, assim como a atividade do trabalho que nunca chega a um fim enquanto durar a vida, em constante repetição. Esse movimento cíclico também é o da vida de todos os organismos vivos:

A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição (ARENDDT, 2013a, p. 119),

Essa vida biológica ligada à atividade do trabalho é a vida que “[...] move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas ‘fadigas e penas’ só advém com a morte desse organismo” (ARENDDT, 2013a, p. 121). O homem fadado à atividade do trabalho será sempre servo da natureza e da Terra, pois não rompe com o ciclo biológico. Arendt dirá que esse ciclo é sustentado pelo consumo: “Tudo que o trabalho produz destina-se a alimentar quase que imediatamente o processo da vida humana, e esse consumo, regenerando o processo vital, produz [...] nova ‘força de trabalho’ de que o corpo necessita para seu posterior sustento” (ARENDDT, 2013a, p. 122); é como se o

produto do trabalho se misturasse com o *animal laborans*. Esse é um processo da necessidade de subsistir, sem fim, formando o binômio trabalhar e consumir, constituindo o que Arendt denomina de “[...] processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem [...]” (ARENDR, 2013a, p. 123).

Para Arendt a era moderna⁷² trouxe consigo uma glorificação do trabalho, de modo que a sociedade passou a ser uma sociedade de trabalhadores que visam à abundância, saciedade e conforto, em que as demais atividades, em especial a ação, foram menosprezadas. O *animal laborans*, que para Arendt é uma das espécies de animais de povoam a Terra (ARENDR, 2013a, p. 104), passou a ser a definição do homem em sua atuação no mundo, um homem que aceita e se submete passiva e exclusivamente ao processo da vida e às suas necessidades iminentes, cujo critério para julgamento é o quanto uma atividade torna a vida mais fácil e longa. Correia elucida as consequências de uma sociedade de trabalhadores:

A ascensão da vida biológica como bem supremo traduz a vitória do *animal laborans*, portanto Hannah Arendt sustenta que a vitória do *animal laborans* revela o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, assim como sua radical impotência política. Quanto maior for a capacidade moderna de expandir ou mesmo de universalizar a vida confortável como o modo de vida mais excelente, maior o risco de que o deslumbramento com a abundância impeça o reconhecimento da futilidade de um modo de vida que não transcende o mero estar vivo (CORREIA, 2008, p. 2).

Para Arendt, uma das causas dessa glorificação está na atenção voltada ao “fenômeno do processo progressivo”, entendido como um processo natural, adotada pelas ciências históricas e naturais, à imagem e semelhança ao processo vital que reconhece “[...] o processo biológico existente dentro de nós [...]” (ARENDR, 2013a, p. 144) como o modelo desse novo conceito de progresso que somente encontrou como seu correspondente para fora do processo vital dos corpos humanos a atividade do trabalho; já que o bem mais privado dos homens é o seu próprio corpo.

⁷² Arendt, no prólogo de *A condição humana*, apresenta os modos com que entende era moderna e mundo moderno: “[...] a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas” (ARENDR, 2013a, p. 7).

Assim, das atividades trabalho, obra e ação, apenas o trabalho possui uma acepção de processo interminável seguindo em consonância com a fertilidade natural da vida. Desse modo, a mais privada das atividades humanas, o trabalho, foi tornada pública, estabelecendo o seu próprio domínio comum — a esfera do social, em que há a publicização do privado.

O problema oriundo dessa glorificação do trabalho é que o *animal laborans* não possui qualquer experiência de mundanidade e muito menos se interessa pela ação. Os homens não se interessam por se libertar desse ciclo recorrente ligado à supressão das necessidades. O trabalho faz com que o homem seja “[...] lançado para dentro de si mesmo, concentrando-se apenas em seu próprio estar vivo [...]” (ARENDT, 2013a, p. 142), o que mina qualquer possibilidade de transcendência de forma a alienar-se dessa atividade e dos processos da vida, criando um espécime sem-mundo, sem o mundo artificial e sem o mundo do relacionamento. Nesse sentido afirma Correia (2008, p. 2):

[...] [a] sociedade de consumidores não é capaz de cuidar do mundo onde se desenrola a vida política, uma vez que seu modo de lidar com todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca. O consumidor é o avesso do cidadão. A vitória do *animal laborans* traduz a vitória da condição natural de vivente sobre qualquer outra condição da existência humana.

Para Arendt, a emancipação do trabalho e não do homem na era moderna submeteu-o ao jugo da necessidade, inviabilizando a instauração de uma era de liberdade para todos. Em contrapartida, a emancipação do trabalho enfatizou a fase do consumo, fazendo com que os homens desejassem avidamente cada vez mais as “as coisas boas da vida”, o que, para Arendt (2013a, p. 166), “[...] comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo”, pois as coisas passam a ser devoradas e descartadas, sejam elas de uso ou de consumo.

Arendt ainda destacará que o mais grave da glorificação da atividade do trabalho é que o *animal laborans* não possui qualquer aptidão para a constituição de um domínio público comum como possui minimamente o *homo faber* e indiscutivelmente o homem de ação. A filósofa dirá que a atividade do trabalho é antipolítica, pois é a:

[...] atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo. É verdade que também vive na presença e na companhia de outros, mas esse estar junto [*togetherness*] não possui nenhum dos traços característicos da verdadeira pluralidade. [...] Não é a combinação proposital de diferentes habilidades e vocações, [...] mas existe na multiplicidade de espécimes, todos fundamentalmente iguais por serem o que são como meros organismos vivos (ARENDDT, 2013a, p. 265).

Apesar de o trabalho agrupar as pessoas, esse agrupamento, ao invés de possibilitar o reconhecimento da realidade, faz com que as pessoas percam suas consciências de individualidade e da identidade, de modo que a sociabilidade proporcionada por essa atividade é fundada na uniformidade e não na igualdade. Essa descaracterização da individualidade proporcionada pela uniformidade é causada pelo ritmo biológico do trabalho em que os homens passam a se ver uns com os outros apenas para a execução do trabalho a sanar as necessidades biológicas.

Assim, a filósofa afirmará que essa unificação de muitos é que torna a atividade do trabalho antipolítica: não há associação ente homens diferentes e desiguais — que no domínio público serão igualados sob certos aspectos e para propósitos específicos, “[...] uma igualdade de desiguais [...]” (ARENDDT, p. 268) —, apenas uma justaposição de modo que todos possam “caber” na mesma forma ou estejam submetidos à igualdade das ocorrências biológicas, como a morte. Nesse sentido, Arendt dirá: “Do ponto de vista do mundo e do domínio público, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentais” (ARENDDT, 2013a, p. 268).

3.2.2 A Obra e a Mundanidade: o Resultado Inverso — o Mundo que é Consumido

A obra para Arendt é aquilo que provém de “nossas mãos” e “[...] fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano” (ARENDDT, 2013a, p. 169), cuja finalidade é a de proporcionar aos homens estabilidade e solidez para abrigar a “[...] criatura mortal e instável que é o homem” (ARENDDT, 2013a, p. 169). Portanto, é pela obra que o homem expressa a sua condição de habitante do mundo, engajando-se no processo produtivo prospectivo que pode ser planejado e previsível (JARDIM, 2011, p. 109). Segundo Arendt, o

homo faber terá como emblema a produtividade e a criatividade e o seu modo de compreensão das coisas se dará por meio do “como”, pois seus objetos de conhecimentos são os processos — os processos de produção.

Desse modo, a atividade da obra e a sua condição são expostos da seguinte maneira por Arendt:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*] (ARENDR, 2013a, p. 8).

O destino da obra, a rigor, é o uso ante a durabilidade, que pode suceder gerações, que, com o passar do tempo e a sua utilização, se desgasta, mas sem que haja consumo como nas coisas oriundas do trabalho: “[...] a destruição, embora inevitável, é incidental para o uso, mas inerente ao consumo” (ARENDR, 2005, p. 183). Mas Arendt adverte que durabilidade não é eternidade, pois caso os homens não façam o devido uso da obra ou decidam destruí-la, ela perecerá e retornará ao processo natural do qual “[...] foram retiradas e contra o qual foram erigidas” (ARENDR, 2013a, p. 170), deteriorando-se. Arendt exemplifica esse processo de perecimento das coisas duráveis:

Se abandonada à própria sorte ou descartada do mundo humano, a cadeira se converterá novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo, de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material no qual operar e com o qual construir (ARENDR, 2013a, p. 171).

A durabilidade é associada por Arendt à estabilidade. A obra conferirá aos homens um mundo erigido pelos próprios homens que se interporá entre os homens e a natureza, que os retirará e os protegerá do ciclo biológico inexorável e repetitivo. A obra ante a sua durabilidade obterá independência dos homens, pois pode sobreviver, em muitos casos, para além do ciclo biológico de uma vida. Será pela obra que os homens construirão o mundo artificial:

Vistos como parte do mundo, os produtos da obra — e não os produtos do trabalho — garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível. É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida que as usamos, nos habituamos e acostumamos [...]. O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano (ARENDDT, 2013a, p. 116).

Cumprido destacar que a obra é associada àquilo que pode ser processado, cujo material é transformado em outra coisa destinada ao uso, aquilo que é produto da fabricação. Arendt demonstra a diferença entre obra e trabalho utilizando como exemplo o cultivo do solo:

O trabalho humano mais necessário e elementar — o cultivo do solo — parece perfeito exemplo de trabalho [...] a terra cultivada não constitui propriamente um objeto de uso que exista com durabilidade própria e exija, para sua permanência, somente o cuidado normal da preservação; para que o solo cultivado permaneça cultivado ele precisa ser trabalhado continuamente. Em outras palavras, não chega a haver uma verdadeira reificação na qual a existência da coisa produzida é assegurada de uma vez por todas; precisa ser continuamente reproduzida para que permaneça de algum modo como parte do mundo humano (ARENDDT, 2013a, p. 172).

Segundo Arendt, o processo de fabricação é correspondente à reificação, na qual o *homo faber* por suas mãos se apropria da matéria fornecida pela natureza e mata ou interrompe um processo vital para, então, transformar essa matéria em um objeto de uso. Por esse processo o *homo faber*, ao mesmo tempo que se comporta como o destruidor da natureza, também é o criador do artifício humano, ele, agora, é o amo e senhor da Terra (ARENDDT, 2013a, p. 173), na medida em que viola e parcialmente destrói o que lhe foi dado pela natureza (ARENDDT, 2005, p. 185).

Segundo Arendt, o fato de o *homo faber* ser amo e senhor não está restrito ao domínio que ele passa a ter da natureza, mas, também, por ser, a partir dessa atividade, senhor de si mesmo e de seus atos, pois não mais se sujeita às necessidades da vida como na atividade do trabalho, nem depende de seus semelhantes, como na atividade da ação (ARENDDT, 2013a, p. 179).

Caracteristicamente, a atividade da obra é realizada solitariamente, já que o fazer “[...] pressupõe a existência do material, de instrumento, do agente fabricante e de um plano definido” (JARDIM, 2011, p. 109), bastando a relação entre o produtor e a sua obra.

De acordo com Arendt, o processo de reificação está diretamente ligado à capacidade do homem de criar e projetar as suas ideias para que o resultado final da obra seja obtido: o produto. Assim, antes de serem fabricados os objetos da obra, são planejados e passam a existir, inicialmente, sob a forma de modelo, o que proporciona a possibilidade de multiplicidade de objeto imaginado. Arendt assim explica essa marca da fabricação:

Ter um começo definido e um fim previsível definido é a marca da fabricação, que apenas por esta característica já se distingue de todas as outras atividades humanas. O trabalho, aprisionado no movimento cíclico do processo biológico, não tem [...] nem um começo nem um fim — apenas pausas, intervalos entre a exaustão e a regeneração. A ação, embora possa ter um começo definido, nunca [...] tem um fim previsível (ARENDDT, 2005, p. 185).

Além disso, a atividade da obra significa um rompimento do ciclo biológico incessante: o homem cria o objeto e, ao encerrar a sua fabricação, está a indicar que aquele ente é apto a se integrar e permanecer no mundo independente do homem; isso significa que, quanto àquele objeto, houve um termo. Atinge-se o fim quando o objeto está terminado, pronto a ser integrado ao mundo comum (ARENDDT, 2005, p. 180), de modo que esse processo não precisa ser repetido, não obstante a possibilidade de repetição ante a necessidade que o artesão tem de ganhar o seu pão — este seria o elemento do trabalho inerente à obra — e em atendimento à demanda de multiplicação do mercado.

Entretanto, Arendt destacará que a atividade do *homo faber* que fabrica instrumentos é pautada pelo atendimento do processo de fabricação, de modo que as ferramentas produzidas o serão em razão desse processo que visa ao produto final. Assim, a ferramenta e o instrumento que seriam o fim da atividade do *homo faber* convertem-se em meio enquanto permanecem como objetos de uso. Para Arendt, isso seria um indicativo de que, “[...] em um mundo estritamente utilitário, todos os fins são estrangidos a serem de curta duração e a transformarem-se em meios para alcançar outros fins (ARENDDT, 2013a, p. 192).

O utilitarismo sistemático seria, então, para Arendt, a filosofia do *homo faber*, que dilui o significado da utilidade e passa a julgar tudo em termos de “para que” / “a fim de”, desconsiderando o “em nome de que” / “em razão de que” (ARENDR, 2013a, p. 192). O critério de julgamento das atividades feito pelo *homo faber* é o quanto ela torna o mundo mais útil e belo (ARENDR, 2013a, p. 259), o que para a autora geraria uma ausência de significados:

[...] a utilidade não pode justificar a si mesma pela categoria de meios e fins, pois para esta categoria fazer sentido pressupõe um fim que não é um “para que”, mas um em “nome de que”, localizando seu sentido numa referência ao contexto: o sentido é um produto da “subjetividade do uso” (CORREIA, 2014, p. 57).

Arendt dirá que o problema dessa instrumentalização é transformar a fabricação em uma experiência generalizada, “[...] na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens” (ARENDR, 2013a, p. 196). Enquanto o *homo faber* constrói um mundo de coisas para serem usadas, o *animal laborans* vale-se dos instrumentos para mecanizar o seu trabalho para uma maior abundância de bens de consumo (CORREIA, 2014, p. 58).

Disso decorre que o produto da obra acabada não é mais apto a construir o artifício humano, pois torna-se mais um objeto para atender a demanda de consumo do *animal laborans*, em que todas as coisas são compreendidas como funções do processo vital. Há a deterioração do fazer e a expansão do trabalho em seu caráter automático. O resultado disso foi que:

No processo de produção: toda produção é absorvida no processo de trabalho, todos os bens se convertem em bens de consumo. Simultaneamente, a fadiga do trabalho é alijada, de modo que parece que ela desapareceu do mundo. Ademais: produz-se apenas para o consumo [*Verbrauch*], não para o uso [*Gebrauch*]; a pura necessidade estorva o processo. Assim os processos de produção e de aquisição podem se tornar o mesmo. Ou ainda: o processo vital se apoderou da fabricação e transformou assim a fabricação em trabalho, em *processo* de trabalho, que repousa na *força* de trabalho — uma vez que não pode existir um processo de fabricação (ARENDR, 2002, p. 524 apud CORREIA, 2014, p. 64, grifo do autor).

Bem explica Jardim essa cooptação do processo de produção do *homo faber* pelo *animal laborans*, transformando-o em um ciclo incessante para atendimento da ânsia de consumo:

[...] uma determinada noção de processo está associada à atividade produtiva. Neste caso, processo diz respeito à realização, por etapas, de uma determinada tarefa, planejada para alcançar uma meta futura. Ao longo da Era moderna, com a corrosão e o desaparecimento dessa meta, o processo passou a significar o simples movimento, que se desdobra, automaticamente, de forma indefinida. Processo corresponde, em um segunda etapa da modernidade, ao automatismo da vida, a qual não tem propriamente um objetivo, mas se repete incessante (JARDIM, 2011, p. 115).

A era moderna, segundo Arendt, fundou-se na inquestionável produtividade do *homo faber* e com isso a praça pública, que outrora era o local de encontro entre os cidadãos, foi substituída pela praça do mercado, em que os homens podiam exibir e trocar os seus produtos (ARENDR, 2013a, p. 199-200). Arendt, assim, assevera que, diversamente do *animal laborans*, “[...] cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, incapaz de construir ou habitar o domínio público [...]” (ARENDR, 2013a, p. 200), o *homo faber* é apto a ter um domínio público próprio — na medida em que de alguma forma esses homens contribuem com algo para esse espaço comum — marcado pelas trocas e exibição de seus produtos, apesar de não chegar a ser um domínio público propriamente dito, já que não é destinado ao agir em concerto e ao falar. Esse domínio público do *homo faber* será o espaço para o aparecimento da mercadoria, para que o seu valor seja estimado pelos demais (ARENDR, 2013a, p. 204). Arendt explica o que leva o *homo faber* ao mercado:

O impulso que conduz o fabricante à praça pública do mercado não é o desejo de encontrar pessoas, mas produtos, e o poder que mantém a coesão e a existência desse mercado não é a potencialidade que surge entre as pessoas quando estas se unem na ação e no discurso, mas um “poder de troca” (Adam Smith) combinado que cada participante adquiriu em seu isolamento (ARENDR, 2013a. p. 261).

Arendt, ao afinal da apresentação da atividade da obra, tece a consideração que segue, criticando a alienação do mundo causada pela apropriação da obra pelo *animal laborans*:

Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante a vida na Terra, o artifício humano tem que ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para as atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidas. [...] o que é certo é que a medida não pode ser nem as necessidades coativas da vida biológica e do trabalho, nem, o instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso (ARENDDT, 2013a, p. 217).

Cumprido aqui fazer uma breve digressão sobre a alienação, especialmente porque Eichmann e suas ações deram exemplo desse distanciamento do homem do mundo, de relações pautado pela pluralidade.

Arendt (2013a, p. 313) denomina a alienação do mundo de alienação intramundana em oposição à ideia de alienação da Terra em que o homem se coloca em fuga do próprio planeta. A filósofa dirá que na Era moderna três grandes eventos acabam por determinar o caráter desse período: a descoberta da América, o que possibilitou a exploração de toda a Terra ante o encurtamento das distâncias físicas — “[...] nada que possa ser medido pode permanecer imenso [...]” (ARENDDT, 2013a, p. 312) —; a invenção do telescópio, o que possibilitou ao homem se entender sob o ponto de vista o universo e a Reforma, que, segundo a autora, [...] desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social” (ARENDDT, 2013a, p. 309).

Arendt, ao construir suas reflexões sobre a alienação do mundo, dirá que, diferentemente da riqueza e da apropriação, é a propriedade que “[...] indica a parte de um mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade [...]” (ARENDDT, 2013a, p. 315). Por essa razão é que, para Arendt, alienação e expropriação coincidem. Além disso, a autora destacará que o homem da Era moderna passou por um afastamento de concepções transcendentais, na crença de um além, e, não obstante essa situação, ao invés de se voltar para o mundo, arremessou os homens modernos para dentro de si mesmos, em uma “[...] preocupação exclusiva com o si-mesmo [...] uma tentativa de reduzir todas as experiências [...] a experiências entre o homem e ele mesmo (ARENDDT, 2013a, p. 316)”. Diante desse contexto de ensimesmamento, a filósofa, retomando Max Weber, dirá que a era moderna demonstrou ser possível haver uma imensa atividade mundana sem que houvesse qualquer cuidado ou deleite com o mundo.

Nesse processo de alienação, Arendt está a criticar a economia capitalista que, apropriando-se da condição do homem de expropriado, agora sob a condição de trabalhador e submetido à urgência das necessidades vitais, transforma riqueza em capital mediante a abundância natural do processo biológico — força de trabalho — de modo que os homens passaram a se preocupar apenas com o que decorresse diretamente do próprio processo vital.

Em contra partida, o acúmulo de riqueza não dera margem a novas propriedades nem à distribuição de riqueza, mas apenas à retroalimentação de um processo de modo a gerar novas expropriações para aumentar a produtividade e a apropriação. Assim, para Arendt, é que se estabeleceu o fluxo constante da crescente riqueza ante uma insatisfação interminável das necessidades e desejos. Com efeito:

[...] o processo só pode continuar se não se permite que a durabilidade e a estabilidade mundanas não interfiram, e na medida em que todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados (ARENDR, 2013a, p. 318).

Esse processo de alienação do mundo é agravado quando a sociedade se torna o sujeito desse novo processo vital. Para a autora, “O pertencimento a uma classe social substituiu a proteção que antes era oferecida pelo pertencimento a uma família, e a solidariedade social passou a ser substituído muito eficaz da solidariedade natural que antes reinava na unidade familiar” (ARENDR, 2013a, p. 319).

Diante disso, pode-se compreender que a sociedade alemã, assim como Eichmann, diante do modo como o domínio totalitário se consubstanciava, encontrava-se sob o que Arendt denomina alienação do mundo, pois havia um desenraizamento dos homens em relação ao mundo, desconsiderando-o enquanto obra e assuntos humanos. Não havia nessa sociedade qualquer interesse outro que não fosse a ordem do líder que pudesse mantê-los unidos. Não havia o espaço entre, os homens apenas formavam uma massa de pessoas justapostas que marcham em uma direção. Nas palavras de Arendt (2013a, p. 320):

A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo dos domínios público e privado. Mas o eclipse de um mundo público comum, tão crucial para a formação do homem de massa desamparado e tão perigoso na formação da mentalidade sem-mundo dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo.

A alienação do mundo significa que o homem ensimesmado, que possui preocupação exclusiva consigo próprio, não se interessa pela manutenção da teia de relações; por óbvio, não faz qualquer diferença para ele um mundo plural em que há uma diversidade de opiniões, em que algo pode ter sua identidade garantida em razão de estar sob a segurança de que foi submetido à diversas perspectivas. Mais lhe interessa se o processo incessante de consumo e satisfação de suas necessidades vitais serão atendidos.

3.2.3 A Ação: a Verdadeira Aptidão Humana

A ação é para Arendt a atividade política por excelência e interessa sobremaneira a este capítulo, em razão das perguntas que o permeiam: “o que é política para Arendt?” e “porque a justiça pode ser política no caso Eichmann?”. Isso não significa dizer que os dois itens anteriores não possuam relevância, especialmente porque, para Arendt, as atividades da condição humana não possuem hierarquia, assim como não há hierarquia entre as vidas ativa e contemplativa, cada uma das atividades humanas, seja da vida ativa ou da vida contemplativa, apresentam importância e condicionam igualmente os seres humanos. Por esse motivo é que foram apresentadas as atividades do trabalho, que sustenta a vida da espécie, a da obra, que sustenta o artefato humano com permanência e durabilidade, para que agora seja tratada a ação, cuja principal finalidade é a preservação dos corpos políticos (ARENDR, 2013a, p. 10).

O que merece destaque é o fato de que a apresentação das atividades do trabalho e da obra ajudam na compreensão do sistema no qual Eichmann optou por fazer parte, especialmente pela ênfase que a Era moderna deu à atividade do trabalho em detrimento das demais atividades, desfazendo-se da comunidade política, da política, em uma patente alienação do mundo.

Arendt apresenta a ação da seguinte maneira:

A ação, a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a intermediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição — não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda vida política (ARENDR, 2013a, p. 9, grifo da autora).

A filósofa é taxativa ao dizer que a pluralidade é a condição para a ação e, conseqüentemente, para a vida política. A pluralidade tem relação direta com a ideia da justiça política e com a demonstração do elemento que faltou a Adolf Eichmann, isso é, a consideração daqueles que eram distintos dele e da ideologia que seguia. Sem pluralidade não há ação, não há discurso e não há política;

A pluralidade é condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 2013a, p. 10).

Para Arendt, a pluralidade apresenta duas facetas: a da igualdade e da distinção, pois se os homens não fossem iguais — iguais enquanto pertencentes à espécie humana — eles não poderiam se compreender e se não fossem distintos entre si não precisariam do discurso e da ação para se fazerem compreender (ARENDR, 2013a, p. 220). A ação efetivaria a condição humana da natalidade, pois esta se relacionaria aos novos começos, já que para Arendt o nascimento de novos homens possibilita novos começos, novas possibilidades de ação, assim como cada nova ação é uma novo começo. O discurso seria a efetivação da pluralidade, o “[...] viver como um ser distinto e único entre iguais” (ARENDR, 2013a, p. 223).

Arendt dirá, assim, que é pelo discurso e pela ação que os homens apresentam essa distinção, podendo distinguir e comunicar a si próprios uns para os outros enquanto homens. A esse poder se distinguir, a filósofa denominará de aparecimento — “[...] aparência aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos [...]” (ARENDR, 2013a, p. 61), mas um aparecimento em que confirmamos a vida humana e não apenas a vida da matéria que nos foi dada pelo nascimento. Para Arendt, é com palavras e atos que os homens são inseridos no mundo humano e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original (ARENDR, 2013a, p. 221).

Segundo Arendt, o agir é um segundo nascimento e efetiva a condição humana da natalidade porque:

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar, (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascidos, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (ARENDDT, 2013a, p. 221).

O mais belo desse entendimento da aptidão de agir — dos novos começos — é que Arendt o equipara ao milagre⁷³, ao fato de que o novo proporciona algo que não se poderia esperar, não se poderia calcular e é de certa forma inexplicável: a cada nova vida que nasce, novas coisas inesperadas podem ser iniciadas. Para a filósofa: “O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade de que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza [...]” (ARENDDT, 2013a, p. 222).

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável; nesse sentido, o agir nem sempre representa “boas ações”, ele também pode ser algo destruidor, a exemplo os eventos oriundos do totalitarismo (ARENDDT, 2013d, p. 43).

Por isso é que a ação não pode ser desacompanhada do discurso, já que o discurso possibilita que os homens digam quem são ante a suas próprias distinções e, desse modo, possam se revelar. Ação sem discurso não proporciona a revelação, pelo contrário: “[...] em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis” (ARENDDT, 2013a, p. 223). Ação e discurso são diretamente imbricados, do contrário, a ação deixa de ser ação:

⁷³ A exemplo desses milagres, para além de uma noção religiosa, Arendt dita o surgimento da Terra, que “[...] sob o ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que nelas reinam e que podem ser apreendidas estatisticamente, o surgimento da Terra foi uma ‘infinita improbabilidade’. E não é diferente o caso do aparecimento da vida orgânica nos processos de evolução da natureza inorgânica ou do aparecimento da espécie humana [...]” (ARENDDT, 2013d, p. 42).

A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for ao mesmo tempo o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDDT, 2013a, p. 223).

Essa inter-relação apresentada por Arendt entre os elementos por ela estudados proporciona uma possibilidade de compreensão aos eventos totalitários, que para a autora foram eventos antipolíticos, em que os homens, apesar de iniciarem algo inimaginável, optaram por se alienar do discurso; a esfera pública — não obstante o ideal totalitário de que tudo se tornasse público, em patente destruição da esfera privada — deixou de ser o cenário de aparecimento e revelação; o que se podia ver era apenas a massa homogênea e uniformizada em que a espontaneidade e a imprevisibilidade gradativamente foram ceifadas, suprimindo-se, dessa maneira, a liberdade para a ação política.

Arendt destaca que o discurso que permeia a ação não trata apenas de um elemento “[...] extremamente útil como meio de comunicação e de informação” (ARENDDT, 2013a, p. 224), algo semelhante a mera conversa - que inclusive poderia ser substituído por uma linguagem de signos, o que para autora seria mais apto a exprimir certos significados -, assim como o agir não trata apenas do agir em conjunto que visa à autodefesa ou satisfação de interesses. O agir e o discurso em Arendt são dissociados de uma via utilitarista, em que seriam meios para um fim; aliás, para a filósofa, se assim fosse, os fins poderiam ser mais facilmente alcançados pela violência muda e por uma linguagem de signos. O discurso e o agir não são meios para atingir fins. Arendt, assim, esclarece que, por esses dois elementos, há imprescindibilidade do desvelamento do “quem” é alguém em uma ação, do “quem” enquanto agente:

Sem o desvelamento 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 se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente “pró” ou “contra” as outras, como acontece, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito de seu lado contra o inimigo (ARENDDT, 2013a, p. 225).

O agir e o discurso possuem outra conotação para Arendt, eles vão além do “o que”, eles revelam “quem” alguém é enquanto age, pois esse desvelamento depende do “[...] puro estar junto dos homens” (ARENDR, 2013a, p. 225), em que se transcende a mera atividade produtiva:

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz (ARENDR, 2013a, p. 224).

Mas essa revelação, ante o fluxo da ação e do discurso, não é da essência viva da pessoa. Arendt dirá que a manifestação do quem pelas ações e palavra apenas sinalizam o quem. Esse apenas sinalizar, para filósofa, é “[...] um fator básico de incerteza [...]” (ARENDR, 2013a, p. 227) — a primeira frustração entre muitas que acometem a ação: imprevisibilidade, irreversibilidade e anonimato dos autores — incerteza essa resultante de tudo que se dá diretamente entre os homens, sem qualquer mediação, estabilização ou solidificação proporcionada pelas coisas entre eles.

Aliás, é em razão dessas frustrações causadas pela ação que, segundo Arendt, os homens buscam sempre um substituto para a ação “[...] na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos gentes” (ARENDR, 2013a, p. 275) — todas as calamidades da ação são oriundas da própria condição humana da pluralidade — de modo que os homens isolados dos demais sejam os senhores de seus atos do começo ao fim; entretanto, essa tentativa de substituição sempre resulta contra a política em si, pois ao se tentar suprimir a ação está-se suprimindo a pluralidade e o próprio domínio público. A exemplo, pode-se citar os movimentos totalitários, cuja construção buscava eliminar qualquer margem de espontaneidade dos homens, minando qualquer possibilidade do milagre da ação e do novo. Todos e tudo deveriam seguir um padrão para o bom encaminhamento ao *telos*, por exemplo, da grande potência germânica ariana, sem imprevisibilidades no tocante à espontaneidade dos homens mas não das determinações do próprio regime, que a cada dia poderiam ser diferentes para se atingir o objetivo final.

Para que os homens possam se relacionar sem um mediador material, deve haver entre eles algo que *inter-essa*, interesses comuns entre eles,

apto não apenas a relacioná-los, mas também de mantê-los juntos. Esses interesses comuns é que criam o espaço-entre (*in-between*) e esse espaço entre os homens Arendt denominará de mundo humano, de forma que esse espaço não poderia existir sem os homens e “[...] um mundo sem homens [...] seria uma contradição em si [...]” (ARENDT, 2013d, p. 36). Será a esse espaço-entre que a ação e o discurso dirão respeito, possibilitando, inclusive, a revelação do espaço físico e mundano:

A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento de agente que atua e fala (ARENDT, 2013a, p. 228, grifo da autora).

O espaço-entre, dessa forma, é constituído por atos e palavras, “[...] cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros” (ARENDT, 2013a, p. 228, grifo da autora) e, apesar de ser um espaço, não é tangível, não possibilitando resultados e produtos finais. Não obstante a imaterialidade desse espaço-entre, ele ainda sim é real e a essa realidade Arendt denomina de teia de relações humanas: “A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDT, 2013a, p. 230).

A teia de relações humanas é sempre anterior a cada novo início, a cada ação; é algo já existente, mas sofre “atualizações” ao emergir de cada singular estória de vida dos recém-chegados e, por isso, essa teia de relações, o domínio dos assuntos humanos, o revelar-se quem, a política, é uma constante incerteza:

É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias⁷⁴, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. [...] as estórias, resultado da ação e do discurso,

⁷⁴ Arendt diferencia entre estória (*story*) e história (*history*). Estória é utilizada no sentido de se narrar eventos relacionados com uma vida individual ocorridos entre o nascimento e a morte, estórias com começo e fim (ARENDT, 2013a, p. 230). História, por sua vez, é denominada por Arendt como “[...] a grande estória sem começo nem fim” (ARENDT, 2013a, p. 231). A história, desse modo, é composta por cada estória e se trata do “[...] livro de estórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis [...]” (ARENDT, 2013a, p. 231).

revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor (ARENDR, 2012a, p. 230).

Esse criar de estórias é o que possibilita o conhecer sobre o agente, pois cada estória possui o seu “herói” que está no centro da narrativa e, mais uma vez, é a incerteza que permeia esse contar, pois essa construção não é feita pelo próprio agente — o agente não será o autor dessa estória — o “resultado” dessa estória é a confluência de todas as estórias de todos aqueles com que cada ser humano se relaciona: o resultado final de uma estória, de uma ação, nunca terá inequivocamente um autor. Arendt bem explica a questão da inexistência de um autor das estórias e da história:

A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é herói — em outras palavras, sua biografia; tudo o que mais sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas o *que* ele é ou foi (ARENDR, 2013a, p. 232, grifo da autora).

Nesse sentido, o agir e o discursar humanos só se dão na teia de relações. É imprescindível a presença circunvizinha dos outros e a presença dos outros é o que garante a realização de uma ação, cujo começo pode ser iniciado por um única pessoa (ARENDR, 2013a, p. 237). O agir iniciado por uma única pessoa terá sua reação sobre as outras pessoas, de modo que uma ação suscita reações em cadeias e esse processo é a causa de novos processos: “[...] a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta outros” (ARENDR, 2013a, p. 238).

A ação nesse processo sempre será ilimitada, pois não há como se assegurar que ela será resguardada apenas entre duas pessoas. De acordo com Arendt, a ação sempre estabelece relações e sua tendência é a de sempre romper limites e transpor fronteiras, mas a essa ilimitabilidade, o corpo político, em vista de

certa proteção, busca impor limitações e fronteiras, tais como as leis e as fronteiras territoriais.

Entretanto, a ação possui ainda a característica da imprevisibilidade; característica esta decorrente da estória, que se inicia e se estabelece no instante fugaz do ato, enquanto o significado desse ato somente será alcança quando do término da estória. A filósofa, então, dirá: “A ação só se revela plenamente para o contador de estória [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador” (ARENDR, 2013a, p. 240), já que as consequências possíveis do que foi iniciado só podem ser finalmente constatadas quando a ação e o seu resultado não puderem mais ser continuados. Com efeito:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências de seus atos, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age (ARENDR, 2013a, p. 291).

Em razão das características de ilimitabilidade e imprevisibilidade é que os assuntos humanos, segundo Arendt, são frágeis, pois não há como se prever como a ação iniciada se desencadeará. Nesse sentido Arendt afirma que “A grandeza, portanto, o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não em as motivação ou em seu resultado” (ARENDR, 2013a, p. 257).

A autora dirá que a verdadeira capacidade humana é a aptidão para agir, para iniciar novos processos, processos sem precedentes, cujo resultado é incerto e imprevisível. Dessa forma, a imprevisibilidade é o caráter decisivo dos assuntos humanos, uma vez que, iniciada uma ação, os homens não serão aptos a desfazê-la ou controlar as consequências ou os resultados desencadeados pelos processos da ação. Arendt assim apresenta esse poder infinito da ação:

[...] a força do processo de ação nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam; o que perdura no domínio dos assuntos humanos são esses processos, e sua perduração é ilimitada, tão independentemente da perecibilidade da matéria e da mortalidade

dos humanos quanto o é a perduração da própria humanidade (ARENDR, 2013a, p. 291).

Arendt, ainda, fará um destaque muito importante quanto à atividade da ação e o espaço em que ela se desenvolve, pois, a princípio, pensa-se que para que haja a ação basta a existência de um domínio público. A rigor, o que resulta da ação em conjunto, do “[...] compartilhamento de palavras e atos” (ARENDR, 2013a, p. 247) é o domínio político, o espaço da aparência — o espaço que possibilita o falar e o ser ouvido. Desse modo, nem sempre em que houver um espaço público haverá terminantemente o espaço político. Arendt assevera, por exemplo, que o *homo faber* é apto a ter um domínio público, mas este é um domínio destinado à exposição de bens e não dos homens em um atuar conjunto.

O espaço da aparência ou do domínio político somente existirá onde os homens se reúnam para agir e discursar. São a ação e o discurso que criam o espaço entre os participantes (aliás esse espaço pode preceder a constituição do domínio público) e é nesse espaço da aparência — o espaço que possibilita o aparecer — que os homens terão acesso à realidade, pois para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos e todos poderem falar sobre o que lhes aparece, trocando suas opiniões e perspectivas uns com os outros ou uns contra os outros, “pois o que aparece a todos, a isso chama-se Ser’ [...]” (ARENDR, 2013a, p. 248). Nesse sentido, Arendt afirmará:

[...] 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. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo como aparecemos para nós mesmos (ARENDR, 2014a, p. 63).

Assim, não basta a existência do domínio público; esse domínio deve possibilitar o relacionamento intersubjetivo entre os homens e o seu aparecimento. Por essa razão é que os regimes totalitários, apesar de se pautarem por uma exacerbação do público, não podem ser chamados de regimes políticos, pois não proporcionavam o aparecer entre os homens e, assim, o agir; pelo contrário, minavam todas as espécies de relacionamentos entre os homens e exigiam apenas a obediência cega. Há uma diferença extrema entre agir e obedecer. Agir demanda liberdade e exige pluralidade; a obediência exige a

submissão total e absoluta, no caso do nazismo submissão de todos os domínios da vida, não apenas do domínio público, mas também do social e do privado.

O espaço da aparência, para Arendt, é um espaço potencial, demandando para sua existência a presença dos homens e o constante agir. Assim, a manutenção do domínio público se dará pelo poder, que, para a filósofa, possui uma acepção peculiar: “[...] o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ARENDR, 2013a, p. 250). A exemplo desse poder angariado pela reunião de muitos, a autora menciona a revolta popular contra governantes, que apesar destes serem materialmente fortes, o fato da reunião de muitos com o mesmo interesse pode gerar um poder irresistível, mesmo sem o uso da violência, consubstanciando esse movimento. Segundo Arendt (2013a, p. 251), tal revolta popular é:

[...] um dos mais ativos e eficazes modos de ação já concebidos, uma vez que se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mão vazias, visto que ninguém governa os mortos.

Resta claro que, para a autora, o poder — que corresponde ao agir em conjunto dos homens, à efetiva e constante convivência entre os homens — é o que sustenta do domínio público e o espaço da aparência e faz com que as pessoas mantenham-se unidas, possibilitando o aparecimento dos homens, constituindo-se, dessa forma, o mundo real e dando margem à política. Ação, discurso e poder se entrelaçam e, quando o mundo artificial dos homens é um lugar adequado para o aparecimento humano, a política surge:

Sem a ação para inserir-se no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, “nada há de novo sob o sol”; sem o discurso para materializar e memorar, ainda que tentativamente, as “coisas novas” que aparecem e resplandecem, “não há recordação”; sem a permanência duradoura de um artefato humano, não poderá “restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir”. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva (ARENDR, 2013a, p. 255).

Arendt dirá que, no espaço de aparecimento em que a realidade do mundo e de si-mesmo é estabelecida, é de vital importância o senso comum, pois: “[...] é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem” (ARENDR, 2013a, p. 260). A realidade do que se percebe é garantida por seu contexto mundano, “[...] que inclui outros seres que percebem como eu” (ARENDR, 2014a, p. 67), ocupando, dessa maneira, uma alta hierarquia nas qualidades políticas. Arendt usa o termo senso comum não em oposição ao saber científico, mas como a presença de significações que podem ser partilhadas por um determinado grupo que possui laços políticos. Arendt o explica da seguinte maneira: “[...] é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço” (ARENDR, 2014a, p. 67).

O senso comum indicará aos homens que as percepções que ele tem do mundo e que são pessoais, sensações estritamente privadas, configuram-se realidade porque outros também partilham das percepções sob um objeto comum, ainda que o modo de aparecer possa ser diferente, possibilitando, dessa forma dar um caráter de objetividade a essas percepções. Arendt explica como esse sexto sentido, o senso comum, atua:

Esse mesmo sentido, um “sexto sentido” misterioso, porque não pode ser localizado como um órgão corporal, vai adequar as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados — tão privados que as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, são incomunicáveis — a um mundo comum compartilhado pelos outros. [...] a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a *sensação* de realidade (ARENDR, 2014a, p. 67, grifo da autora).

O senso comum vai se esfacelando conforme a introspecção ou o ensimesmamento dos homens vai aumentando e isso faz com que o mundo se acabe, pois ele será visto apenas sob um aspecto e só se lhe será permitido apresentar-se em uma única perspectiva. Arendt destaca que essa introspecção não

trata da reflexão do homem sobre algo, a introspecção indispensável ao pensar, mas “[...] mero interesse cognitivo da consciência por seu próprio conteúdo [...], pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu [...]” (ARENDT, 349). Não há a interferência de outros nesse processo, de modo que, para Arendt, ele se vê “[...] diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo” (ARENDT, 2013a, p. 350). Esse processo dirá a filósofa trata-se de uma espécie de jogo:

[...] do jogo da mente consigo mesma, jogo esse que ocorre quando a mente se fecha contra toda a realidade e “sente” somente a si própria. Os resultados desse jogo são “verdades” compulsórias, porque, supostamente, a estrutura mental de um homem difere da de outros apenas na forma de seu corpo (ARENDT, 2013a, p. 354).

Esta introspecção em que o homem somente se ocupa de si e de suas certezas, para a filósofa, não é apta a garantir a realidade mundana, pois o mundo da consciência seria suficientemente real; nesse sentido, Arendt diz: “[...] até os sonhos são reais, uma vez que pressupõe um sonhador e um sonho [...]” (ARENDT, 2013a, p. 350). Desse modo, segundo Arendt, é impossível apreender da mera consciência das sensações a realidade mundana — enquanto habitante da terra — em suas múltiplas formas.

É o declínio desse senso comum que, para Arendt, leva os homens à alienação — que se trata da “[...] atrofia do espaço da aparência e o definhamento do senso comum [...]” (ARENDT, 2013a, p. 260) — em relação ao mundo. O senso comum depende do viver entre as pessoas; aliás, “Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDT, 2013a, p. 26). Por essa razão é que, segundo a filósofa, as sociedades em que as atividades do trabalho e da obra são enfatizadas, já que são atividades que podem ser adequadamente realizadas no isolamento, são mais propensas à alienação do mundo, diante de uma ausência de relacionamento entre os homens.

Segundo Arendt, essa alienação do mundo seguida de um esquecimento ou perda da política não se dá apenas pelo sucumbimento do senso comum. O próprio alheamento da política é causado pela própria tradição da teoria política. Como já dito, apesar de a ação política ser a atividade política por excelência, ela é permeada por características que mantêm os homens em uma constante contingência quanto ao desenvolvimento e resultado da ação, o que

Arendt denomina de “O exaspero ante a tripla frustração da ação — a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores [...]” (ARENDDT, 2013a, p. 274) — o trágico da ação — e desde Platão se busca um substituto à ação na esperança de que os homens possam escapar a essas eventualidades, que repousam no fato de que:

[...] o agente nunca é soberano com relação aos desdobramentos do que inicia nem com relação a suas próprias motivações, mas repousa também na ambiguidade, na imprevisibilidade, na irreversibilidade e na ilimitabilidade de toda ação humana (CORREIA, 2011, p. 72).

Arendt sustentará que todas essas características oriundas da ação resultam da condição humana da pluralidade, “[...] que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público [...]” (ARENDDT, 2013a, p. 275), e são essas fragilidades e incertezas que fazem com que se pretenda fugir da atividade da ação; será a construção platônica da política para fugir às frustrações da ação, replicada e agravada na Era moderna, que proporá a substituição da ação pela fabricação.

Platão, em seu constructo, apresentará o rei-filósofo, aquele que detém toda a sabedoria e tem plenas condições de governar, de forma que os cidadãos são banidos do domínio público, devendo dedicar-se apenas aos assuntos privados, “[...] enquanto só o governante deve cuidar dos assuntos públicos” (ARENDDT, 2013a, p. 276). Surge, assim, segundo Arendt, o conceito de governo, em patente fuga da política, pois, dessa forma, sustenta-se que os homens somente podem viver juntos quando alguns ou alguém comanda e os demais obedecem — a comunidade política será de governantes e governados.

É a partir de Platão que o abismo entre *archein* (começar) e *prattein* (realizar) é instaurado, o que antes era unido passou, em razão da etimologia, a ser dois modos de ação. O iniciador seria o senhor absoluto daquilo que foi iniciado, o governante, ao qual basta governar em razão de sua habilidade de pensar, dispensando o auxílio espontâneo dos demais para levar a cabo o que fora iniciado; os governados devem apenas executar ordens, dispensando qualquer envolvimento na própria ação. Arendt dirá:

Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, em lugar da antiga articulação da ação em começo e realização, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes [...] Aqui, efetivamente, quem sabe não precisa fazer, e quem faz não precisa pensar ou conhecer (ARENDR, 2013a, p. 278).

Esse modo de articulação entre governar e ser governado, comando e obediência, de Platão é inspirado nas relações domésticas e privadas, o que para os gregos minaria qualquer possibilidade de ação, já que pressuporia a relação entre um senhor e seus escravos. Assim, para, Platão, o conceito de governo seria o instrumento apto a ordenar, julgar os assuntos humanos sob todos os seus aspectos. Com efeito:

A separação platônica entre o saber e o fazer permaneceu na base de todas aquelas teorias da dominação que não se limitam à simples justificação de uma irreduzível e irresponsável vontade de poder. Meramente pela força da conceituação e da elucidação filosófica, a identificação platônica do conhecimento com comando e governo, e da ação com obediência e execução, prevaleceu sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornou-se peremptória para a tradição do pensamento político [...] (ARENDR, 2013a, p. 280).

Segundo Arendt, a divisão de Platão entre saber e executar foi retirada da ideia de produção e fabricação, pois enquanto que para a ação não pode haver separação entre pensar e agir, o processo de fabricação exige que em um primeiro momento se perceba a imagem do objeto, que ele seja projetado, para em seguida organizar os meios e dar início a sua consecução. Por isso é que a filósofa dirá que Platão desejou substituir a ação pela fabricação “[...] visando a conferir ao domínio dos assuntos humanos a solidez inerte à obra e à fabricação [...]” (ARENDR, 2013a, p. 281).

A concepção de Platão, para a filósofa, proporcionava a construção de um espaço público à imagem de um objeto fabricado; a política passou a ser uma arte semelhante a qualquer outra arte, “[...] onde o fator construtivo reside não na pessoa do artista ou do artesão, mas no objeto impessoal de sua arte ou ofício [...]” (ARENDR, 2013a, p. 283). Arendt dirá: “[...] o rei-filósofo aplica as ideias como o artesão aplica suas regras e padrões; “faz” sua cidade como o escultor faz uma estátua [...]” (ARENDR, 2013a, p. 283).

O resultado disso é que se partilha a ideia de que política é arte de governar e sendo uma arte, demanda maestria, de modo que somente será apto a governar aquele que tiver mais sabedoria na consecução daquilo que é o bem, seguindo padrões, medidas e regras, aquele que melhor domina a técnica dos assuntos humanos, já que os corpos políticos sob essa concepção muito se assemelhariam a máquinas. Em suma, política, a partir de Platão foi entendida como a administração para o bem da cidade, realçada pela administração e garantia da vida dos homens. A Era moderna, então, assumiu que a obra do artesão deveria ser superior às ações e opiniões. Arendt assevera:

Toda a terminologia da teoria política e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente a bem-sucedida transformação da ação em uma modalidade da fabricação, e torna-se quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se pense em termos de instrumentalidade (ARENDR, 2013a, p. 285).

O fato é que os homens possuem aptidão para ação; entretanto, é causa de desespero a irreversibilidade e a imprevisibilidade dessa atividade. Desse modo, a despeito da solução de Platão para as fragilidades da ação que a minariam, Arendt apresenta os expedientes do perdão e da promessa que provêm da própria potencialidade da ação, pois somente podem se dar em meio a pluralidade. Segundo Lafer (1988, p. 305, grifo do autor): “Não se promete ou se perdoa na solidão e no isolamento. É a presença dos *Outros* que confirma a promessa e o perdão”, cuja função política será de princípios orientadores. Segundo Arendt, essas duas faculdades:

[...] surgem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, semelhantes a mecanismos de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis (ARENDR, 2013a, p. 306).

Segundo Arendt, para a vicissitude da irreversibilidade — “[...] incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia” (ARENDR, 2013a, p. 295) — a redenção é faculdade de perdoar; para a fragilidade da imprevisibilidade — caótica incerteza do futuro — o remédio está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. Essas duas faculdades agem em conjunto: a primeira para desfazer atos do passado,

restaurando vínculos partidos, a segunda para criar ilhas de segurança em um oceano de incertezas.

A importância do perdão para os assuntos humanos é que possibilita aos homens sempre um novo começo, pois, caso contrário, os homens ficariam presos às consequências do que se fez e isso causaria uma limitação aos homens. Arendt assim se refere à importância do perdão diante da seguinte comparação: “[...] seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço (ARENDR, 23013a, p. 295).

Arendt dirá que o “[...] descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré” (ARENDR, 2013a, p. 297) e o fato dessa descoberta ter sido feita na seara religiosa não invalida a sua importância em um sentido estritamente secular. Aliás, a autora destacará que certos aspectos do ensinamento de Jesus de Nazaré “[...] surgiram de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, inclinada a desafiar as autoridades públicas de Israel [...]” (ARENDR, 2013a, p. 298).

O grande ensinamento, portanto, de Jesus de Nazaré sobre o perdão e que afetará os assuntos humanos, afirmará Arendt, é o fato de que os próprios homens podem se perdoar; o perdão não advém de algo transcendente aos homens. Se cada um assim agir no íntimo de seu coração, Deus também o perdoará, o poder do perdão está entre os homens. A importância do perdão é que ele possibilita a liberação dos homens para que a vida possa continuar, “[...] desobrigando os homens constantemente daquilo que fizeram sem saber” (ARENDR, 2013a, p. 300).

O perdão, então, segundo Arendt, será a reação que não re-age, mas age de novo, desencadeando o novo e o inesperado, “[...] sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta [...]” (ARENDR, 2013a, p. 300) e essa libertação é da vingança, pois esta prenderá o agente ao inexorável automatismo do processo de ação, nunca chegando a um fim, como toda ação.

Cumprir destacar que Arendt faz uma ressalva à questão do perdão: quando os atos são praticados deliberadamente, isto é, quando os homens sabem o que fazem, o que será abordado no terceiro capítulo, que tratará da questão da justiça e muito se relaciona com o objeto de estudo deste trabalho.

A faculdade da promessa, que sempre esteve presente na tradição do pensamento político e para Arendt, “[...] é provavelmente a faculdade humana suprema” (ARENDR, 2011b, p. 228), possui o poder estabilizador, o qual possibilita aos homens um mínimo de segurança diante da plena liberdade que a ação instaura, em razão do estabelecimento de pactos entre os homens que prometem e cumprem as suas promessas. A filósofa assim a definirá: “Promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível” (ARENDR, 2013b, p. 82).

Arendt dirá que o poder da promessa “[...] guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo” (ARENDR, 2011b, p. 228), dissipando as incertezas do porvir, que se configura de duas maneiras: a primeira em razão da inconfiabilidade fundamental dos homens, que não podem hoje garantir o amanhã; a segunda, pela impossibilidade de se prever as consequências de um ato em uma comunidade, já que todos possuem a igual capacidade de ação. Nas palavras de Arendt:

A incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade (ARENDR, 2013a, p. 304).

A promessa, dessa maneira, é o único modo para que os homens possam lidar adequadamente com a imprevisibilidade dos assuntos humanos, instaurando ilhas de previsibilidades e erguendo marcos de confiabilidade. Mas Arendt faz um alerta quanto à utilização indiscriminada da promessa:

No momento em que as promessas perdem seu caráter de isoladas ilhas de certeza em um oceano de incerteza, ou seja quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o terreno do futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem poder vinculante e todo o empreendimento acaba por se autossuprimir (ARENDR, 2013a, p. 305).

Para Arendt será o expediente da promessa, dos acordos mútuos que fará com que os homens que se reuniram e agiram em concerto permaneçam unidos; de acordo com Lafer (1988, p. 37), será a obtenção do acordo para o agir

em conjunto que possibilitará aos homens dispor do futuro como se fosse o presente, em razão dos pactos entabulados, o que, milagrosamente, possibilita o aumento da própria dimensão de eficácia do poder angariado por esse relacionamento entre os homens (ARENDR, 2013a, p. 305). Desse modo Arendt dirá:

[...] prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de constituir uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta (ARENDR, 2011b, p. 228).

Entretanto, esses pactos não são absolutos, uma vez que a previsibilidade do futuro também não o é. Os homens se obrigam a cumprir suas promessas enquanto não surgirem circunstâncias inesperadas e enquanto a reciprocidade imprescindível a toda promessa não for rompida. Desse modo, para Arendt, há circunstâncias, o que a filósofa denomina de circunstância geral das mudanças, e há diversos fatores, a exemplo, ao tratar da desobediência civil Arendt cita o “[...] fracasso das autoridades estabelecidas de manter as condições originais” (ARENDR, 2013b, p. 83), que dão margem a esse rompimento.

Após a apresentação das atividades e suas correspondentes condições, é possível já delinear a resposta à indagação “o que é política?” no pensamento arendtiano. Política para Arendt funda-se na pluralidade humana; sem pluralidade, ante a sua dupla faceta igualdade e distinção, não há como se falar em ação, em discurso, em inter-relação, aparecimento, associação dos homens e construção de um mundo comum. A pluralidade é imprescindível porque a política surge entre os homens e é estabelecida na forma de relações; não é algo que está nos homens como uma essência ou natureza. Política para Arendt é a possibilidade de os homens agirem, criarem um espaço entre si, aparecerem e cuidarem do mundo comum. Deste modo, é possível a liberdade, que se configura como o sentido, o significado, da política. Por essa razão, é fundamental compreender melhor o sentido da política. Além do mais, a ausência de liberdade, cerceando-se o milagre do novo começo, foi uma das marcas dos regimes totalitários, o que também corroborou o esfacelamento da política.

3.2.3.1 O sentido da política: a liberdade para o surgimento da relação entre os homens

Arendt, no artigo *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido*, afirma que: “[...] o sentido da política é a liberdade” (1993, p.117). Entretanto, apesar da “simplicidade e do caráter conclusivo” (ARENDR, 1993, p. 117) da resposta dada por Arendt ela não é plenamente elucidativa. Há a imprescindível necessidade de se compreender o que é a liberdade para, assim, tratar-se da “coisa política”.

Inicialmente, faz-se importante destacar a diferenciação apresentada por Arendt entre os elementos que compõem todo o agir político: objetivo (o que se persegue), meta (o que se idealiza e orienta) e sentido (que se revela na execução):

O sentido de uma coisa, ao contrário de seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade. Isso vale para todas as atividades, também para o agir, persiga ele ou não um objetivo. Dá-se o contrário com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou a seu fim — da mesma maneira que a existência de qualquer objeto produzido começa no momento em que o produtor deu o último golpe de mão nele. Por fim, as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo que é feito; elas excedem ou transcendem o tratado no mesmo sentido em que cada medida transcende aquilo que tem de medir (ARENDR, 2013d, p. 127).

Se o sentido de algo é contido em sua execução e, para Arendt, a ação é a atividade política por excelência, para que se possa agir é imprescindível que haja espaço para o desenvolvimento da ação, de iniciar o novo. Esse espaço somente será possível pela liberdade e Arendt (2013d, p. 57) afirmará: “[...] liberdade de agir é equivalente a estabelecer-um-início-e-começar-alguma-coisa [...]”. Por isso, a liberdade é a manifestação do convívio e do agir em conjunto. Esse milagre da liberdade está contido no poder iniciar e o poder iniciar está contido em cada novo homem, na natalidade.

A liberdade, portanto, é percebida na execução do agir político, no poder começar, mas esse agir político só é possível ante a liberdade, pois o sentido somente existe enquanto existir a atividade. Por isso que política e liberdade são os

dois lado da mesma matéria, “[...] liberdade é idêntica ao começar [...] à espontaneidade” (ARENDT, 2013d, p. 44).

A questão da liberdade, que está imbricada com a questão da política, é relevante no pensamento arendtiano em razão do surgimento dos sistemas totalitários, nazismo e bolchevismo, que suprimiram por completo a liberdade/espontaneidade humana e, conseqüentemente, a política, pois fizeram desaparecer o espaço público como o local da espontaneidade, do agir em conjunto. A concepção vigente nesses sistemas era que “[...] a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age e se move em liberdade” (ARENDT, 2013d, p. 51).

Assim, a política, que desde Platão e Aristóteles enfrenta a sua definição como meio destinado tão somente à boa administração, seja da organização do Estado, seja da utilização dos meios de força — esta, atualmente, pode gerar o extermínio de todos os homens que habitam a Terra ante a disposição de meios técnicos da política — , acabou por se tornar, efetivamente, um risco aos seres humanos, pois os ameaça com guerras e armas atômicas, tornando-se sinônimo do agir violento (ARENDT, 2013d, p. 126).

De outro modo, a política passou a ser entendida como algo imprescindível para a vida humana — no mesmo sentido de supressão das necessidades vitais —, tanto do indivíduo como da sociedade, destinando-se, tão somente, aos provimentos administrativos de uma vida em comum. Arendt destaca que a política e a sua utilidade é vista da seguinte maneira: tarefa e objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais amplo. Ela possibilita ao indivíduo buscar seus objetivos em paz e tranquilidade, ou seja, sem ser molestado pela política (ARENDT, 2013d, p. 46). Arendt, então, diante dos acontecimentos do século XX que, a pretexto da “política”, colocaram em risco a existência da humanidade, asseverará que: “Se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da vida da humanidade, então com efeito ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido” (ARENDT, 1993, p. 119; 2013d, p. 40).

Ao dizer que o sentido da política é a liberdade, Arendt está retomando o passado, a Antiguidade Clássica na qual se concebia a política somente na pólis (este era o espaço palpável), e essa política era possível somente

porque os homens eram livres — “Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa” (ARENDR, 2013d, p. 47). Não havia para esses homens gregos qualquer subordinação ou coação pelo outro (relação de iguais com iguais) ou a iminente necessidade da manutenção da vida biológica (que ficava a cargo dos escravos). Assim, a regulação da vida na *pólis* se dava pela conversa mútua e o convencimento recíproco. Segundo Arendt (2013d, p. 57):

A liberdade de externar opinião, o direito de ouvir opiniões de outros e de também ser ouvido, que para nós constitui também parte indispensável da liberdade política, suplantou a liberdade não em contradição com ela, mas que possui uma natureza bem diferente, característica do agir e do falar, desde que seja uma ação. Essa liberdade consiste naquilo que chamamos espontaneidade que, segundo Kant, se baseia no fato de cada homem ser capaz de começar uma série de novo por si mesmo.

Liberdade na *pólis* era o “não-ser-dominado” (entendimento negativo de liberdade), fosse por outro homem ou pelo trabalho — aliás para os gregos política só começaria com a cessação das necessidades materiais e do uso da força física —, e a possibilidade da produção de um espaço entre muitos (entendimento positivo da liberdade), espaço no qual se podia ser livre. Por isso que, para a filósofa, a política surge no entre-os-homens: “A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação” (ARENDR, 2013d, p. 23). Arendt, então, dará a esse entendimento política-liberdade uma nova significação para as demandas contemporâneas. Demandas essas que surgiram após as experiências antipolíticas do século XX. O totalitarismo pretendeu não apenas acabar com o livre externar da opinião, mas também eliminar da face da terra o princípio da espontaneidade, subordinando todas as esferas da vida às exigências do que se compreendia por “política”. Tudo passou a dizer respeito ao domínio público e a se menoscabar os direitos civis, em especial os direitos à intimidade e à isenção da política (ARENDR, 2013c, p. 195), cerceando a ação e o discurso enquanto debate público e político.

A partir de tais eventos reforçou-se de sobremaneira a ideia de que a liberdade se iniciaria onde a política terminasse, acentuando o entendimento de que “Quanto menos política mais liberdade” (ARENDR, 2013c, p. 195), a política passou a ser entendida somente como um meio para um fim — exercício da força e violência —, deixando de ser, inclusive, o modo pelo qual se assegura o âmbito público para a manifestação da liberdade. Nesse sentido Arendt afirma:

[...] sempre que o mundo artificial não se torna palco para ação e discurso — como ocorre com as comunidades governadas despoticamente que os banem para a estreiteza dos lares, impedindo assim o ascenso de uma esfera pública — a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer (ARENDR, 2013c, p. 195).

Alerta Arendt para que, ao se fazer da política um instrumento para se atingir fins, cujo meio será o uso da violência, coloca-se em risco a própria política; os dias que correm, a humanidade constantemente é aterrorizada pela possibilidade de os homens se autodizimarem pelo uso, por exemplo, de uma bomba atômica. Assim, os homens optam por “[...] jogar fora a criança junto com a água de banho [...]” (ARENDR, 2013d, p. 25), buscando eliminar a política e todos os seus aspectos para garantia da humanidade. Isso se daria da seguinte forma:

[...] através de um governo mundial que transforme o Estado em uma máquina administrativa, liquide de maneira burocrática os conflitos políticos e substitua os exércitos por tropas de polícia. Na verdade, essa esperança é totalmente utópica quando se entende a política em geral como uma relação entre dominadores e dominados (ARENDR, 2013d, p. 26).

O resultado da aniquilação da política em benefício da mera administração burocrática resultaria em uma dominação despótica ampliada ao extremo, pois, Arendt afirmará, o fato de o domínio burocrático ser exercido pelo anonimato do *bureau* não o torna menos despótico, pelo contrário: “[...] é ainda mais terrível porque nenhuma pessoa pode falar com esse Ninguém nem lhe apresentar uma reclamação” (ARENDR, 2013d, p. 26).

A liberdade, então, pode ser consubstanciada, segundo Arendt (2013d, p. 42), no milagre do novo, no surgimento de algo inesperado, incalculável e inexplicável em sua causa, e a essa capacidade de operar milagres Arendt (2013d, p. 43) denomina de ação. O agir do ser humano faz milagres, pois é a ação que possibilita o desencadeamento de processos, ocasionando o surgimento do novo. De acordo com Arendt (2013d, p. 43): “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”. Arendt (2013d, p. 58) afirmará, assim, que o agir não prescinde da presença do outro, pois ao se começar alguma

coisa somente é possível levá-la ao seu término se houver outros que ajudem. Portanto, o agir nunca se dá no isolamento, mas, sim, *in concert*, pois a pluralidade é a “[...] condição básica da ação e do discurso” (ARENDT, 2013a, p. 129).

O agir, como já dito, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar, imprimir movimento a alguma coisa e a ação, nesse sentido — início — corresponde ao fato do nascimento, todos nascemos, mas será pelo discurso que se reconhecerá a alteridade e se tomará consciência de quem se é. Segundo Arendt (2013a, p. 220):

Por meio deles [ação e discurso], os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens.

Será o discurso, na acepção arendtiana, que possibilitará o caráter revelador da ação: a ação será relevante se falada, pois a fala permitirá que se anuncie o seu ator, aquele que “faz, fez e pretende fazer” (ARENDT, 2013a, p. 223). Além disso, será o discurso que possibilitará o reconhecimento do juízo realizado por esse ator, a opinião poderá ser apresentada no mundo comum pelo discurso e esse diálogo será o meio para o estabelecimento da intersubjetividade.

Para Arendt, a razão de ser da política é a liberdade e a manifestação da liberdade é a ação e o discurso. A possibilidade de agir e de discursar tornam a realidade concreta, pois se podem comunicar e confirmar as sensações particulares, e a concretude dessa realidade é o que possibilita se assegurar o espaço público no qual o corpo político pode aparecer. Para Arendt (2013c, p. 195), liberdade como fato e política coincidem, relacionam uma a outra como dois lado da mesma matéria.

Para nós, só importa aqui o fato de entendermos liberdade como algo político, e não como o objetivo mais elevado dos meios políticos, e que pressão e violência sempre foram, na verdade, meios para proteger o espaço político, ou para fundá-lo e ampliá-lo — mas sem serem políticos em si como tal. São fenômenos marginais que pertencem aos fenômenos da coisa política e, por causa disso, não são ela (ARENDT, 2013d, p. 61).

Fato é que, se o sentido da política é a liberdade, e a liberdade é manifestada pela ação e pelo discurso, faz-se necessário que haja um local para que essa manifestação ocorra e este local é o espaço público, onde os homens podem efetivamente interagir e apresentar os seus argumentos, as suas opiniões, os seus juízos, estabelecendo, assim, o diálogo e apresentando a sua singularidade e excelência de modo que possam ser vistos e ouvido por todos.

Entretanto, somente haverá um sentido para a política — a liberdade — enquanto for possível a atividade do agir, permeada pelo discurso, em um espaço público no qual seja possível a participação ativa e efetiva dos homens nas coisas do mundo comum, revelando quem eles são. Ressoa o alerta que Sontheimer faz sobre os regimes totalitários, que apagam a liberdade como característica essencial do político, ante a afirmação de Arendt de que, uma vez que o princípio desse regime tenha chegado ao mundo, é quase impossível limitá-lo:

[...] não podemos simplesmente nos contentar hoje com o desaparecimento histórico do fascismo e do comunismo, senão que devemos continuar conscientes de que a restrição da liberdade, a repressão da espontaneidade humana e a corrupção do poder através da violência também são uma ameaça constante para a política dos pretensos sistemas liberais. Por isso, a alta compreensão política de Hannah Arendt continua atual e digna de reflexão mesmo depois do declínio dos sistemas totalitários outrora poderosos (SONTHEIMER, 2013, p. 10).

Arendt afirmará que a política ocupar-se-á da coexistência e da associação de homens diferentes, homens que se organizam, se associam politicamente de acordo com os seus interesses comuns essenciais. Por essa razão que os regimes totalitários são antipolíticos, pois destroem todas as condições e características que propiciariam a política. Proporá Arendt (2013d, p. 26):

[...] se se entender por 'político' o âmbito mundial no qual os homens se apresentam sobretudo como atuantes, conferindo aos assuntos mundanos uma durabilidade que em geral não lhes é característica, então essa esperança [da Humanidade ter juízo] não se torna nem um pouco utópica.

Ainda falta uma tentativa de resposta à pergunta “por que a justiça pode ser política no caso Eichmann?”. Supõem-se que a resposta seja o próprio conceito de política para Arendt.

Restou certo que o objetivo dos movimentos totalitários era a destruição por completo da política e junto com ela a sua condição mais básica, a pluralidade — que implica a coexistência de seres distintos, diferentes — e todas as suas características, para que assim pudessem fabricar um mundo funcional, orientado por um processo instrumental da história para atingir um *telos* supostamente superior — império mundial ariano para Hitler, por exemplo — em substituição do milagre dos novos começos, composto por homens caracterizados apenas como *animal laborans*, alienados, solitários, voltados somente para si, cujas ações eram mecânicas e automáticas, dispostos a serem apenas uma engrenagem dos governos totalitários. Aliás, essa construção mecanicista dos governos totalitários pode ser observada na seguinte passagem:

Eichmann admitiu, como já havia admitido na entrevista a Sassan, que ele “não recebeu seu encargo com a apatia de um boi sendo levado para o curral”, que ele era muito diferente daqueles colegas “que nunca tinham lido um livro básico [o *Judenstaat* de Herzl], meditado sobre ele e absorvido seu texto, absorvido com interesse”, e que portanto não tinham “relação interna com seu trabalho”. Eles “não passavam de burros de carga”, para quem tudo era decidido “por parágrafos, por ordens, que não interessavam por mais nada”, que eram, em resumo, exatamente os “pequenos dentes da engrenagem” que, segundo a defesa, o próprio Eichmann havia sido. Se isso significa nada mais que prestar obediência cega às ordens do Führer, todos eles haviam sido pequenos dentes da engrenagem — até mesmo Himmler, que, conforme revela seu massagista, Felix Kernsten, não recebeu a Solução Final com grande entusiasmo, e Eichmann garantiu ao interrogador policial que seu próprio chefe, Heinrich Müller, jamais teria proposto nada tão “bruto” quanto o “extermínio físico” (ARENDETT, 1999, p. 70).

Eichmann, assim como aqueles que de alguma forma aderiram ao movimento, constituíam a massa de *animal laborans* que cumpria ordens automática e irrefletidamente, reunindo a capacidade humana destrutiva, altamente mecanizada, e a burocratização da vida pública.

Quando, então, se diz que a justiça no caso Eichmann foi política, essa justiça foi uma resposta a tudo aquilo que os governos totalitários tentaram destruir. É como se, diante de tamanha barbárie cometida pela maquinaria burocrática, por pessoas que violaram a ordem da humanidade, os homens tenham se dado conta de que, mesmo que os sistemas legais não dessem uma resposta a contento, eles ainda sim, poderiam agir em conjunto em razão de interesses

comuns, interesses que dizem respeito à própria manutenção da humanidade, à manutenção de um mundo comum, já que sem homens plurais não há mundo, porque tudo será visto e entendido sob a mesma perspectiva ante a unanimidade de opiniões. Nas palavras de Arendt (2013d, p. 108):

Em outras palavras, só surge mundo porque há perspectivas, e só existe por causa de uma correspondente ordem de coisas. Se um povo, ou um Estado, ou apenas um determinado grupo de homens, é exterminado porque, em todo o caso, tem uma posição qualquer no mundo que ninguém pode duplicar sem dificuldade, que apresenta uma visão de mundo só realizável por ele —, então não é apenas um povo, um Estado ou uma certa quantidade de homens que morre, senão que uma parte do mundo comum é aniquilada — um lado do mundo mostrado antes, mas que jamais poderá mostrar-se de novo. [...] A rigor, a política não tem tanto a ver com os homens como tem a ver com o mundo surgido entre eles e que sobreviverá a eles; na medida em que se torna destruidora e causa fins de mundo, ele destrói e se aniquila a si mesmo. De outra maneira: quanto mais povos houver no mundo que tenham entre si essa relação e outras, mais mundo se formará entre eles e maior e mais rico será esse mundo. Quanto mais pontos de vista houver num povo, a partir dos quais possa ser avistado o mesmo mundo, habitado do mesmo modo por todos e estando diante dos olhos de todos, do mesmo modo, mais importante e mais aberta para o mundo será a nação.

Por isso a utilização do termo político, pois os homens que se viram assolados pela possibilidade do desaparecimento da coisa política a tomaram em suas mãos e agiram em concerto, em garantia à pluralidade e todas as demais características da ação, em uma atitude de recusas à impunidade e aceitação de um vazio ante os atos praticados. De outro modo, pode-se seguir os dizeres de Arendt (2013d, p. 35)

[...] no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem — e, na verdade, a preocupação com um mundo [deslocamento do interesse do mundo para o homem] ou com um mundo arranjado de outra maneira, sem o qual aqueles que se preocupam e são políticos, julgam que a vida não vale a pena ser vivida⁷⁵.

⁷⁵ Na tradução portuguesa de Portugal, pela editora Relógio D'água, essa passagem está assim redigida: “[...] no centro da política está a preocupação com o mundo, e não com o homem — a preocupação, para dizer a verdade, com um mundo, constituído deste ou daquele modo, sem o qual os que com ele se preocupam politicamente não considerariam a vida digna de ser vivida” (ARENDR, 2007, p. 93).

Se a manutenção do mundo é a finalidade da política, não há como dizer que a justiça não foi política. Em outras palavras, a justiça do tribunal no caso de Eichmann visava ao reestabelecimento de algo que foi posto de “cabeça para baixo” e, em última instância, buscava a manutenção do mundo comum, com a existência dos homens no plural, no qual eles pudessem estabelecer as suas relações. Esse mundo foi colocado sob o risco de desaparecer ante as condutas perpetradas no curso do regime nazista, condutas essas às quais Eichmann aderiu, anuiu, participou e executou.

4 JUSTIÇA: UMA QUESTÃO DE JUÍZO

A vida contemplativa passou a ter maior atenção no pensamento arendtiano após o julgamento de Eichmann. Será nesse momento que Arendt deixará o que ela denomina de âmbito relativamente seguro da ciência e teoria políticas para analisar elementos mais afeitos à seara filosófica, o que ela fará em *A vida do espírito*, cujo projeto inicial abordaria o pensar, o querer e o julgar. Entretanto, este último capítulo não foi desenvolvido e os subsídios para se refletir sobre o julgar, de um modo especulativo, em Arendt são provenientes de palestras da autora sobre a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, em especial *Analítica do juízo estético*, em que a filósofa faz sua interpretação dos escritos kantianos sobre o juízo reflexionante estético sob um viés político, que foram reunidas no livro *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

Arendt diz que sua preocupação com as atividades espirituais foi fomentada pelo julgamento de Eichmann e por questões morais que têm origem na experiência real do totalitarismo e se chocam com a sabedoria de todas as épocas. Entretanto, em *Origens do totalitarismo*, ela já indaga “[...] como deve um homem decidir?” (ARENDR, 1989, p. 503) ante a desintegração das categorias de pensamento e critérios de julgamento pelos movimentos totalitários, instaurando entre os homens inimagináveis dilemas morais, ao que Arendt reformula sua indagação: “[...] Como podemos medir o comprimento se não temos um metro, como podemos contar as coisas se não temos a noção do número?” (ARENDR, 2008b, p. 336).

Entretanto, será a partir do julgamento de Eichmann que os escritos de Arendt passarão a tratar diretamente da relação entre moralidade e a faculdade do pensar. Do relato do julgamento de Eichmann, a filósofa cunhou a expressão banalidade do mal, que está diretamente relacionada à incapacidade de pensar e refletir do réu sobre os acontecimentos que lhe rodeavam. Nesse sentido Arendt dirá:

Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos — talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém. Mas foi uma lição, não uma explicação do fenômeno, nem uma teoria sobre ele (ARENDR, 1999, p. 311).

Assim, a discussão acerca da banalidade do mal liga-se ao estudo do pensar e do julgar, o que, em última instância, é diretamente relacionada com a justiça, já que se trata da capacidade humana de fazer julgamentos, discernindo efetivamente os fatos que lhe são apresentados.

4.1 APONTAMENTOS SOBRE A BANALIDADE DO MAL: DA AUSÊNCIA DO PENSAR E A INVIABILIZAÇÃO DOS JUÍZOS

A partir do julgamento de Eichmann, Arendt se depara com uma situação inusitada: o réu submetido a julgamento não era o que se esperava de pessoas que cometem atrocidades da envergadura que foram cometidas no regime nazista e pelo próprio Eichmann; a pequenez do homem era diametralmente oposta as atrocidades dos atos perpetrados.

A filósofa, ao encerrar o seu relato, após toda a digressão de quem era Eichmann, o que ele fazia, as questões que foram suscitadas no tribunal e contra o tribunal, que foram retomadas neste trabalho no primeiro capítulo, narrará o seguinte:

Adolf Eichmann foi para o cadafalso com grande dignidade. [...]. Estava perfeitamente controlado. Não mais do que isso: estava perfeitamente ele mesmo. Nada poderia demonstrá-lo mais convincentemente do que a grotesca tolice de suas últimas palavras. Começou dizendo enfaticamente que era um *Gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum nazista que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecer!*”. Diante da morte, encontrou o clichê usado no oratória fúnebre (ARENDDT, 1999, p. 274, grifo da autora).

Para Arendt, esse era o resumo da lição que o longo curso da maldade humana ensinou aos homens: “[...] a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos (ARENDDT, 1999, p. 274). Arendt estava, assim, de posse de um fenômeno que desencadeou a construção de um conceito, o qual ela deveria se indagar e apresentar com qual direito ela o possuía e utilizava (ARENDDT, 2014a, p. 20). No entanto, cumpre esclarecer que, em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt assevera que, quando se refere à banalidade do mal, ela o faz

em um nível estritamente factual, tratando de um fenômeno que foi constatado no julgamento de Eichmann.

Atrás da expressão banalidade do mal utilizada no livro *Eichmann em Jerusalém*, segundo a própria filósofa, não havia qualquer sustentação de tese ou doutrina, apesar de Arendt afirmar que tinha uma vaga consciência da oposição à tradição, que era a sua afirmação. Arendt estava se opondo à ideia de que o mal é algo demoníaco, é o feito de algo ou alguém intrinsecamente mau.

Para a autora, o que era visível era a superficialidade do agente face ao mal incontestável dos atos, “Os atos eram monstruosos, mas o agente — ao menos aquele que estava em julgamento — era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso” (ARENDR, 2014a, p. 18). Arendt assim dirá sobre Eichmann:

Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice [...]. E se isso é ‘banal’ e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum (ARENDR, 1999, p. 311).

A Eichmann faltavam convicções ideológicas, motivações especificamente más tal como o ódio àqueles que despachou para a morte. A percepção da autora era de que Eichmann era um homem comum, superficial e de um mediocridade transparente, “[...] a única característica notória que se podia perceber [...] em seu comportamento [...] era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão*” (ARENDR, 2014a, p. 18, grifo da autora). A Eichmann, os clichês já atendiam às suas necessidades de explicação da realidade. Por isso, talvez, que Arendt afirma no início do livro que Eichmann parecia um palhaço, um homem que, apesar dos atos devastadores, não tinha qualquer envergadura enquanto homem:

A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele [Eichmann] não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seus superiores para ficar com o seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo (ARENDR, 1999, p. 310).

Quanto ao termo palhaço, a impressão que a utilização do termo dá é que Eichmann seria um “bobo alegre”, palhaço no sentido de não saber o que significam as ações dele para o mundo comum, para os outros; aliás, Arendt se indaga: “Que homem se deixaria alegremente enforcar *em público* [...]” (ARENDR, 1961, apud YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 297). A resposta a essa pergunta Arendt havia dado em *Origens do totalitarismo*:

Enquanto o movimento existe, a sua forma peculiar de organização faz com que pelo menos as formações de elite não possam conceber a vida fora do grupo fechado de homens que, mesmo condenados, ainda se sentem superiores ao resto do mundo não-iniciado. E, como o fim único dessa organização sempre foi burlar, combater e finalmente conquistar o mundo exterior, os seus membros pagam de bom grado com a própria vida, contanto que isso ajude a burlar o mundo mais uma vez (ARENDR, 1989, p. 431).

Eichmann não mentiu ou dissimulou no tribunal, ele continuou a acreditar no mundo fictício, tanto que na hora de sua morte ele caminhou serenamente para cadafalso, assim como faziam os que eram condenados à morte nos governos totalitários que se deixavam levar à execução “[...] sem uma palavra, sem um grito de revolta contra o governo que os executava” (CILIGA, 1940 apud ARENDR, 1989, p. 431), pois, por sua visão estreita que somente a si e aos seus interesses conseguia focar, abdicou deliberadamente da sua capacidade de pensar por si, de refletir — nisso está a sua consciência — e, conseqüentemente, deixa de fazer juízos sobre os acontecimentos da vida. Entretanto, não foi essa a constatação, inclusive dos juízes que conduziram o julgamento — o que Arendt menciona como uma inabilidade dos magistrados de lidarem com as questões morais e legais do julgamento sem estarem balizados por aquilo que, “normalmente”, se espera que aconteça no caso — que o réu não fosse um mentiroso:

[...] os juízes não acreditaram nele, porque eram bons demais e talvez também conscientes demais das bases de sua profissão para chegar a admitir que uma pessoa mediana, “normal”, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado. Eles preferiram tirar das eventuais mentiras a conclusão de que ele era um mentiroso — e deixaram passar o maior desafio moral e mesmo legal de todo o processo. A acusação tinha por base a premissa de que o acusado, como toda “pessoa normal”, devia ter consciência da natureza de seus atos, e

Eichmann era efetivamente normal na medida em que “não era uma exceção dentro do regime nazista”. No entanto, nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as “exceções” agissem “normalmente”. O cerne dessa questão, tão simples, criou um dilema para os juízes. Dilema que eles não souberam nem resolver, nem evitar (ARENDDT, 1999, p. 38).

Para Arendt, havia sido a ausência de pensamento que houvera possibilitado a Eichmann “cumprir com as suas obrigações”; aliás, Arendt afirmará que os criminosos nazistas não foram movidos por motivos maus ou assassinos com os quais estamos familiarizados, “[...] eles não assassinaram por assassinar, mas porque era parte de sua carreira [...]” (ARENDDT, 2016, p. 787).

De outro lado, a tradição que sempre ligara a questão do bem e do mal à moral e à ética, *mores* (grego) e *ethos* (latino), este ligado aos hábitos e aquele aos costumes, regras de comportamento, não deu conta do fato de que a incapacidade de pensar não era relacionada nem com o “[...] esquecimento de boas maneiras e bons hábitos, nem da estupidez, no sentido de inabilidade para compreender [...]” (ARENDDT, 2014a, p. 19), de modo a evitar o colapso moral vivido na Alemanha nazista. Ainda vige, em razão da tradição, a necessidade de demonizar a desgraça a fim de se encontrar algum significado histórico nela, de que deve haver algum instinto maligno arraigado no ser.

Eichmann espelhava uma conduta generalizada por parte da burocracia alemã: “Sua mente parecia repleta de sentenças prontas, baseadas em uma lógica auto-explicativa, desencadeada em raciocínios dedutivos, mas que, todavia, andavam em descompasso com o percurso da própria realidade” (ASSY, 2001, p. 139).

Para Arendt, Eichmann representava a normalidade de uma massa burocrática de homens desprovidos das capacidades de pensar, discernir e submeter a juízo os acontecimentos; por outro lado, havia aqueles que não aderiram ao regime, mantendo sua capacidade de discernimento. Para a filósofa, são nessas situações que o pensar pode evitar que se cometa erros, pois os homens manterão a capacidade de discernir entre o que é certo e o que é errado pelo menos em situações-limites, situações essas em que a realidade se apresenta diretamente ao homem, incerta, incompreensível e imprevisível, e o leva a pensar, porque, para Arendt 2008b, p. 196), “[...] em todas essas experiências descobrimos que não

podemos fugir à realidade nem resolver seus mistérios pelo pensamento. Nessas situações, o homem percebe que depende [...] simplesmente de *existir*".

Cumprido destacar que a banalidade do mal é uma ideia que se relaciona com a capacidade de pensar, de refletir sobre os fatos, diferentemente do que Arendt foi acusada, de considerar que o mal sofrido seria banal, comum, trivial, algo que aconteceria frequentemente. A pergunta que bem espelha o aturdimento da autora diante da pessoa de Eichmann e seus atos é a seguinte: "o que faz um ser humano normal realizar os crimes mais atrozes como se não estivesse fazendo nada demais?" (AGUIAR, 2008, p. 4).

A filósofa afirmará que o termo usado — não obstante significar também algo comum, frequente — expressa o contraste com a expressão mal radical, retomada de Kant e utilizada em *Origens do totalitarismo*, em que o mal é algo profundo, enraizado, no qual o movimento totalitário domina os homens a ponto de erradicar a ação humana, tornando-os seres supérfluos e descartáveis, em que a crença totalitária de que tudo é possível possibilitou o surgimento do impossível, de um mal absoluto impunível — no sentido de que nenhuma punição pode ser adequada ou mensurável — e imperdoável (ARENDR, 1989, p. 510), cujos motivos eram tão baixos a ponto de estarem fora da capacidade de compreensão dos homens, em uma espécie de rejeição consciente ao bem, fazendo uso dos homens como instrumentos e não um fim em si mesmos.

Pelo contrário, a utilização da expressão banalidade refere-se a algo que não vai à raiz, que não tem profundidade ou qualquer dimensão demoníaca. A ideia, como dito, relaciona-se ao pensar, ou melhor ao não pensar, pois para Arendt somente o pensar é profundo, pretende lançar raízes, o que não foi o caso dos atos de Eichmann. Afirmará Young-Bruehl (1997, p. 327): "[...] quando os motivos tornam-se supérfluos, o mal é banal". Nesse sentido Arendt afirma:

Eu quis dizer que o mal não é radical, não vai à raiz (*radix*), não tem profundidade e é precisamente por esta razão que é tão terrivelmente difícil pensar a respeito dele, uma vez que o pensar, por definição, pretende alcançar as raízes. O mal é um fenômeno de superfície e em vez de ser radical, ele é simplesmente extremo. Opomos resistência ao mal evitando ser levados pela superfície das coisas, parando e começando a pensar — ou seja, alcançando uma dimensão outra que o horizonte da vida cotidiana (ARENDR, 2016, p. 776, grifo da autora).

A inovação arendtiana está em trazer à lume o fato de que os homens podem cometer atrocidades, colocando em risco a própria existência da humanidade, sem qualquer motivação especificamente maligna. São homens que agem como *animal laborans*, cujas obrigações técnicas e burocráticas devem apenas ser cumpridas, não pensando nas consequências de suas ações. Aguiar bem explica:

Trata-se do mal como causa do mal, pois não tem outro fundamento. O praticante do mal banal não conhece a culpa. Ele age semelhante a uma engrenagem maquina do mal. O mal banal parece ser um fungo, cresce e se espalha como causa de si mesmo, sem raiz alguma e atinge contingentes enormes das populações humanas em diversos lugares da terra (AGUIAR, 2008, p. 3).

A ideia que esse mal banal pode se espalhar como fungo é diretamente relacionada com a falta de profundidade, sua insondável falta de nível e isso é que fazia para Arendt esse fenômeno tão assustador, pois ele poderia nascer na sarjeta e, ao mesmo tempo, ganhar poder sobre quase todo o mundo (ARENDR, 2016, p. 786). Dentro desse mesmo contexto, a filósofa destacará a vulgaridade dos “[...] assassinos em massa desprovidos de senso de culpa, e irrefletida mediocridade de seus assim chamados ideais” (ARENDR, 2016, p. 787).

É de se destacar que Arendt se opõe terminantemente à ideia de que haveria um Eichmann em cada um de nós. Entretanto, ela afirma que isso não significa que não haveria um número bastante razoável de Eichmanns. Eichmann era o modelo concreto da ideia de banalidade:

Sempre detestei esta noção de “Um Eichmann em cada um de nós”. Isto simplesmente não é verdade e seria tão falso quanto o oposto, que Eichmann não está em pessoa alguma. Do modo como vejo as coisas, isto é muito mais abstrato do que as coisas mais abstratas que eu muitas vezes me permito — se entendermos por abstrato o seguinte: realmente não pensar por meio da experiência (ARENDR, 2010, p. 130).

Quando Arendt fala da banalidade do mal, é o mal cometido pelo burocrata que admite ser o dente da engrenagem, abstendo-se de pensar, refletir, interrogar-se sobre o sentido de suas ações e acontecimentos que se dão ao seu redor, isentando-se pessoalmente de qualquer culpa em razão de suas condutas sob o pretexto de que ele apenas cumpre ordens — quando mais superficial a

pessoa, mais ela é capaz de ceder ao mal (RENDT, 2016, p. 776). Nesse sentido são as considerações de Souki (1998, p. 103):

A ausência de pensamento desses indivíduos [homens comuns] vem ainda facilitar a sua sujeição, tornando-os incapazes da menor resistência ao mundo que a ideologia constrói. Esse estado de não pensar ensina as pessoas a se agarrarem solidamente às regras de condutas (quaisquer que elas sejam) de uma sociedade e de uma época dadas. O que elas se habituam, então, é a obediência às regras sem o exame rigoroso de seus conteúdos.

Para Arendt, pensar possibilita a resistência ao mal, “Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical” (ARENDR, 2016, p. 763). Dessa forma, então, passa-se a análise do pensar em Arendt — a própria filósofa indaga: o que é o pensar? — que atua como antídoto ao mal por possibilitar ao homens a realização de seus próprios julgamentos, juízos, mesmo quando as balizas disponíveis já não dão mais conta da realidade; possibilitar aos homens dizerem isso é certo ou isso é errado. Além do que, segundo Arendt, a justiça é objeto do juízo. Eichmann não desejou fazer juízos difíceis e atuou segundo o que lhe fora ordenado. Dessa forma, alguém deveria fazer os juízos sobre o que ele havia perpetrado.

4.2 SOBRE O PENSAR: APTIDÃO PARA DISCERNIR ENTRE O CERTO E O ERRADO

Para Arendt, o pensar também é uma atividade, uma das três atividades básicas da vida contemplativa, a qual ela diz ser uma das mais elevadas atividades que os homens podem empreender. Em *A condição humana*, a filósofa já apontava a ausência de pensamento — “[...] despreocupação negligente, confusão desesperada ou repetição complacente de verdades que se tornaram triviais e vazias [...]” (ARENDR, 2013a, p. 6) — como uma das mais notáveis características da modernidade; tal constatação teve seu ápice no julgamento de Eichmann.

Diante de Eichmann e da banalidade do mal, Arendt, em a *Vida do espírito*, indagará: “O que nos faz pensar?” (ARENDR, 2014a, p. 87), e ela responderá “a necessidade da razão” (ARENDR, 2014a, p. 87), uma necessidade humana geral que transcende os limites daquilo que pode ser conhecido. Desse modo, faz-se necessário apresentar em quais termos o pensar e a razão estão sendo utilizados por Arendt.

Arendt retomará os ensinamentos de Kant sobre a distinção entre razão e intelecto para apresentar aquilo que seria próprio do pensamento e afirmará:

[...] o pensamento e a razão não se ocupam daquilo de que se ocupa o intelecto. Para antecipar e resumir: *a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa.* A falácia básica que preside a todas as falácias metafísicas é a interpretação do significado no modelo da verdade (ARENDDT, 2014a, p. 30, grifo da autora).

Pensamento e razão transcendem os limites do intelecto e da cognição, pois os assuntos com os quais lidam, apesar de incognoscíveis, são do maior interesse existencial dos homens, já que somente o pensamento pode penetrar o mundo da aparência, o mundo que se apresenta materialmente, e, disso, pode desvelá-lo segundo a semblância, que trata da percepção que cada um tem do mundo material a partir do seu ponto de vista. Arendt define semblância da seguinte forma:

A semblância é inerente em um mundo governado pela dupla lei do aparecer para uma pluralidade de criaturas sensíveis, cada uma delas dotada das faculdades de percepção. Nada do que aparece manifesta-se para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos intrínsecos. O mundo aparece no modo do parece-me, dependendo de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo quanto pelos órgãos específicos da percepção (ARENDDT, 2014a, p. 54).

Segundo Arendt, seguindo Kant, a faculdade do pensar destina-se à compreensão, de modo que a razão possa dar significado às coisas que se apresentam aos sentidos dos homens; de forma contrária, a faculdade de cognição, o intelecto, serve para apreender percepções sensoriais. Arendt bem explica a distinção entre verdade oriunda da cognição e significado oriundo da compreensão:

[...] o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado. A cognição, cujo critério mais elevado é a verdade, deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais, cujo testemunho é autoevidente, ou seja, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência [...]. Mas esse não é o caso do significado e da faculdade do pensamento que busca o significado; essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe — sua existência é

sempre tomada como certa — *mas o que significa para ela, ser* (ARENDT, 2014a, p. 75, grifo da autora)

A verdade buscada pelo conhecimento é advinda do desejo de conhecer dos homens, de curiosidade humana sobre o mundo, da ânsia de investigar qualquer coisa que seja dada ao nosso aparelho sensorial, cujas respostas podem ser obtidas pela experiência e pelo raciocínio do senso comum — através do qual nos orientamos no mundo das aparências — e, para Arendt, a ciência é o mais alto expoente desse processo de conhecimento. A filósofa afirmará que a ciência e a busca do conhecimento procuraram a verdade irrefutável, proposições que os homens não estejam livres para refutar (ARENDT, 2014a, p. 76), não obstante o fato de que a verdade tenha sido transformada em uma corrente de veracidades, cada qual a seu tempo reivindicando sua validade geral, uma vez que a continuidade das pesquisas fazem com que cada resultado alcançado seja provisório.

Daí a importância de se compreender que a razão não busca a verdade, ela busca significados pelo exercício da reflexão, que, enquanto resultados do pensamento, são pessoais, são opiniões — o pensar se dá no recolhimento, de forma individual e pessoal. Entretanto, essas opiniões, que se tornaram juízos, podem ser comunicadas, mas não necessariamente se tornarão verdades; quando muito, podem angariar opiniões e pontos de vista convergentes; em que pese a desnecessidade dessa convergência, basta apenas o poder expressar essa opinião, ser livre para expressá-la.

A distinção entre razão e intelecto é de vital importância pois, o “[...] nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não pode impedir de pensar” (ARENDT, 2004, p. 29). Esses assuntos de que apenas o pensamento se ocupa são denominados de questões últimas, tais como Deus, liberdade, imortalidade.

A respeito da distinção e compreensão arendtiana das faculdades da razão e intelecto e seus interesses, é profundamente elucidativo o quadro apresentado por Müller (2010, p. 126) que ora se transcreve:

Faculdades	Atividades espirituais	Interesse	Pergunta	Critério
Razão	Pensar	Significado	O que significa para a coisa ser: quem é?	Reflexão Crítica
Intelecto	Conhecer	Cognição	O que a coisa é: o que é?	Evidência Verdade ou falsidade

Para Arendt, a distinção kantiana entre intelecto e razão possibilitou a liberação da razão do conhecer; a razão passou a ter a função de pensar. Mas para ela, o pensamento, a reflexão podem se dedicar a todos acontecimentos humanos e não apenas às coisas cognoscíveis, “[...] a ‘necessidade urgente’ da razão não só é diferente, mas é ‘mais do que a mera busca e o desejo de conhecimento’” (ARENDDT, 2004, p. 29): a razão e a sua busca de significado vão além dos limites daquilo que apenas pode ser conhecido. Quanto a essa distinção, a filósofa faz um alerta:

Quando distingo verdade e significado, conhecimento e pensamento, e quando insisto na importância dessa distinção, não quero negar a conexão entre a busca de significado do pensamento e a busca de verdade do conhecimento (ARENDDT, 2014a, p. 79).

Para Arendt, essa interligação entre pensar e conhecer se daria em razão do fato de que, quando os homens se indagam sobre questões irrespondíveis, as quais somente podem ter um significado, sem qualquer resultado palpável, eles se apresentam como seres que interrogam. Será esse fato de seres que se interrogam que dará margem à capacidade dos homens de se indagarem sobre aquilo que eles podem responder, valendo-se da ciência e do raciocínio comum; razão e intelecto são conectados para a filósofa. Por isso, Arendt (20014, p. 80) dirá que “[...] a razão é condição *a priori* do intelecto e da cognição”, apesar de a razão estar além da mera concepção de que ela seria um meio para o fim do conhecimento.

Enquanto o conhecimento oriundo das perplexidades práticas ou teóricas é saciado quando se atinge um objetivo prescrito, deixando um rastro de conhecimento que é retido e mantido pela civilização e que está em constante crescimento, o pensamento não deixa nada de palpável após sua ocorrência, proporciona apenas o significado de algo para alguém. A faculdade do pensamento

especulativo não se move no mundo das aparências, de modo que a razão não prova nem exhibe qualquer coisa. Nesse sentido Arendt afirmará:

[...] elas [ideias da razão] não alcançam nem são capazes de apresentar ou representar a realidade. Não são apenas as coisas transcendentais do outro mundo que elas nunca atingem; a realidade, dada pela ação conjunta dos sentidos coordenados pelo senso comum e garantido pela pluralidade, também se encontra além do alcance daquelas ideias (ARENDR, 2014a, p. 82).

Arendt, assim, dirá que o pensamento, além de invisível, lida com coisas invisíveis, “[...] com coisas que não estão *presentes* aos sentidos, embora possam ser — frequentemente são — também objetos sensíveis, lembrados e reunidos no depósito da memória e, assim, preparados para reflexão posterior” (ARENDR, 2014a, p. 68, grifo da autora). Mas como, então, o pensamento se manifesta em um mundo das aparências?

O pensamento se manifestará pela fala dos homens que se mostram no mundo das aparências; assim, o pensamento que era retirado do mundo passará a pertencer ao mundo das aparências. Mas esse falar demanda mais do que o simples uso das palavras; demanda um discurso coerente, permeado por significados, já que as palavras em si não são uma verdade ou uma mentira. A exemplo, ela cita a palavra centauro, que significa algo, mas não que seja uma verdade ou uma mentira. Dessa forma, o ímpeto do falar é, também, o ímpeto pelo significado e, nesse sentido, Arendt afirmará: “[...] uma vez que palavras — portadoras de significados — e pensamentos assemelham-se, *seres pensantes têm ímpeto de falar, seres falantes têm ímpeto de pensar*” (ARENDR, 2014a, p. 118, grifo da autora).

Arendt dirá que a linguagem, antes de se destinar à comunicação entre os homens, é uma necessidade para a realização do pensamento: “[...] os pensamentos, para acontecer não precisam ser comunicados; mas não podem ocorrer sem ser falados — silenciosamente ou sonoramente, em um diálogo, conforme caso” (ARENDR, 2014a, p. 119).

A comunicação é a possibilidade dos homens de partilharem o seu pensar, mas para que ele ocorra não é imprescindível que os homens o comuniquem aos demais. Mas Arendt, seguindo Kant, dirá: “A razão [...] também quer a comunicação e tende a perder-se caso dela tenha que se privar; [...] a razão

[...] não é de fato talhada para isolar-se, mas para comunicar-se” (ARENDR, 2014a, p. 119), apensar da compreensão de que o pensamento é uma ocupação eminentemente solitária. Nesse sentido Arendt dirá:

[...] de modo algum é verdade que necessitemos ou possamos suportar a companhia dos outros quando estamos ocupados com o pensamento; mas esta faculdade, exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós (ARENDR, 1994, p. 42)

É por isso que, quando Arendt verifica em Eichmann a incapacidade do falar, a incapacidade de dizer palavras que comportem um significado em um discurso coerente, ela dirá que Eichmann não pensa, ele apenas utiliza-se dos clichês, e, por isso, diante das circunstâncias, ele faz o papel de palhaço, pois o que ele comunica não tem significado diante das ocorrências. Talvez essa ausência de pensamento tenha sido cultivada com mais cuidado durante o movimento totalitário, que minava todas as relações humanas e a liberdade do falar e de expor opiniões, mas a disposição ao não pensar já era anterior a esse cerceamento da comunicação.

Essa correlação entre pensar e falar, entre a necessidade do discurso para o pensar, Arendt expõe da seguinte forma:

[...] pensar é a atividade do espírito que dá realidade àqueles produtos do espírito inerentes ao discurso e para os quais a linguagem, sem qualquer esforço especial, já encontrou uma morada adequada, ainda que provisória, no mundo audível. Se falar e pensar nascem da mesma fonte, então, o próprio dom da linguagem poderia ser tomado como uma espécie de prova, ou talvez mais como um sinal de que o homem é naturalmente dotado de um instrumento capaz de transformar o invisível em uma aparência (ARENDR, 2014a, p. 128).

O homem, ao ser capaz de falar o seu pensamento, revelando-o em uma sequência de palavras e sentenças, “consubstanciando-o” no mundo da aparência, pode expressar conceitos como, por exemplo, amor, justiça, liberdade, igualdade, solidariedade, “[...] todos muito presentes e fundamentais na vida cotidiana e sem nenhum correspondente fenomênico no mundo das aparências”

(MÜLLER, 2010, p. 137); apesar de expressado, o pensamento não possui qualquer materialidade.

Para Arendt, o pensamento precisa do discurso “[...] não só para ter realidade sonora e para tornar-se manifesto; precisa dele até mesmo para poder ser ativado [...]” (ARENDDT, 142). O pensar, dessa forma, está sempre dizendo algo para alguém, mesmo que o outro seja si-mesmo, o diálogo interior de mim comigo mesmo; o pensar é uma atividade do espírito combinada com a completa imobilidade do corpo: “Nunca estou mais ativo do que quando não faço coisa alguma” (CATÃO [s.d] apud ARENDT, 2004, p. 143).

O foco de Arendt é perscrutar a conexão entre a capacidade ou incapacidade de pensar e a questão do mal. A partir disso, ela dirá que: “[...] se existe essa conexão, a faculdade do pensar, distinta da sede de conhecimento, deve ser atribuída a todos; não pode ser um privilégio de poucos” (ARENDDT, 2004, p.234). O pensar para Arendt pode ser desencadeado pelo espanto admirativo diante do mundo, de forma que os homens precisam buscar significados para tudo o que é ou ocorre. Mas quando Arendt indaga o que faz os homens pensarem, ela está buscando saber como esse pensamento se manifesta, como ele pode se mostrar e de qual maneira, apesar de acreditar que o pensar não tem por impulso o aparecer, mas o de se comunicar com os outros (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 401).

Como a filósofa se valeu de um modelo para pensar a banalidade do mal, ela também se valerá de um modelo para refletir sobre a atividade do pensar. Esse modelo será eleito pela autora em razão de não ser um pensador profissional e que possa unir em sua pessoa o pensar e o agir — a filosofia e a política —, de modo a poder representar a todos que possuam a faculdade do pensar. Arendt explicará a escolha do modelo:

Essa união [pensar e agir] não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamento ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. Melhor talhado para esse papel deve ser um homem que não se inclua nem entre os muitos nem entre os poucos [...], que não tenha nenhuma pretensão a ser um governante de homens, nem mesmo a de estar mais bem preparado para aconselhar, pela sua sabedoria superior, os que estão no poder, mas tampouco que se submeta docilmente às regras: em resumo,

um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar (ARENDR, 2014a, p. 189).

O eleito de Arendt que pode representar a real atividade do pensar, preenchendo aos “requisitos” propostos, será Sócrates, que, para a filósofa, decidiu “[...] dar a vida não por um credo ou uma doutrina específica [...], mas simplesmente pelo direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo” (ARENDR, 2014a, p. 190); é o exame pelo amor ao exame, que em uma discussão pudesse chegar às últimas consequências: revelar a *doxa* (aquilo que me parece). Arendt destacará que os diálogos socráticos de Platão são todos aporéticos, a argumentação não leva a qualquer “resultado”, ela gira em círculos. Isso é bastante elucidativo sobre a concepção arendtiana de que o pensamento é desordenado, caótico, não buscando qualquer resultado que sobreviva para além da atividade ou que faça sentido após a atividade ter chegado a seu fim: o pensar, em si, gira em círculos. Outro aspecto é que Sócrates faz perguntas que levam a novas perguntas — para as quais ele não tem resposta — em razão do espanto diante do mundo que representaria a substância para a atividade do pensar — ele está a lidar com conceitos simples e cotidianos nesses diálogos (ARENDR, 2014a, p. 192), assuntos que podem ser tratados por quaisquer pessoas que se disponham a falar sobre eles.

As perguntas socráticas tinham por objetivo fazer com que as pessoas pensassem e falassem sobre o que hoje chamamos de conceitos, pensassem sobre o significado daquilo que não sabiam — apesar de o objetivo de Sócrates não ser a construção de conceito ou definição sobre o que ele indagava —, o que para Sócrates poderia ensinar a virtude, embora não fornecesse valores ou definições para que servissem de guias para decisões futuras. Para Arendt, Sócrates fez com que o processo de pensamento se tornasse público pelo discurso, o que até então era interno e sem som (ARENDR, 1994, p. 40).

Por isso Sócrates se autodenominava de moscardo, o mosquito que a todo o momento incomoda para despertar para o pensamento, ou parteira, que ele não tinha nada para ensinar, era estéril, mas poderia ajudar a dar à luz aos pensamento alheios, ou arraia-elétrica que, diante do compartilhar do seu espanto paralisante, paralisa os demais e os coloca para pensar — é o parar para pensar —

compartilhando suas perplexidades e verificando se os demais partilhavam do mesmo espanto. Isso para Arendt é “[...] totalmente diferente da propensão a encontrar soluções para enigmas, e então demonstrá-los aos outros” (ARENDR, 2014a, p. 195). Pode-se dizer que esse procedimento de buscar soluções é muito próximo do processo científico, que visa ao conhecimento, ao resultado.

Para Sócrates, a atividade do pensar era como o vento, metáfora essa absorvida por Arendt, que é invisível, mas o que ele faz se mostra para os homens, que podem percebê-los, mas, ao mesmo tempo que o vento traz, ele pode varrer para longe, ao que a filósofa dirá “É da natureza invisível desfazer e, por assim dizer, degelar o que a linguagem, o veículo do pensamento, congelou como pensamentos-palavras [...]” (ARENDR, 2014a, p. 197). Por isso, o pensamento também pode ser “perigoso”, pois não se sedimenta ou torna-se dogmático, o pensar é a constante reconsideração sobre aquilo que toca os homens.

O mais importante de Sócrates para Arendt é que ele ensinava como pensar sem ter uma doutrina, o que para a temática desse trabalho é de vital importância, pois os eventos totalitários colapsaram a moralidade, colocando em xeque as regras e preceitos norteadores para uma conduta diante de uma comunidade política. Esse é, portanto, o elemento mais importante nesse modelo inspirado por Sócrates: acreditar e fomentar em todos os homens a capacidade de reconhecerem o espanto, de se indagarem sobre ele e de poderem compartilhar com os demais suas opiniões, mesmo que, ao final do diálogo, não se chegue a qualquer conclusão. O simples fato do pensamento crítico já se torna suficiente e este é um dos mais graves perigos do pensar crítico: ele faz com que velhos pilares sejam abalados, pois esse pensamento é por princípio antiautoritário.

Segundo Arendt, a ausência de pensamento, tão prescrita para assuntos políticos ou morais — pois faz uma blindagem contra os perigos da investigação de modo que os homens não se insurjam ou indaguem o que lhes é posto, para que não haja o despertar fomentado pelo pensar — também representa um problema, já que o não pensar ensina a aderir rapidamente a tudo aquilo que prescreve condutas, independentemente de seu conteúdo. Assim, o que interessa são as regras, os códigos: basta que alguém diga que os novos valores são melhores que os antigos que o novo regramento de conduta terá adesão.

A facilidade com que, sob certas circunstâncias, ocorrem essas mudanças ou adesões aos novos códigos de conduta — como se a moral fosse

apenas costumes, regras de etiqueta —, para Arendt, sugere que o mundo estava “dormindo” quando elas sucederam e, a exemplo desse sono entorpecido, a filósofa retomará os casos da Alemanha nazista e da Rússia stalinista “[...] quando subitamente os mandamentos básicos da moralidade ocidental foram invertidos: o primeiro caso [Alemanha] o mandamento ‘não matarás’; e no segundo [Rússia], ‘não levantarás falso testemunho’” (ARENDR, 2014a, p. 200). Mas Arendt fez um destaque para o que veio depois dessas inversões, algo que não poderia nos consolar (ARENDR, 2014a, p. 200): a inversão da inversão dessas regras de conduta. Novamente foi como se houvesse uma reeducação automática, em que as regras antigas, que agora não valiam mais, deviam ser descartadas e as novas e melhores regras de conduta deveriam ser vestidas.

O modo de Sócrates instigar o pensamento não era por afirmações, mas por indagações; no entanto, Arendt destacará duas afirmações socráticas, ambas feitas no *Górgias*, altamente relevantes para a discussão do pensar e do mal, que são: “é melhor sofrer o mal do que o cometer” e “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me (ARENDR, 2014a, p. 203, grifo da autora).

Para os gregos, a primeira afirmação seria paradoxal, já que sofrer o mal não seria digno de um homem, mas de um escravo e, apesar de essa afirmação ser feita sob o ponto de vista subjetivo, ou seja, “[...] é melhor para mim sofrer o mal do que o cometer [...]” (ARENDR, 2014a, p. 204), ela deve ser vista sob o ponto de vista do mundo, porque para o mundo:

[...] o que conta é que o mal foi feito e aí é irrelevante saber quem saiu melhor — o autor ou a vítima. Na qualidade de cidadãos, nós devemos evitar que o mal seja cometido, porque está em jogo o mundo em que todos nós — o mal feitor, a vítima e o espectador — vivemos. A cidade foi injuriada (ARENDR, 2014a, p. 204).

Entretanto, Sócrates não está a falar do cidadão que se preocupa mais com a cidade do que consigo mesmo, “[...] ele [Sócrates] fala como um homem devotado principalmente ao pensamento” (ARENDR, 2014a, p. 204), ao pensamento enquanto atividade e que se relaciona com as compreensões arendtianas sobre o mal e o pensar:

“Ao que parece, a única coisa que Sócrates tinha a dizer sobre a conexão entre o mal e a ausência de pensamento é que [...] aqueles que amam a investigação e, assim, “fazem filosofia”, são incapazes de fazer o mal (ARENDR, 20104, p. 201).

Se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade, independentemente dos seus objetos (ARENDR, 2014a, p. 202).

A segunda afirmação, que para Arendt é o pré-requisito para a primeira, cuja palavra-chave é “sendo um”, também se apresenta de forma paradoxal, pois Sócrates diz ser um e por essa razão não deseja entrar em desacordo consigo mesmo — axioma da não-contradição ou regra da consistência —, entretanto, nada que é uno pode contradizer a si mesmo. Assim, para que haja uma possível desarmonia é necessário ao menos dois. Arendt explica essa contradição:

Quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo, seria irreconhecível. E enquanto estou junto a outras pessoas, pouco consciente de mim mesmo, sou tal como apareço para os outros. Chamamos de *consciência* (literalmente, “conhecer comigo mesmo” [...]) o fato curioso de que, em certo sentido, eu também sou para mim, mesmo, embora quase não apareça para mim — o que indica que o “sendo um” socrático não é tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade (ARENDR, 2014a, p. 205).

Ao instalar o diálogo sem som de mim comigo mesmo, instauramos o dois-em-um — de modo que os homens não são apenas para os outros, mas para si mesmos — que para Sócrates é a essência do pensamento, é a capacidade do homem de se fazer companhia ao se retirar do mundo. O dois-em-um apenas se tornará um quando o mundo exterior se impuser sobre ele; a pessoa se apresentará no mundo das aparências apenas como um, de uma forma consistente, e não fragmentada como o é o dois-em-um.

Para Arendt, a relevância do dois-em-um é a demonstração de que a existência dos homens é essencialmente plural, é a dualidade que faz com que a própria pessoa seja ao mesmo tempo aquele que pergunta — “[...] *o que você entende por?*” (ARENDR, 2014a, p. 208, grifo da autora) e aquele que responde; o

pensamento, dessa forma, torna-se dialético e crítico: é uma conversa constante sem som. Arendt assim dirá:

[...] quando travo o diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um. *Os homens não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade* (ARENDR, 1993, p. 103, grifo nosso).

Talvez por isso, diante da ausência de pensamento de Eichmann, fosse tão difícil para ele compreender a pluralidade, ele não conseguiu antever que a dualidade inerente ao homem é a própria pluralidade que é a lei da Terra (ARENDR, 2014a, p. 210). Além do que, para Sócrates, essa dualidade significa que, para quem quer pensar, há a imprescindibilidade de se ter um bom termo entre os parceiros de diálogo, que eles sejam amigos e é aqui que a afirmação “é melhor sofrer o mal a cometê-lo” é cabalmente elucidada. Esse parceiro interior que desperta quando estamos a sós nunca pode ser afastado, a não ser que se pare de pensar, e nesse sentido é que se dirá que é melhor sofrer o mal do que praticá-lo e viver em companhia de um criminoso, pois havendo pensamento não há como se evitar o estar junto a si mesmo e aqueles que possuem consciência moral não suportarão conviver com um inimigo quando voltarem para casa. Arendt dirá: “É melhor se desavir com o mundo todo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias” (ARENDR, 2014a, p. 211).

Mas Arendt alertará que a conversa consigo mesmo demanda a conversa com os outros, examinando qualquer que seja o assunto. Por isso, a amizade é a experiência condutora da conversa, a amizade entre os outros e consigo mesmo. Não era por outro motivo que os movimentos totalitários pautavam-se por desintegrar as relações humanas, a amizade entre os homens, para que o falar com liberdade, expressando-se opiniões de todas as ordens, fosse minado. Ao se minar a liberdade dos homens de falar publicamente, está-se minando, ao mesmo tempo, a liberdade de pensar. Ainda, para que esse diálogo progrida é necessário que a pessoa não se contradiga, que ela possua concordância, o que não significa que o processo do diálogo, interno ou com os outros, seja linear. O que

Arendt está a dizer quanto a essa concordância é que o diálogo não seja interrompido criando-se um adversário. Arendt dirá: “É característico das ‘pessoas moralmente baixas’ estarem em discordância consigo mesmas [...], e dos homens maus evitar a própria companhia [...]” (ARENDR, 2014a, p. 211). A contradição é exemplificada por Arendt segundo o entendimento socrático:

[...] aquele que afirma que um homem pode ser feliz e ser um assassino, bastando para tal que ninguém saiba de seu ato, está duplamente em desacordo, a contradição lógica e a má-consciência ética, ainda era para Sócrates um só fenômeno (ARENDR, 1993, p. 103).

A pessoa que não realiza essa interação silenciosa consigo mesma, verificando o que ela própria diz e faz, não se importa em se contradizer, o que significa que essa pessoa “[...] 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” (ARENDR, 2014a, p. 213).

Por isso, segundo Arendt, “[...] o pensamento em seu sentido não cognitivo e não especializado, como uma necessidade natural da vida humana, como a realização da diferença dada na consciência, não é uma prerrogativa de poucos” (ARENDR, 2014a, p. 213), mas de todos, do mesmo modo que a inabilidade de pensar não é uma característica daqueles aos quais falta inteligência, trata-se de uma possibilidade que pode abarcar cientistas, eruditos e especialistas.

O pensar é o que faz com que os homens se percebam vivos, é a quintessência da vida, sem o pensar o homem não pode se dizer plenamente vivo: “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência — ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (ARENDR, 2014a, p. 214).

É o pensar e a consciência moral que “[...] deixa o homem cheio de embarços” (ARENDR, 2014a, p. 214) e faz com que ele se preocupe em não fazer coisas que impossibilitem a amizade e a convivência harmoniosa entre o dois-em-um, cujo critério de ação será a possibilidade de se conviver em paz consigo mesmo quando chegar a hora de o homem refletir sobre suas palavras e atos. O critério de ação não será aquele oriundo das regras usuais, reconhecidas pela multidão e acordadas pela sociedade, mas, sim, a capacidade de viver consigo mesmo.

O pensar não tem qualquer reflexo concreto no mundo em que os homens vivem, “Ele não cria valores; ele não encontrará o que é ‘o bem’ por uma vez por todas, ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as [...]” (ARENDDT, 2014a, p. 214). O pensamento não possui, em um contexto de normalidade, qualquer relevância política. No entanto, a relevância política do pensamento surgirá no que Arendt denomina de “situações limites”, termo cunhado por Karl Jaspers, que indicam a “[...] experiência de algo imanente que já oferece um vislumbre de transcendência” (ARENDDT, 2014a, p. 215). O caso limite sempre forçará que a pessoa se dê conta do passado, enquanto não era, e do futuro, quando não mais será. É a existência mundana, que força a reflexão sobre o passado, julgando-o, e diante do futuro, formando projetos, que tornará o pensamento uma atividade política. Para Arendt:

Sua importância política e moral vem à tona somente nos momentos históricos em que “as coisas se despedaçam; o centro não se sustenta; a mera anarquia está à solta no mundo”, momentos em que “aos melhores falta de toda a convicção, ao passo que os piores enchem-se de uma intensidade passional (ARENDDT, 1993, p. 167)

Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, 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. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não-examinadas e portanto as destrói — valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções) é necessariamente político. Pois essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade a mais política das capacidades espirituais humanas (ARENDDT, 2014a, p. 215).

Arendt afirma que a manifestação do vento do pensamento é a habilidade de discernir entre o certo e o errado, o belo e o feio e em momentos nos quais “[...] as cartas estão postas sobre a mesa [...]” (ARENDDT, 2014a, p. 216). Essa habilidade pode prevenir catástrofes, ao menos para o eu, para o ego pensante. É o pensar que nos prepara para fazermos julgamentos sobre o mundo.

O pensamento, por não se valer de regras, modos, formatações, possibilita o surgimento da faculdade do juízo, que, segundo Arendt, “É a faculdade que julga *particulares* sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas [...]” (ARENDDT, 2014a, p. 215, grifo da autora). A faculdade do juízo

possibilita aos homens dizer se algo é certo ou errado, se algo é belo ou feio, julgar não é pesar. Pensar possibilita a distinção, lida com representações de coisas ausentes, o invisível e o julgar se preocupa com coisas particulares e fáticas; entretanto, as duas faculdades são diretamente relacionadas. O juízo, oriundo do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, manifestando-o no mundo das aparências, “[...] onde eu nunca estou só e sempre muito ocupado para poder pensar” (ARENDDT, 2014a, p. 216). Os comentários de Arendt em uma audiência à Sociedade Americana pela Ética Cristã é elucidativo sobre o pensar:

[...] acho que esse “pensar” [...] — pensar no sentido socrático —, é uma função maiêutica, um parto. Isto é, expomos todas as nossas opiniões, preconceitos, o que for; e sabemos que nunca, em qualquer dos diálogos (platônicos), Sócrates jamais descobriu qualquer filho [da mente] que não fosse um ovo sem gema. Que se permanece de certo modo vazio após pensar... e uma vez que estamos vazios, então, de um modo que é difícil de dizer, estamos preparados para julgar. Isto é, sem ter qualquer livro de regras nas quais você possa subsumir um caso particular, você deve dizer “isto é bom”, “isto é mau”, isto é certo”, isto é errado”, “isto é belo” e “isto é feio”. E a razão pela qual acredito tanto na *Crítica do juízo*, de Kant, não é porque esteja interessada em estética, mas porque acredito que o modo pelo qual dizemos “isto é certo, aquilo é errado” não é muito diferente do modo pelo qual dizemos “isto é belo, isto é feio”. Ou seja, estamos agora preparados para encarar os fenômenos, por assim dizer, de frente, sem qualquer sistema preconcebido (ARENDDT, 1973 apud YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394).

Por isso que Arendt dirá que as condutas de Eichmann, não obstante o grande mal cometido, não eram oriundas de um ser intrinsecamente mal, mas de um homem que se absteve de pensar, pois não conseguiu manter-se em companhia de si mesmo, o que inviabilizou quaisquer reflexões e julgamentos sobre o significado dos acontecimentos e suas ações. Essa era a diferença entre aqueles poucos que continuavam a discernir entre o certo e o errado que, diante do efeito liberador do pensar, julgavam com liberdade e decidiam sobre cada caso concreto quando ele surgia e, diante desses casos, optavam por não aderirem, o que configurava um espécie de ação (ARENDDT, 1993, p. 167). Sem o pensar, sem corrimão, Eichmann e aqueles que aderiram às formalidades do movimento não estavam preparados para fazer julgamentos sobre o mundo por si próprios.

4.3 DO JUÍZO: A EFETIVAÇÃO DO DISCERNIMENTO ENTRE O CERTO E O ERRADO

Como já dito, Arendt não escreveu para *A vida do espírito* o capítulo sobre o julgar, que seria o coroamento da obra da filósofa, mas a esse tema, ela, há tempos, dedicava seus estudos e já havia apresentado cursos e palestras (MÜLLER, 2010, p. 218). Por isso, tornou-se possível a compilação dos manuscritos da autora na obra que foi intitulada *Lições sobre a filosofia política de Kant*, o que possibilita aos que estudam Arendt, minimamente, ter uma ideia do que a filósofa discutiria no não elaborado capítulo. Segundo Beiner (1994, p. 8), o motivo para a disponibilização dos escritos arendtianos sobre a faculdade do julgar “[...] é simplesmente a de dar acesso a idéias de remarcada importância — idéias que a própria autora não viveu para desenvolver da maneira como pretendia”.

Há quem critique esse expediente sob o pretexto de que seria presunçoso e até mesmo temerário deduzir desses escritos o que Arendt escreveria sobre o julgar, especialmente porque a interpretação arendtiana de Kant não é ortodoxa: ela propõe uma filosofia política ao autor — o que nunca foi escrito, já que o intuito kantiano com a sua *Crítica da faculdade do juízo estético* era fixar regras para o gosto, fixar padrões para a arte. Entretanto, os textos compendiados não tratam de meras anotações ou rascunhos, mas de aulas, conferências e seminários, resultado de estudos da autora e que foram apresentados ao público, embora não fossem destinados à publicação. Além do mais, o que se busca com a leitura de tais escritos é um significado para o que poderia ser o julgar e a sua relevância para a empreitada política, de forma que esses escritos podem oferecer “[...] chaves para a provável direção que o pensamento de Arendt tomaria a este respeito, especialmente quando vistos no contexto de sua obra como um todo (BEINER, 1994, p. 7). Aliás, Young-Bruehl afirma que Arendt não considerava fácil dizer como o pensar nos prepara para o julgar, mas o julgar seria o elo entre as atividades espirituais e o reino político: “[...] O julgar, sustentava ela [Arendt], é a atividade verdadeiramente política do espírito” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394).

Segundo Arendt, a palavra julgar tem em seu uso corrente dois significados completamente distintos entre si e que, para a autora, sempre acabam por ser confundidos. O primeiro significado é o do subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, “[...] o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá” (ARENDDT, 2013d, p. 31). O

destaque a esse processo do julgar está no fato de que o que se julga é o indivíduo ou o ato em si, não o critério que se está utilizado para julgar. O segundo significado é aquele quando “[...] nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo” (ARENDDT, 2013d, p. 31). É o julgar que não possui um parâmetro, não há regras anteriores e gerais a subsumir o caso particular. A estes casos não resta nada além da própria evidência do julgado, “[...] não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar” (ARENDDT, 2013d, p. 31).

O segundo significado trata da concepção arendtiana do julgar, o julgar sem parâmetros. Para estabelecer a sua linha argumentativa, Arendt fará uma abordagem apropriativa e específica ante uma exploração sistemática e interpretação criativa dos conceitos kantianos do juízo reflexivo estético (MÜLLER, 2010, p. 219). Nesse processo interpretativo arendtiano de Kant, o primeiro destaque dado pela filósofa é à questão da sociabilidade do homem, tratado na primeira parte da *Crítica do juízo*:

[...] isto é, o fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana. “Companhia é indispensável para o pensador (ARENDDT, 1994, p. 15).

Para Arendt, o conceito de sociabilidade humana, em que se trata da compreensão dos homens no plural, que vivem em comunidade e são dotados de um senso comum, é um conceito-chave para a primeira parte da *Crítica do juízo*, questão essa abordada por Kant, inclusive, antes da *Crítica do juízo* e descrita por ele transcrevendo *O sonho de Carzan*:

À proporção em que suas riquezas aumentavam, esse próspero avaro *fechou o seu coração para a compaixão e para o amor com relação ao outros*. [...]. Fui conduzido para diante do trono daquele que habita o terceiro céu. A glória que luziu diante de mim assim me falou: “Carazan, seus préstimos a Deus foram rejeitados. *Você fechou o coração para o amor dos homens* e aprisionou seus tesouros com garras de ferro. *Você viveu apenas para si mesmo e, portanto, também viverá o futuro sozinho, na eternidade apartado de toda a comunhão com o toda da Criação*”. Quando me aproximava

do mais extremo fim da natureza, vi as sombras do vazio sem fundo no abismo diante de mim. Um importante reino de eterno silêncio, solidão e escuridão. [...]. *Fui então ensinado a estimar a humanidade*; pois naquela aterradora solidão, eu teria preferido a todos os tesouros de Golconda, até mesmo o último daqueles a quem o orgulho de minha fortuna desviara de minha porta (ARENDR, 1994, p. 15, grifo nosso).

Essa ênfase faz-se importante porque a compreensão arendtiana do juízo se vale dessa primeira parte da *Crítica do juízo*, ante o fato de que a faculdade do juízo lida com particulares que “[...] enquanto tais, contêm algo de contingente em relação ao universal com que lida normalmente o pensamento” (ARENDR, 1994, p. 17) e essa primeira parte trata dos objetos do juízo propriamente ditos, “[...] tais como um objeto a que chamamos de ‘belo’ sem que estejamos aptos a subsumi-lo à categoria geral de beleza enquanto tal, *não temos regra que possa ser aplicada*” (ARENDR, 1994, p. 17, grifo nosso). Esses juízos se dão sem qualquer conceito *a priori*, tendo em vista apenas um prazer contemplativo. Arendt exemplifica esse juízo particular que se dá diante das contingências sem que haja uma regra geral para subsumir o fato: “Se você diz: ‘Que bela rosa!’, não chegou a esse juízo dizendo, primeiramente, ‘todas as rosas são belas, esta flor é uma rosa, logo, esta rosa é bela’. Ou inversamente, o belo são as rosas, esta flor é uma rosa, logo, ela é bela” (ARENDR, 1994, p. 17).

A rosa é bela porque o sujeito assim faz o seu juízo sobre a rosa, é o juízo particular, próprio, sobre a flor. O juízo é da pessoa que decidirá independentemente dos demais se a rosa é bela ou não; já que esse juízo não é universal. Entretanto, essa capacidade humana de lidar com o particular sem um geral depende da sociabilidade, de forma que “[...] os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidade físicas, mas precisamente por suas faculdades de espírito” (ARENDR, 1994, p. 18); os homens, diante desse entendimento, não são autônomos, pois precisam da companhia do outro para o pensamento.

O juízo, desse modo, retira sua linguagem metafórica do sentido do gosto, “[...] o mais íntimo, privado e indiossincrático dos sentidos, de certo modo oposto à visão, com sua ‘nobre’ distância” (ARENDR, 2014a, p. 131), mas aquele que julga, julga como membro de uma comunidade. Nesse sentido explica Müller (2010, p. 405): “É na *Analítica do Juízo Estético* que Arendt vê o princípio da

interação intersubjetiva como condição do juízo: os juízos só podem existir e validar-se em sociedade, na presença dos outros e por meio da comunicação”.

De acordo com Arendt, retomando Kant, comunicabilidade geral é um vocação natural da humanidade de comunicar e exprimir o que se pensa — o que foi descoberto quando o homem está a sós —, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal (ARENDDT, 1994, 42) e esta é uma exigência do juízo do gosto. A comunicabilidade, assim, implica “[...] uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos” (ARENDDT, 1994, p. 43).

A comunicabilidade exige, portanto, o que se denomina de liberdade ou liberdade política, a possibilidade de falar e publicar, de fazer uso público da razão em qualquer domínio diante de um público. Esta é a razão pela qual se compreende que há os homens e não o homem, a pluralidade é a condição para que os homens possam falar uns aos outros. Para Kant, o pensamento, apesar de ser uma atividade solitária, depende dos outros para ser possível. Nesse sentido Arendt cita Kant (1786, apud ARENDDT, 1994, p. 43):

[...] a liberdade de expressão ou de escrita pode ser-nos tomada pelos poderes estabelecidos, mas não a liberdade de pensamento. Entretanto, quanto e quão corretamente pensaríamos se não pensássemos em comunidade com outros, a quem comunicamos nossos pensamento e que nos comunicam os seus! Desse modo, podemos seguramente afirmar que o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar seus pensamentos *publicamente* também lhe retira sua liberdade de *pensar*, o único tesouro que nos foi deixado em nossa vida cívica, e apenas por meio do qual pode haver remédio contra todos os males do presente estado das coisas.

É essa feição de sociabilidade dos juízos reflexionantes estéticos que fazem com que Arendt os entenda sob o caráter essencialmente político: quanto mais pessoas dele participarem, melhor, pois assim mais opiniões, com suas implicações, virão à luz. Entretanto, a opinião é oriunda do pensamento, o que pressupõe que todo aquele que participa desse processo esteja disposto e seja capaz de prestar contas do que pensa ou diz, não prová-los, o que significa afirmar que esteja apto a dizer como e por quais razões chegou a uma determinada opinião. Para Arendt, apropriando-se de Kant, é ser capaz de expor a “*Quaestio facti*, a questão de fato, [...] saber por que meios alguém obteve um conceito; *quaestio juris*, a questão de direito, é saber com que direito alguém possui e utiliza este conceito

(ARENDR, 1994, p. 44). A isso denomina-se ser responsável por aquilo que se pensa e prega, o que, também, se chama pensamento crítico.

A exposição de uma opinião perante os demais habilita o pensamento crítico, pois se está possibilitando a inspeção e a apresentação de objeções razoáveis à primeira opinião. Essa opinião passa a ser vista, dessa forma, sob a perspectiva dos outros e a isso se denomina imparcialidade ou alargamento que “[...] é obtido por meio da consideração dos pontos de vista dos outros [...]” (ARENDR, 1994, p. 44).

A consideração dos pontos de vista dos outros é o que Kant chama de pensar com alargamento: “[...] alargando-se o ponto de vista de uma perspectiva microscópica para uma perspectiva geral, na qual se adota, [...] toda perspectiva concebível, verificando as observações de cada uma por meio de todas as outras” (KANT, 1772 apud ARENDR, 1994, p. 45).

O pensar com alargamento é uma atividade que compara os próprios juízos com os juízos possíveis, não necessariamente juízos reais dos outros, nem mesmo o que se passa efetivamente no juízo alheio, colocando-se no lugar de qualquer outro homem. Para que seja possível essa comparação, faz-se imprescindível a imaginação. A imaginação tornará presentes os outros e os seus possíveis juízos, e aqui, segundo Arendt, os homens estão a se mover em um espaço potencialmente público, que se abre por todos os lados. O pensar com mentalidade alargada é o treinar da própria imaginação para sair em visitas, para libertar aquele que julga das condições privadas, em busca da imparcialidade. Ao agir assim, o homem adota a posição do cidadão do mundo, um expectador do mundo. Arendt explica essa peculiaridade do pensamento alargado:

[...] o “pensamento alargado” é o resultado da “abstração das limitações que contingentemente predem-se ao nosso próprio juízo”, é o resultado da desconsideração de suas “condições subjetivas e privadas”, isto é, o resultado da desconsideração do que usualmente chamamos de interesse próprio; este interesse, de acordo com Kant, não é esclarecido e nem é capaz de esclarecimento, mas é limitante. Quanto maior o alcance — quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de uma ponto de vista a

outro — mais “geral”⁷⁶ será esse pensamento (ARENDR, 1994, p. 45),

Aqui está uma diferença entre o pensar e o julgar. Como já apresentado, Arendt, ao tratar do pensar, retoma Sócrates, o homem devotado principalmente ao pensamento, cujo principal enfoque era evitar a autocontradição, de modo a poder viver consigo mesmo. O juízo, por sua vez, apesar de calcado no pensar, pois pressupõe a capacidade de expor as razões pelas quais se chegou a um determinado juízo, será norteado pela noção de cidadão do mundo, cuja acepção é de um ser plural, preparado para uma vida no mundo — apesar de não ser, ainda, um homem de ação — que possa levar em consideração o ponto de vista dos outros para balizar as suas próprias opiniões; esse é um homem que se opõe ao homem autocentrado, egoísta.

Arendt se vale da *Crítica do juízo estético* para a sua compreensão de julgamento político, pois, para ela, o mesmo expediente usado para se dizer se um objeto é belo ou não — julgar e decidir sobre elas —, através da faculdade do gosto, pode dar margem ao juízo político. Desse modo, rememorando a questão do gosto, Arendt explicará que Kant faz uma distinção entre o gênio e o gosto.

O gênio é requerido para que as obras de arte sejam produzidas, enquanto que, para julgá-las, requer-se o gosto. Para Kant, o gênio é “[...] uma questão de imaginação produtiva e originalidade [...]” (ARENDR, 1994, p. 62), já o gosto é uma questão de juízo. Arendt, retomando Kant, demonstra a função do gosto para o juízo “O gosto, como o juízo em geral, [...], torna as idéias suscetíveis de consentimento geral e permanente, tornando-as capazes de ser seguidas por outros e mesmo suscetíveis de um cultura sempre em progresso (ARENDR, 1994, p. 63).

Arendt, prosseguindo em sua interpretação de Kant e recuperando as palavras kantianas, diz: “[...] para a bela arte, ... *imaginação, intelecto, espírito [spirit]* e *gosto* são requisitos” (ARENDR, 1994, p. 63), mas as três primeiras faculdades são unidas pelo gosto, isto é, pelo juízo. Será o espírito que capacitará o gênio a expressar as ideias ocasionadas por um estado subjetivo de espírito de

⁷⁶ Geral no sentido de mais pontos de vistas poderem ser analisados para se chegar ao próprio ponto de vista e não de generalidade do conceito ARENDR, 1994, p. 46).

modo que elas sejam comunicadas aos outros. Arendt explica esse entendimento kantiano:

[...] o espírito [*spirit*] [...] consiste em expressar o “elemento inefável no estado do espírito” que certas representações despertam em todos nós, mas para as quais não temos palavras; seríamos, portanto, incapazes de comunica-las aos outros sem a ajuda do gênio; é tarefa própria do gênio tornar esse estado do espírito “comunicável em geral” (ARENDR, 1994, p. 63).

Arendt, então, dirá que “A condição *sine qua non* da existência de objetos belos é a comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual nenhum desses objetos poderia aparecer” (ARENDR, 1994, p. 63) e será a faculdade do gosto que guiará essa comunicabilidade. Para a filósofa, essa comunicabilidade depende da capacidade dos homens de pensar a partir da perspectiva dos outros, para que eles possam, efetivamente, ser compreendidos. Os críticos, ou expectadores, criam, desse modo, o domínio público, o que exige que o próprio gênio ou ator se faça entender por aqueles que observam a obra. Arendt, valendo-se das lições de Cícero, dirá à respeito da capacidade do julgar:

[...] todos discriminam, distinguem entre o certo e o errado em questões de arte e proporção por meio de algum sentido silencioso, sem qualquer conhecimento de arte ou proporção: e enquanto podem fazer isso no caso de pinturas e estátuas, em outras obras, para cujo entendimento a natureza lhes concedeu menos subsídios, exibem essa discriminação muito mais ao julgar os ritmos e a pronúncia das palavras, vistos que estão radicados no senso comum; e sobre tais coisas, a natureza quis que ninguém fosse totalmente inapto para sentir e experimentá-la [...] quão pequena é a diferença entre o culto e o ignorante no julgar, enquanto há maior diferença no fazer (CÍCERO, [s.d] apud ARENDR, 1994, p. 34).

Evidencia-se, dessa maneira, que é o senso comum, ante a comunicabilidade, que capacita os homens a julgar na qualidade de expectador. De outro lado, o senso privado faculta aos homens a lógica, o que possibilita que se extraia conclusões de premissas e que podem funcionar sem a comunicação. Por essa razão é que os movimentos totalitários faziam uso da ideologia — a lógica de um ideia — e minavam qualquer possibilidade de relação entre os homens, de modo a corroer mais efetivamente a capacidade do juízo, dos homens julgarem por si mesmos.

Arendt afirma que o “[...] senso comum, a faculdade de julgar e discriminar o certo do errado, deve-se fundar no sentido do gosto” (ARENDR, 1994, p. 64), pois o gosto, assim como o olfato e diversamente da visão, audição e tato, são essencialmente privados, pois lidam com sensações internas que são individuais e incomunicáveis, “[...] o que provou e o que cheirou não podem ser expressos em palavras” (ARENDR, 1994, p. 64). Os outros três sentidos, no entanto, além de lidarem objetivamente com objetos, podem ser re-presentados — tornar presente o que está ausente — por meio da imaginação, além do que os juízos sobre o se vê, se ouve ou toca podem ser suspensos, mas o gosto e o olfato não: ou algo agrada ou desagrade de forma imediata e irresistível, sem qualquer mediação do pensamento ou da reflexão.

O gosto tornou-se o veículo do juízo, pois no entendimento arendtiano, ele seria, naturalmente, discriminador, referindo-se ao particular enquanto particular, tratando-se de sentidos subjetivos internos. Os outros objetos dados aos sentidos objetivos podem compartilhar suas propriedades com outros objetos, o que significa que eles não são únicos. A filósofa dirá que esse processo do gosto, ao dizer isso me agrada ou isso me desagrade, é quase idêntico ao “concordo com isso, discordo disso”. Para a autora a questão é: o homem é diretamente afetado.

O resultado de se elevar a faculdade do juízo à questão do gosto é que, nessa seara, não se tem como discutir acerca do certo e do errado, questões de gosto não podem ser debatidas, “Nenhum argumento pode persuadir-me a gostar de ostras, quando não gosto delas. Em outras palavras, o problema, em questões de gosto, é que elas não são comunicáveis” (ARENDR, 1994, 67). Talvez esse seja o principal problema da *Crítica do juízo* sob um viés político, porque não há como forçar qualquer pessoa a concordar com os juízos que são apresentados. A celeuma é: como proposições de juízo poderiam chegar a pretender, como é o caso, uma concordância geral. A possível resposta seria apelar para o senso comum, ao senso comunitário.

Para solucionar esse problema, a autora se valerá das faculdades da imaginação e do senso comum. Imaginação é a possibilidade de ter presente o que está ausente, é a interiorização de algo e, mesmo estando o objeto ausente, o homem pode ser afetado por ele, como se o objeto fosse dado por um sentido não objetivo; é uma faculdade de percepção na ausência do objeto. Conforme Kant, “[...]”

é o belo que me agrada no mero ato de julgar [...]” (KANT, 17-- apud ARENDT, 1994, p. 67), não importando se agrada ou não na percepção. O belo agrada na representação, pois a imaginação — preparação para a reflexão — possibilita que se possa refletir sobre o objeto e somente quanto aquilo que afeta os homens na representação, pois não está mais presente, poderá “[...] ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário” (ARENDT, 1994, p. 67). A partir desse momento, então, não tem mais o gosto, mas o juízo, pois se torna possível, por meio da distância da representação — afastamento, desinteresse — apreciar o valor próprio de algo de modo imparcial.

Arendt destaca que o gosto é porque se escolhe, mas essa escolha se submete a uma outra escolha: “[...] podemos aprovar ou desaprovar o próprio fato do *agradar*: Isso também está sujeito à ‘aprovação ou desaprovação’” (ARENDT, 1994, p. 69). O ato de aprovar ou reprovar é um re-pensar sobre o gosto, sobre a escolha que foi feita, e esse aprovar ou desaprovar o gosto inicial estará calcado no critério de comunicabilidade e publicidade do gosto.

O senso comum refere-se ao senso comunitário, à sociabilidade de forma que “[...] o belo interessa apenas quando estamos em sociedade” e “[o homem] não se contenta com um objeto se não pode satisfazer-se com ele em comum com os outros” (KANT, 17-- apud ARENDT, 1994, p. 67). Quando o gosto de alguém não se compatibiliza com o dos outros, há a sensação de envergonhamento. O senso comum é estabelecido pela intersubjetividade, ante a presença e o relacionamento entre os homens. Por isso que o juízo levará em conta os possíveis juízos dos outros, e o julgamento individual se dá ante a compreensão daquele que julga como parte de uma comunidade e que não poderia viver sem a companhia dos demais.

Será o senso comum, compreendido como um sexto sentido, que ajustará os homens à comunidade na qual aquele se vê integrado; para Arendt o senso comum “É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido” (ARENDT, 1994, p. 71), cuja manifestação se dá pelo discurso. É muito elucidativa do senso comum a transcrição que Arendt faz da compreensão kantiana desse sentido:

Sob o *sensus comunis* devemos incluir a idéia de um sentido *comum a todos*, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, *de certo modo*, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade [...] essa operação de reflexão talvez pareça artificial demais para ser atribuída à faculdade chamada de senso *comum*, mas ela assim o parece apenas quando expressa em fórmulas abstratas. Não já nada mais natural em si mesmo do que abstrair-se do encanto ou da emoção se estamos em busca de um juízo que venha a servir como regra universal (KANT 17-- apud ARENDT, 1994, p. 71, grifo da autora).

O senso comum reúne três máximas: pense por si (máxima do esclarecimento), ponha-se em pensamento no lugar do outro (máxima da mentalidade alargada) e esteja de acordo consigo mesmo (máxima da não-contradição). O senso, desse modo, é o efeito de uma reflexão sobre o espírito e a reflexão afetará os homens como se fosse uma sensação, uma sensação de gosto, o sentido discriminador da escolha. O gosto é a faculdade de julgar aquilo que se converte em representação comunicável, sem que seja mediado por um conceito *a priori*.

Arendt compreende que o juízo, ante o fato de que deve julgar o particular, quando deve ser feito sem quaisquer balizas, torna-se uma grande dificuldade, pois “[...] o parâmetro não pode ser tomado da experiência e não pode ser derivado do exterior. Não posso julgar um particular por outro particular; a fim de determinar seu valor [...]” (ARENDT, 1994, 76). Para que seja possível esse julgamento, faz-se necessário, segundo Arendt, algo relacionado a dois particulares, mas distintos de ambos.

A primeira hipótese seria a “[...] noção de humanidade, daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano que vive e morre neste mundo, nessa Terra que é um globo habitado e compartilhado [...] na sucessão das gerações” (ARENDT, 1994, p. 76). A segunda hipótese, para ela a mais valiosa, seria a validade exemplar: “Exemplos são os apoios do juízo” (ARENDT, 1994, p. 77), desde que corretamente escolhidos, de modo a ver no particular aquilo que é válido para mais de um caso. Ao se julgar casos particulares, sempre se está diante de fenômenos singulares e inéditos, pois a cada novo julgamento tem-se um novo evento particular; por isso que os acontecimentos anteriores e análogos podem ser apenas exemplos para a formação de um novo juízo, mas não parâmetros ou

regras. Arendt explica como a validade exemplar pode ajudar na formação dos juízos:

[...] podemos encontrar ou pensar em uma mesa que se julga ser a melhor mesa possível, e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser: a mesa *exemplar* (“exemplo” vem de *eximere*, “selecionar um particular”). Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é *como* Aquiles (ARENDDT, 1994, p. 77, grifo da autora).

A escolha, o gosto é feito sem qualquer regramento ou justificativa. Todavia, para que se possa discernir efetivamente entre o certo e o errado é imprescindível que se leve em consideração as questões da imaginação, senso comum e da comunicabilidade, caso contrário, é possível que a escolha seja a demonstração da insanidade, como ocorreu com Eichmann, que independentemente de pensar, realizou as suas escolhas, em que pese não tenha chegado a realizar um juízo, pois não foi capaz de expressar as razões de suas escolhas; aliás, por diversas vezes ele disse que não tinha nada contra os judeus. Entre as violações de Eichmann está a de não permitir a associação entre os homens, ao pensar que apenas os escolhidos arianos poderiam ter a posse da Terra, não tolerando a presença de todos os indivíduos que compõem a pluralidade, negando o direito comum à face da Terra (ARENDDT, 1994, p. 76). É a partir do pensar que se pode estabelecer juízos mais acertados e uma ação mais efetiva e responsável do mundo, coisa por que Eichmann não se interessou, não fez. O julgamento de Eichmann perante um tribunal é a resposta que a humanidade deu àqueles que se abstiveram de pensar e julgar levando em consideração o outro. Eichmann admitiu que seus atos não se correlacionassem com o fato de que ele não tinha nada contra os judeus, ele apenas anuiu aos preceitos ideológicos do movimento, “[...] o que ninguém deve deixar de julgar *sobre* si mesmo é se deixará a *persona* pública e o eu interior permanecerem distintos, de modo que o eu interior possa fazer o que é capaz de fazer em liberdade — julgar” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 402, grifo da autora).

4.4 DA JUSTIÇA POLÍTICA

Após a apresentação dos elementos para a elaboração do pensamento arendtidiano para este trabalho, pode-se verificar que o movimento totalitário, caracteristicamente, pauta-se pela destruição dos padrões tracionais de juízo, de modo que o impossível se tornou possível. Assim, foi instalada uma realidade em que os homens não tinham resposta para os horrores cometidos. Não havia norma, não havia um preceito geral a ser seguido; a única solução para as atrocidades cometidas demandaria que os homens “tomassem em suas mãos” a faculdade do juízo, a faculdade mais política das atividades do espírito, e julgassem os feitos perpetrados. Por isso que a questão da justiça, objeto deste trabalho, valesse da compreensão da faculdade do juízo para afirmar que a justiça ao caso Eichmann foi uma justiça política.

É incontroverso que o ocorrido no julgamento de Eichmann não seria o apregoado pelo Estado de Direito, tendo em vista a impossibilidade de regramento anterior a muitos dos fatos perpetrados pelo regime nazista, embora houvesse uma legitimação. É essa legitimação que leva Arendt a dizer que foi feita a justiça ao caso de Eichmann. Nas palavras de Arendt (1999, p. 318):

Resta, porém, um problema fundamental, que está implicitamente presente em todos esses julgamentos pós-guerra e que tem de ser mencionado aqui porque toca uma das grandes questões morais de todos os tempos, especificamente a natureza e a função do juízo humano. O que exigimos nesses julgamentos, em que os réus cometeram crimes “legais”, é que os seres humanos sejam capazes de diferenciar o certo do errado mesmo quando tudo o que tem para guiá-los seja apenas seu próprio juízo, que, além do mais, pode estar inteiramente em conflito com o que eles devem considerar como 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 nortearam 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 desapareceram. Os poucos ainda capazes de distinguir certo e errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos, e com toda liberdade; não havia regras às quais se conformar, às quais se pudessem conformar os casos particulares com que se defrontavam. Tinham de decidir sobre cada caso quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito.

Parte dessa legitimação, para Arendt, foi demonstrada na sentença, que aborda o sentido e a *utilidade da punição*, quando os juízes a fundamentaram nas palavras de Grotius (16-- apud ARENDT, 1999, p. 310): “a punição é necessária ‘para defender a honra ou a autoridade daquele que foi afetado pelo crime, de forma a impedir que a falta de punição possa causar sua desonra’”; assim, se os judeus possuíam um Estado, caberia a este a jurisdição para processar os crimes cometidos contra o seu povo e isso, sempre, no interesse da justiça e nada mais. Mas essa afirmação deve ser lida para além da questão do povo judeu, já que o crime perpetrado fora contra todos os homens da Terra, contra uma das condições básicas da vida humana na Terra, contra o mundo humano comum, isto é, a pluralidade.

Ainda haveria, especialmente, mais dois argumentos que legitimariam a realização da justiça para além do direito posto. O fato de que Eichmann apoiou e executou as ações de extermínio, e mesmo que isso fosse somente obediência, como sustentado pelo acusado, politicamente falando, ele escolheu, bem ou mal, a obedecer a lei, que eram os desejos do *Führer* consubstanciados nas ordens por ele recebidas, e, para que essa escolha pudesse ser realizada, o réu também optou por não pensar em seus atos e em suas consequências, apenas aderiu às “novas” e “melhores” regras que ditavam a moralidade alemã da época. Eichmann desrespeitou, assim, sem qualquer crise de consciência, a dignidade humana, no sentido de menosprezar o fato de que todos os homens ou todas nações como entidades são “construtores de mundos ou co-autores de um mundo comum” (ARENDT, 1989, p. 509).

O segundo argumento, que se relaciona indiretamente com o que escolheu o acusado (que trata do aspecto da consciência e do julgar), é a questão da banalidade do mal perpetrado por ele. Banal, pois não possuía motivações — isso factualmente falando, já que essa conclusão de Arendt é frente ao julgamento de Eichmann. A preocupação da autora era de que a “distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos” (ARENDT, 1999, p. 311) e esta devastação criou um novo tipo de crime denominado por Arendt de massacres administrativos — cometimento de crimes pela

“burocracia⁷⁷ gigante usando os recursos do governo” (ARENDDT, 1999, p. 312-316) —, as pessoas agiam segundo as regras existentes, havendo legalidade e regularidade em suas ações.

Não se deve perder de foco que a obediência à lei e às ordens perpassa pela questão do pensar e da consciência aventados por Arendt, pois, citando as palavras de Wilson Carey McWilliams (1969, apud ARENDT, 2013b, p. 90), “Quando fracassam as instituições, a sociedade política depende dos homens, e os homens são frágeis juncos propensos a aquiescer — se não a sucumbir — à iniquidade”. Talvez seja no sentido de estar em paz com a própria consciência que Arendt (2013b) traz à voga a questão da resistência civil em face da opressão estatal, em que pese a compreensão arendtiana sobre essa modalidade de insurreição, que somente pode-se dar quando “[...] praticada por um certo número de pessoas com identidade de interesses” (ARENDDT, 2013b, p. 55) que tomam uma posição contrária à política executada pelo governo, mesmo que essa ação governamental seja apoiada pela maioria, o que torna a resistência civil, sob a perspectiva da autora, uma efetiva ação política, pois se centrada apenas em uma discordância individual, essa conduta seria uma objeção de consciência, cujo foco não é o mundo ou o curso futuro desse mundo, já que tais deliberações de consciência são sempre expressas de maneira subjetiva. Mais uma vez, é o agir em conjunto com um senso de comunidade, o poder angariado por aqueles que têm opiniões em comum, que é destacado por Arendt em oposição a uma ação individual: “[...] sua ação [de contestadores civis] combinada brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito e convicção à sua opinião, não importando como a tenham originalmente atingido” (ARENDDT, 2013b, p. 55).

Especialmente o segundo argumento anteriormente apresentado demonstra a inadequação do sistema legal dominante e dos conceitos jurídicos em uso para lidar com os massacres administrativos (ARENDDT, 1999, p. 317). Para Arendt, os assassinos modernos que são empregados do Estado devem ser processados porque violaram a ordem da humanidade (ARENDDT, 1999, p. 295).

⁷⁷ Segundo Arendt (2004, p. 94) “burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel de governo”.

Quanto à necessidade de punição, em *A Condição Humana*, Arendt passa a admitir uma relação entre o perdão e a punição⁷⁸:

A alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente [...]. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas [crimes perpetrados pelo totalitarismo contra a humanidade] e que, portanto, elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais destroem radicalmente sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: “Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar” (ARENDR, 2013a, p. 300).

Arendt utiliza-se da mesma ideia que foi transcrita nessa citação, especialmente da parte final, cuja inspiração é o Evangelho segundo São Lucas capítulo 17, versículo 2 (BÍBLIA, 2006, p. 1371) no artigo *Algumas questões de filosofia moral*, contido no livro *Responsabilidade e julgamento*, acrescentando que mais do que atar uma pedra ao pescoço e se jogar ao mar, “Era melhor que nunca tivesse nascido” (ARENDR, 2004, p. 137). Essa afirmação é de certo modo bastante impactante especialmente porque esse artigo foi escrito em 1965 para um curso que Arendt ministrou na New School for Social Research (ARENDR, 2004, p. 352), isso após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, que é de 1963, e muito tempo depois do que ela havia escrito em *A condição humana*, que é de 1958.

Essa relação entre o perdão e a punição é estabelecida porque, como já visto, Arendt entende que os atos que podem ser perdoados são aqueles que são associados a irreversibilidade da ação em razão de sua característica de ilimitabilidade, isto é, o processo de ação não se restringe ao ato de uma determinada pessoa e as consequências desse ato tem resultados muitas vezes não queridos ou esperados, já que toda ação desencadeará uma nova ação,

⁷⁸ Arendt (2004, p. 118), no artigo *Algumas questões de filosofia moral*, assevera que: “Eu costumava dizer: isso nunca deveria ter acontecido [o regime nazista totalitário], porque os homens serão incapazes de punir ou perdoar. Não seremos capazes de reconciliar-nos com o fato, de chegar a um acordo com o acontecido, como devemos fazer com que é passado – quer porque era ruim e precisamos superá-lo, quer porque era bom e não toleramos o seu desaparecimento.” É um obstáculo que não pode ser reparado.

estabelecendo novas relações na teia de relações humanas, de forma que a ação pode perdurar ilimitadamente. Assim, a autora dirá:

O motivo da insistência sobre um dever de perdoar é, obviamente, que “eles não sabem o que fazem”, e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal voluntário, pois do contrário não teria sido necessário ensinar que, “se ele te ofender sete vezes no dia, e sete vezes no dia retornar a ti, dizendo ‘me arrependo’, tu o perdoarás. O crime e o mal voluntários são raros, mais raros talvez que as boas ações; segundo Jesus, Deus se encarregará deles no Juízo Final, que nenhum papel desempenha na vida terrena e tampouco se caracteriza pelo perdão, mas pela *justa retribuição (apoudounai)* (ARENDR, 2013a, p. 299, grifo nosso).

Esse destaque arendtiano é de especial relevância para esta dissertação, pois toca a questão da pena de morte aplicada a Eichmann. A questão da voluntariedade mencionada na referida citação reúne as reflexões feitas no primeiro capítulo, especialmente sobre a questão da consciência dos atos praticados por Eichmann a este capítulo, em especial a questão do pensar. Os atos de Eichmann não foram atos dos quais ele não podia prever os resultados, não foi algo que simplesmente “fugiu ao controle” em razão da ilimitabilidade de suas ações; pelo contrário, ele aceitou, em benefício de sua carreira, despachar seres humanos para a morte: ele sabia que o destino dessas pessoas seria a câmara de gás ou os pelotões de fuzilamento.

Não raro as pessoas que têm algum contato com a obra de Arendt indagam porque a faculdade do perdão não poderia ser aplicada a Eichmann, até mesmo porque Arendt assim afirma:

[...] o perdão é o exato oposto da vingança, que atua como reação [*re-acting*] a uma ofensa inicial, com a qual longe de pôr fim às consequências da primeira falta, todos permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação siga livremente seu curso. Ao contrário da vingança, que é a reação natural e automática à transgressão e que, devido à irreversibilidade do processo da ação, pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter inicial da ação (ARENDR, 2013a, p. 300).

Outra questão que causa dificuldade quanto à aplicação da pena de morte é que o perdão se dirige ao agente e não ao ato, estabelecendo um assunto

eminentemente pessoal, “[...] no qual o *que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez” (ARENDDT, 2013a, p. 301, grifo da autora). Nesse sentido Correia (2011, p. 67) afirma:

[...] seguramente se perdoa o agente — em respeito à sua capacidade de desencadear novos eventos para além de seus malfeitos — nunca o ato. Não perdoamos jamais o assassinio, mas o indivíduo que cometeu um assassinato, pois o perdão não é uma cumplicidade com o feito. O perdão, em todo o caso, jamais se converte naturalmente em anistia jurídica ou em interdição à memória.

Entretanto, há ações que não podem ser perdoadas e nem adequadamente punidas, podem até ser punidas, mas sempre a punição será insuficiente ante ao mal cometido e aqui o que se está a falar é a respeito de condutas que visam a dizimar o própria humanidade, valendo-se da burocracia estatal, ações que colocam em risco uma das condições da existência humana. São ações deliberadas cujo grande mal praticado colocam em risco a vida humana na terra, em hipótese alguma qualquer sanção será capaz de retributividade minimamente adequada aos males causados pela conduta.

Outro aspecto relevante sobre o perdão, e nesse caso Arendt trata especificamente de Eichmann, quando de correspondências trocadas com Sholem, é a imprescindibilidade de o sujeito ao qual a misericórdia do perdão será concedida ser, enquanto agente de um ato, algo mais do que o ato que ele praticou:

Lamento que você não tenha argumentado contra o cumprimento da sentença de morte. [...] Você diz que foi um “erro histórico”; e eu me sinto bastante desconfortável ao ver o espectro da história ser trazido para este contexto. Na minha opinião, foi não apenas correto *politicamente e juridicamente* (e este último é de fato o que importava) — teria sido completamente impossível não ter cumprido a sentença. A única maneira de evitá-la seria aceitando a sugestão de Karl Jaspers e entregar Eichmann às Nações Unidas. Ninguém queria isso e provavelmente não seria factível; portanto, não havia alternativa além de enforcá-lo. Misericórdia estava fora de questão, não por razões jurídicas — de qualquer forma, perdão não é prerrogativa do sistema jurídico —, mas porque misericórdia é aplicável à pessoa e não ao feito; o ato de misericórdia não anistia o assassinato, mas perdoa a pessoa à medida que ela, como pessoa possa ser mais do que qualquer coisa que tenha feito. Isto não era verdade no caso de Eichmann. E poupar-lhe a vida sem perdoá-lo seria impossível do ponto de vista jurídico (ARENDDT, 2016, p. 762, grifo da autora).

Eichmann escolheu ser um homem sem pensamento, um homem que não era nada mais que uma peça da engrenagem e que não se sentia culpado por suas ações, pois praticadas sem qualquer tipo de reflexão, respaldadas por um sistema que lhe dizia que, se assim se portasse, não haveria qualquer problema. A Eichmann pode-se aplicar a ideia de que “[...] grandes feitos não são obtidos pela força [...], eles são produtos do pensamento, do caráter e do julgamento” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 398) e, ao que parece, ele não tinha quaisquer desses elementos.

Segundo Arendt (2004, p. 137), não obstante o entendimento religioso quanto a uma não prática deliberada do mal, sendo que este decorre do pecado original e da corrupção da natureza humana, em patente fraqueza e por essas razões tais atos devem ser perdoados, já que os perpetradores não sabiam o que estavam fazendo, Jesus de Nazaré traz uma exceção aos atos não decorrentes da fraqueza humana, que são as situações que causam *skandala* ou ofensas vergonhosas, que não podem facilmente ser removidas do caminho; no entanto, Ele não nos diz quais são essas ofensas, mas Arendt assevera que, em que pese não se poder determiná-las, pode-se senti-las; são condutas que, para além da indignação, colocam em risco aquilo torna os homens humanos.

Os massacres administrativos podem ser compreendidos como condutas das quais a humanidade sente que causaram *skandala*, que de alguma forma precisam ser remediadas para que o futuro do mundo possa prosseguir. Aqui não se está sustentando o adágio *Fiat justitia et pereat mundus* (faça-se justiça mesmo que o mundo pereça), comumente invocado retoricamente contra os defensores da justiça absoluta, normalmente para justificar erros e crimes (ARENDR, 2013b, p. 59). O que importa no caso Eichmann quando se diz que a justiça foi feita é observar se a conduta que foi julgada atingiu a comunidade humana como um todo — e não apenas enquanto violação a um determinado bem jurídico eleito por regramento específico —, se sim, essa justiça deve estar na seara política, pois se destinou à conservação do mundo comum, à manutenção da comunidade política.

Dos argumentos sustentados por Arendt para justificar e legitimar a realização da justiça pode-se depreender o colapso de todos os padrões costumeiros, extirpando a possibilidade de precedentes, nem mesmo na forma de exceção, para que se pudesse dar uma resposta adequada, legalmente falando, ao que fora perpetrado por Eichmann. A questão da justiça, desta forma, que no relato

do caso Eichmann se relaciona a esta situação em concreto, não pode ser dissociada da perspectiva da humanidade. Não se pode perder de vista que todos os homens são membros de um comunidade mundial pelo simples fato de serem humanos. Para Arendt, “[...] essa é a nossa ‘existência cosmopolita’” (ARENDR, 1994, p. 76), o ato de jogar e de agir em questões políticas deve partir da ideia de que os homens são cidadãos do mundo. É nessa vertente que a justiça para Arendt pode ser lida como uma justiça política, segundo a qual se “[...] pressupõe uma faculdade humana independente, sem apoio na lei e na opinião pública que julga de novo com toda a espontaneidade cada ato e intenção, sempre que surge o momento” (ARENDR, 2004, p. 103). O juízo será severamente demandado a dar uma resposta quando não há regra para aplicação das regras, mas o juízo como uma atividade política que será resultado de uma “[...] interação espiritual do eu e dos outros imaginários que partilham o mundo [...]” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 399), cuja precedência sempre será desse mundo comum.

Arendt é categórica ao afirmar a necessidade de punição daqueles que são considerados criminosos, mas não se adequam ao padrão comum de criminalidade:

[...] embora nenhuma das razões que em geral invocamos para a punição seja válida [ao caso dos assassinos burocráticos], o nosso senso de justiça acharia intolerável abrir mão da punição e deixar impunes aqueles que assassinaram milhares, centenas de milhares e milhões de seres humanos. Se isso não passasse de um desejo de vingança seria ridículo, sem falar no fato de que a lei e a punição por ela imposta surgiram a sobre Terra para quebrar o interminável círculo vicioso da vingança. Assim, aqui estamos nós, exigindo e impondo a punição de acordo com o nosso senso de justiça, enquanto, por outro lado, esse mesmo senso de justiça nos informa que todas as nossas noções anteriores sobre punição e suas justificações nos desapontaram (ARENDR, 2004, p.88).

O fato de alguém ter de comparecer perante um tribunal significa que essa pessoa transgrediu alguma lei⁷⁹ cuja manutenção considera-se essencial para a integridade de nossa humanidade comum (ARENDR, 2004, p. 84), o que exige uma punição independentemente de quem foi injuriado. Nesse sentido

⁷⁹ Arendt (2004, p. 84) afirma que “As questões legais e morais não são absolutamente idênticas, mas possuem uma certa afinidade, porque ambas pressupõe o poder de julgamento”.

afirmará Arendt, ao fazer um contraponto ao princípio da não-contradição sustentado por Sócrates, ante as deliberações de consciência:

Politicamente, ao contrário, o que consta é que um erro foi cometido; para a lei é irrelevante quem resultou melhor com isso: o autor ou a vítima. Nossos códigos penais diferenciam entre crimes nos quais a acusação formal é obrigatória porque a comunidade política como um todo foi atingida, e infrações nas quais somente autores e vítimas são envolvidos, que podem pretender ou não abrir processo. No primeiro caso o estado de espírito dos envolvidos, é irrelevante, a não ser quando a premeditação é parte integrante do ato ou são levadas em conta circunstâncias atenuantes; não faz diferença se a vítima está inclinada a perdoar ou se o autor tem completa certeza de que não tonará a fazê-lo (ARENDR, 2013b, p. 59).

Todavia, esse agente peculiar não será reformado pela punição; quanto muito, esta pode oferecer um exemplo dissuasivo aos demais. Ele foi um violador da comunidade política como um todo, “[...] o agente é um ofensor à ordem do mundo como tal. Para usar outra das metáforas de Jesus, ele é como a erva daninha, ‘o joio no campo’, com o qual nada se pode fazer exceto destruí-lo, queimá-lo na fogueira” (ARENDR, 2004, p. 192)⁸⁰.

Pode-se dizer que Arendt entende a realização da justiça no caso de Eichmann, pois ela aplica a ele (embora ele não o houvesse aplicado a si) o axioma socrático da não contradição em questões morais (ARENDR, 2004, p. 220). Esse axioma do período clássico, em que pese focar o eu — aspecto excepcional para o período, já que o centro da atenção à época era o cidadão e a pólis —, sob a perspectiva arendtiana terá por foco o aspecto moral sob um viés político, cuja análise será se a sua conduta é boa para o mundo em que se vive (ARENDR, 2004, p. 218). Para melhor compreensão do que se propõe, transcrevem-se as palavras de Arendt:

⁸⁰ “²⁴ A parábola proposta por Jesus é: “O Reino dos céus é semelhante a uma homem que tinha semeado boa semente em seu campo. ²⁵ Na hora, porém, em que os homens repousavam, veio o inimigo, semeou joio no meio do trigo e partiu. ²⁶ O trigo cresceu e deu fruto, mas apareceu também o joio. ²⁷ Os servidores do pai de família vieram e disseram-lhe: ‘Senhor, não semeaste bom trigo em teu campo? Donde vem, pois, o joio?’ ²⁸ Disse-lhes ele: ‘Foi um inimigo que fez isto!’ Replicaram-lhe: ‘Queres que vamos e o arranquemos?’ ²⁹ ‘Não, disse ele; arrancando o joio, arriscas a tirar também o trigo. ³⁰ Deixai-os crescer juntos até a colheita. No tempo da colheita, direi aos ceifadores: arrancai primeiro o joio e atai-o em feixes para o queimar. Recolhei depois o trigo no meu celeiro” Mateus 13:24-30 (BÍBLIA, 2006, p. 1300).

No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo. Se despirmos os imperativos morais de suas conotações religiosas, resta-nos a proposição socrática — é melhor sofrer o mal do que fazer o mal [...]. Seja qual for a interpretação que possamos dar a essa invocação do axioma da não-contradição em questões morais, como se um e o mesmo imperativo — não contradirás a ti mesmo — fosse axiomático para lógica e para ética [...], uma coisa parece clara: a pressuposição é que não só vivo junto com outros, mas também como o meu eu, e que esse viver junto, por assim dizer, tem precedência sobre todos os outros. A resposta política à proposição socrática seria: o importante no mundo é que não haja nenhum mal, sofre o mal e fazer o mal são igualmente ruins. Não importa quem o sofra; o nosso dever é impedi-lo (ARENDDT, 2004, p. 221).

Assim, o tribunal, constituído por homens que fazem parte da comunidade política do mundo, que tem a tarefa de manter a ordem correta e eliminar a maldição de uma cadeia interminável de malfeitorias, necessária para manter a ordem do mundo⁸¹, seria a consciência e o julgar quanto ao fato, e no dois-em-um existente no processo do pensamento, o tribunal, amparado pelo aspecto político, já que a faculdade de julgar é a mais política das faculdades da mente humana, daria e cumpriria a voz que diz pela impossibilidade da contradição, pois há uma não disposição da humanidade a viver com um assassino, assassino que não destrói uma vida, mas destrói o fato da própria existência (ARENDDT, 1989, p. 493). Busca-se dar vista ao aspecto de que o “castigo” (encaminhamento aos campos de concentração e extermínio, a despersonalização jurídica e moral dos homens, a fim de aniquilar-se a dignidade humana) pode ser aplicado a qualquer um, a qualquer momento novamente; isso segundo Arendt (1989, p. 498), ao discorrer sobre o domínio total exercido pelos regimes totalitários. Talvez, a realização da justiça no caso Eichmann demonstre que a humanidade não está disposta a tolerar tais comportamentos; de outro lado, demonstra o compromisso da própria humanidade em dar respostas a acontecimentos que não possuem respostas fáceis ou previamente delineadas. Quando o novo surge, a humanidade se apresenta e se

⁸¹ A respeito dessa responsabilidade de um tribunal, Arendt (2004, p. 219) evoca a instituição do tribunal para julgar o caso de Orestes: “A tragédia é que apenas um ato maligno pode pagar na mesmo moeda o crime original, e a solução, como todos sabemos, é apresentada por Atenas, ou melhor, pela fundação de um tribunal, que desde então assumirá a tarefa de manter a ordem correta e eliminar a maldição de uma cadeia interminável de malfeitorias, necessária para manter a ordem do mundo”.

propõe a fazer os juízos que não foram feitos por alguma razão, quando o mal era perpetrado, e julgarão essas ações. Arendt dirá sobre a justiça:

Se temos alguma chance de salvar algo da conflagração que nos arrebatou, certamente só podem ser aqueles princípios ainda mais básicos do que os fundamentos da lei e a trama de tradição e moral tecida em torno deles. A única coisa que esses princípios podem dizer é que a Liberdade é a quintessência da condição humana, e que a Justiça é a quintessência da condição social do homem, ou, em outras palavras, que a Liberdade é a essência do indivíduo humano e a *Justiça é a essência do convívio entre os homens*. Ambas só podem desaparecer da face da Terra com o desaparecimento físico da espécie humana” (ARENDDT, 2008b, p. 471, grifo nosso).

Segundo Arendt, diante da ruína dos critérios de julgamento, da falta de um metro para medir, de regras para subsumir o particular, os homens que habitam a Terra, cuja essência é o iniciar, podem suficientemente “[...] compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem o conjunto de regras habituais em que consiste a moralidade” (ARENDDT, 2008b, p. 345). O julgamento que visa a um novo início pode ser compreendido como uma ação política, em que os homens de ação buscam compreender o que existe de modo inevitável e se reconciliar com isso. Neste caso será a imaginação que possibilitará que os homens enxerguem as coisas em suas perspectivas adequadas, será a única bússola interna de que os homens disporão.

A questão moral, que na atualidade possui caráter eminentemente individual, para casos excepcionais como o de Eichmann volta a ter o seu caráter político, sob o aspecto de que sempre estou junto com outros; então, será o juízo da humanidade que não admitirá dividir o mundo com um assassino, pois é a perda da própria comunidade política que expulsa o homem da humanidade, de forma que é a própria comunidade política, representada pelo tribunal que expulsa Eichmann da humanidade, já que ele aderiu e fez parte do movimento que tentou destruir a pluralidade humana da Terra. Segundo Arendt:

O que o argumento moral, que citei na forma de proposição socrática, diz realmente é mais ou menos o seguinte: se eu fizesse o que agora é exigido de mim como o preço da participação, quer como mero conformismo, quer até como a única chance de uma resistência por fim bem-sucedida, já não poderia viver comigo mesma; a minha vida deixaria de valer a pena para mim. Por isso,

preferiria sofrer o mal agora, e até pagar o preço de uma pena de morte no caso de eu ser forçada a participar, a fazer o mal e depois ter de viver junto com essa mafeitoria. Em se tratando da questão de matar — o argumento não seria que o mundo ficaria melhor sem a execução do assassino, mas a não-disposição a viver com um assassino (ARENDR, 2004, p. 223).

Para Arendt (2004, 2013a), a pluralidade é uma das condições existenciais básicas da vida humana na Terra e o julgar é uma das faculdades cuja pluralidade é levada em sua mais alta conta. Nos dizeres de Ribas (2010, p. 101):

Nesse sentido, o julgar é ‘uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio político. Arendt afirma que os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, considerando-a a principal virtude do político, distinta da sabedoria do filósofo. O juízo se apoia no senso comum, que nos desvenda o mundo enquanto um mundo comum, enquanto o pensar transcende. Por isso, o juízo é ‘uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar o mundo’.

Por isso tudo é que Arendt diz que o julgamento fez a devida justiça porque, quando a capacidade de julgar de Eichmann falhou, a humanidade, representada pelo tribunal, pelo senso comum, pois o sistema legal e os seus conceitos vigentes se demonstraram inábeis ao caso, julgou que aquele era contrário à condição humana da pluralidade, constituindo-se contraditoriamente ao comunitário; portanto, era um alguém com o qual não se poderia mais partilhar o mundo. A justiça é uma questão de julgamento e o julgamento é a mais política das faculdades humanas, pois é sedimentado na concórdia potencial com os outros, demonstrando que não apenas compartilhamos o mundo, mas nos responsabilizamos por ele e pela pluralidade que o forma.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise proposta por este trabalho partiu do livro *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* de Hannah Arendt, especialmente os seus epílogo e pós-escrito, partes essas em que a filósofa retoma alguns assuntos relatados no livro e apresenta suas considerações sobre as controvérsias levantadas contra os artigos e o livro. No decorrer do livro, Arendt, além de relatar o julgamento de Adolf Otto Eichmann perante a Corte de Israel por crimes “contra o povo judeu”, tece profundas considerações sobre o processo, a sentença, as partes, especialmente sobre o réu e suas características — que deram azo à análise moral da conduta de Eichmann. Diante do relato e análises, a filósofa, ao final, parece concordar com a condenação do réu à pena de morte, dizendo que, no caso de Eichmann, havia sido feita a devida justiça, já que a função de todo o julgamento é fazer a justiça.

Esse assentimento da filósofa ao resultado do julgamento, considerando-o como realização da justiça, foi causador do espanto que motivou o estudo, já que o réu fora condenado à pena capital, embora todo o seu relato seja permeado de críticas severas ao processo, e somente nos já citados epílogo e pós-escrito é que Arendt passa a fazer tais considerações quanto à consecução da efetiva justiça. Esse, portanto, foi o motivo da indagação do que seria para Arendt essa justiça. Todavia, tratando-se de uma autora avessa às generalizações, o mais correto, acabou-se por entender, seria indagar o que seria essa justiça feita no caso de Eichmann que o levava à morte.

Arendt deixa claro que o réu não é um monstro ou assassino sanguinário. Para ela, Eichmann seria muito próximo a um palhaço e este trabalho coaduna com essa compreensão arendtiana, apesar de criticada por alguns estudiosos dela. Talvez o termo palhaço se aproximaria de um idiota, de um indivíduo que se apresenta com toda pompa e circunstância, faz afirmações categóricas, mantém-se altivo, mas os que o observam constatam que o que ele diz, a sua postura, as suas ações não são uníssonas, são incondizentes umas com as outras. É bastante convincente a ideia de que ele não mentiu no curso do julgamento: ele continuou a acreditar no mundo fictício em que ele vivia — talvez, ele continuasse a viver a mentira — e no qual ele havia tido os seus momentos de sucesso. Aliás, por que ele abriria mão desse mundo fictício se fora ele que

possibilitara a Eichmann ser o centro das atenções naquele momento? A dignidade de Eichmann era o que ele representava, estava no cargo que ele ocupara, foi em razão das atividades por ele desenvolvidas tão prestimosamente nesse mundo avesso que ele atingira o ansiado sucesso. Não havia o que Eichmann sopesar, não havia o que considerar para além do que ele havia vivido e construído para si dentro de um mundo em que ele um dia seguiu ao lado.

Eichmann era um homem normal, a não exceção no regime totalitário, um bom cumpridor de metas e cumpridor dos seus “deveres”; ele representava um papel ante o movimento grandioso ao qual ele havia aderido. Não foi por outro motivo que ele se sentiu honrado em ser levado à forca. Todo o processo e o resultado possibilitaram a ele ser quem ele almejava ser: um homem de destaque e sucesso, que seria, definitivamente, lembrado por suas ações; sua carreira tinha sido de sucesso. Tinha a consciência tranquila, pois tudo o que ele executava estava amparado em ordens, a ele havia a certeza de que o esforço empregado até então era na direção certa: em consonância com as forças naturais que, a qualquer momento, atingiriam os objetivos já declarados; apenas, estavam todos aqueles que serviram como peças a antecipar esse *telos*.

A questão da sanidade moral em tais regimes demanda que os homens estejam dispostos, mesmo diante de todo o desmantelamento dos preceitos e regras, a tomarem decisões individuais e particulares sobre os acontecimentos que os cercam. Para que isso aconteça é imprescindível o pensamento, cujo efeito liberador dará margem ao juízo.

Por óbvio, todo sistema instalado pelos regimes totalitários tinham por objetivo minar a capacidade dos homens de pensarem e refletirem por si mesmos, de poderem agir, destruindo as relações em todas as searas e de todas as formas, levando os homens ao isolamento e à solidão, à destruição da esfera pública com liberdade para a exposição do discurso, à impossibilidade da exposição da opinião e de sopesá-la entre os demais, à impossibilidade do desenvolvimento de uma convicção própria, à dissociação entre qualquer tipo de pensamento e a experiência vivida, lançando mão, para isso, dos mecanismos da ideologia, propaganda e terror, instrumentos esses aptos a destruir o possível surgimento da teia de relações que digam respeito à esfera comum. O desamparo, o desarraigamento e a superfluidade davam a tônica ao viver em um mundo posto de cabeça para baixo. Nesse mundo homogêneo, a via do pertencimento era a massa.

Não obstante todas essas circunstâncias, havia aqueles que não anuíram ao movimento mesmo diante de todo o véu que esfumava o mundo real e conseguiram manter-se firmes em seus pensamentos, reflexões, juízos e convicções, de modo que não apoiaram determinações ou realizaram condutas que estavam previstas no que no regime totalitário se chamava de lei — vontade, desejo, ordens do líder. Para essas pessoas, atos criminosos continuavam a ser criminosos, mesmo legalizados, pois ainda se dispunham a pensar por si mesmos, questionando para si, ao menos, o mundo ao redor.

O que Arendt está apresentando é que, nesses casos excepcionais, mesmo diante de todo o esfacelamento das balizas, dos regramentos, as pessoas devem se dispor a discernir se aquilo que lhe é exigido fazer é certo ou errado. Para que isso seja possível, é imprescindível que o pensar e o juízo não sejam alheios aos demais, aquele que julga deve se entender com pertencente a um comunidade. Diante de todo o mecanismo totalitário, resta somente a imaginação, que possibilitará tornar presente aqueles que estão ausentes e suas possíveis opiniões, para efetivar o pensamento alargado. Ao que parece, esse processo demanda exercício e, talvez por isso, para algumas pessoas seja mais fácil abdicar ao julgar e seguir a nova ordem do dia.

Eichmann não realizou o dois em um socrático, não silenciou e não se recolheu em si para refletir sobre o que eram as novas “leis”; não exercitou qualquer tipo de relacionamento consigo mesmo afim de analisar as circunstâncias do que ele vivenciava. O que lhe era ordenado, o que lhe era dito como certo, o que eram e significavam os seus atos não passavam por qualquer crivo interior, para, assim, se voltar ao mundo, para o outro. Por isso foi capaz de cumprir rigorosamente todas as ordens que lhe foram determinadas, bem como de dizer diante da corte onde foi julgado que nunca matara um judeu ou qualquer outra pessoa, mesmo sabendo e tendo consciência das implicações de seus atos a essas pessoas que foram despachadas. Pessoas essas, que, como todos nós, constituem a humanidade e a essência do Mundo Comum, a pluralidade. Eichmann abdicou deliberadamente do pensar, do refletir e do julgar, especialmente sob o ponto de vista do outro.

De outro lado, as condutas de Eichmann colocaram e colocam em risco a humanidade, a dignidade humana, pois atos perpetrados permanecem sempre como potenciais e esses atos causaram aquilo que Jesus denominou de

skandala, ofensas vergonhosas pelas quais não seria ao homem possível conviver consigo mesmo e, portanto, seria melhor que se atasse ao perpetrador uma pedra ao pescoço e fosse jogado ao mar.

Ora, Eichmann não lançou mão das faculdades do espírito, que não demandam qualquer tipo de técnica ou formação especial. Diante da ofensa insuportável, a humanidade, representada pelo tribunal que é incumbido de manter a ordem no mundo, discerniu e, não suportando viver com aquele que seria um risco à pluralidade na Terra, julgou que, como a erva daninha, nada se poderia fazer com Eichmann exceto destruí-lo.

O fato é que o surgimento dos massacres administrativos implodiram a estrutura das instituições, o que desafiou a capacidade humana de realizar julgamentos ante as condutas hostis ao gênero humano. Não havia a regra geral para fazer a subsunção, pois os comportamentos perpetrados eram, até então, desconhecidos, de modo que, em hipótese alguma, poderia o Direito tutelar tais fatos. O plano jurídico havia sido rompido ante a irrazoabilidade das ações humanas, pois a lei somente é apta a estabilizar e legalizar mudanças já ocorridas e, infelizmente, as normas não conseguem antever as possíveis condutas humanas.

Entretanto, não se podia e não se pode admitir que tais condutas que colocam em risco a existência da humanidade enquanto plural permaneçam impunes justificando-se que não haveria regras anteriores que regulassem o caso. Não se trata de defender a retroatividade da lei ou quaisquer outras condutas não amparadas por um sistema legal, mas de sopesar que, ante a conduta de Eichmann, se ao final o movimento nazista tivesse saído vitorioso, talvez, nem mesmo se poderia aventar a questão da necessidade das leis como limite e instrumento para o estabelecimento das relações humanas, pois não se falaria mais em humanidade. Talvez a lei nunca mais voltasse a operar conforme alguns critérios de funcionamento, que, inclusive após os julgamentos ocorridos após a II Guerra Mundial, foram efetivamente regulados. O caso era excepcional e demandou um resposta excepcional, apesar de todo o esforço de mantê-lo dentro dos precedentes.

Diante da ofensa à humanidade, sem quaisquer regras gerais a se recorrer, somente restaria aos homens recorrer à justiça, que, no caso Eichmann, somente poderia ser política, ante a demonstração do interesse da humanidade à possíveis respostas aos atos perpetrados por ele durante o regime nazista. A política está preocupada com o mundo comum, um mundo no qual os homens devem

encontrar e ter a sua dignidade humana reconhecida e respeitada. A pena de morte foi a forma cabal de a humanidade demonstrar que não toleraria tais atos, inclusive não toleraria nem as pessoas que os perpetraram, eliminando-as definitivamente do convívio humano.

Justiça é repor a ordem que foi quebrada, e esta justiça somente poderia ser estabelecida ante a compreensão de que o mundo humano é estabelecido apenas pelas relações humanas em razão de um interesse comum. São essas relações humanas, que são tão caras à Arendt, que possibilitarão o pensar sem corrimão, levando-se em conta a pluralidade, a condição humana da atividade da ação e da política, a existência dos outros enquanto sujeitos, do estar junto com os outros. O julgamento, enquanto um julgar, em última instância, teve por preocupação, segundo uma leitura arendtiana, a própria manutenção do mundo.

Por isso, poder-se-ia dizer que a justiça, no caso Eichmann, seria uma justiça política, pois o ato de julgar está sob o aspecto do estar junto do outro, buscando preservar a pluralidade no mundo comum com suas relações entre os homens. Destaca-se, por último, que Arendt não possui qualquer discussão específica sobre a justiça e a possibilidade apresentada seria apenas um significado que se encontrou para o problema inicial, restando ainda tantos outros significados que se podem pensar e encontrar.

BIBLIOGRAFIA

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. A condição humana como formadora de mundo. In: Ciclo Hannah Arendt, 7, Londrina, *Anais...*, Londrina: UEL, 2013, p. 271-281.

ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Trad. Laura D. M. Mascaro; Luciana G. de Oliveira; Thiago D. da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar A. R. de Almeida; Antônio Abranches; Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014a.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André de M. Duarte. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014b.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. rev. téc. Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

_____. *Crises da República*. Trad. José Wolkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013b.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. 1. reimp. São Paulo: Perspectiva, 2013c.

_____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Editoria Ursula Ludz. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2013d.

_____. A grande tradição. Trad. Adriano Correia; Paulo E. Bodziak Jr. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 273-298, maio 2011a.

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

_____. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2, ago./dez. 2010.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. org. int. notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008a.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *A promessa da política*. Trad. Miguel S. Pereira. Lisboa: Relógio d'água, 2007.

_____. Trabalho, obra e ação. Trad. Adriano Correia. rev. téc. Theresa C. de Magalhães. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n. 7, p. 175-201, fev. 2005.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. org. Jerome Kohn. rev. téc. Bethania Assy; André de M. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André de M. Duarte. org. Ronald Beiner. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins e outros. org. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *History of Political Theory, lectures - Hobbes, Thomas*. Courses - University of California, Berkeley, California. Hannah Arendt Papers. Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C, 1955. Disponível em: <https://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:./temp/~ammem_qdG0::>. Acesso em: 21 ago. 2015.

AGUIAR, Odílio Alves. Violência e banalidade do mal. *Revista Cult*. São Paulo, v. 129, out. 2008. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/violencia-e-banalidade-do-mal/>>. Acesso em: ago. 2016.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

_____. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNHOTTO, Newton (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BARBOSA, Gláudionor Gomes. Imperialismo, capitalismo e burguesia revisitando as contribuições teóricas de Joseph Schumpeter e Hannah Arendt. *Colombia Internacional*, Bogotá, n. 70, p. 145-165, jul. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-56122009000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 ago. 2015.

BAZALAIRE, Jean-Paul. *A justiça penal internacional: sua evolução, seu futuro: de Nuremberg a Haia*. Trad. Luciana P. Venâncio. Barueri, SP: Manole, 2004.

BERNS, Laurence. Thomas Hobbes. In: STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph. *História da Filosofia Política*. Trad. Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada Ave Maria. 172. ed. São Paulo: Ave Maria, 2006.

BIRULÉS, Fina et al. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. 2. ed. ampl. Madrid: Sequitur, 2008.

BOBBIO, Norberto. *Teoria da norma jurídica*. Trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudati. 5. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. 9. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CASSESE, Antonio; DELMAS-MARTY, Mireille (Orgs.). *Crimes internacionais e jurisdições internacionais*. Trad. Silvio Antunha. Barueri, SP: Manole, 2004.

CORREIA, Adriano. Arendt sobre Hobbes como o verdadeiro filósofo da burguesia. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 147-156, jul. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2015v12n1p147/29657>>. Acesso em: 21 ago. 2015.

_____. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. Sobre o trágico na ação. *O que nos faz pensar*. São Paulo, n. 29, p. 59-74, maio 2011.

_____. Nota à nova edição brasileira e Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. rev. téc. Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. A vitória da vida sobre a política. *Revista Cult*. São Paulo, v. 129, out. 2008. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-vitoria-da-vida-sobre-a-politica/>>. Acesso em: ago. 2016.

_____. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

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

D'ALLONNES, Myriam Revault. L'impensable banalité du mal. *Cités*, Presses Universitaires de France, n. 36, p. 17-25, 2008/4. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-cites-2008-4-page-17.htm>>. Acesso em 29 jul. 2016.

DERRIDA, Jacques, *De que amanhã*: diálogo Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco. Trad. André Telles, rev. téc. Antonio C. dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André de M. Duarte. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Direito e discurso – discurso do direito*. v.1, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006, p. 15-43. Disponível em: <https://works.bepress.com/andre_duarte/20/>. Acesso em: 2 jan. 2017.

_____. Ela judia; ele, nazista. *Cult*, São Paulo, n. 84, set. 2004.

FÁVERO, Aberto; CASAGRANDE, Edison Alencar (Org.). *Leituras sobre Hannah Arendt: educação, filosofia e política*. Campinas: Mercado das letras, 2012.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2013.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Da distinção entre Terra e Mundo na filosofia de Hannah Arendt. *Notandum*, n. 17, p. 59-68, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand17/fatima.pdf>>. Acesso em: 3 out. 2016.

GYRÃO, Maria Lucia Sales. *A idéia de justiça em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ISRAEL revela pedido de clemência de Adolf Eichmann antes de execução. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 27 jan. 2016a. Mundo, [s.p.]. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/01/1734053-israel-revela-pedido-de-clemencia-de-adolf-eichmann-antes-de-execucao.shtml>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

ISRAEL divulga carta inédita do nazista Eichmann com pedido de clemência. *Veja.com*. São Paulo, 27 jan. 2016b. Mundo, [s.p.]. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/mundo/israel-divulga-carta-inedita-do-nazista-eichmann-com-pedido-de-clemencia/>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

JARDIM, Eduardo. Homo faber: o animal que tem mãos na visão de Hannah Arendt. In: SEMINÁRIOS INTERNACIONAIS MUSEU VALE, 2011, Vila Velha. Textos...Vila Velha: Museu Vale, 2011, p.102-119. Disponível em: <http://www.seminariosmv.org.br/2011/textos/eduardo_jardim.pdf>. Acesso em 20 dez. 2016.

KOHN, Jerome. Introduction. In: ARENDT, Hannah. *Between past and future*. New York: Penguin books, 2006.

LAFER, Celso. A política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

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

_____. O anti-semitismo e a ruptura do mundo moderno. In: ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: O anti-semitismo, instrumento de poder*. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.

LEBRUN, Gerard. *O que é poder*. Brasiliense: São Paulo, 1984.

LOJA, Gerardo Miguel Nieves. La relación Heidegger y Hannah Arendt, semejanzas y diferencias filosóficas. *Aufklärung*, João Pessoa, v. 3. n. 2, p.29-42, out. 2016. Disponível em: < <http://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/30943/pdf>>. Acesso em: 13 out. 2016.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A categoria de trabalho [Labor] em H. Arendt. *Ensaio*, São Paulo, n. 14, p. 1-54, 1985. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%20Atividade%20Humana%20do%20Trabalho%20em%20Arendt.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

MORAES, Eduardo Jardim; BIGNHOTTO, Newton (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MÜLLER, Maria Cristina. Política e governo são o mesmo? Uma reflexão a partir de Hannah Arendt. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n. 28, p. 86-96, 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116272/113899>>. Acesso em: 30 jul. 2016.

_____. Comunicação ilimitada: vínculo do cidadão nas comunidades políticas. In: SCHIO, Sônia Maria; KUSKOSKI, Matheus Soares (Org.). *Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2013a, p. 33-46.

_____. Hannah Arendt e a relação entre poder e liberdade. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius (Org.). *Filosofia Contemporânea: ética e política contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2013b, v. 1, p. 527-535.

_____. Moralidade: colapso e redenção. Uma interpretação a partir de Hannah Arendt. In: GABRIEL, Fábio Antonio; GAVA, Gustavo Luiz (Org.). *Ensaio filosófico: antropologia, neurociência, linguagem e educação*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012a, p.130-151.

_____. Respeito e responsabilidade para com os recém-chegados. In: FÁVERO, Altair Alberto; CASAGRANDA, Edilson Alencar (Org.). *Leituras sobre Hannah Arendt: educação, filosofia e política*. Campinas: Mercado das letras, 2012b, p. 55-70.

_____. *A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

_____. La ciudadanía como participación política. In: RIUTORD, Bernat (Coord.). *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global*. Barcelona: Icaria, 2007, p. 323-366.

NADER, Paulo. *Introdução ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2002. 412 p.

NEW YORK UNIVERSITY. *The 100 Outstanding Journalists in the United States in the Last 100 Years*. 2012. Disponível em: <<http://journalism.nyu.edu/the-100-outstanding-journalists-in-the-united-states-in-the-last-100-years/>>. Acesso em: 10 out. 2013.

NEW YORK UNIVERSITY. *The Top 100 Works of Journalism in the United States in the 20th Century*. 1999. Disponível em: <<http://www.nyu.edu/classes/stephens/Top%20100%20page.htm>>. Acesso em 10 out. 2013.

OLIVEIRA, Luciano. *10 lições sobre Hannah Arendt*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

PASSOS, Fábio Abreu dos. As implicações políticas da distinção husserliana entre “terra” e “mundo” no pensamento de Hannah Arendt. *Argumentos*. Ceará, n. 3, p. 63-70, 2011. Disponível em: <<http://www.dvprppg.ufc.br/argumentos/index.php/argumentos/article/view/29/29>>. Acesso em: 30 set. 2016.

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. Direito internacional e violência – Hannah Arendt em sala de aula. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl (org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 99-107.

RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. Ponta Grossa: UEPG, 2010. 177 p.

RIZZO, Sérgio. Uma repórter na casa da Justiça. *Revista Cult*, São Paulo, ano 16, n. 180, jun. 2013. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/09/uma-reporter-na-casa-da-justica/>>. Acesso em: 10 out. 2013.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade da ação à reflexão*. 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012. 264 p.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

SONTHEIMER, Kurt. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Editoria Ursula Ludz. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2013.

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. *Theresienstadt*. Holocaust Encyclopedia. Washington, DC, 2016a. Disponível em: <<https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005424>>. Acesso em 20 ago. 2016.

_____. *Auschwitz*. Holocaust Encyclopedia. Washington, DC, 2016b. Disponível em: <<https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005189>>. Acesso em 20 ago. 2016.

UNITED STATES OF AMERICA (USA), Office of the United States Chief of Counsel for Prosecution of Axis Criminality. *Nazi Conspiracy and Aggression*. v. II. Washington D.C: United States Government Printing Office, 1946. Disponível em: <http://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/NT_Nazi-conspiracy.html>. Acesso em: 21 jul. 2016.

VASCONCELOS, Marco Antonio Sandoval. *Economia: macro e micro*. 4. ed. 4. reimpr. São Paulo: Atlas, 2008.

VILLA, Dana. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2002.

VOLK, Christian. From *nomos* to *lex*: Hannah Arendt on law, politics, and order. *Leiden Journal of International Law*. Cambridge, v. 23, p. 759-779, nov. 2010. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/leiden-journal-of-international-law/article/div-classtitlefrom-span-classitalicnomosspan-to-span-classitaliclexspan-hannah-arendt-on-law-politics-and-orderdiv/BE7EB5C3B975DC9A89A60166BB5EF2B5>>. Acesso em: 9 jan. 2017.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. copidesque Ari Roitman. rev. téc. Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.