



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – CPGD

VINÍCIUS TEÓFILO LUCHESE DE MORAES E SILVA

HANNAH ARENDT:

Ruptura, Julgamento e Liberdade

FLORIANÓPOLIS

2008

VINÍCIUS TEÓFILO LUCHESE DE MORAES E SILVA

HANNAH ARENDT:

Ruptura, Julgamento e Liberdade

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em Direito,
Curso de Pós-Graduação em Direito, Centro
de Ciência Jurídicas, Universidade Federal de
Santa Catarina

Orientadora: Prof. Dra. Jeanine Nicolazzi
Philippi

FLORIANÓPOLIS

2008

VINÍCIUS TEÓFILO LUCHESE DE MORAES E SILVA

HANNAH ARENDT:

Ruptura, Julgamento e Liberdade

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Filosofia e Teoria do Direito.

Banca Examinadora:

Presidente: Professora Doutora Jeanine Nicolazzi Philippi (CPGD/UFSC)

Membro: Professora Doutora Claudia Pellegrini Drucker (CFH/UFSC)

Membro: Professora Doutora Christina Miranda Ribas (UEPG)

Coordenador: Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer (CPGD/UFSC)

Florianópolis, 18 de dezembro de 2008

Em memória de Idalino Luchese

Para
Inês, Cristiane e Julieta,
mulheres que iluminam as minhas sombras.

AGRADECIMENTOS

Certa vez me disseram que a caminhada é solitária. Quem o disse não estava pensando na distinção entre “solidão” e “estar só” feita por Hannah Arendt. Mas estava pensando que aquele que caminha trilha seu próprio caminho, tendo apenas a sua companhia. Bem, talvez exista mesmo alguma razão nessa colocação, todavia acredito que ela não detém todo o significado, pois é bastante claro para mim que ninguém realiza nada sozinho e que existem algumas pessoas que aparecem no seu caminho e o tornam não apenas menos extenuante, mas também o engrandecem, conferindo à caminhada incrível alegria.

Na “caminhada do mestrado” algumas pessoas apareceram, outras já eram conhecidas de outros percursos. Nada mais justo do que agora agradecê-las:

- Aos colegas de mestrado Adriana Biller, Alexander Castro, Lígia Dutra, Melissa Mello, Fernando Perazzoli, Ivan Baraldi, Marcelo Cafrune, Hugo Pena, Daniel Marchiori Neto, Luiz Ribas, Yuri Frederico Dutra, Eduardo Pazinato, Maurício Mesurini, Larissa Boratti, Ana Paula Gonçalves, Marília Dubó, Ísis Garcia, Julia Moura, Letícia Dyniewicz, meus agradecimentos.

- A Fernando Coelho, Rafael Schincariol, Affonso Guizzo Neto, Jonathan Elizondo, Paulo César Neves, que foram também meus colegas de mestrado, mas que não poderia deixar de fazer um agradecimento especial pela amizade, incentivo, apoio, pelas longas conversas, os posicionamentos contrários, que renderam vários pensamentos, enfim por grandes momentos.

- A Jonnefer Barbosa, Vinícius Nicastro, Fernando Gregui, sem dúvida, grandes amigos. Jonnefer já conhecia antes do mestrado, dos tempos de Centro Acadêmico na Graduação da Universidade Estadual de Ponta Grossa, mas sei que nossa amizade só cresceu na “ilha do desterro”. Através dele conheci meu xará e seu amigo Fernando. Vinícius é grande leitor de Giorgio Agamben, assim como Jonnefer, que também lê Arendt e Benjamin, confesso que ainda não consigo ler Agamben com toda a alegria que eles o fazem, o que confere as nossas conversas grandes momentos de reflexão. Fernando é adorador da sétima arte, antes dele não sabia que era possível falar do cinema com tanta satisfação. Caros,

obrigado pelas longas conversas, pelas flanagens, pelo aprendizado, que bom que vocês apareceram.

- Aos amigos de antes e de sempre Domício Prates Ribeiro, Gustavo Siqueira, Marcos Rafael Gonçalves, Diogo Sangali, caminhos diferentes, porém sempre presentes, ainda que muitas vezes não o saibam.

- Aos professores do Curso de Pós-Graduação em Direito, do Centro de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal de Santa Catarina, ou simplesmente CPGD/UFSC, meus agradecimentos, aos quais peço licença para fazer na pessoa dos Professores Cecília Caballero Lois e Sérgio U. Cademartori.

- Aos funcionários do CPGD/UFSC, sempre dedicados e atenciosos, possibilitando a estrutura para que os estudos sejam realizados, meus sinceros agradecimentos, que faço na pessoa de Telma Vieira e toda a sua bela equipe da Secretaria.

Por fim, mas nunca finalmente, é preciso dizer muito obrigado, embora ainda não saiba se essas são as devidas palavras para estas pessoas. Acho que agora me deparo com o dilema que todos os filósofos um dia se depararam, pois chego à questão do *indizível*. Espero que entendam a dificuldade de traduzir o que sinto em palavras.

- A minha orientadora, Jeanine Nicolazzi Philippi, para mim carinhosamente Sra. Philippi ou “pérola”, pelas palavras de apoio, pela paciência – e que paciência! – por ter aceitado orientar alguém muitas vezes relutante, e pelo julgamento. Obrigado!

- A Christina Miranda Ribas, outra pérola, pelo incentivo, por ter dito que o mestrado era possível quando eu ainda pensava fazer concurso público, pelo apoio, por ter me emprestado as correspondências e cartas de Arendt sem as quais não teria chegado ao final como cheguei. Só posso dizer obrigado.

- Para Vera Lúcia Moraes e Silva (“tia Vera”) e Carol Pereira por terem deixado que eu constantemente invadissem o sossego de vosso lar.

- A José Teófilo de Moraes e Silva Neto, meu pai, meu exemplo. Talvez não saibas, mas este texto contém algumas das respostas que eu atribuo às nossas últimas conversas, aos nossos últimos encontros e desencontros.

- Para Julieta Moraes, Inês Luchese e Cristiane Luchese, sinceramente não sei o que dizer, a única coisa que podia fazer era dedicar esta obra para vocês. Obrigado!

RESUMO

A presente dissertação é uma introdução à obra de Hannah Arendt. Seu objetivo é determinar os principais conceitos enunciados pela autora, tendo como ponto de partida o evento totalitário e a provável resposta de Arendt a este acontecimento: a condição humana. Com base nessa resposta analisa-se o julgamento de Adolf Eichmann e o seu significado para a obra da autora. Naquele julgamento apareceram três questões fundamentais: a dificuldade dos juízes julgarem um caso sem precedentes; a consciência de Eichmann; e o fenômeno da banalidade do mal. Tais questões representavam problemas que Arendt já havia abordado. Eles podem ser sintetizados no problema do mal e na problemática separação entre pensamento e ação, que está no início da Tradição ocidental. Para respondê-los é que se analisa as características do pensamento e sua relação com o julgamento, compreendendo-se que a banalidade do mal se relaciona com a incapacidade de pensar, e que é o julgar que estabelece a ponte entre pensamento e ação. Por fim, determina-se o que é ação para Hannah Arendt, concluindo-se que para a autora ação e liberdade são a mesma coisa, o que traz vários questionamentos, uma vez que a Tradição relaciona a liberdade com a faculdade da Vontade, sendo esta uma das suas relações mais perniciosas.

Palavras-chave: Totalitarismo, Tradição, Eichmann, Banalidade do Mal, Consciência, Pensamento, Julgamento, Ação, Liberdade e Vontade.

ABSTRACT

The present dissertation is an introduction to Hannah Arendt's work. Its objective is to determine the principal concepts expressed by the author, taking as a starting point the totalitarian event and the probable Arendt's answer to it: the human condition. Based on that answer, one passes to analyse the Adolf Eichmann's trial and its meaning to the author's work. In that judgment three fundamental questions appeared: the difficulty of the judges to judge an unprecedented case; the conscience of Eichmann; and the phenomenon of the banality of the evil. Such questions were representing problems that Arendt had already dealt. They can be summarized in the problem of the evil and in the problematic separation between thought and action, which is in the beginning of the western Tradition. To answer them, one analyses the characteristics of the thought and its relation to judgment, comprehending that the banality of the evil relates to the thoughtlessness and that is the judging which establishes the bridge between thought and action. Finally, one determines what is action for Hannah Arendt, concluding that, for the author, action and freedom are the same thing, which brings several questions, once the Tradition relates freedom and Will, being this one of her most pernicious relation.

Key-words: Totalitarianism, Tradition, Eichmann, Banality of the Evil, Conscience, Thinking, Judgment, Action, Freedom and Will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I – EICHMANN EM JERUSALÉM OU DA BANALIDADE DO MAL.....	19
1. EICHMANN VAI PARA JERUSALÉM.....	19
2. NA CASA DA JUSTIÇA.....	28
3. O HOMEM DENTRO DA CABINE DE VIDRO.....	34
4. SENTENÇA.....	56
CAPÍTULO II – PENSAR E JULGAR.....	74
1. NOTAS SOBRE UMA CONTROVÉRSIA.....	74
2. PENSAR: A RESPOSTA SOCRÁTICA.....	97
3. JULGAR.....	137
CAPÍTULO III – LIBERDADE.....	171
1. LIBERDADE LIBERAL E LIBERDADE DEMOCRÁTICA.....	171
2. VONTADE E A VITA ACTIVA.....	178
3. PODER, LEI E LIBERDADE.....	195
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	199
REFERÊNCIAS.....	203

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I – EICHMANN EM JERUSALÉM OU DA BANALIDADE DO MAL.....	19
1. EICHMANN VAI PARA JERUSALÉM.....	19
2. NA CASA DA JUSTIÇA.....	28
3. O HOMEM DENTRO DA CABINE DE VIDRO.....	34
4. SENTENÇA.....	56
CAPÍTULO II – PENSAR E JULGAR.....	74
1. NOTAS SOBRE UMA CONTROVÉRSIA.....	74
2. PENSAR: A RESPOSTA SOCRÁTICA.....	97
3. JULGAR.....	137
CAPÍTULO III – LIBERDADE.....	171
1. LIBERDADE LIBERAL E LIBERDADE DEMOCRÁTICA.....	171
2. VONTADE E A VITA ACTIVA.....	178
3. PODER, LEI E LIBERDADE.....	195
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	199
REFERÊNCIAS.....	203

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt nasceu em 14 de outubro de 1906 na cidade de Hannover, Alemanha. Sua família era de Königsberg, cidade do ilustre filósofo Immanuel Kant. Aos 18 anos Arendt entrou para a universidade de Marburg para estudar teologia. Lá encontrou a filosofia e foi aluna de Martin Heidegger, que também foi seu “primeiro amor”. No seu período de formação acadêmica Arendt foi aluna de Edmund Husserl, em Freiburg, e depois de Karl Jaspers, em Heidelberg, este foi seu orientador de tese de doutorado e se tornaria um dos seus grandes amigos. Quanto aos amigos de Arendt destaca-se Kurt Blumenfeld, Anne Mendelssohn, Hans Jonas, Paul Tillich, Walter Benjamin, W. H. Auden, Mary McCarthy, Hans Morgenthau. Ela casou-se duas vezes, primeiro com Günther Stern e depois com Heinrich Blücher. Com a ascensão de Hitler, Arendt que era judia se tornou apátrida. Ela saiu da Alemanha em 1933 e ficou na França até emigrar para os Estados Unidos em 1941. Deu aula em várias universidades americanas e passou a ser reconhecida com a publicação de *“The Origins of Totalitarianism”*. Faleceu em 1975.

Estas são pequenas notas biográficas e elas só foram feitas para indicar que não é possível dissociar os escritos de Hannah Arendt da experiência da autora. Neste sentido, é como se o significado da obra de Arendt só aparecesse com o final de sua vida, tal como acontece com o ator ou herói, que só revela quem ele era com a sua morte. Então, olhando para a vida e obra de Hannah Arendt compreende-se que a autora colocou como marco inicial de suas reflexões a ruptura da tradição, mas qual seria a resposta de Arendt para este evento?

Antes de dar aquela que seria a resposta de Arendt, afirma-se que se compreende que várias objeções podem ser levantadas ao que aqui se encontrará. A primeira, um tanto óbvia, seria que Arendt nunca se pronunciou claramente nestes termos. Outra seria que é bastante pretensioso para um “recém chegado” tentar determinar o significado da obra de uma autora tão discutida. Todavia, insiste-se em dar a resposta e como justificativa da ousadia é oportuno

citar uma passagem dos textos de Kant mencionada por Arendt tanto nas suas “Lições sobre a Filosofia Política (não escrita) de Kant”, quanto em “A Vida do Espírito” (ou da Mente): “não é nada incomum, quando se comparam os pensamentos expressos por um autor com o seu assunto, [...] descobrir que compreendemos melhor esse autor do que ele próprio compreendeu a si mesmo.”¹.

Veja-se a resposta!

Em 28 de outubro de 1964, Hannah Arendt concedeu uma entrevista a Günter Gaus. Após algumas perguntas, Arendt disse que o decisivo para ela não foi o ano de 1933, ano em que Hitler assumiu o poder, mas sim quando soube de Auschwitz. Gaus, então, pergunta a Arendt: “Quando foi isso?”. Arendt responde:

Em 1943. E de início nós não acreditamos – embora meu marido e eu sempre disséssemos que nós esperávamos qualquer coisa daquele bando. Mas nós não acreditávamos porque militarmente era desnecessário e injustificável. Meu marido é um ex-historiador militar, ele entende um pouco desses assuntos. Ele disse não seja ingênua, não preste atenção nessas histórias. Eles não podem ir tão longe! E, no entanto, seis meses depois apesar de tudo nós acreditamos, pois nós tínhamos as provas. Isso é que foi perturbador. Anteriormente, dizíamos: Bom, nós temos inimigos. Isso é totalmente natural. Por que um povo não deveria ter inimigos? Mas isto foi diferente. Foi na verdade como se um **abismo** tivesse se aberto. Porque tínhamos a idéia de que de alguma forma tudo mais poderia se ajeitar, como se pode ajeitar em política quase tudo em algum ponto. Mas dessa vez não. **Isso jamais poderia ter acontecido**. E não estou me referindo apenas ao número de vítimas. Eu me refiro **ao método**, à fabricação de cadáveres e daí em diante – eu não preciso entrar nesse assunto. Isto não poderia ter acontecido. **Lá aconteceu algo que nós não poderíamos nos reconciliar**².

Auschwitz não poderia ter acontecido. O campo de concentração no modelo nazista e soviético, que Arendt respectivamente chamou de inferno e purgatório não podiam ter acontecido. (Arendt fala em mais um tipo de campo, que seria o Limbo, campo para as

¹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito**. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusti R. de Almeida, Helena Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 49.

² ARENDT, Hannah. “What remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus. In: **Essays in Understanding**: 1930-1954. New York: Schocken Books, 1994. (original sem grifo).

peças deslocadas, os supérfluos e inoportunos, algo que poderia ser aplicado para os dias de hoje.³) Pois, os homens seriam incapazes de punir e perdoar. Nele se rompem todos os padrões conhecidos; ele transcende todas as categorias morais e os critérios de julgamento⁴. A própria linguagem encontra o seu limite ao se deparar com um horror que é impossível narrar ou descrever. Todos aqueles que voltaram a vida não conseguiam lembrar, não conseguiam contar e quem os escutava não conseguia acreditar, pois seu horror está além da imaginação humana, ele se situa “fora da vida e da morte”⁵ e isso não só para os internos, mas também para os seus carrascos⁶. No campo de concentração há uma verdadeira perda da realidade, porque embora nele os dados sensoriais da realidade permaneçam, falta-lhe “aquela estrutura de consequência e responsabilidade sem a qual a realidade não passa de um conjunto de dados incompreensíveis. Como resultado, passa a existir um lugar onde os homens podem ser torturados e massacrados sem que nem os atormentadores nem os atormentados, e muito menos o observador de fora, saibam que o que está acontecendo é mais que um jogo cruel ou um sonho absurdo”⁷.

Arendt kantianamente denominou este mal de “mal radical”, porém após *Eichmann em Jerusalém* passou a chamá-lo de “mal extremo”, por ele não ter profundidade nem qualquer caráter demoníaco, um mal que pode se espalhar pelo mundo inteiro tal como um fungo se espalha pela superfície⁸. Se no campo de concentração, a estrutura central do regime totalitário, o horror indizível “compele ao esquecimento”, essa mesma estrutura, do ponto de vista do aparelho burocrático que a fomenta, torna seus burocratas verdadeiros autômatos⁹, incapazes de imaginar o que estão fazendo¹⁰, apenas se comportando ou se esforçando ao

³ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 5. reimpr., 1989. P. 496

⁴ ARENDT, H. **Responsabilidade e Julgamento**. [ed. de Jerome Kohn; tradução de Rosaura Einchenberg], São Paulo: Companhia das Letras, 2004. P. 85.

⁵ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**..., p. 494.

⁶ Ibid., id., p. 510.

⁷ Ibid., id., p. 496.

⁸ Cf. ARENDT, Hannah; SCHOLEM, Gershom. Eichmann in Jerusalem: an exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt. In: **The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age**. Edited by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978, p. 240-251. P.251.

⁹ ARENDT, H. **The Human Condition**. 2. ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998. P. 322.

¹⁰ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução José Rubens Siqueira, 5. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. P. 299, 310.

máximo para se adequar ao regime. O regime totalitário busca impedir a lembrança, impedir o pensamento.

Para Hannah Arendt o totalitarismo é justamente o evento que assinala a ruptura da tradição ocidental. Isso agora é um “fato acabado. Não o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior”¹¹. “O fio da tradição foi rompido e [...] não podemos reatá-lo.”¹².

Segundo Arendt, a tradição ocidental inicia-se com o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *polis*, que repercutem tanto no desprezo de Platão pela esfera dos assuntos humanos (*ta tōn anthrōpōn pragmata*), quanto em sua defesa de uma forma de governo que protegesse o modo de vida do filósofo (*bios theōrētikos*), que então havia descoberto o eterno (*arrhēton*). Tal situação implicou na hierarquia entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, que ganharia enorme impulso com o ocaso da cidade-estado, quando a única atividade livre passou a ser o modo de vida do filósofo.

O fim, de alguma forma, estava teoricamente dado já nas obras de Marx, Kierkegaard e Nietzsche, através das operações de reviravolta (“por de cabeça para baixo”). Marx, diante dos eventos históricos da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, percebeu a importância que o trabalho adquiria a ponto de ser encarado como a grande capacidade humana, o que, sem dúvida, contrariava a tradição que colocava a contemplação no lugar mais alto das atividades humanas e o trabalho como a mais baixa dessas atividades. Essa inversão percebida e enfatizada por Marx está aliada a sua grande descoberta (contrariando Constant, esta é a grande lição dos modernos): o fato de que o trabalho produz trabalho¹³; o que o levou a pensar na libertação do trabalho através de sua produtividade, algo que se mostra difícil de realizar, porque o trabalhador, *animal laborans*, não consegue sair dos ditames da necessidade.

Kierkegaard, talvez o grande símbolo do impacto da dúvida cartesiana, achou que tivesse saltado da razão para a crença, porém ele na verdade acabou saltando da dúvida para a crença, levando a dúvida para o coração da religião moderna¹⁴. Assim, ficou demonstrada a incrível universalidade da dúvida cartesiana, que era capaz de atingir não só o testemunho dos

¹¹ ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. 5. ed. 2. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2003. P. 54.

¹² ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 159.

¹³ ARENDT, H. **The Human Condition...** § 14.

¹⁴ *Ibid.*, id., p. 275.

sentidos ou da razão, mas atingia até mesmo a religião. Tudo isso porque com as descobertas de Galileu e o telescópio se chegou a conclusão de que a única coisa que o homem poderia conhecer era aquilo que ele mesmo criava; a verdade não estava mais ao alcance dos sentidos ou da razão. Somente se os homens eliminassem as aparências através de seus instrumentos, eles poderiam chegar ao conhecimento verdadeiro. Esse fato implicou na perda da evidência e a evidência, aquilo que “é por si e em si mesmo”¹⁵, era exatamente o ponto de partida de qualquer pensamento para a tradição.

Nietzsche, com seu platonismo invertido, buscou enfatizar a vida ao invés da idéia, aquilo que desde Platão se achava capaz de “medir, julgar e atribuir significado ao dado, terminou no que é comumente chamado de niilismo”¹⁶. Todavia, ele não era niilista e tentou superar o niilismo não nas noções dos pensadores, mas na realidade da vida moderna. Com isso, “o que ele descobriu em sua tentativa de ‘transvaloração’ foi que, dentro deste quadro de referência categórico, o sensível perde sua própria *raison d’être* quando privado de substrato no supra-sensível e no transcendente”¹⁷.

O importante aqui é ressaltar que todos esses pensadores acabaram ficando nos marcos da tradição por pressuporem que uma “mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens”¹⁸. Resumindo: “Kierkegaard queria [...] afirmar a dignidade da fé contra a razão e o raciocínio modernos, assim como Marx desejava reafirmar a dignidade da ação humana contra a contemplação e a relativização histórica modernas, e Nietzsche, a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno”¹⁹.

Por outro lado, e voltando para o início desta tradição, é oportuno mencionar que esse tipo de operação de “por de cabeça para baixo” também se encontra em seu início, quando Platão – *sob o olhar da tradição* – colocou Homero e a religião homérica de “cabeça para baixo” (*periagogué*), dando fundamento a todas as oposições que marcaram o pensamento da tradição – *fides* contra *intellectus*, prática contra teoria, sensível versus supra-sensível, entre outras. No fim ficou claro que o sentido estava na própria oposição, pois

¹⁵ ARENDT, H. **The Human Condition**..., p. 275.

¹⁶ ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**..., p. 57-8.

¹⁷ Ibid., id., p. 58.

¹⁸ ARENDT, H. **The Human Condition**..., p. 17.

¹⁹ ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**..., p. 58.

a perda de um dos termos levou a perda do outro; a eliminação do supra-sensível também eliminou o mundo sensível. Foi isso que, como foi dito, Nietzsche acabou descobrindo.

Contudo, o fim da tradição do ponto de vista teórico não significa o fim dos seus conceitos, estes ainda são capazes de responder aos anseios dos homens mesmo que não tenham mais qualquer relação com a realidade. O fim da tradição, ou melhor, a sua *ruptura* só se deu, definitivamente, com o surgimento de um evento extraordinário, que, como já foi mencionado, solapou todas as categorias políticas, jurídicas e morais que até então viam orientando a condutas dos homens – o Totalitarismo.

Sobre isso, volta-se a entrevista de Arendt a Günter Gaus. Ele, antes da resposta de Arendt sobre qual momento fora decisivo para ela, perguntou-lhe se ela sentia alguma falta da Alemanha pré-hitlerista. Se ela tinha consciência daquilo que permanecia e do que estava irremediavelmente perdido.

Arendt disse que não sentia falta, porém se restava alguma coisa, ela disse que sim. Resta a língua materna²⁰. Pois é claro, Arendt sempre pensou em alemão. Ela sempre realizou o seu diálogo consigo mesma através da língua alemã e da segurança que toda a língua materna proporciona àqueles que a falam. Parafraseando o poeta, dir-se-ia que a pátria de Arendt era a língua alemã.

Porém, essa é uma resposta pessoal, tal como todas as respostas baseadas no pensamento. Seu critério é o “Eu”, no caso Hannah Arendt, o que aqui não satisfaz. Desta forma, propõe-se refazer a pergunta: Arendt o que permanece? O que resta depois do totalitarismo e do campo de concentração? O que resta depois que a tradição se rompeu e já não se tem o seu auxílio para se colocar “entre o passado e o futuro”?

A resposta de Arendt parece ser que o que resta é a “Condição Humana”. Resta o fato de que “são os homens que vivem na terra e habitam o mundo”²¹. E, por incrível que pareça, estes homens são capazes de pensar, criar, querer, trabalhar, agir e, até, julgar.

É, então, como base nesta resposta que os capítulos seguintes foram escritos. O primeiro trata do julgamento de Eichmann. Com ele buscou-se enfatizar a dificuldade dos

²⁰ ARENDT, H. **Essays in Understanding**..., p. 12.

²¹ ARENDT, H. **The Human Condition**..., p. 7.

juízes julgarem um caso sem precedentes e como foi espantoso para Arendt a “problema” da consciência do réu.

O segundo capítulo diz respeito às faculdades do pensamento e do julgamento. Ele parte de questionamentos que não eram possíveis de serem respondidos nos marcos do primeiro capítulo e como se verá ele também se constitui na resposta à questão de como os homens realizam a ponte entre o pensamento e a ação.

O terceiro capítulo é na verdade um pequeno ensaio sobre a liberdade. Ele foi acrescentado porque se concluiu o segundo capítulo mencionando-a. Por outro lado, ele também pode ser visto como um exemplo do que acontece quando a faculdade que realiza a ponte entre o pensamento e a ação é a vontade.

CAPÍTULO I

EICHMANN EM JERUSALÉM OU DA BANALIDADE DO MAL

“The purpose of a trial is to render justice and nothing else”

Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem

1. EICHMANN VAI PARA JERUSALÉM

Em 24 de Maio de 1960¹, Hannah Arendt recebeu a notícia que Adolf Eichmann fora seqüestrado, na Argentina, por agentes israelenses no dia 11 daquele mês. Eichmann chegou a Israel no dia 22 de Maio e no dia 23 Ben-Gurion, primeiro-ministro de Israel, anunciou ao Parlamento (o Knesset) que ele tinha sido “localizado” pelo Serviço Secreto Israelense. A 14 de Julho, seis semanas após iniciado o interrogatório com consentimento do acusado, foi-lhe disponibilizado advogado, que dentre as três possibilidades, todas estrangeiras, Eichmann escolheu o Dr. Robert Servatius, que havia oferecido seus serviços para a sua família. (A “experiência” do Dr. Servatius, “um advogado de empresas e impostos em Colônia”², era

¹ Cf. YOUNG-BRUEHEL, Elisabeth. **Por Amor ao Mundo**: A vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997 (1982). P. 295.

² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. P. 83. (No original: ARENDT, Hannah. **Eichmann in Jerusalem**: A Report on the banality of Evil. New York: Penguin Books (Penguin classics), 2006. P. 69)

conhecida dos Julgamentos de Nuremberg, quando atuou como advogado de defesa³.) No dia 3 de Agosto do mesmo ano, após alguma polêmica, Israel e Argentina assinaram um acordo que dava por encerrado o “incidente surgido como consequência da ação de cidadãos de Israel que violaram os direitos básicos do Estado argentino”⁴.

“Quando ficou claro que Eichmann seria julgado em Israel, [Hannah Arendt] decidiu propor-se como repórter a William Shawn, o editor da [revista] *New Yorker*”⁵. Ela foi para Israel no dia 7 de Abril de 1961, chegou dia 9 e o julgamento de Eichmann começou dia 11 do mesmo mês. Mas, isto já era 1961 e para o que aqui se propõe é imprescindível considerar a angústia de Arendt e suas reflexões anteriores ao julgamento de Eichmann.

Antes do julgamento, ela, em sua correspondência com Mary McCarthy⁶, dizia estar muito tentada em ir a Israel. Para ela, Eichmann “era um dos mais inteligentes do bando. [O que] poderia ser interessante – além de horrível”⁷. Já para Jaspers⁸, com quem Arendt se correspondia desde o tempo que fora sua aluna em Heidelberg, ela dizia que “nunca se perdoaria se não fosse e não olhasse para o *promovedor de desgraças* frente a frente em toda a sua bizarra *vacuidade*, sem a intermediação da palavra escrita”⁹. Ela, no mesmo sentido, explicou a importância que este julgamento representava para si quando pediu a prorrogação de sua bolsa de um ano para a Fundação Rockefeller: “Compreenderão, penso, por que devo cobrir esse julgamento. Perdi os julgamentos de Nuremberg. Nunca vi essas pessoas de carne

³ Ele defendeu Karl Brandt, médico pessoal de Hitler, plenipotenciário para “Higiene e Saúde” e chefe do programa de eutanásia; e Fritz Sauckel, plenipotenciário para a Locação de Trabalho no Departamento do Plano Quadrienal de Göring, responsável pela morte de dezenas de trabalhadores na Polônia. (Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 84 e 108) (original: **EJ**, p. 70 e 93)

⁴ ARENDT, H., op. cit., p. 261 (No original: **EJ**, p. 239.)

⁵ Young-Bruehel, E., 1997, p. 295.

⁶ ARENDT, Hannah; McCARTHY, Mary. **Entre Amigas**: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy (1949-1975). Trad. Sieni Campos. Relume-Dumará, 1995.

⁷ ARENDT a McCARTHY, 20 de junho de 1960; p. 100. Na carta de 8 de outubro de 1960, Arendt relata a McCarthy a sua decisão de ir para Israel e sua conversa com Willian Shaw, que acabou lhe mandando como correspondente a Jerusalém; p. 114.

⁸ ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence** (1926-1969). Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. Translated by Robert and Rita Kimbert. New York: Harcourt Brace & Company, 1993. Em carta de 4 de outubro de 1960, Arendt informa a Jaspers que a revista *The New Yorker* iria mandá-la para cobrir o julgamento de Eichmann.

⁹ “[...] my dear and honored friend, I would never be able to forgive myself if I didn’t go and look at this *walking disaster* face to face in all bizarre *vacuousness*, without the mediation of the printed word. Don’t forget how early I left Germany and how little of this I really experienced directly” [original sem grifo] (ARENDT a JASPERS, 2 de dezembro de 1960; p. 409-410).

e osso e esta, provavelmente, é minha única oportunidade”¹⁰. Ao explicar o motivo que a levou a cancelar sua palestra, disse em sua carta ao Vassar College: “Comparecer a esse julgamento é de certa forma, sinto em mim, uma obrigação que devo ao meu passado”¹¹.

Jaspers estava preocupado com o que Arendt encontraria. Receava que o julgamento fosse mal, temia o seu criticismo e que ela guardasse muito do julgamento para si mesma¹². Achava que Israel não tinha o “direito de falar por todo o povo judeu”¹³, porque o julgamento dizia respeito a toda a humanidade¹⁴, devendo o réu ser encaminhado a uma Corte internacional. Afirmava que o seqüestro era ilegal, porém justificável como ato político. E, era ciente, assim como Arendt, que os fundamentos do julgamento eram dúbios, sobretudo pelos atos de Eichmann estarem além do que é compreensível em termos humanos e morais. Para Jaspers dirigi-lo em termos jurídicos era um erro, pois algo mais do que direito (*law*) estava em questão¹⁵.

O antigo mestre e já na ocasião *amigo* de Arendt também temia que uma atitude mais contundente de Eichmann pudesse colocar Israel em uma situação desconfortável. Eichmann poderia dizer:

Aqui estou. Parece que uma águia caiu nas mãos de caçadores espertos. Vocês nem estão agindo em nome do direito, nem em nome de um grande conceito político. Aos meus olhos e daqueles do mundo e da história, vocês são vingadores (o que é compreensível dado o tipo de criatura que vocês são) ou

¹⁰ Young-Bruehel, E., 1997, p. 296. Arendt a Thompson, Rockefeller Foundation, 20 de dezembro de 1960, Library of Congress.

¹¹ Ibid., id., p. 296. Arendt ao Vassar College, 2 de janeiro de 1961, Library of Congress.

¹² “The Eichmann Trial will be no pleasure for you. I’m afraid it cannot go well. I fear your criticism and think that you will keep as much of it as possible to yourself” (Jaspers a Arendt, 14 de outubro de 1960; p. 404)

¹³ “Israel does not have the right to speak for the Jewish people as a whole” (Jaspers a Arendt, 12 de dezembro de 1960; p. 411).

¹⁴ [...] the situation is such that Israel would be passing judgment on its own behalf in a case whose substance is of a different order. This case concerns all of humanity” (Jaspers a Arendt, 16 de dezembro de 1960; p. 413).

¹⁵ “The Eichmann trial is unsettling, I feel, because I’m afraid Israel may come away from it looking bad no matter how objective the conduct of the trial, just as actions like Eichmann’s – you said it beautifully – stand outside the pale of what is comprehensible in human and moral terms, so the legal basis of this trial is dubious. Something other than law is at issue here – and to address it in legal terms is a mistake, the kidnapping from Argentina was itself illegal. In my view it is fully justifiable, but not by legal arguments. It is in itself a political act. There are so many embarrassing aspects to this case!” (JASPERS a ARENDT, 12 de dezembro de 1960; p. 410)

ridículos. Façam o que quiserem comigo. Eu não direi mais nada. Eu não quero qualquer defesa. Sei o que fiz, e de tudo o que mais eu lamento é de não ter sido capaz de matar todos vocês¹⁶.

Para Jaspers, “Eichmann não teria tanta classe”, porém caso isso acontecesse “o mundo anti-semita teria o seu mártir”¹⁷. (É claro que isto o tribunal não poderia permitir, principalmente porque colocaria em xeque sua própria autoridade, afinal uma corte que parecesse apenas ser dos vingadores, ou, no caso, dos raptos não tinha qualquer sentido; a sentença seria óbvia demais – pena de morte – e sem significado, isto é, sem-Justiça.)

Jaspers argumentava que o significado do julgamento estaria no “estabelecimento dos fatos históricos e na lembrança daqueles fatos para a humanidade”¹⁸ e no modo como os seus próprios problemas fossem resolvidos. Ele seria uma modelo ou anti-modelo, “um precedente para um modo de pensar e compreender”¹⁹. Mas isso só seria possível “se os juízes pudessem desenvolver aquela imprevisível, racionalmente não implícita perspectiva que vai além do pensamento jurídico e apresenta-os, aos olhos do mundo e além de qualquer questão ou dúvida, como homens de pensamento”²⁰, o que também cabia para a imprensa de Israel. Para Jaspers seria preciso o espírito dos grandes profetas como, por exemplo, Isaías, Amós e Jeremias, embora isso não fosse de se “esperar de judeus ortodoxos, de judeus totalmente

¹⁶ “Eichmann could say: Here I stand. It can happen that an eagle falls into the hands of clever trappers. You are acting neither in the name of the law nor in the name of a great political conception. In my eyes and in those of the world and of history you are vengeful (which is understandable for the kind of creatures you are) or ridiculous. Do with me what you will. I will say not another word. I do not want any defense. I know what I have done, and all I regret is that I wasn’t able to kill you all.” (JASPERS a ARENDT, 12 de dezembro de 1960; p. 411).

¹⁷ “Well, this creature won’t speak like that because, give his nature, he can’t have enough class. But if he were to speak like that, Israel would be in an awkward spot, all public outcry and especially all the rage of the Jews notwithstanding. World anti-Semitism would have its ‘martyr’ (JASPERS a ARENDT, 12 de dezembro de 1960; p. 411)

¹⁸ “The trial presumably will take place. Its significance is not in its being a legal trial but in its establishing of historical facts and serving as a reminder of those facts for humanity.” (JASPERS a ARENDT, 12 de dezembro de 1960; p. 411).

¹⁹ “The Eichmann trial really presents a massive problem. How it is solved will have consequences not only for Israel but for the world – as a model or antimodel, as a precedent for a way of thinking and comprehending”. [E, mais a frente enfatizando a importância da esfera política, ele afirma]: “The political realm is of an importance that cannot be captured in legal terms (*the attempt to do so is Anglo-Saxon* and a self-deception that masks a basic fact in the functionings of political existence).” [original sem grifo] (JASPERS a ARENDT, 16 de dezembro de 1960; p. 413).

²⁰ “That can be avoided only if the judges can develop that unpredictable, rationally not constructible perspective that goes beyond legal thinking and shows them, in the eyes of the world and beyond any question or doubt, to be thinking men” (JASPERS a ARENDT, 12 de dezembro de 1960; p. 411).

assimilados no nacionalismo moderno, ou de mentes altamente treinadas”, assim como era difícil imaginar que na terra onde só os profetas têm direito de julgar alguém o fizesse²¹.

Arendt respondeu às colocações. Disse que não estava tão pessimista quanto ele sobre a base legal do julgamento. Quanto ao seqüestro formulou três possíveis argumentos que Israel poderia utilizar: I. Eichmann tinha sido indiciado em Nuremberg e havia escapado. Como aquele tribunal “lidava com casos de crimes contra a humanidade”, “Eichmann era um fora-da-lei – um *hostis humani generis*, tal como os piratas eram chamados”, portanto podia ser capturado; II. Ele só foi seqüestrado na Argentina porque ela “tem o pior retrospecto possível para a extradição de criminosos de guerra, mesmo quando o pedido é feito”; III. Eichmann escapou de Nuremberg, se a Alemanha requerer a sua extradição por achar que seus tribunais são sucessores daquela corte especial, então ela deve demandá-la. Todavia, para Arendt, da maneira como as coisas estavam, não parecia “haver ninguém interessado em trazer um criminoso procurado a julgamento, a não ser nós”²².

A única alternativa ao seqüestro com o intuito de julgar Eichmann seria, argumentava a autora, matá-lo no meio da rua e depois se entregar à polícia, tal como fez Shalom Schwarzbard em 25 de maio de 1926, quando assassinou, em Paris, o líder dos *pogroms* da Ucrânia, ocorridos durante a guerra civil russa. Naquela época, esse tipo de ação extremada se explicava pelo fato de Paris ainda ser o “centro do mundo”, oferecendo grande publicidade para o caso, sobretudo para que se discutissem publicamente os eventos perpetrados pela vítima, e, o que era fundamental, tinha a segurança de um sistema judicial

²¹ “What is needed is the spirit of the great old prophets – Amos, Isaiah, Jeremiah – but that can’t be expected from Jewish orthodoxy, from Jewish total assimilation into modern nationalism (and from the abandonment of the Jews for the sake of the Israelis), or from highly trained minds. [...] Who has the right to judge harshly where only a prophet would have such a right?” (JASPERS a ARENDT, 12 de dezembro de 1960; p. 411).

²² “I am not as pessimistic as you are about the legal basis of the trial. Granted, Eichmann was kidnapped, just plain abducted and hauled off. But Israelis can say: 1. We kidnapped a man who was indicted in the first trial in Nuremberg. He escaped arrest then. The Nuremberg court dealt with cases of crimes against humanity. Eichmann was an outlaw – a *hostis humani generis*, the way pirates used to be. 2. We abducted him from Argentina because Argentina has the worst possible record for the extradition of war criminals, even when extradition has been requested [...]. 3. We did not take the man to Germany, but to our own country. Germany could have demanded his extradition. What we have done in that case is uncertain. The man should have appeared before the Nuremberg court, a special court. There is no successor court to carry on the special court’s mission. If the Germans were of the opinion that their regular courts were such successors, then they should have demanded Eichmann’s extradition. As things stand, there doesn’t seem to be anyone but us to bring a wanted criminal to trial. So we’ll go ahead and do it” (ARENDT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 414)

imparcial; certamente, tudo que não se encontraria em Buenos Aires na ocasião, isso sem falar que agentes de governo não poderiam realizar tal ação²³.

Quanto ao fato de Israel aparecer como a entidade que representava todos os judeus, Arendt, apesar de não gostar, dizia que esta era a “única entidade que temos” e que Eichmann só chegou a Jerusalém porque lidava com os “judeus enquanto judeus”, inclusive grande parte dos judeus que escaparam, estavam residindo na Palestina. Sendo assim, mesmo que Israel não pudesse falar como representante dos judeus – algo que ela concordava, pois não achava possível alguém falar dos judeus enquanto judeus em sentido político, e ainda considerava que muitos não gostariam de assim ser tratados –, poderia falar em nome das vítimas que lá residiam²⁴.

Arendt, porém, compartilhava com Jaspers temores a respeito da conduta do tribunal. Afirmava que seria uma loucura se ele durasse um ano; que talvez ele fosse usado para mostrar certas coisas para a juventude israelense e para o mundo todo, dentre as quais se destacaria que os judeus, com exceção dos israelenses, foram envolvidos numa situação em que acabaram sendo massacrados como ovelhas; que os árabes estavam associados aos nazistas; afinal, tudo o que pudesse ser usado para distorcer o problema²⁵.

Sobre a questão levantada por Jaspers a respeito de levar Eichmann para uma Corte internacional, Arendt era favorável, contudo naquele momento não achava isso possível. Tal situação era tida por ela como reveladora da necessidade de se ter uma Corte internacional para julgar *hostes generis humani*, independentemente de sua nacionalidade²⁶, vinculada a Corte Internacional de Haia. Pois bem, esse tribunal não existia, restava a lei internacional que

²³ Cf. ARENDT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 415. No mesmo sentido, ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 287.

²⁴ “Israel is the only political entity we have. I don’t particularly like it, but there’s not much I can do about that. [...] The trial will take place in the country in which the injured parties and those who happened to survive are. [...] In addition, Eichmann was responsible for Jews and Jews only, regardless of their nationality.” (ARENDT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 415)

²⁵ “As to the conduct of the trial itself, I share your fears. Still, they have decided not to let the thing run for a year, which would have been sheer madness. But I’m still uneasy about the trial all the same. It’s a pretty sure bet that there’ll be an effort to show Israeli youth and (worse yet) the whole world certain things. Among others, that Jews who aren’t Israelis will wind up in situations where they’ll let themselves be slaughtered like sheep. Also: that the Arabs were hand in glove with the Nazis. There are other possibilities for distorting the issue itself” (ARENDT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 416).

²⁶ “The only possibility seems to be to attach to the International Court at The Hague a criminal court for *hostes humani generis* that would be competent to try individuals regardless of nationality. [...] I would be all in favor of an international court with the appropriate powers. [...] As I see it [...] the Eichmann case has shown that we need a court for criminal cases in The Hague” (ARENDT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 416-8)

assevera que em tais circunstâncias qualquer tribunal é competente, conseqüentemente Israel poderia julgar Eichmann. Além disso, ainda se poderia argumentar que Israel nem mesmo poderia negar esta competência, por causa do “princípio da personalidade passiva”, que significa que o país das vítimas tem jurisdição. Esse princípio se contrapõe ao “princípio territorial”, o qual daria jurisdição para qualquer país europeu e também ao “princípio da personalidade ativa”, que conferiria jurisdição para a Alemanha, tornando possível a extradição. O fato era que Eichmann estava em Israel e lá poderia ser julgado e a única coisa que Arendt apontava, com reservas, que poderia levar a uma declaração de incompetência por parte de Israel seria o seqüestro²⁷.

No que concerne à possibilidade da defesa de Eichmann proporcionar aos anti-semitas um mártir, Arendt disse que era mais provável que ele convencesse o mundo de que aquelas pessoas eram apenas loucas ou sofriam de alguma neurose interessante²⁸. Contudo, caso o julgamento fosse conduzido de maneira correta, o que poderia acontecer era Eichmann mostrar a colaboração dos judeus na sua própria destruição, que nenhum país queria os judeus, que ele nunca “cortou um fio de cabelo” de um único judeu e nem participou da seleção daqueles que foram enviados para a morte. Esses fatos, sim, poderiam levar ao aumento do anti-semitismo²⁹.

A respeito da preocupação de Jaspers de que “algo além do direito está em jogo”, Arendt, apesar de admitir certa influência anglo-saxônica em seus posicionamentos quando o papel do direito está em questão, concordava com seu amigo; também para ela parecia que o caso não podia “mesmo ser adequadamente representado nem por termos jurídicos nem por termos políticos”. Por outro lado, não havia instrumentos para lidar com ele a não ser os jurídicos com os quais se tem que julgar e sentenciar; daí a enorme relevância do

²⁷ “Legally, Israel *couldn't* even claim it isn't competent. [...] this is called the ‘passive nationality principle’ [sic]. The country or state to which the victims belong has jurisdiction, as distinguished from the active nationality principle [sic], by which the Germans would have jurisdiction, or from the territorial principle, by which just about all of Europe would have the right to take up this gentleman's case. [...] But the only reason, it seems to me, that Israel could declare itself incompetent is because it committed a kidnapping, not because it is passing judgment on its own behalf”. (ARENDRT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 416)

²⁸ “Even the ‘defense’ you imagined Eichmann making [...] I think, not so much provide the anti-Semites with a martyr as it would convince the whole world that these people were just plain crazy or suffered from interesting neuroses” (ARENDRT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 417)

²⁹ “Let's assume the trial is conducted impeccably. In that case I'm afraid that Eichmann will be able to prove, first of all, that no country wanted the Jews [...] and will demonstrate, second, to what a huge degree the Jews helped organize their own destruction. That is, of course the naked truth, but this truth, if it is not really explained, could stir up more anti-Semitism than ten kidnappings. It is unfortunately a fact that Mr. Eichmann personally never harmed a hair on a single Jew's head, indeed, that neither he nor his accomplices even took part in selecting those who were sent to their deaths” (ARENDRT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 417)

juízo³⁰. Por fim, ela acrescentou que Heinrich Blücher, seu marido, tinha lido a carta e concordado com os principais pontos³¹.

As cartas se seguiram. Jaspers concordou com as considerações legais de Arendt. Afirmou que a idéia de uma Corte internacional parecia mesmo utópica³² naquele momento³³, apesar de manter seu posicionamento de que a questão não dizia respeito apenas a Israel ou aos judeus, mas a toda humanidade e, neste sentido, Eichmann deveria ser executado³⁴ (opiniões que ela também advogava). Ele, por outro lado, criticou a expressão referida no argumento de Arendt – *hostis humani generis* – por achá-la positiva, pois um “inimigo” ainda era alguém³⁵ e por ela lembrar a expressão *odium humani generis*, que segundo Tácito os cristãos foram acusados.

Arendt replicou. Disse que a situação não estava clara para ela e seria muito bom que eles pessoalmente conversassem antes do julgamento como haviam planejado³⁶. Desconsiderou sua “teoria da pirataria”; para que ela fosse aplicada era fundamental, legal e

³⁰ “All this may strike you as though I too was attempting to circumscribe the political with legal concepts. And I even admit that as far as the role of the law is concerned, I have been infected by Anglo-Saxon influence. But quite apart from that, it seems to me to be in the nature of this case that we have no tools to hand except legal ones with which we have to judge and pass sentence on something that cannot even be adequately represented either in legal terms or in political terms. That is precisely what makes the process itself, namely, the trial, so exciting.” (ARENDRT a JASPERS, 23 de dezembro de 1960; p. 417)

³¹ Heinrich Blücher tinha passado a se corresponder com Jaspers, assim como a mulher de Jaspers, Gertrud, também fazia parte da correspondência.

³² Sinteticamente pode-se dizer que Jaspers achava que Israel deveria manter Eichmann sob custódia até que fosse criada uma corte internacional, não podendo sentenciá-lo nem executá-lo. (Cf. JASPERS a ARENDRT, 16 de dezembro de 1960 e 03 de janeiro de 1961; p. 413 e 420)

³³ “Your legal considerations seem altogether correct to me, but only within the legal sphere. The political basis of the power that enables the law is, I believe, another matter. [...] What you would like as much as I would remains utopian at the moment.” (JASPERS a ARENDRT, 31 de dezembro de 1960; p. 418). Como se pode perceber, Jaspers não está considerando o que Arendt escreveu em “*The Human Condition*” sobre o poder, principalmente porque ela só desenvolveria a ligação entre poder e lei de modo claro em “*On Revolution*”, livro que estava escrevendo na ocasião e que acabou dedicando a Karl Jaspers e Gertrud Jaspers.

³⁴ “In the context of the human affairs Eichmann deserves to be executed – but on the basis of a sentence pronounced by humankind, not a single state.” (JASPERS a ARENDRT, 3 de janeiro de 1961.)

³⁵ “It is a task for humanity, not for an individual national state, to pass judgment in such a weighty case. [...] You have the same idea of the *hostis humani generis*. That would be a fitting expression if it was not so reminiscent of the *odium humani generis*, of which, according to Tacitus, the Christians were accused. Also, the ‘ememy’ strikes me as too positive. An enemy is still a somebody” (JASPERS a ARENDRT, 31 de dezembro de 1960; p. 419).

³⁶ Arendt tinha marcado uma viagem para a Europa com seu marido, Heinrich Blücher, e tinha a intenção de passar na Basileia para visitar os Jaspers. Com o julgamento, ela tinha esperança de visitar Jaspers antes de ir para Jerusalém, mas teve que mudar os planos, indo quando houve recesso no tribunal e voltando para Israel logo em seguida. Heinrich Blücher acabou encontrando Arendt na Europa quando ela voltou de Jerusalém definitivamente.

factualmente, que o ato tivesse motivos privados, o que evidentemente não era o caso. Quanto à expressão *hostis humani generis*, que ela dizia ser de alguma forma indispensável ao caso, a tradução não poderia ser “crimes contra o gênero humano” (*humanness*), mas “crimes contra a humanidade” (*humanity*), pois embora tenha sido “cometido primordialmente contra os judeus, de forma alguma ele era limitado aos judeus ou à questão judaica”³⁷.

Eles continuaram se correspondendo, mas tinham a impressão que haviam chegado a um acordo sobre os pontos principais³⁸. Esperavam se encontrar antes de Arendt ir para Jerusalém e talvez, ao conversarem, encontrassem alguma luz sobre as questões, porém sobre a grande importância do julgamento não havia o que discordar.

O encontro antes do julgamento não aconteceu. Jaspers foi convidado para dar uma entrevista a uma rádio suíça e aceitou. Nesta entrevista, expôs seus argumentos e os de Arendt (principalmente a distinção entre “crimes contra a humanidade” e “crimes contra o gênero humano”) e ao contar-lhe da palestra previu que o julgamento “*seria o maior símbolo da vida da mente dos dias de hoje*”³⁹. (A grande preocupação de Jaspers sempre foi que este julgamento não fosse devidamente discutido, passando despercebidas todas as questões envolvidas. Sua aceitação da entrevista era uma tentativa de expor seus argumentos, até para que eles pudessem ser considerados pelos juízes do caso⁴⁰.)

³⁷ “I very much want to do that [stop in Basel before the trial] and not speak with you only *post festum*, for this business is not really clear to me at all. My pirate theory won’t do. For the definition of piracy to apply, it is both factually and legally essential for the pirate to have acted out of private motives. And therein lies the rub. The concept of *hostis humani generis* – however one translates it, but not: crime against humanness; but, rather, against humanity – is more or less indispensable to the trial. The crucial point is that although the crime at issue was committed primarily against the Jews, it is in no way limited to the Jews or the Jews question.” (ARENDRT a JASPERS, 5 de fevereiro de 1961; p. 423)

³⁸ “From the very beginning we have been in complete agreement on the main point: the Eichmann case concerns humankind and should not be reduced to an Israeli issue. The only question is what are the proper political and legal forms for dealing with it. We are both at loss for an answer.” (JASPERS a ARENDRT, 14 de fevereiro, 1961; p. 424)

³⁹ “The Eichmann trial has us all stir up. It is not Just a matter of sensationalism. It will, in its totality, become a major symbol of the life of mind today. I *fear* only *one* thing: that Israel and the Jews will be judged badly in the world as a result” (JASPERS a ARENDRT, 1º de abril de 1961; p. 432). A entrevista de Jaspers foi usada por Arendt para formar aquilo que viria a ser o “Epílogo” de “Eichmann em Jerusalém”.

⁴⁰ Sobre a entrevista Arendt disse a Jaspers em 13 de Abril de 1961: “Thank you for the interview. I won’t write anything about it because it seems to me that I agree with everything in it” (p. 434). Jaspers, em 24 de abril, respondeu: “I’m glad that we are in such agreement in our view of the trial. We have, I think, since my first letter, which you argued against, corrected each other in our conception. [...] How much better it would have been if you, with your energy and still youthful intelligence and as a Jew, had developed this idea before the public. The chances would have been better that the intelligent German judges, after researching all the facts, would have considered the matter from this perspective, too” (p. 436-437).

Na sua última carta antes do Julgamento, Jaspers estava preocupado com alguns rumores sobre o pagamento dos honorários advocatícios de Servatius e da obstrução de determinadas questões no tribunal, especialmente políticas, por parte dos juízes. Ele, então, recomendou a Arendt que se o processo não “atingisse o âmago do destino comum a todos nós, *ela tinha que trazê-lo à luz*”⁴¹; ele disse que não poderia.

2. NA CASA DA JUSTIÇA

O julgamento começou dia 11 de Abril de 1961. A impressão de Arendt era de que os temores se confirmariam. Em todas as sessões o meirinho gritava “*Beth Hamishpath*” – a Casa da Justiça – como se fosse a cortina que sobe para o início de um espetáculo. O “palco” era composto por três juízes; num plano mais abaixo ficavam os tradutores, abaixo deles e de perfil para a platéia ficavam, do lado direito, a cabine de vidro do acusado e, do esquerdo, o banco de testemunhas. De frente para eles, num último plano, estavam a defesa e a promotoria, sendo aquela representada pelo Dr. Servatius, que nas primeiras semanas contou com um assistente, e esta representada pelo procurador-geral Gideon Hausner e sua equipe, que no entender de Arendt eram a voz de Ben-Gurion no tribunal. Quanto à “platéia”, no início ela até representou o mundo todo – havia correspondentes de todos os lugares –, mas depois passou a ser composta por jovens israelenses, aqueles que não sabiam a história, por judeus orientais, aqueles cuja história nunca fora contada, e por “sobreviventes”, por certo a maior parte, os quais não estavam ali para qualquer espetáculo ou para qualquer tipo de “lição” que o Estado de Israel quisesse ensinar e nem, é claro, para saber de uma história que sabiam de cor⁴².

Os que foram ao tribunal e “sabiam a história” esperavam aquilo que sempre se espera quando se está num tribunal: que a justiça *realize-se*; e “a justiça exige que o acusado seja processado, defendido e julgado”⁴³. Todas as outras questões e no presente caso eram

⁴¹ “Very interesting in any case, if only it did not touch on the nerve of the fate common to us all. *You* have to bring that out. I can’t do it” (JASPERS a ARENDT, 3 de abril de 1961)

⁴² Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 18-19. (original: **EJ**, p. 8)

⁴³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 15. (original: **EJ**, p. 5)

inúmeras – “Como pôde acontecer uma coisa dessas?”, ‘Por que aconteceu?’, ‘Por que os judeus?’ e Por que os alemães?, ‘Qual o papel das outras nações?’, ‘Até que ponto vai a co-responsabilidade dos Aliados’, ‘Como puderam os judeus, por meio de seus líderes, colaborar com a própria destruição?’ e ‘Por que marcharam para a morte como carneiros para o matadouro?’⁴⁴ – deviam ficar suspensas. Na corte havia um acusado que seria julgado por seus atos e nada mais.

Os juízes, que Arendt afirmou serem “bons e honestos”⁴⁵, especialmente o juiz presidente, Moshe Landau, que ela disse ser soberbo, tinham isso muito claro. Eles se esforçaram ao máximo para que o julgamento não se transformasse no espetáculo idealizado por Ben-Gurion e que o promotor, dada a sua paixão pela teatralidade, insistia em tornar. Mostraram-se impacientes quanto à insistência da promotoria em alongar as sessões, na sua tentativa de “pintar quadros”⁴⁶, enfatizando o sofrimento das vítimas, e não se curvavam à opinião pública de Israel. Como exemplo de sua seriedade, isto é, que os juízes não estavam no tribunal para “encenar”, menciona-se que o juiz presidente não esperava a tradução do alemão para o hebraico – língua oficial de um julgamento onde quase todos os presentes eram nascidos e educados na Alemanha –, às vezes chegava a corrigir a tradução e, no interrogatório do acusado, convenceu seus colegas a falar com o réu em alemão, que era sua língua nativa⁴⁷. Apesar de todo esforço do juiz presidente, a tentativa de teatro só desabou mesmo quando as testemunhas iniciaram os seus relatos das atrocidades, que embora pouco implicassem na sentença do réu, eram horripilantes demais para que alguém ainda ficasse representado⁴⁸.

E, foi aí que Arendt percebeu que aquele homem atrás da cabine de vidro, que todos achavam que era um “mostro”, que Jaspers tinha definido como uma “águia”⁴⁹, e segundo a

⁴⁴ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 15 (tradução modificada). (original: **EJ**, p.5)

⁴⁵ *Ibid.*, id., p. 14. (original: **EJ**, p. 4). Os demais juízes eram: Benjamin Halevi; e Yitzhak Raveh

⁴⁶ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 137 e 246. (original: **EJ**, p. 120). Era através desses “quadros” que Ben-Gurion pretendia ensinar certas lições para os judeus, as quais Arendt corretamente previu.

⁴⁷ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 13-14. (original: **EJ**, p. 3-4)

⁴⁸ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 19, 230, 232, 240. (original: **EJ**, p. 8,9, 209, 211, 219)

⁴⁹ “The trial: Eichmann is no eagle; rather, a ghost who has a cold on top of that and minute by minute fades in substance, as it were, in his glass box” (ARENDT a JASPERS, 13 de abril de 1961; p. 434). Para seu marido Arendt escreveu: “Eichmann like a ghost that happens to have a cold, in his glass cage, more like a materialization at a séance. Not even eerie. His only concern, not to lose his composure”. Sobre os juízes ela disse: “[...] the three judges, all of them German Jews, and in the middle the “presiding judge”, Moshe Landau,

acusação era o único⁵⁰ responsável pelas atrocidades cometidas dentro do corpo do povo judeu, tornava-se uma figura cada vez “mais pálida e fantasmagórica” na medida em que aumentava a retórica do Sr. Hausner e “nenhum dedo apontando: ‘ali senta o monstro responsável por tudo isso’, poderia sacudi-lo de volta à vida”⁵¹.

Essa situação ficou cada vez mais clara no decorrer do julgamento. Eichmann fora objeto de “quinze acusações: ‘entre outros’, cometera crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra, durante todo o período do regime nazista e principalmente durante o período da Segunda Guerra Mundial”⁵². A lei que as fundamentava – “Lei (de Punição) dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas, de 1950” – “previa que ‘uma pessoa que cometeu um desses [...] crimes [...] está sujeita à pena de morte’”. Diante de todas as acusações Eichmann se declarou: “Inocente, no sentido da acusação”⁵³.

Para Eichmann a acusação estava errada: “Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu – nunca matei um ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não-judeu; simplesmente não fiz isso”⁵⁴. A acusação insistia em provar que ele tivesse dado alguma ordem nesse sentido ou que ele tivesse matado alguém, principalmente alguém que fosse judeu, porém nunca conseguiu. (Havia dois casos que imputavam a Eichmann e que ele veementemente⁵⁵ negava: o assassinato de um menino judeu na Hungria, que os juízes desconsideraram na sentença⁵⁶; e a morte de 8 mil homens na Sérvia por fuzilamento. Para este tinham uma “prova escrita” que dizia que “Eichmann propõe fuzilamento”, contudo dificilmente se sustentava diante das provas sobre a Solução Final, pois ela só começou na Sérvia seis meses depois e nesta ocasião só homens foram mortos; “evidentemente, essa era uma questão do Exército” e “era ainda

who is really and truly marvelous – ironic and sarcastic in his forbearing friendliness”. O tribunal ela qualificou: “You’d think you were in a theater” (ARENDRT a BLÜCHER, 15 de abril de 1961; p. 355 in: ARENDRT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich. **Within Four Walls: the Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher** (1936-1968). Ed. Lotte Kohler. Trad. Peter Constantine. New York/San Diego/ London: Harcourt, 1996)

⁵⁰ Cf. ARENDRT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 56-57. (original: **EJ**, p. 44)

⁵¹ ARENDRT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p.19 (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 8)

⁵² *Ibid.*, id., p. 32. (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 21)

⁵³ ARENDRT, H., op. cit., loc. cit.

⁵⁴ *Ibid.*, id., p. 33 (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 22)

⁵⁵ Cf. ARENDRT, H., op. cit., p. 125. (original: **EJ**, p. 109)

⁵⁶ ARENDRT, H., op. cit., p. 228. (original: **EJ**, p. 207)

mais difícil acreditar que Eichmann estivesse em posição de dar ordens para os generais do Exército”⁵⁷.) Sobre este aspecto, a única coisa que a acusação conseguiu deixar patente era sua total falta de compreensão sobre crimes de massa e assassinos de massa; ela “era incapaz de entender um assassino [...] que nunca matara”, por isso “tentava, o tempo inteiro provar assassinatos individuais”⁵⁸.

Eichmann “repetia insistentemente que só podia ser acusado de ‘ajudar e assistir’ à aniquilação dos judeus, a qual declarara ele em Jerusalém, fora ‘um dos maiores crimes da história da Humanidade’⁵⁹. Para ele, um cidadão respeitador das leis, cumpridor do seu *dever*⁶⁰, “o que ele fizera era crime só retrospectivamente”, uma vez que ele apenas seguira as ordens de Hitler que “possuíam ‘força de lei’ no Terceiro Reich”⁶¹; quem dizia o contrário hoje não sabia como as coisas eram. Mas, o tempo muda. E ele agora “chegara a conclusões diferentes”⁶², porém não iria negar seus atos. Sabia que eles eram do tipo que, segundo declarou o Dr. Servatius, “somos condecorados se vencemos e condenados à prisão se perdemos” (algo bastante parecido com a declaração de Goebbels, em 1943: “Ficaremos na história como os maiores estadistas de todos os tempos ou como seus maiores criminosos”⁶³), daí a razão dele estar no banco dos réus, contudo não iria fazer como outros que disseram que “sempre foram contra”, “quando na verdade estavam muito dispostos a fazer o que lhes ordenavam”. “O que fez estava feito, não pretendia negar”; muito pelo contrário, “propunha ‘ser enforcado publicamente como exemplo para todos os anti-semitas da Terra [!]. Com isso, não queria dizer que se arrependia de alguma coisa: ‘Arrependimento é para criancinhas’. (*Sic*)!”⁶⁴.

⁵⁷ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 35. (original: **EJ**, p. 23-24)

⁵⁸ *Ibid.*, id., p. 236 (original: **EJ**, p. 215)

⁵⁹ *Ibid.*, id., p. 33. (original: **EJ**, p. 22). Nesta mesma página Arendt aponta que ele já havia declarado isso nos documentos Sassen; uma entrevista que ele deu em 1955 ao jornalista Willem Sassen, ex-membro da SS e que fora publicada em parte nos Estados Unidos, pela revista *Life*, e na Alemanha, pela *Stern*, após a captura de Eichmann.

⁶⁰ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 152 et seq. (original: **EJ**, p. 135 et seq).

⁶¹ *Ibid.*, id., p. 35. (original: **EJ**, p. 24)

⁶² *Ibid.*, id., p. 36. (original: **EJ**, p. 24)

⁶³ *Ibid.*, id., p. 33. (original: **EJ**, p. 21-22)

⁶⁴ *Ibid.*, id., p. 36. (original: **EJ**, p. 24)

Não foi apenas dessa vez que Eichmann mostrou toda a sua capacidade para resolver seus “problemas” de *realidade* – no caso a sua própria, isto é, de alguém que está num tribunal cujo crime tem como pena a morte – através do uso de *clichês* que “operavam” como verdadeiras frases de *ânimo*. Todas as vezes que os juízes apelavam para sua consciência, especialmente no seu interrogatório, ele respondia com uma dessas frases. Os juízes “ficavam ultrajados e desconcertados”, mas na cabeça de Eichmann, que tinha uma dessas frases para cada período da sua vida, “não havia contradição entre ‘Vou dançar no meu túmulo, rindo’ adequado para o fim da guerra, e ‘Posso ser enforcado em público como exemplo para todos os anti-semitas da Terra’, que agora, em circunstâncias muito diferentes, preenchia exatamente a mesma função de lhe dar um empurrão”⁶⁵.

O tribunal, então, acabou se deparando com o “dilema entre o horror *indizível* dos atos e o inegável absurdo do homem que os perpetrara”⁶⁶, cuja saída mais fácil era encará-lo como um notável mentiroso e foi assim que ele foi visto por todos.

O promotor não acreditou, porque não era essa a sua função. O advogado de defesa não lhe prestou atenção porque, ao contrário de Eichmann, ele não estava, aparentemente, interessado em questões de consciência. E 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 dos seus atos, e Eichmann era perfeitamente 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 “exceções agissem “normalmente”. O cerne dessa questão, tão simples, criou um **dilema** para os juízes. Dilema que eles não souberam nem resolver, nem evitar [original sem negrito]⁶⁷.

Sem dúvida, o problema da consciência de Eichmann foi a grande constatação do julgamento e não era algo de se esperar. A própria Arendt esperava “o mais inteligente do bando” ou “a águia”, ou aquele que ela tinha descrito, nas “*Origens do Totalitarismo*”, como o chefe da divisão especial da Gestapo responsável por liquidar os judeus, que ficava

⁶⁵ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 66 (original: **EJ**, p. 53-54)

⁶⁶ *Ibid.*, id., p. 67. (tradução modificada; original sem itálico) (original: **EJ**, p. 54)

⁶⁷ *Ibid.*, id., p. 38. (original: **EJ**, p. 26-27)

escondido e protegido por três fachadas⁶⁸. Realmente, ela previa alguém que fosse mal, talvez mesmo a própria encarnação do mal; o mal em toda a sua “profundeza”; mal com fundamento; o contrário do bem; o “mal radical”, aquele que “não pode ser punido nem perdoado”⁶⁹. Arendt, que colocara como ponto de partida de suas reflexões a “ruptura da tradição” ainda esperava alguém nos moldes desta tradição. Mas isso ela logo perceberia – encarar Eichmann como um “monstro” “teria sido muito reconfortante”⁷⁰.

Sobre sua consternação ela escreveu a seu marido:

Aqui tudo vai como esperado, altos e baixos, com o fantasma na cabina de vidro, escutando a sua voz através da fita magnética. Eu imagino que você leu que ele gostaria de se enforcar publicamente. Fiquei pasma, sem-palavras. A coisa toda é **assustadoramente banal** e indescritivelmente baixa e repulsiva. **Eu ainda não a entendo**, mas me parece que a ficha vai cair nalgum instante, provavelmente no meu colo⁷¹.

Eichmann não era tudo isso, melhor dizendo, ele não era o “monstro” que todos diziam que ele era, o que seria muito fácil, porém “era difícil não desconfiar que fosse um *palhaço*”⁷². (Além das situações já citadas é bastante oportuno mencionar duas que caracterizam esse lado cômico do horror: I. foi quando Eichmann disse que não iria jurar no tribunal por razões morais, pois sua experiência dizia que aquele que jura “um dia terá que pagar as conseqüências” “e então, depois de informado explicitamente que, se quisesse testemunhar em sua própria defesa, poderia ‘fazê-lo com ou sem juramento’, declarou sem mais delongas que preferiria testemunhar sob juramento [!]”⁷³; II. foi quando ele foi a

⁶⁸ Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 5. reimpr., 1989. P. 452. (original: ARENDT, H. **The Origins of Totalitarianism**. New edition with added prefaces. San Diego/New York/ London: Harcourt, 1994. P. 402).

⁶⁹ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**..., p. 510 (tradução modificada). (Original: **TOT**, p. 459); ARENDT, H. ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. [tradução de Roberto Raposo] Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. P. 253. ; (original: ARENDT, H. **The Human Condition**. 2. ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998. P. 241.

⁷⁰ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**..., 299 (original: **EJ**, p. 276)

⁷¹ “Here everything is going as expected, “ups and downs”, with the ghost in the glass cage listening his voice sounding from the magnetic tape. I imagine you’ve read that he would like *publicly* to hang himself. I was speechless. The whole thing so damned banal and indescribably low and repulsive. I don’t understand it yet, but it seems to me that the penny will drop at some point, probably in my lap.” (ARENDT a BLÜCHER, 20 de Abril de 1961)

⁷² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**..., 67 (original: **EJ**, p. 54)

⁷³ *Ibid.*, id., p. 67-68 (original: **EJ**, p. 54-55)

Auschwitz e pediu a Rudolf Höss, comandante daquele campo, para ver Storfer, um funcionário judeu que havia “colaborado” e tinha solicitado sua presença. Eichmann encontrou Storfer e perguntou como ele estava. Ele disse que estava bem, mas queria ser liberado do trabalho. Eichmann, segundo ele mesmo, disse a Höss: “Storfer não vai ter de trabalhar!”. E Höss falou: “Todo mundo trabalha aqui”. Eichmann disse então que iria escrever uma nota solicitando que o Sr. Storfer cuidasse dos caminhos de cascalho com uma vassoura e que ele pudesse sentar nos bancos. Então ele disse para o Sr. Storfer: “Está bom assim, Sr. Storfer? Está bom para o senhor?”. Eichmann concluiu ao interrogador da polícia: “Isso foi uma grande alegria interior para mim, poder ao menos ver esse homem, com quem trabalhei durante anos, e ver que podíamos conversar”. Storfer foi morto seis semanas depois desse encontro normal, humano “– aparentemente não na câmara de gás, mas fuzilado”⁷⁴.)

Mas *quem* era esse homem que Arendt esperava como “monstro” e que diante de todos os seus clichês, seus “lapsos de memória”, sua “irrealidade”, sua *possível* “falta de consciência”, ela suspeitou que fosse um “palhaço”?

3. O HOMEM DENTRO DA CABINE DE VIDRO

Otto Adolf Eichmann, filho de Karl Adolf Eichmann e Maria, cujo nome de solteira era Schefferling, nasceu no dia 19 de março de 1906, na cidade de Solingen, cidade às margens do rio Reno, na memorável região de Vestfália, oeste da Alemanha. Este homem se considerava um infeliz, um frustrado. De todos os seus irmãos, ele, o mais velho, “foi incapaz de terminar a escola secundária, ou mesmo se formar na escola vocacional para engenharia na qual foi então matriculado”⁷⁵. Graças ao seu pai adquiriu um “emprego no departamento de vendas da Companhia *Oberösterreichischer Elektrobau*”, permanecendo por mais de dois anos. Nessa época ele estava com “quase 22 anos, sem nenhuma perspectiva na carreira; a

⁷⁴ ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém...* p. 64. (original: *EJ*, p. 51). Confira nas mesmas páginas o diálogo completo. Os fatos descritos são tão assustadoramente cômicos como também era a situação de Eichmann estar diante de um interrogador judeu – capitão Less – e tratá-lo como se ele fosse seu melhor amigo, seu confidente. (Cf. *Ibid.*, id., p. 40, 62. Original: p. 28, 50)

⁷⁵ *Ibid.*, id., p. 39 (tradução modificada). (original: *EJ*, p. 28.)

única coisa que aprendeu, talvez, foi vender”⁷⁶. Foi para ajudar o seu infeliz parente, que o primo de sua madrasta (a mãe de Eichmann morreu quando ele tinha dez anos), “casado com a filha de um empresário judeu da Tchecoslováquia”, entrou em contato com o diretor-geral da Companhia de Óleo a Vácuo de Viena (“um judeu chamado Sr. Weiss”) para lhe conseguir um emprego de vendedor itinerante. Eichmann ganhou o emprego e ficou bastante agradecido; “os judeus de sua família estavam entre as suas ‘razões particulares para não odiar os judeus’⁷⁷.

Ele ficou cinco anos e meio nesta empresa. Naquela época, tempo de grande desemprego, ele morava ainda com os pais e ganhava bem, o que lhe deve ter proporcionado grande “felicidade”. A cidade era Linz e em abril de 1932, “a convite de Ernst Kaltenbrunner, um jovem advogado de Linz que depois veio a ser o chefe do Escritório Central da Segurança do Reich (o *Reichssicherheitshauptamt* ou simplesmente R.S.H.A)”⁷⁸, Eichmann se filiou ao Partido Nacional Socialista e entrou para a SS (*Schutzstaffeln*)⁷⁹. No final de 1932, Eichmann foi transferido de Linz para Salzburg, o que não lhe agradou: “Perdi toda alegria em meu trabalho, não gostava mais de vender, de fazer visitas”⁸⁰. Para ele, enfim, essa era mais uma prova de sua vida infeliz, sobretudo no que se referia ao seu trabalho ou carreira, o que atingiu o ápice quando “ele soube da ordem do *Führer* de ‘exterminar fisicamente os judeus”, pois ele próprio “nunca havia pensando [...] numa solução violenta”, uma situação que ele definiu do mesmo modo que na ocasião de sua transferência: “Eu tinha perdido tudo, toda a alegria no meu trabalho, toda a iniciativa, todo o interesse; estava, por assim dizer, acabado”⁸¹.

Em 1933, Pentecostes, Eichmann foi despedido. De agosto daquele ano até setembro de 1934 ele recebeu treinamento militar nos campos da SS na Bavária, Lechfeld e Dachau, destacando-se no treinamento punitivo, que lhe redeu sua primeira promoção, atingindo o grau de cabo (*Scharführer*). Contudo, achava a rotina militar enfadonha, então soube que o

⁷⁶ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 41. (original: **EJ**, p. 29-30)

⁷⁷ *Ibid.*, id., p. 41. (original: **EJ**, p. 29-30)

⁷⁸ *Ibid.*, id., p. 43. (original: **EJ**, p. 31).

⁷⁹ “A SS ou *Schutzstaffeln* tinha sido originalmente criada para ser a unidade de proteção (*Schutz*) dos líderes do Partido” (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 49. Original: **EJ**, p. 37). Sobre os desenvolvimentos da SS e da SA (*Sturm Abteilung*, tropas de assalto) ver ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo...**, p. 418 et seq. (original: **TOT**, p. 368 et seq.).

⁸⁰ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 43. (original: **EJ**, p. 31)

⁸¹ *Ibid.*, id., p. 43. (original: **EJ**, p. 31). Para uma explicação mais detalhada desta ocasião confira a página 99. (original: **EJ**, p. 83-4).

Serviço de Segurança da Reichsführer SS (o *Sicherheitsdienst* de Himmler, ou SD) “tinha vagas abertas e candidatou-se imediatamente”⁸².

Heinrich Himmler tinha criado o SD “para funcionar como Serviço de Inteligência do Partido”. Quando Eichmann passou a fazer parte de seus quadros, ele era uma “entidade relativamente nova na SS”, com apenas dois anos de existência, e nesta ocasião já liderada por Reinhardt Heydrich⁸³, “antigo oficial da Inteligência da Marinha, que viria a ser, conforme diz Gerald Reitlinger, ‘o verdadeiro engenheiro da Solução Final’ (*The Final Solution*, 1961)”⁸⁴. A idéia de criar o SD era para “espionar os membros do Partido para assim garantir à SS uma ascendência sobre o aparelho regular do Partido. Nesse ínterim, a entidade assumira outros encargos, tornando-se o centro de informação e pesquisa da Polícia Secreta do Estado, ou Gestapo”⁸⁵. Esse foi o início daquilo que viria a ser a fusão da SS com a Polícia em setembro de 1939. Nesta data, Himmler, que já ocupava desde 1936 o duplo posto de *Reichsführer* SS e Chefe da Polícia Alemã, uniu, através de um decreto, o SD, o Serviço (*Dienst*) de Segurança (*Sicherheit*) da SS, com a Polícia Regular do Estado, que tinha como uma de suas partes a Gestapo, resultando no já mencionado Escritório Central da Segurança do Reich (R.S.H.A), que teve como primeiro chefe Heydrich e, após a sua morte em 1942 na Eslováquia, “Dr. Ernst Kaltenbrunner, velho conhecido de Eichmann desde Linz”⁸⁶.

O R.S.H.A era a parte mais radical da hierarquia nazista e quando ele foi criado todos os funcionários, inclusive aqueles oriundos de postos civis, tornaram-se membros com título da SS. Entretanto, este escritório era apenas um dos doze Escritórios Centrais da SS, sendo que o mais importante deles, em 1939, “era o Escritório Central da Polícia da Ordem, sob o comando do general Kurt Daluege, que era responsável pelo agrupamento de judeus, e o Escritório Central para a Administração e Economia (o *SS Wirtschafts-Verwaltungshauptamt*, ou W.V.H.A), chefiado por Oswald Pohl, encarregado dos campos de concentração” e que

⁸² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 47 (tradução modificada). (original: **EJ**, p. 35)

⁸³ Heydrich por ser chefe da Polícia de Segurança, também o era dos *Einsatzgruppen*, que eram unidades de polícia, mas foram mais bem denominados de unidades móveis de assassinato. Foram criados em março de 1941 (embora já estivessem operando na Polônia desde 1939) e tinham como função matar civis atrás do *front* Leste, tendo por pretexto a guerra de guerrilha. Detalhe importante: ao contrário do trabalho de Eichmann a participação nos grupos de extermínio era, por óbvio, obrigatória (Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 25, 62, 84, 88, 122, 233). (original: **EJ**, p. 15, 50, 70, 74, 106, 212)

⁸⁴ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 48. (original: **EJ**, p. 36). A referência do livro citado por Arendt é: REITLINGER, Gerald. *The Final Solution*. Nova York, 1953; Perpetua ed., 1961.

⁸⁵ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 48. (original: **EJ**, p. 36).

⁸⁶ *Ibid.*, id., p. 82. (original: **EJ**, p. 67).

depois passou a controlar o “lado ‘econômico’ do extermínio”⁸⁷. (Seria, portanto, a Oswald Pohl que Eichmann consultaria para descobrir o destino final de cada embarque de judeus⁸⁸.)

Cada um desses Escritórios Centrais tinha a sua organização interna. O R.S.H.A tinha sete seções e Eichmann trabalhava na Seção IV, ou departamento da Gestapo, chefiada pelo *Gruppenführer* (major-general) Heinrich Müller. Esta seção se dividia na Subseção IV-A que lidava com os “opponentes”, isto é, comunistas, sabotadores, liberais e assassinos, e na Subseção IV-B, encarregada das “seitas”, o que significava católicos, maçons, judeus e protestantes. Cada um desses “âmbitos” das subseções tinha um escritório próprio, sendo Eichmann nomeado em 1941, dada a sua “perícia”, para a mesa IV-B-4, aquela *responsável* pelos assuntos judeus⁸⁹. Desta forma, a hierarquia era: Eichmann se dirigia a Müller, pois o superior de Eichmann era uma nulidade (ele seria o chefe da IV-B); Müller a Heydrich e, depois Kaltenbrunner; todos sob o comando de Himmler, que recebia suas ordens de Hitler⁹⁰.

Mencionou-se que Eichmann era um “perito” no assunto judeu e isso exige uma melhor explicação, pois foi isto que o levou à Corte de Jerusalém⁹¹. Ele, com exceção do período decorrente a sua entrada no SD, em que ficou *responsável* pela questão da maçonaria por volta de uns cinco meses, logo foi nomeado “para um departamento novo em folha, referente aos judeus”⁹². Nesse ano, 1935, a Alemanha estava contrariando o Tratado de Versalhes, Hitler era admirado como um grande estadista, realizando vários discursos

⁸⁷ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 82-3. (original: **EJ**, p. 67).

⁸⁸ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 93. (original: **EJ**, p. 79)

⁸⁹ Na verdade, a primeira Seção que Eichmann trabalhou no R.S.H.A foi a IV-D-4 que cuidava da “Emigração e Evacuação”. Este departamento foi fundado em janeiro de 1940, podendo ser visto como a aprendizagem de Eichmann, como um “experimento de catástrofe”, e também como a fase transitória entre seu trabalho de “fazer as pessoas emigrarem e seu futuro trabalho de deportá-las”. Eichmann, ainda não sabendo daquilo que viria a ser a “Solução Final”, realizou dois “testes”: em 13 de fevereiro de 1940 deportou 1300 judeus de Stettin em uma única noite para Lublin; e no outono de 1940 deportou 7500 pessoas para a França de Vichy – judeus de Baden e Saarpfalz, sendo que Eichmann teve que acompanhar pessoalmente o trem para “convencer o chefe da estação francês na fronteira que se tratava de um transporte militar alemão”, pois nada no Armistício Franco-Alemão dizia que a França seria um depósito de judeus. Somente em março de 1941, durante os preparativos para a guerra contra a União Soviética, que ele foi nomeado para outra subseção, que foi denominada “Assuntos Judeus – Evacuação”. A subseção IV-D-4 tinha mudado de nome e se tornava subseção IV-B-4 (Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 172-174) (original: **EJ**, p. 154-157)

⁹⁰ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 84. (original: **EJ**, p. 70)

⁹¹ A acusação efetivamente definiu que Eichmann cometera “crimes contra o povo judeu” e não “crimes contra a humanidade”, baseando-se na Lei (de Punição) dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas, de 1950 que definia os “crimes contra o povo judeu” (Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 32, 276, 292, 294) (original: **EJ**, p. 21, 254, 269, 271-2)

⁹² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 49. (original: **EJ**, p. 37)

conciliadores, e toda a oposição da classe trabalhadora ao regime se esvaia em virtude da situação de pleno emprego provocada pelo rearmamento⁹³. Quanto aos judeus, esse foi o ano da promulgação das Leis de Nuremberg, que legalizavam tanto a situação de fato, como reafirmavam medidas anteriores como, por exemplo, a exclusão dos judeus dos serviços públicos em 1933. Por incrível que possa parecer, para muitos judeus essas Leis foram tidas como a estabilização de sua situação no Reich alemão, dando-lhes a impressão que se permanecessem “discretos, como já eram forçados a ser, poderiam viver sem ser molestados”⁹⁴.

Então, 1935 marca o início do aprendizado de Eichmann sobre os judeus⁹⁵. Ele foi obrigado a ler “*Der Judenstaat*”, de Theodor Herzl, um famoso clássico sionista, passando a defender a “solução política” para o “problema judeu”. Adquiriu algum conhecimento do dialeto iídiche, que nada mais é do que um “dialeto alemão escrito com letras hebraicas”, e leu outro livro, “*História do Sionismo*”, de Adolf Böhm, o que o levou a ser indicado como espião dos escritórios sionistas e de suas reuniões⁹⁶. Assim, ele entrou em contato com sionistas⁹⁷ e assimilacionistas, fascinando-se pelo “idealismo” daqueles, desprezando estes e

⁹³ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 50. (original: **EJ**, p. 37-8)

⁹⁴ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 52. (original: **EJ**, p. 39). Segundo Arendt, os judeus “já eram cidadãos de segunda classe desde 30 de janeiro de 1933; sua separação quase completa do resto da população havia sido obtida em semanas ou meses – por meio do terror, mas também por conviência mais que normal de todos a sua volta” (Ibid., id., p. 51-2). Quanto às Leis de Nuremberg, de todas as suas medidas a única que tinha alguma importância prática era a que impedia uma mulher alemã com menos de 45 anos de “se empregar numa casa judia; as outras meramente legalizavam uma situação de fato” (Ibid., id., p. 51).

⁹⁵ Também no mês de março deste ano ele se casou com Veronika, ou Vera, Liebl, “provavelmente porque homens solteiros na SS [...] não tinham segurança no emprego e não poderiam ser promovidos” (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 40 (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 29)

⁹⁶ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 53-4. (original: **EJ**, p. 41; nesta versão o livro “História do Sionismo” tem como autoria Adolf Böhm e não Josef Böhm como está na versão em português, que corrige o “erro” na página 230).

⁹⁷ Foi muito próxima a relação de judeus “idealistas”, isto é, sionistas ou nacionalistas com os nazistas. Eichmann chegou a visitar a Palestina a convite dos sionistas e era tido por eles como “polido” e “bastante correto”. Tudo isso fazia parte da política inicial pró-sionista que os nazistas desenvolveram nos primeiros anos do regime e que consistia na ajuda de transporte clandestino para a Palestina (na época sob domínio da Grã-Bretanha), na transferência de recursos financeiros para as agências judaicas e na possibilidade dos judeus enviarem seu dinheiro para “terra santa” em bens alemães e lá trocar por libras. Contudo, tudo mudou após a Conferência de Evian, no verão de 1938, quando as portas dos outros países se fecharam para o problema do judaísmo alemão. Em 30 de janeiro de 1939 Hitler faz o discurso no Reichstag e “profetiza” que a guerra trará o “aniquilamento da raça judaica na Europa”. Assim, em fevereiro de 1939 Eichmann manda “chamar os líderes do judaísmo alemão a Viena para explicar seus novos métodos de “emigração forçada”; era o fim da política pró-sionista e o fim da emigração, embora a ordem só viria no outono de 1941. (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 72 [atitude pró-sionista]; 73-5 [relações na Palestina]; 80 [Conferência de Evian], 92 [discurso de Hitler]; 78 [fim da atitude pró-sionista]; 81, 98 [ordem de Himmler para suspender a emigração]) (original: **EJ**, respectivamente, p. 58; 59-62; 66; 78; 64; 67, 83.)

achando tediosos os judeus ortodoxos. Para Eichmann um “idealista” “não era simplesmente um homem que acreditava numa ‘idéia’ ou alguém que não roubava nem aceitava subornos, embora essas qualificações fossem indispensáveis”. Somente aquele “homem que *vivia* para a sua idéia – portanto não podia ser um homem de negócios – e que por essa idéia estaria disposto a sacrificar tudo e, principalmente, todos”, era um “idealista” e era assim que Eichmann se considerava a ponto de afirmar – ele achava que isso seria uma prova do seu “idealismo” – que mandaria “seu próprio pai para a morte se isso tivesse sido exigido”⁹⁸.

Em março de 1938, após a anexação da Áustria ao Reich (*Ausschluss*), Eichmann teve a primeira oportunidade de colocar seus conhecimentos em prática. Ele foi enviado para Viena para chefiar o Centro de Emigração dos Judeus Austríacos. “Pouco antes, ele fora promovido ao grau de oficial, tornando-se *Untersturmführer*, ou tenente, e foi condecorado por seu ‘conhecimento abrangente dos métodos de organização e ideologia do oponente, o judaísmo’. Em Viena, a função de Eichmann era organizar a “emigração forçada” dos judeus e ele teve um sucesso espetacular: “em oito meses, 45 mil judeus deixaram a Áustria, enquanto não mais de 19 mil deixaram a Alemanha no mesmo período; em menos de dezoito meses, a Áustria foi ‘limpa’ de cerca de 148 mil pessoas, aproximadamente 60% de sua população judaica, das quais todas deixaram o país ‘legalmente’⁹⁹. Segundo Arendt, a idéia que proporcionou este “sucesso” não foi de Eichmann – apesar dele insistir na sua autoria¹⁰⁰ – mas de Erich Rajakowitsch, “um ‘brilhante advogado’ que Eichmann, segundo seu testemunho, ‘empregou para lidar com as questões legais do escritório central da emigração judaica em Viena, Praga e Berlim’¹⁰¹. Essa idéia foi chamada de “fundos de emigração” e consistia basicamente em usar o dinheiro de judeus ricos que queriam emigrar para financiar a partida dos judeus pobres, pois o grande problema sempre foi como fazer com que os judeus pobres partissem, uma vez que os países vizinhos só dariam o visto de entrada se eles tivessem certa quantia em dinheiro¹⁰². Por outro lado, Eichmann, naquilo que sabia fazer bem – organizar e negociar – teve sim uma “idéia”, a qual resolvia o outro problema dos passaportes, a documentação. Assim, a fim de acelerar o processo de “emigração”, ele

⁹⁸ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 54 [itálico da autora]. (original: **EJ**, p. 42). Cf. no mesmo sentido, p. 33 (original: **EJ**, p. 22)

⁹⁹ *Ibid.*, id., p. 56. (original: **EJ**, p. 44).

¹⁰⁰ Este foi apenas um dos vários exemplos que Arendt citou da vanglória de Eichmann.

¹⁰¹ ARENDT, H., op. cit., p. 57. (original: **EJ**, p. 44).

¹⁰² Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 58. (original: **EJ**, p. 46) (ver nota 106)

imaginou uma “linha de montagem, na qual o primeiro documento era posto no começo, depois iam sendo inseridos os outros papéis, e no final o passaporte teria de sair como produto final”, o que seria possível “se todos os funcionários envolvidos – o Ministério das Finanças, o pessoal do imposto de renda, a polícia, a comunidade judaica etc. – trabalhassem sob um mesmo teto e fossem forçados a fazer o trabalho na hora”¹⁰³. Esta “brilhante idéia” foi possível após Eichmann libertar os líderes da comunidade judaica, que, depois de um período em prisões ou em campos de concentração, tinham a “noção exata” da “importância da emigração” e informaram a Eichmann o que era preciso para tanto.

Devido ao “sucesso” em Viena, Eichmann passou a não ser apenas considerado “perito” na “questão judaica”, mas também uma “autoridade” em emigração e evacuação. “Seu maior triunfo veio logo depois da *Kristallnacht*¹⁰⁴, em novembro de 1938”. Os judeus alemães estavam desesperados para escapar e Hermann Göring, “comandante-em-chefe da Força Aérea, primeiro-ministro da Prússia, plenipotenciário do Plano Quadrienal e, por último, mas não menos importante, vice de Hitler na hierarquia do Estado (diferente da hierarquia do Partido)”¹⁰⁵, “provavelmente por iniciativa de Heydrich, decidiu estabelecer em Berlim um Centro para a Emigração Judaica, e na carta que contém suas diretivas”¹⁰⁶, o escritório de Eichmann em Viena é mencionado como modelo, todavia não seria Eichmann quem o dirigiria, mas sim Heinrich Müller seu superior¹⁰⁷.

Em março de 1939 Hitler avança sobre a Tchecoslováquia e Eichmann é enviado para Praga para estabelecer um centro de emigração nos moldes vienenses, mas não obtém o

¹⁰³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 58. (original: **EJ**, p. 45)

¹⁰⁴ *Kristallnacht* ou Noite dos Cristais “7500 vitrinas de lojas judaicas foram quebradas, todas as sinagogas foram incendiadas e 20 mil judeus foram levados para os campos de concentração.” (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 51. Original: **EJ**, p. 39).

¹⁰⁵ ARENDT, H., op. cit., p. 98. (original: **EJ**, p. 83)

¹⁰⁶ *Ibid.*, id., p. 79. (original: **EJ**, p. 65)

¹⁰⁷ “O início da perseguição dos judeus alemães pelos nazistas deve ser considerado uma tentativa de espalhar o anti-semitismo entre ‘aqueles povos que simpatizam com os judeus, principalmente as democracias ocidentais’, e não um esforço de se livrar dos judeus. Um circular do Ministério das Relações Exteriores para todas as autoridades alemãs no exterior, logo depois dos *pogroms* de novembro de 1938 dizia: ‘O movimento migratório de apenas cerca de 100 mil judeus já foi suficiente para despertar o interesse de muitos países para o perigo judaico. [...] A Alemanha está muito interessada em manter a dispersão dos judeus; [...] o influxo de judeus em todas as partes do mundo desperta a oposição da população nativa e, assim, se constitui na melhor propaganda para a política judaica alemã [...] Quanto mais pobre for o imigrante judeu e, portanto, quanto mais incômodo para o país que o absorve, mais fortemente reagirá o país’. Ver *Nazi conspiracy and aggression*. Washington, 1946, publicado pelo governo norte-americano, VI, 87 ss” (ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo...**, p. 302, n. 2. (original: **TOT**, p. 269, n. 2)

mesmo êxito, pois não contava com funcionários “dedicados”¹⁰⁸ e as portas para a emigração tinham sido fechadas após a Conferência de Evian. Em 1º de Setembro de 1939 eclode a guerra, passando o regime nazista a ser “abertamente *totalitário* e abertamente criminoso”¹⁰⁹. Eichmann é chamado um mês depois para assumir o lugar de Müller no Centro de Emigração Judaica de Berlim. Diante de tais acontecimentos ficava claro que as possibilidades de qualquer “emigração forçada” tinham acabado.

Em 21 de setembro de 1939, Heydrich “convocou uma reunião com os ‘chefes dos departamentos’ do R.S.H.A e dos *Einsatzgruppen* (já operando na Polônia)” para passar as novas diretrizes: “concentração dos judeus em guetos, estabelecimento de Conselhos de Anciãos Judeus, e deportação de judeus para a área do Governo-Geral”¹¹⁰ – área oriental da Polônia ocupada, incluía Varsóvia, e era governada por Hans Frank¹¹¹. Isso significava que os judeus agora passavam a ser “evacuados” para o Leste com o objetivo de deixar o Reich alemão *juderein* o mais rápido possível. Acerca disso é interessante citar que Eichmann estava na reunião e, posteriormente, participou da elaboração de dois projetos que acabaram atuando como verdadeiros subterfúgios da “Solução Final”: um era o projeto de enviar os judeus para a área do Governo Geral e lá criar um Estado judeu, chamava-se plano Nisko¹¹²; outro era o projeto Madagascar, que deveria enviar 4 milhões de judeus para a ilha francesa.

Os projetos não deram certo, porém serviram para mostrar para o “exército de anti-semitas treinados que, por mais que tentassem, sempre estavam um passo atrás do Führer”, que no final a única solução para o problema judeu seria o extermínio físico. Assim, “a finalidade

¹⁰⁸ Em Viena Eichmann contou com a “cooperação” do Dr. Löwenherz, “o primeiro funcionário judeu a transformar toda uma comunidade judaica numa instituição a serviço das autoridades nazistas e foi um dos raríssimos funcionários a obter uma recompensa pelos serviços prestados – permitiram-lhe ficar em Viena até o final da guerra, quando então emigrou para a Inglaterra e depois para os Estados Unidos”. Ele também contou com o *Kommerzialrat* Storfer, citado anteriormente, que era encarregado de “organizar o transporte ilegal de alguns judeus para a Palestina, sem a ajuda dos sionistas”. (ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 77. (original: **EJ**, p. 63). Estes, com quem Eichmann negociara no início (ver nota 97), aqui significam os emissários enviados pelos assentamentos comunais da Palestina para “selecionar o material adequado”, portanto “não estavam interessados em operações de salvamento” (Ibid., id., p. 74. Original: **EJ**, p. 61)

¹⁰⁹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 82. (original: **EJ**, p. 64)

¹¹⁰ Ibid., id., p. 89. (original: **EJ**, p.74)

¹¹¹ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 87. (original: **EJ**, p. 73)

¹¹² Eichmann disse que Hans Frank queria resolver a “questão judaica” sozinho e por isso reclamou com Berlim do “envio” de judeus para a sua área, sendo que alguns foram até repatriados. A importância deste exemplo está na grande competição que existia entre os “departamentos” do Reich e na “constatação” de Eichmann de que seus projetos só não davam certo, porque havia alguém para atrapalhar. (Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 89. (original: **EJ**, p. 75)

do plano Madagascar sempre foi servir de capa sob a qual os preparativos para o extermínio físico de todos os judeus da Europa Ocidental seriam levados a cabo (não houve necessidade de capa para o extermínio dos judeus poloneses!)”¹¹³. O próprio Eichmann, após ser confrontado, em seu interrogatório, com documentos relativos à reunião de 21 de setembro, concluiu que a idéia de extermínio já estava enraizada nas mentes dos altos líderes, uma vez que para a realização do plano era preciso, primeiro, evacuação em massa e depois concentração dos judeus¹¹⁴.

Em 22 de Junho de 1941 a Alemanha atacou a União Soviética. Para Eichmann esse evento marcou o “fim de seus sonhos”, assim como o fim da ‘era de busca de uma solução para ambos os lados’, algo que ele achava estar até então buscando, primeiramente, através das “emigrações forçadas” e, depois, pela elaboração dos mencionados planos fracassados. Era também o início de uma era sem “leis, ordens, decretos para o tratamento de indivíduos judeus”, como ele assinalou em suas memórias escritas na Argentina, e também, dizia ele pensar, ser “o fim de sua carreira”¹¹⁵.

Ele não podia estar mais “errado”. Apenas seis ou oito semanas depois do ataque a União Soviética, “Eichmann foi chamado ao escritório de Heydrich em Berlim”. Nesta reunião ele ouviu de seu superior que: “*O Führer ordenou que os judeus sejam exterminados fisicamente*”¹¹⁶. Ele também disse que a autoridade sobre esta questão caberia ao Escritório Central para a Economia e Administração da SS (W.V.H.A) e não ao R.S.H.A e que “o codinome¹¹⁷ oficial para o extermínio seria ‘Solução Final’”. Foi devido a este encontro que

¹¹³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 91. (original: **EJ**, p. 77)

¹¹⁴ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 92. (original: **EJ**, p. 77-8)

¹¹⁵ ARENDT, H., op. cit., p. 93 (original: **EJ**, p. 78)

¹¹⁶ ARENDT, H. op. cit., p. 98 [itálico da autora]. (original: **EJ**, p. 83).

¹¹⁷ Arendt aponta em seu relato que os nazistas que recebiam explicitamente a ordem do Führer eram tidos como “portadores de segredos” (eles faziam um juramento especial e assim deixavam de ser aquilo que os nazistas chamavam de “portadores de ordens”) e utilizavam uma espécie de “regra de linguagem” (*Sprachregelung*), o que em linguagem coloquial se chamaria mentira. Assim, eles não falavam “extermínio”, “eliminação” ou “assassinato”, mas sim “solução final”, “evacuação”, “tratamento especial”. Sobre isto há o episódio de uma suposta epidemia de tifo no campo de concentração de Bergen-Belsen, que foi usada como “codinome” na relação com a Cruz Vermelha que queria visitar o local. Para Arendt, “o efeito direto desse sistema de linguagem não era deixar as pessoas ignorantes daquilo que estavam fazendo, mas impedi-las de equacionar isso com seu antigo e ‘normal’ conhecimento de assassinato e mentira”. Eichmann era o paciente ideal desse tipo de “linguagem” (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 101. (original: **EJ**, p. 86). Sobre a diferença entre “portadores de ordens” e “portadores de segredos” (Cf. *Ibid.*, id., p. 39, 100) (original: **EJ**, p. 27, 84-5). Por outro lado, também deve se acrescentar que essa espécie de *bloqueio da realidade* atingia toda a sociedade alemã. Sob este aspecto a mentira que mais funcionou para isso foi o slogan “a batalha pelo destino do povo alemão”, que

Eichmann disse que “tinha perdido tudo, toda a alegria no meu trabalho, toda a iniciativa, todo o interesse; estava, por assim dizer, acabado”, como acima foi mencionado. Nela ele também ficou encarregado de encontrar “Globocnik (um dos comandantes superiores da SS e da polícia de Himmler no Governo-Geral) em Lublin”¹¹⁸ para saber o que ele já havia feito¹¹⁹.

Eichmann foi encontrar Globocnik e o que ele viu em Lublin foram os preparativos para aquilo que seriam as câmaras de monóxido de carbono de *Treblinka*, inclusive teve uma “palestra instrutiva” com um tal capitão da Polícia de Ordem, que Arendt achava provável ser o *Kriminalkomissar* Christian Wirth, que fora responsável pela execução das “pessoas incuráveis” na Alemanha¹²⁰. Depois, Eichmann, com ordens de Müller para inspecionar os centros de matança das Regiões Ocidentais da Polônia (Warthegau), iria a Chelmno (ou Kulm) onde veria não câmaras de gás, mas caminhões de gás. As pessoas que ali morreram eram provenientes de toda a Europa e foram primeiro reassentadas no gueto de *Lòdz*¹²¹. Ele

Arendt diz ter sido criado por Hitler ou Goebbels, e que facilitava o auto-engano sob três aspectos: “sugeria, em primeiro lugar, que a guerra não era guerra; em segundo, que fora iniciada pelo destino e não pela Alemanha; e, em terceiro, que era questão de vida ou morte para os alemães, que tinham que aniquilar seus inimigos ou ser aniquilados” (ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 65) (original: **EJ**, p. 52)

¹¹⁸ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 99 (original: **EJ**, p. 84)

¹¹⁹ “Por volta de março de 1941, cerca de seis meses antes de Eichmann ter essa entrevista com Heydrich, ‘não era mais segredo nos altos círculos do Partido que os judeus seriam exterminados’, conforme Viktor Brack, da Chancelaria do Führer, afirmou em Nuremberg” (ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 99. (Original: **E J**, p. 86)

¹²⁰ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 102. (original: **EJ**, p. 87). “A primeira câmara de gás foi construída em 1939, para implementar o decreto de Hitler datado de 1º de Setembro daquele ano [perceba que é a mesma data do início da Segunda Guerra], que dizia que ‘pessoas incuráveis devem receber uma morte misericordiosa’. [...] O decreto foi cumprido imediatamente no que dizia respeito aos doentes mentais, e entre dezembro de 1939 e agosto de 1941, cerca de 50 mil alemães foram mortos com monóxido de carbono em instituições cujas salas de execução eram disfarçadas exatamente como seriam depois em Auschwitz – como salas de duchas de banho. O programa foi um fracasso. Era impossível manter a eliminação por gás em segredo da população circundante; houve protestos de todos os lados [inclusive de alguns membros das Igrejas], de pessoas que aparentemente ainda não tinham atingido a visão ‘objetiva’ da natureza da função de um médico. [...] no entanto, nenhum protesto desse tipo foi feito quando o programa voltou-se para a asfixia de judeus, embora alguns centros de extermínio estivessem localizados no que era então território alemão, cercados por populações alemãs. Aqueles protestos ocorreram no começo da guerra; não se levando em conta os efeitos da ‘educação na eutanásia’, a atitude em relação à ‘morte indolor por asfixia de gás’ muito provavelmente se alterou no curso da guerra” (ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 124-126. (original: **EJ**, p. 108-110) . Como exemplo dessa “educação”, Arendt cita uma suposta história contada pelo conde Hans von Lehnsdorff, que estava em Königsberg como médico, a respeito de uma mulher que o procurou para tratar de uma veia varicosa. Ele disse que tentou explicar-lhe que com aproximação do Exército Vermelho seria melhor para ela sair da cidade, quando então a mulher surpreendentemente respondeu: “*Os russos nunca vão nos pegar. O Führer nunca vai permitir. Antes disso ele nos põe na câmara de gás (Much sooner he will gas us)* [itálico de Arendt]” (Ibid., id., p. 127. Original: **EJ**, p.111).

¹²¹ *Lòdz* “foi o primeiro gueto a ser fundado e o último a ser liquidado; seus ocupantes que não morreram de doença e fome sobreviveram até o verão de 1944” (ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 110. (original: **EJ**, p. 94).

ainda iria a *Minsk*, na Rússia branca, e presenciaria os “resultados” dos grupos de fuzilamento, o que também estava ocorrendo em *Lwów* (ou Lemberg), sua última “parada”. Eichmann disse ter ficado horrorizado com tudo isso e ter chegado a Berlim e relatado tudo para Müller.

Em Setembro de 1941, após as suas “visitas” aos centros de extermínio no Leste, Eichmann inicia suas primeiras deportações, a fim de tornar o Reich *judenrein*, conforme as ordens de Himmler, que seguia o “desejo” de Hitler. Contudo, algo “estranho” aconteceu neste primeiro transporte (eram cerca de 20 mil judeus e cinco mil ciganos), pois em vez dele mandar as pessoas para Riga ou Minsk, “onde os judeus seriam fuzilados imediatamente pelos *Einsatzgruppen*, ele dirigiu o transporte para o gueto de Lódz, onde sabia que não havia sido feita nenhuma preparação para o extermínio”¹²². Quem estava administrando o gueto era o *Regierungspräsident* Uebelhör, que “havia encontrado maneiras de obter um lucro considerável com ‘seus’ judeus”¹²³. Ele reclamou com Himmler do “carregamento”, pois não queria receber mais judeus, uma vez que o campo estava superlotado. Himmler e Heydrich protegeram Eichmann, que foi *perdoado* e o “incidente” foi esquecido.

Esse incidente, contudo, representava a única vez que Eichmann, que, como acima foi relatado, sabia dos preparativos para a “Solução Final”, chegando a presenciar mortos nos campos que visitou, tentou salvar judeus. Arendt assevera que no tribunal ele tentou dizer que teve uma “escolha”, mas não desobedeceu qualquer ordem, apenas tirou vantagem dela. A sua defesa tentou tirar desse acontecimento a conclusão de que sempre que era possível Eichmann salvava judeus. E, a acusação tentou “provar” que era sempre ele quem determinava o destino final dos judeus. Mas nada disso era verdade. O que tinha acontecido era que pela última vez Eichmann tinha agido segundo o preceito “*Não Matarás*”. “Três semanas depois, porém, houve uma reunião em Praga, convocada por Heydrich, na qual Eichmann declarou que ‘os campos usados para deter comunistas (russos) [categoria a ser liquidada instantaneamente pelos *Einsatzgruppen*] podem receber judeus’ e que ele tinha ‘conseguido um acordo’ com os comandantes locais com essa finalidade”. Na mesma reunião discutiu-se o gueto de Lódz e seu “problema” e “decidiu-se mandar 50 mil judeus do Reich (o que incluía a Áustria, a

¹²² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 109. (original: **EJ**, p. 94).

¹²³ *Ibid.*, id., p. 110. (original: **EJ**, p. 94)

Boêmia e a Morávia) para os centros de operações dos *Einsatzgruppen* em Riga e Minsk”¹²⁴. Eichmann passara a “operar” segundo o preceito “*Matarás*”¹²⁵.

Eichmann não se lembrava deste “incidente”, assim como não se lembrava de muitos outros, sua memória era bastante “ausente” a não ser nos momentos relacionados de alguma forma com sua carreira e que saíam de sua “rotina”. Uma dessas ocasiões foi a chamada Conferência de Wannsee, quando Heydrich chamou alguns “cavalheiros” para uma reunião numa casa nesse subúrbio de Berlim, em janeiro de 1942. A idéia era testar a confiabilidade de homens do alto escalão dos serviços públicos e Heydrich estava muito receoso com o resultado, esperando várias dificuldades, o que se demonstrou totalmente equivocado. “O ponto principal, como Eichmann corretamente observou, era que os membros dos diversos ramos do serviço público não se limitaram a expressar opiniões, mas fizeram propostas concretas”¹²⁶, como, por exemplo, a feita pelo Sr. Stuckart, do Ministério do Interior, de esterilizar aqueles que eram meio ou um quarto judeus, ou de começar a “Solução Final” pelo Governo-Geral, como disse Josef Bühler, segundo no comando daquela região, pois não havia problemas de transporte¹²⁷. Eichmann nunca tinha estado próximo de tão “altos funcionários”; ele acabou atuando como secretário da reunião e depois foi convidado para se sentar perto da

¹²⁴ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 110-111. (original: **EJ**, p. 95).

¹²⁵ Foi também nessa reunião que Eichmann teve um de seus últimos “momentos pessoais” (talvez o último tenha sido a Conferência de Wannsee citado logo abaixo). Heydrich deu uma entrevista coletiva em que afirmava que o Protetorado (região da Boêmia e da Morávia) se tornaria *judenrein* em oito semanas, o que passou a ser um problema. Arendt, então, retrata a situação pessoal e o diálogo de Heydrich com seus subordinados, especialmente com Eichmann: “Pela primeira vez, Heydrich demonstrou ‘um lado mais humano’ e admitiu, com uma bela franqueza, que tinha ‘permitido perder-se pela língua’, ‘o que não surpreendia quem conhecia Heydrich’, uma ‘personalidade ambiciosa e impulsiva’ [...]. De forma que o próprio Heydrich disse: ‘Existe uma confusão, e o que vamos fazer agora?’. Ao que Eichmann respondeu: ‘Existe apenas uma possibilidade, se você não puder recuar daquilo que anunciou. Abrir um espaço para onde se possa transportar os judeus do Protetorado, que hoje estão dispersos’. (Uma pátria judaica, um ponto de reunião dos exilados da Diáspora.) E, então, felizmente, Frank – que odiava os judeus a maneira de Streicher [tido como obsceno] – fez uma proposta concreta, e esse espaço foi providenciado em Theresienstadt” (ARENDT, H., op. cit., p. 94-95. (original: **EJ**, p. 81). A observação entre parênteses é de Arendt, indicando que Eichmann estaria pensando (ou tentando dar a entender no interrogatório) ainda numa solução política, um Estado policial judeu, administrado por alemães, no caso o próprio Eichmann (esse seria provavelmente seu grande sonho). Todavia, como foi indicado pela própria Arendt, nesta reunião em Praga ele não só sabia da “Solução Final”, como também já estava atuando neste sentido (Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 94-96 com 97-99, 109-111. Original: **EJ**, p. 80-81 com 82-84, 94-96). Sobre *Theresienstadt* (*Alterghetto*, gueto dos idosos) cabe mais uma observação. Ele serviu de gueto especial para certas categorias de “judeus privilegiados” e era o “único campo de concentração que não estava sob a autoridade do W.V.H.A” (ARENDT, H. op. cit., p. 95. (original: **EJ**, p. 81), permanecendo sob a responsabilidade de Eichmann até o final.

¹²⁶ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 129. (original: **EJ**, p. 113)

¹²⁷ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 129 e 177. (original: **EJ**, p. 113 e 159).

lareira com Müller e Heydrich, sendo que este estava muito satisfeito e excitado. E, foi esse “momento caloroso” com seus superiores que ele mais gostou.

Para Eichmann, que dizia nunca ter pensado numa solução violenta para o “problema judeu”, ver e ouvir, “não apenas Hitler, não apenas Heydrich ou a ‘esfinge’ Müller, não apenas a SS e o Partido, mas a elite do bom e velho serviço público disputando e brigando entre si pela honra de assumir a liderança dessa questão ‘sangrenta’”, significou o fim de todas as suas dúvidas: “Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda a culpa’. *Quem haveria de ser o juiz? Quem era ele para ‘ter [suas] próprias idéias sobre o assunto’?* Bem, ele não era o primeiro nem o último a ser corrompido pela modéstia”¹²⁸.

Segundo Eichmann este foi o seu ponto de mudança, portanto quatro meses depois da reunião de 21 de setembro, mas para Arendt esse era mais um caso de “esquecimento”, pois ele não se lembrava do episódio de Łódź e da reunião seguinte em Praga, a qual ocorrera três semanas depois.

O que se seguiu a Wannsee foi a rotina de Eichmann como “perito”, agora, de “evacuação forçada”. Esta se dava da seguinte maneira: de país em país os judeus deviam se cadastrar, “eram forçados a usar a estrela amarela para facilitar a identificação, eram reunidos e deportados, sendo os vários carregamentos dirigidos para um ou outro dos centros de extermínio no Leste, dependendo de sua capacidade relativa em cada momento”¹²⁹. Ao chegar no campo separavam-se os mais fortes, que iam trabalhar, “muitas vezes operando máquinas de extermínio, e todos os outros eram imediatamente mortos”. Havia poucos problemas. O Ministério das Relações Exteriores se encarregava de pressionar os países ocupados ou aliados dos nazistas para que deportassem os “seus judeus”, ou para impedir que os deportassem de maneira desordenada. “Os peritos legais elaboravam a legislação necessária para tornar *apátridas* as vítimas, o que era importante sob dois aspectos: tornava impossível para qualquer país inquirir sobre o destino deles, e permitia que o Estado em que residiam confiscasse a sua propriedade”¹³⁰. O Ministério das Finanças determinava ao *Reichsbank* que confiscasse, classificasse e mandasse para a Casa da Moeda prussiana os objetos de valor das vítimas. O Ministério dos Transportes fornecia os vagões e cuidava para que não houvesse

¹²⁸ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 130. (original: **EJ**, p. 114)

¹²⁹ *Ibid.*, id., p. 130-131 (tradução modificada). (original: **EJ**, p. 114-115)

¹³⁰ *Ibid.*, id., p. 131 (original: **EJ**, p. 115)

conflito entre o transporte de tropas e o transporte para os locais de extermínio. Os Conselhos de Anciãos Judeus, após serem informados de quantos judeus eram necessários para preencher os vagões, estabeleciam as “listas” de deportados, sendo que estes preenchiam uma série de formulários sobre seus bens que facilitava ainda mais a atuação das “autoridades financeiras”. “Os poucos que tentavam se esconder ou escapar eram recapturados por uma força policial judaica especial. No entender de Eichmann, ninguém protestou, ninguém se recusou a cooperar”¹³¹.

A tarefa de Eichmann dentro desses procedimentos estava na organização dos transportes para os campos de extermínio e, segundo ele, isto estava em um “completo caos”, sobretudo porque cada um dos departamentos “fazia o que bem entendia”, pois todos queriam resolver a “questão judaica”, o que gerava uma série de intrigas e disputas sobre a autoridade entre os vários departamentos¹³². O fato importante a ser destacado é de que “a posição de Eichmann era a de *elo mais importante* de toda a operação, porque sempre dependia dele e de seus homens a quantidade de judeus a transportar de uma determinada área, e era sempre por intermédio de seu departamento que se encaminhava uma carga ao seu destino final, embora esse destino não fosse determinado por ele”¹³³, mas por Himmler. Era Himmler quem “passava as ordens escritas para Kaltenbrunner, chefe do R.S.H.A, que por sua vez transmitia para Müller, chefe da Gestapo, ou da Seção IV do R.S.H.A, que por sua vez transmitia suas ordens oralmente para [...] Eichmann”. “Himmler também expedia as ordens para os comandantes superiores da SS e da polícia e informava Kaltenbrunner concomitantemente”. Por outro lado, também era ele quem determinava as deportações, quem seriam exterminados, quantos ficariam para os trabalhos forçados, contudo, sobre isto, as suas ordens não se dirigiam ao R.S.H.A, mas ao “W.V.H.A de Pohl, que as comunicava a Richard Glücks, inspetor dos campos de concentração e extermínio, que por sua vez passava para os comandantes dos campos”¹³⁴.

¹³¹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 131. (original: **EJ**, p. 115)

¹³² Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 169-170. (original: **EJ**, p. 150-151). Esse tipo de intriga Eichmann já tinha enfrentado quando teve o atrito com Hans Frank mencionado acima.

¹³³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 171 (original sem itálico). (original: **EJ**, p. 153)

¹³⁴ *Ibid.*, id., p. 170 (tradução modificada). (original: **EJ**, p. 152). Essas informações foram dadas pelo “Dr. Rudolf Mildner, chefe da Gestapo na Silésia Superior (onde Auschwitz está localizado) e depois chefe da Polícia de Segurança na Dinamarca, que testemunhou para a acusação em Nuremberg” (*Ibid.*, id., p. 170).

Desta forma, parece ficar evidente que a importância de Eichmann foi crescendo na mesma medida em que a “questão judaica” ganhava proporção, até chegar aos dias de “inferno” na terra decorrentes da “Solução Final”. Isto fica mais claro quando se observa que “entre 1937 e 1941, ele recebeu quatro promoções; em quatorze meses, passou de *Untersturmführer* para *Hauptsturmführer* (isto é, de segundo-tenente a capitão); e em um ano e meio mais passou a *Obersturmbannführer*, ou tenente-coronel”, o que aconteceu em outubro de 1941, portanto “logo após de lhe ser atribuído o papel na Solução Final que acabaria por levá-lo à Corte Distrital de Jerusalém”¹³⁵.

Há ainda um episódio que merece ser citado a fim de que se demonstre a responsabilidade de Eichmann e sua consciência dos seus atos. O acontecimento se deu no outono de 1944. Eichmann “organizou as marchas a pé dos judeus de Budapeste até a fronteira da Áustria depois que o bombardeiro aliado arrasou com o sistema de transporte”¹³⁶. Sua atitude contrariava as ordens recentes de Himmler de dismantelar as instalações de Auschwitz e parar com os procedimentos da “Solução Final”. Mas, por que ele fez isso? Por que contrariou as ordens de seu superior?

Eichmann como já foi dito se considerava um cidadão respeitador das leis, cumpridor do seu *dever* – “ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei* [law]”¹³⁷, que na Alemanha nazista eram as ordens do Führer. Ele também sempre cuidava para “estar coberto”, agindo apenas se tivesse algum “documento normativo” (um regulamento ou uma diretiva) que sustentasse seus procedimentos. Por outro lado, para espanto de todos, ele também dizia que agia segundo os “preceitos morais de Kant”, o que era “aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega”¹³⁸.

“O oficial interrogador não forçou esse ponto”, mas o juiz Raveh questionou-o sobre isso e Eichmann veio com “uma definição quase correta do imperativo categórico: ‘O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre

¹³⁵ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 79 (original: **EJ**, p. 65)

¹³⁶ *Ibid.*, id., p. 155 (original: **EJ**, p. 138)

¹³⁷ *Ibid.*, id., p. 152 (original: **EJ**, p. 135)

¹³⁸ *Ibid.*, id., p. 153. (original: **EJ**, p. 136)

tal que possa se transformar no princípio de leis gerais”¹³⁹. Depois ainda acrescentou que lera a *Crítica da Razão Prática*, abandonando somente os seus princípios após ser “encarregado de efetivar a Solução Final”, pois já não “era mais senhor de seus próprios atos”¹⁴⁰.

Arendt afirma que ele na verdade descartou a fórmula kantiana por ela não ser mais aplicável “nesse período de crime legalizado pelo Estado”, como ele mesmo disse. Na verdade, “ele distorcera o seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’ [...]: ‘Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove’”¹⁴¹.

Claro que Kant nunca diria algo parecido; “para ele todo homem é um legislador no momento em que começa a agir: usando essa ‘razão prática’ o homem encontra os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei”¹⁴². Porém, a versão de Eichmann podia ser considerada uma versão vulgarizada, uma versão para o “uso doméstico do homem comum”, como o próprio Eichmann a classificou. Nessa versão, “o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei”. “Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer”¹⁴³.

Grande parte do minucioso empenho na execução da Solução Final – um empenho que geralmente atinge o observador como tipicamente alemão, ou característico do perfeito burocrata – pode ser atribuído à estranha noção, efetivamente muito comum na Alemanha, de que ser respeitador das leis significa não apenas obedecer às leis, mas agir como se fôssemos os legisladores da lei que obedecemos. Daí a convicção de que é preciso ir além do chamado do dever¹⁴⁴.

¹³⁹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 153 (original: **EJ**, p. 136)

¹⁴⁰ *Ibid.*, id., p. 153 (original: **EJ**, p. 136)

¹⁴¹ ARENDT, H., op. cit., loc. cit. A formulação de Hans Frank está no seu livro *Die Technik des Staates*, 1942, p. 15-16, citado por Arendt.

¹⁴² ARENDT, H., op. cit., loc. cit.

¹⁴³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 154 (original: **EJ**, p. 136-137)

¹⁴⁴ *Ibid.*, id., p. 154 (original: **EJ**, p. 137)

Seja como for, isto é, desconsiderando-se o papel de Kant na formação do “alemão comum”, o fato era que para Eichmann uma lei era uma lei, portanto não admitia exceções e nisso ele “efetivamente seguia os preceitos de Kant”¹⁴⁵. Assim, quando Himmler mandou que se parassem as fábricas de cadáveres – ele tinha percebido que a guerra estava perdida e passara a se tornar “moderado”, vendo os judeus como “investimento seguro”¹⁴⁶, achando que no final ele pudesse aparecer como o “pacificador da Alemanha”¹⁴⁷ – Eichmann sabia que ele estava contrariando a lei, contrariando as ordens de Hitler, por isso não aceitou suas ordens, pelo menos até que estivesse “coberto” por algum documento de Müller ou Kaltenbrunner¹⁴⁸.

O interessante nessa atitude de Eichmann é que ela pode ser relacionada com “aquela freqüentemente citada do soldado que, agindo dentro de um quadro legal normal, se recusa a executar ordens que contrariam a sua experiência normal de legalidade e que podem ser reconhecidas por ele como criminosas”¹⁴⁹. No caso do Terceiro Reich a “normalidade” era o preceito “Matarás” que Eichmann tinha aderido. Assim, qualquer ordem que contrariasse a lei como, por exemplo, salvar judeus, trocar judeus por dinheiro, seria visto como ilegal¹⁵⁰. Eichmann tinha absorvido isso de tal maneira que no tribunal quando disse que tinha ajudado um primo meio-judeu e um casal judeu de Viena, ele ainda se mostrava incomodado com sua

¹⁴⁵ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 154 (original: **EJ**, p. 137)

¹⁴⁶ “Himmler estava dando ordens a torto e a direito para que tratasse bem os judeus – eles eram seu ‘investimento mais seguro’ –, o que deve ter sido uma experiência chocante para Eichmann” (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 155 (original: **EJ**, p. 138)

¹⁴⁷ “[...] Himmler, apesar de suas constantes vacilações, devidas ao justificado medo físico de Hitler, decidira encerrar a Solução Final – a despeito dos negócios, a despeito da necessidade militar, tão-somente em vista das ilusões sobre seu futuro papel como pacificador da Alemanha.” (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 162 (original: **EJ**, p. 144)

¹⁴⁸ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 163 (original: **EJ**, p. 145)

¹⁴⁹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 165 (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 148)

¹⁵⁰ Isso ficou bastante claro quando Eichmann estava na Hungria e Himmler mandou para lá o *Obersturmbannführer* Kurt Becher para fazer negócios com os judeus, isto é, trocar a fuga por dinheiro ou por propriedade, como foi o caso do conglomerado familiar Manfred Weiss – a família foi para Portugal e Becher se tornou presidente da empresa. Essas negociações de Becher eram tidas por Eichmann como “corruptas” – realmente ele não fazia o tipo “idealista” – e chegaram ao auge na negociação de 10 mil caminhões por um milhão de judeus, quando até Eichmann participou das negociações, que não deram em nada, pois se sabia que Himmler tinha mandado parar a Solução Final; aí Eichmann sabotou suas ordens. No final Becher chegou ao posto de *Standartenführer* (coronel) e Eichmann, mesmo com toda a sua “coerência”, permaneceu como *Obersturmbannführer*, portanto um posto a baixo. Ele não tinha percebido que na nova corrida pelo poder era preciso ser “flexível”, “moderado”, para conseguir acesso na carreira. (Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 36, 63, 161, 164, 166) (original: **EJ**, p. 25, 50, 143-4, 147, 148-9).

atitude, afinal havia feito uma *exceção* à lei, embora tivesse “confessado seus pecados” a seus superiores¹⁵¹.

Por outro lado, também deve ser lembrado que não era qualquer morte de judeus, ciganos e outros inocentes que era permitida. A matança era tratada como uma “questão médica”, “uma vez que era preparada por médicos”¹⁵², como “ensinou” na Corte de Jerusalém o Dr. Servatius. Por isso aparecia como uma “evolução” nos procedimentos a progressiva troca dos grupos de extermínio (*Einsatzgruppen*) pelas câmaras de gás, disponibilizando-se a “morte misericordiosa” até para os judeus e nesses marcos, como dizia Eichmann, a diretiva padrão era “evitar sacrifícios desnecessários”¹⁵³.

Realmente era uma norma do Terceiro Reich “evitar sacrifícios desnecessários”, a ponto de levar alguns soldados para os tribunais do Estado Nazista por cometerem “excessos”, o que deve ser entendido por tudo aquilo que se sabia que acontecia nos campos como, por exemplo, uso dos internos em jogos macabros, violência sexual e torturas.

Assim, o antigo chefe da seção política de Auschwitz, um certo Grabner, tinha sido acusado por um tribunal das SS, em 1944, “de ter selecionado arbitrariamente 2 mil prisioneiros para a execução”; e dois antigos juízes das SS, Konrad Morgene e Gerhard Wiebech, ambos advogados praticantes hoje em dia, testemunharam sobre a investigação das SS a respeito de “práticas corruptas e... assassinatos independentes”, o que levou a acusação de assassinato apresentada perante os tribunais das SS¹⁵⁴.

Sendo assim, já é possível enfrentar as principais questões levantadas no julgamento: Eichmann tinha condições de julgar seus atos? Ele que atuara apenas no envio de pessoas para os campos sabia o que estava fazendo? Ele era medicamente são, além de ser legalmente, formalmente, responsável? Para todas as perguntas a resposta deveria ser sim. Ele não só tinha *consciência* dos seus atos, isto é, sabia que o envio de pessoas para os campos de concentração significava enviá-las para a morte, pois ele mesmo visitou as instalações e disse ter ficado horrorizado, como também atuou o melhor possível para “tornar final a Solução

¹⁵¹ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 154 (original: **EJ**, p. 137)

¹⁵² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 83 (original: **EJ**, p. 69)

¹⁵³ Ibid., id., p. 108 (original: **EJ**, p. 92). Sobre a mudança dos Einsatzgruppen para as câmaras de gás: Cf. Ibid., id., p. 125 (original: **EJ**, p. 109).

¹⁵⁴ ARENDT, Hannah. Auschwitz em Julgamento. In: _____. **Responsabilidade e Julgamento**. [edição de Jerome Kohn; tradução de Rosaura Einchenberg], São Paulo: Companhia das Letras, pp. 295-326. P. 317.

Final”¹⁵⁵. Contudo, havia ainda mais uma questão que foi feita pelo juiz presidente: “a matança dos judeus tinha ido contra a sua *consciência*?”¹⁵⁶. Bem, era essa pergunta que estava por trás das considerações até aqui realizadas e certamente estava na mente de todos os presentes no tribunal¹⁵⁷.

Como Arendt colocou, a questão levantada pelo juiz Moshe Landau era uma questão moral e talvez sua resposta não fosse legalmente relevante. Do ponto de vista jurídico importa saber se um crime foi praticado, quais foram seus fatos e qual é a sua consequência jurídica. No caso de Eichmann os fatos “havia sido definidos muito antes do julgamento começar, e ele os havia confessado muitas e muitas vezes”¹⁵⁸, havendo provas suficientes para condená-lo. Talvez, então, a sua consciência pudesse aparecer próxima a alguma circunstância atenuante como, por exemplo, seria o caso dele tentar, sempre que possível, salvar judeus; mas esse certamente não era o seu caso¹⁵⁹.

Havia apenas uma única situação que Eichmann se viu diante da questão moral segundo o entendimento do juiz presidente. O fato é aquele acima mencionado em que Eichmann desviou um carregamento para o gueto de Lódz, onde os preparativos para a Solução Final estavam “atrasados”, em vez de enviá-lo para Riga ou Minsk, pois sabia que as pessoas que lá chegavam eram mortas pelos grupos de extermínio (*Einsatzgruppen*). Como foi frisado, essa tinha sido a última vez que ele atuara segundo o preceito “Não Matarás” e três semanas depois, na reunião em Praga, ele o trocava pelo preceito “Matarás” e passaria a ter a posição-chave que efetivamente teve no empreendimento da Solução Final. Mas por que ele tomou essa atitude? Será que ele não percebia que assim agindo se tornaria um assassino? Ele não sabia que isso era “errado”?

Essa questão de sua consciência foi sem dúvida perturbadora. Os juízes escolheram tomá-lo como um mentiroso em vez de enfrentá-la. “Seu fracasso em entendê-lo pode ser

¹⁵⁵ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 163. (original: **EJ**, p. 146)

¹⁵⁶ *Ibid.*, id., p. 106. (original: **EJ**, p. 90-91)

¹⁵⁷ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 111. (original: **EJ**, p. 95)

¹⁵⁸ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 106 (original: **EJ**, p. 90)

¹⁵⁹ As Seções 10 e 11, da Lei (de Punição) de Nazistas e Colaboradores de Nazistas admitiam, respectivamente, exclusão da punibilidade se “tinha cometido seus atos ‘a fim de salvar a si próprio do perigo da morte imediata’; e a circunstância atenuante no caso de ele ‘ter feito todo o possível para reduzir a gravidade das consequências de seu crime’ ou ‘procurado evitar consequências mais sérias do que aquelas ocorridas’” (ARENDT, H. op. cit., p. 106. Original: **EJ**, p. 91)

prova da ‘bondade’ desses três homens, de sua fé inabalável e ligeiramente antiquada nos fundamentos morais de sua profissão”¹⁶⁰. Arendt percebeu do que se tratava e no seu relato fez questão de sempre enfatizar os casos em que Eichmann usava clichês, frases de ânimo e sua incrível falta de memória, que realmente fundamentava a acusação de mentiroso, pois para as “pessoas normais” seria impossível não se lembrar. Todavia, Eichmann só se lembrava em detalhes dos fatos que saíam de sua rotina e que tinham a ver com sua carreira, parecendo mesmo que não queria lembrar; não queria *relembrar* o que significava mandar alguém “visitar” Lublin ou Auschwitz. Ele simplesmente havia feito tudo que podia para se conformar àquela “situação”, escapar da realidade, inclusive não pensar absolutamente nela, e era essa a grande importância das ditas frases de ânimo; elas eram os lugares-comuns, as frases-feitas, as respostas prontas repetidas sempre por ele, que quando eram inaplicáveis, como aconteceu no julgamento, tornaram-no um palhaço ou um “caso brando de afasia”¹⁶¹.

Essa “situação”, isto é, o seu papel de destaque ainda que fosse na Solução Final não era pouco para alguém que desde muito jovem se via como um frustrado, que o pai teve que arrumar o primeiro emprego e que mesmo tendo ganhado um emprego decente numa época de incrível desemprego graças ao “lado judeu” de sua família, ainda era capaz de enviá-los para a morte. O fato era que Eichmann via na SS a possibilidade de galgar a escala social, atingir reconhecimento, ou melhor, *fama* e isto lhe foi provado desde o dia em que ganhou a sua primeira grande promoção por se empenhar na “questão judaica”. Em decorrência disso, ele era capaz de concluir que só não tinha atingido um posto mais alto na hierarquia nazista devido às interferências de outros membros, como Hans Frank e Kurt Becher, e pela competição dos demais departamentos. Porém, sempre acreditou que se ele se dedicasse, fizesse “o melhor possível” no seu trabalho, sua carreira seria recompensada.

Era esse entendimento de sua carreira que explicava outra afirmação constante de Eichmann: “pessoalmente eu não tinha nada contra os judeus”¹⁶². Ele de fato não deveria ter, dizia mesmo que não era anti-semita – Eichmann nunca leu o programa do Partido Nazista ou o *Mein Kampf*. Talvez o “problema dos judeus” fosse que eles “eram seu trabalho” e isso ele não negaria. Não diria como alguns outros que afirmaram que participaram para evitar que os

¹⁶⁰ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 164 (original: **EJ**, p. 146)

¹⁶¹ *Ibid.*, id., p. 61 (original: **EJ**, p. 48)

¹⁶² Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 37 (original: **EJ**, p. 26)

acontecimentos atingissem proporções maiores, a chamada teoria da mitigação¹⁶³. Eichmann sabia que a verdade desse tipo de teoria era outra – se ele não fizesse, outro faria e isso era um problema para ele, pois significava que ele perderia seu cargo, conseqüentemente seu *status*.

O receio em perder seu *status* aparecia todas as vezes que os nazistas alteravam as diretrizes sobre os judeus. Como foi visto, ele achava que sua carreira tinha acabado quando a “emigração forçada” tinha sido interrompida com o início da guerra, o que o fez se dedicar aos planos Nisko e Madagascar com grande empenho. Com o ataque alemão aos russos inviabilizando os citados planos, ele novamente concluiu que sua carreira tinha chegado ao fim, mas logo ele receberia as ordens sobre a Solução Final, a qual, naquilo que se lembrava, ele só efetivamente aderiu quando viu, na Conferência de Wannsee, que todos a sua volta tinham aderido, afinal, como ele mesmo disse: “quem haveria de ser o juiz?”; com o que queria dizer – “eu não vou ficar para trás!”; algo que se repetiria na fracassada negociação dos 10 mil tanques por um milhão de judeus.

Por outro lado, nisso sua memória não falhou, ele também afirmou que ninguém disse para ele que aquilo era errado, salvo em 1944 quando o exército vermelho já se aproximava. Realmente, isso não era de se esperar da sociedade alemã nem mesmo dos judeus e alemães que tinham contacto com ele, sobretudo aqueles que intervinham em prol de alguns privilegiados, muito bem colocados em Theresienstadt e Bergen-Belsen, campos de troca, porque todas as vezes que eles assim agiam, reafirmavam o Estado nazista e o colapso da sociedade europeia, uma vez que a sua exceção justificava a regra¹⁶⁴.

Mas, além de tudo isso, ainda havia, segundo Arendt, outro elemento pessoal que explicaria a sua adesão incondicionada. Este “elemento pessoal indubitavelmente envolvido não era fanatismo, era a sua genuína, ‘ilimitada e imoderada admiração por Hitler’ (como disse uma das testemunhas de defesa) – por um homem que tinha conseguido subir de ‘cabo dos lanceiros a Chanceler do Reich’”¹⁶⁵. Ou seja, Eichmann comparava a sua carreira a do próprio Führer; ele era seu exemplo, melhor dizendo, seu “guia”.

Por fim, antes do veredicto, chega-se a conclusão que Eichmann era aquele tipo de homem que Arendt definiu em uma de suas tantas iluminadoras passagens de “*Origens do Totalitarismo*”:

¹⁶³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 144 (original: **EJ**, p. 128)

¹⁶⁴ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 148-9 (original: **EJ**, p. 131-132)

¹⁶⁵ *Ibid.*, id., p. 166. (original: **EJ**, p. 149)

[...] não sabemos até onde um regime totalitário pode transformar o caráter. Menos ainda sabemos quantas pessoas normais, ao nosso redor, estariam **dispostas a aceitar o modo de vida totalitário** – isto é, **pagar o preço de uma vida consideravelmente mais curta pela realização segura de todos os sonhos profissionais**. [...] [E] é quase impossível saber qual o número daqueles que, se continuarem expostos por mais tempo a uma constante ameaça de desemprego, aceitarão de bom grado uma “política populacional” de eliminação regular do excesso de pessoas, e quantos, compreendendo perfeitamente a sua crescente **incapacidade de suportar a carga da vida moderna**, se conformarão de boa vontade a um sistema que, juntamente com a espontaneidade, elimina a **responsabilidade** [original sem negrito]¹⁶⁶.

Eichmann era o homem que representava essa definição e isso se comprovaria quase vinte anos depois do final da guerra, quando ele se encontrava foragido na Argentina. Neste país ele tinha se tornado uma pessoa normal, sem *fama*, um trabalhador que vive com sua mulher e filhos, mas isso não o contentara. Eichmann, que usava o nome falso de Ricardo Klement, não agüentou por muito tempo o anonimato, dando em 1955 uma entrevista a Willem S. Sassen, e provavelmente contando para todos os membros da colônia nazista que ele era Adolf Eichmann¹⁶⁷. Sua tentativa de quebrar o anonimato e voltar a ser o membro da SS conhecido e odiado por muitos só teria êxito em 11 de maio de 1960, às seis e meia da tarde, logo que ele desembarcou do ônibus que o trouxera do trabalho, quando agentes israelenses o seqüestraram. Para espanto dos agentes Eichmann não só disse que sabia quem eles eram como também afirmou em alemão: “*Ich bin Adolf Eichmann*”¹⁶⁸.

Assim, diante da questão “ele era *responsável?*”, a resposta era “*sim, ele era*”; ele foi responsável por toda a vida. No regime nazista ser responsável significava mandar inocentes para os locais de matança observando-se que “sacrifícios desnecessários deviam ser evitados” e isso ele fez com todo empenho e quando não o fez contou a seus superiores e foi perdoado por eles. Se agora ele estava diante de um tribunal que o julgaria por esses atos segundo o preceito “Não Matarás”, ele deveria saber que qualquer teoria do tipo “todos eram culpados”, “era apenas um dente de engrenagem”, ou “só cumpria ordens superiores” não convenceria ninguém, provavelmente nem mesmo ele, afinal se assim fosse, ele perderia a sua “fama”, teria que imputá-la a outro, talvez Hitler, mas isso não aconteceu em Nuremberg e não aconteceria em Jerusalém.

¹⁶⁶ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**..., p. 487-488. (original: **TOT**, p. 437)

¹⁶⁷ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**..., p. 259 (original: **EJ**, p. 238)

¹⁶⁸ ARENDT, H., op. cit. p. 262 (original: **EJ**, p. 240)

4. SENTENÇA

Os procedimentos na Corte de Jerusalém não se estenderam além do que era preciso. O julgamento começou dia 11 de abril de 1961, a acusação encerrou seu caso em 29 de junho, seguindo-se a defesa, e em 14 de agosto os trabalhos principais tinham acabado. “A corte foi suspensa por quatro meses, e retomada em 11 de dezembro para pronunciar a sentença. Durante dois dias, divididos em cinco sessões, os três juízes leram o relatório das 244 sessões do julgamento” e, ao final, condenaram Eichmann em todas as acusações, “embora fosse absolvido em alguns particulares”¹⁶⁹. Passou-se a palavra para a acusação e depois para a defesa. Após, Eichmann fez seu último depoimento, enfatizando que “sua culpa provinha de sua obediência, e a obediência é louvada como virtude” e que ele não era o monstro que diziam que ele era, apenas a “vítima de uma falácia”¹⁷⁰. Dois dias depois, em 15 de dezembro de 1961 foi sentenciada a pena de morte.

“Três meses depois, em 22 de março de 1962, iniciaram-se os trabalhos de revisão perante a Corte de Apelação, a Suprema Corte de Israel, diante de cinco juízes presididos por Itzhak Olshan”¹⁷¹. Seus trabalhos duraram apenas uma semana e ela se retirou por dois meses. Em 29 de maio foi pronunciado o segundo julgamento e ele acabou acatando todos os argumentos da acusação, desconsiderando os posicionamentos contrários da sentença anterior e as próprias provas produzidas no julgamento da Corte Distrital. No mesmo dia, o presidente de Israel, Itzhak Ben-Zvi, recebeu o pedido de clemência de Eichmann, que foi rejeitado em 31 de maio. Eichmann seria enforcado algumas horas depois, mas antes ele daria a sua última “lição”.

Ele foi para o cadafalso com grande dignidade. Pediu vinho e bebeu meia garrafa. Dispensou a ajuda do pastor protestante. Não quis o capuz preto e pediu aos guardas que deixassem as cordas que o amarravam frouxas para que ele ficasse ereto. Estava controlado. “Não, não mais do que isso: estava completamente ele mesmo”¹⁷², o que ficou claro nas suas últimas palavras:

¹⁶⁹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 266 (original: **EJ**, p. 244)

¹⁷⁰ *Ibid.*, id., p. 269 (original: **EJ**, p. 248)

¹⁷¹ *Ibid.*, id., p. 270 (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 248)

¹⁷² *Ibid.*, id., p. 274 (original: **EJ**, p. 252)

Começou dizendo enfaticamente que era um *Gottgläubiger*, expressando na habitual maneira nazista que ele não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: “Dentro de pouco tempo, senhores, *todos nós nos encontraremos de novo*. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecerei*”. Diante da morte, encontrou o último clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou o último golpe: ele estava “animado”, esqueceu-se que aquele era seu próprio funeral.

Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, desafiadora-de-palavras-e-pensamentos [itálico da autora]¹⁷³.

Eichmann foi enforcado, “seu corpo foi cremado e as cinzas espalhadas no Mediterrâneo fora das águas israelenses”¹⁷⁴.

Arendt comentou toda a sentença da Corte Distrital. Quanto ao julgamento da apelação não havia muito para dizer, pois ele se resumia nas alegações da acusação, sendo tudo aquilo que Ben-Gurion queria e totalmente desconforme as exigências da Justiça.

A acusação, baseando seu caso em sofrimento que não era nem um pouco exagerado, exagerou o exagero além do que se podia imaginar – ou pelo menos assim se pensava até a sentença da Corte de Apelação ser entregue, na qual se podia ler: “É fato que o apelante não havia recebido nenhuma ‘ordem superior’. Ele era seu próprio superior, e deu todas as ordens em questões que diziam respeito ao assunto judeu”. Esse havia sido exatamente o argumento da acusação, que os juízes da Corte Distrital não aceitaram, mas que, por mais perigosa tolice que fosse, a Corte de Apelação endossou inteiramente¹⁷⁵.

O “problema” dos juízes da Suprema Corte israelense era que eles se basearam no testemunho do magistrado Michael A. Musmanno, que tinha sido juiz em Nuremberg, especialmente nos casos referentes aos administradores dos campos de concentração e dos membros dos grupos de extermínio no Leste¹⁷⁶. “Ele havia [...] entrevistado os acusados em sua prisão em Nuremberg. E lá, Ribbentrop [ex-chefe do Ministério das Relações Exteriores] lhe dissera que Hitler teria sido uma boa pessoa se não tivesse sido influenciado por Eichmann”. O juiz Musmanno não acreditara “em tudo o que ouviu, mas acreditou que

¹⁷³ ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém...*, p. 274 (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 252)

¹⁷⁴ *Ibid.*, id., p. 271 (original: **EJ**, p. 250)

¹⁷⁵ *Ibid.*, id., p. 231 (original: **EJ**, p. 210).

¹⁷⁶ “Quando os nazistas falavam do Leste, eles queriam dizer uma imensa área que abarcava a Polônia, os Estados Bálticos e o território russo ocupado.” (ARENDT, H., op. cit., p. 227) (original: **EJ**, p. 206)

Eichmann havia recebido sua função do próprio Hitler e que seu poder ‘vinha por intermédio de Himmler e Heydrich’¹⁷⁷.

Como tinha ficado claro durante todo o julgamento, Eichmann não era tudo isso, devendo sua fama estar bastante relacionada com o fato dele não estar presente em Nuremberg, quando os acusados ficaram atribuindo a culpa uns aos outros, porém nunca a Hitler, mas várias vezes a Eichmann; e aos seus contatos com entidades judaicas, especialmente sionistas antes da Solução Final e depois com os Conselhos de Anciãos judeus de quem ele recebia as listas para os embarques¹⁷⁸.

“Os juízes da Corte Distrital, portanto, visto que enxergavam além dos exageros da acusação e não queriam fazer Eichmann superior a Himmler e inspirador de Hitler, se viram na posição de ter que defender o acusado”¹⁷⁹. Essa tarefa muito desagradável não implicava sobre o julgamento nem sobre a sentença, pois ao contrário da acusação, os juízes tinham entendido o que significava crimes de massa, crimes em que “*o grau de responsabilidade aumenta quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com suas próprias mãos*”¹⁸⁰.

Eles, então, desconsideraram as alegações contra Eichmann que não tinham qualquer fundamento como era o caso de: atribuir-lhe co-autoria do *Kristallnacht*; a responsabilidade pelo já mencionado assassinato de um menino judeu na Hungria; ou pela morte de 93 crianças em Lidice, pois não se sabia se estas tinham sido mortas; ou ainda pelas operações da Unidade 1005, que tinha o encargo de “abrir os túmulos coletivos no Leste e sumir com os corpos a fim de não deixar os vestígios de assassinato”¹⁸¹. Contudo, eles acabaram cedendo em alguns pontos às teses da acusação (ou não “defenderam” Eichmann suficientemente), assim como acabaram permitindo as chamadas “testemunhas de fundo” que tanto queria o Sr. Hausner e que Arendt chamou apropriadamente de “trágica multidão’ de sofedores”¹⁸². Sobre elas, os juízes até discutiram com o procurador se chamá-las seria sábio, pertinente, porém elas foram chamadas e “uma vez que a testemunha subia no banco, era de fato muito difícil interrompê-

¹⁷⁷ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 232. (original: **EJ**, p. 210)

¹⁷⁸ Cf. ARENDT, H., op. cit., p. 86, 163, 194, 224, 231 (original: **EJ**, p. 71-72, 146, 175, 203, 210)

¹⁷⁹ Ibid., id., p. 232. (original: **EJ**, p. 211)

¹⁸⁰ Ibid., id., p. 268 (itálico da autora). (original: **EJ**, p. 247)

¹⁸¹ Ibid., id., p. 229 (original: **EJ**, p. 207)

¹⁸² Ibid., id., p. 230 (original: **EJ**, p. 209)

la, abreviar seu depoimento, ‘pela honra da testemunha e por causa dos assuntos sobre os quais falava’, como disse o juiz Landau”¹⁸³.

Essa foi apenas a primeira vez que o “judaísmo dos juízes” implicara na sua conduta. É certo que para eles deve ter sido desafiador servir à Justiça vivendo em um Estado judeu, em que “um em cada cinco pessoas era um sobrevivente”¹⁸⁴, sem ceder à opinião pública e às intenções de Ben-Gurion representadas pela promotoria. A sua saída para esses problemas “foi o *compromisso*. A sentença se divide em duas partes, e a parte maior consiste de uma nova versão da acusação”¹⁸⁵. Os juízes começaram relatando o que ocorria na Alemanha e terminaram no Leste, contrariando os desígnios da acusação e mostrando que eles iriam se concentrar na responsabilidade do acusado, naquilo que de fato ele tinha feito, e não no sofrimento das vítimas. Mesmo assim, Arendt aponta quatro pontos que os juízes imputaram a Eichmann que não foram devidamente provados e que cediam às pretensões da acusação.

Os pontos questionáveis eram: 1) envolvimento de Eichmann nos assassinatos realizados pelos *Einsatzgruppen*; 2) “deportação dos judeus dos guetos poloneses para os centros de extermínio próximo”¹⁸⁶; 3) influência de Eichmann no que ocorria nos centros de extermínio; 4) participação do réu na determinação das condições de vida miseráveis dos guetos e posteriormente na sua liquidação.

Diante do que foi relatado sobre as atividades de Eichmann e sua função na “Solução Final” parece ter ficado claro que ele não teve qualquer envolvimento com essas questões, salvo talvez o ponto número dois, já que ele era o responsável pelo “transporte”. Arendt explica que, na área do Governo-Geral, o transporte ficava a cargo dos comandantes superiores da SS, tendo o próprio Himmler atuado, por exemplo, nas negociações com as autoridades ferroviárias para a “evacuação” do gueto de Varsóvia. Assim, se judeus eram mandados para Auschwitz isso não queria dizer que todos que lá chegavam passavam pelo departamento de Eichmann. Outro detalhe, e que também acima foi mencionado, era que desde 1939 os grupos de extermínio já operavam na Polônia, mostrando que os judeus do Leste nunca tinham sido para os nazistas uma “questão” que precisasse de uma “solução”, o que se comprovava através das reclamações de alguns responsáveis por campos de

¹⁸³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 230 (original: **EJ**, p. 209)

¹⁸⁴ *Ibid.*, id., p. 230 (original: **EJ**, p. 209)

¹⁸⁵ *Ibid.*, id., p. 232 (original: **EJ**, p. 211)

¹⁸⁶ *Ibid.*, id., p. 234 (original: **EJ**, p. 212)

extermínio, que só se sentiram ultrajados quando se depararam com os judeus vindos “do mesmo meio cultural que o nosso [que] sem dúvida são diferentes das hordas nativas animalizadas”¹⁸⁷. Nessa mesma época, lembra-se, Eichmann estava envolvido com os tais planos Nisko e Madagascar. (Essa atitude de denegrir os judeus da Europa Oriental (*Ostjuden*) como pessoas inferiores não era exclusividade dos nazistas, ocorria também entre os próprios judeus¹⁸⁸ e constituía mais uma prova do colapso da sociedade européia. Arendt ainda acrescenta que muitos alemães achavam que somente “os *Ostjuden*” tinham sido massacrados, como se isso fosse uma justificativa¹⁸⁹.)

Os juízes não absolveram Eichmann dessas acusações. Se o fizessem em nada mudariam em seu julgamento de culpado, porém “eles teriam destruído inteiramente, e *sem nenhum compromisso*, o caso tal qual apresentado pela acusação”¹⁹⁰. (Eles, juízes experientes, deveriam saber que a Justiça não permite *compromissos*.)

Essa foi, portanto, mais uma falha do julgamento. Outra falha gravíssima estava na diferença entre as possibilidades de defesa do réu frente à capacidade da promotoria de acusá-lo. Sobre a “desigualdade de armas” Arendt sintetizou:

O que logo se comprovou é que Israel era o único país do mundo em que testemunhas da 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”. [...] Na verdade, [a defesa] não tinha nem “os meios nem o tempo” de conduzir adequadamente a questão, não tinha a sua disposição “os arquivos do mundo e os instrumentos do governo”. A mesma reprovação tinha sido dirigida contra os julgamentos de Nuremberg, onde a desigualdade de status entre a acusação e defesa era ainda mais gritante¹⁹¹.

¹⁸⁷ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 112. (original: **EJ**, p. 212). Claro que o “ultraje” não durou muito tempo!

¹⁸⁸ Sobre a discriminação entre os judeus ver especialmente: ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo...**, p. 32, 38, 38 n.10, 53, 53 n. 32, 54, 79, 80, 81, 125, 125 n. 48 (original: **TOT**, p. 12, 18, 18 n. 10, 33, 33 n. 32, 57, 58, 59, 103, 103, n. 48); Sobre a importância que essas próprias distinções tiveram para a implementação da Solução Final ver: ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 112, 148, 149, 156, 187, 215 (original: **EJ**, p. 96, 131, 132, 139, 169, 195).

¹⁸⁹ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 112. (original: **EJ**, p. 96). Nessa página estão citadas as questões formuladas por Harry Mulisch, após o testemunho do professor Salo W. Baron “sobre as conquistas espirituais do povo judeu”. Elas comparam o extermínio dos ciganos com o extermínio dos judeus, ou de povos “primitivos” com povos “cultos”. Segundo Arendt, Mulisch teria perguntado ao procurador Hausner se ele via alguma diferença nesses extermínios, Hausner teria dito que sim e Mulisch não.

¹⁹⁰ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 240 (sem grifos no original) (original: **EJ**, p. 219)

¹⁹¹ *Ibid.*, id., p. 242. (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 221)

Realmente, o Dr. Servatius não tinha uma equipe a sua disposição, apenas um assistente (Dr. Dieter Wechtenbruch), que depois passou a ser o próprio Eichmann. Assim, ficava muito difícil analisar a documentação apresentada como prova pela acusação e ainda cogitar apresentar as suas; conseqüentemente, salvo uns poucos documentos, a defesa se resumiu às provas da acusação. Quanto às testemunhas de defesa, elas eram pessoas envolvidas nos eventos da Segunda Guerra, algumas estavam presas, e só iriam para Israel se lhes fossem concedidas imunidade, mas este não seria o caso.

Esse gravíssimo problema das possibilidades de defesa do réu levava ao questionamento da própria Corte de Jerusalém como um órgão adequado para o julgamento. Juntava-se a ele mais duas objeções: uma que também foi dirigida aos julgamentos de Nuremberg, questionava a retroatividade da lei e se a corte não era dos “vitoriosos”; outra questionava a acusação por ela afirmar que Eichmann tinha cometido “crimes contra o povo judeu” e não “crimes contra a humanidade”, portanto questionava a própria Lei (Punitiva) dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas, de 1950.

Sobre a questão da *retroatividade* da lei e, portanto, a violação do princípio “*nullum crimen, nulla poena sine lege*”, os juízes responderam que a Lei de 1950 era uma lei particular “totalmente diferente de qualquer outra legislação usual em códigos criminais”, e a razão dessa diferença está na natureza dos crimes com que lida”¹⁹². Esses crimes eram extraordinários não só em magnitude, mas também no seu desconhecimento por parte do “legislador” ou por parte de qualquer pessoa, daí o conflito (aparente) entre o princípio jurídico citado e o mais tenro senso de justiça que exigia a responsabilização dos envolvidos. Deste modo, levando-se em conta que o legislador desconhecia o crime, a retroatividade, dentro dessa particularidade, seria admissível. Foi o que os juízes fizeram.

Mas por que essa questão ainda suscitava grande polêmica na Corte de Jerusalém? Tanto a Lei de 1950, quanto a Corte de Jerusalém tomaram o Tribunal de Nuremberg e a sua Carta (o acordo de Londres de 1945) como *precedente*. A Carta fazia menção a três tipos de crimes: crimes de guerra; crimes contra a paz; crimes contra humanidade, sendo este último o único novo e sem precedentes. Os ditos *crimes de guerra* já eram previstos nas Convenções de Genebra e Haia e eram basicamente atos dirigidos contra a população civil e maus-tratos

¹⁹² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 276 (original: **EJ**, p. 254)

de prisioneiros¹⁹³. O chamado *crime contra a paz*, a guerra agressiva, não era obviamente sem precedentes, sua novidade estava em ser agora formalmente reconhecido. No entanto, o grande problema desses dois crimes era que sobre eles cabia o argumento *tu-quoque* (tu-também): a) a Rússia tinha atacado a Finlândia e participado da invasão da Polônia e de sua divisão em 1939; b) os russos eram suspeitos de maus-tratos de seus prisioneiros; c) fora algumas considerações sobre os bombardeios intensos das cidades européias não havia dúvida de que as bombas atômicas lançadas pelos norte-americanos em Hiroshima e Nagasaki constituíam crimes de guerra no sentido da Convenção de Haia¹⁹⁴.

Ficava claro que o Tribunal de Nuremberg teria grandes problemas se quisesse condenar os réus com fundamento nesses crimes, porque teria que condenar seus próprios membros, como não o fez, ele se revelou uma verdadeira “*corte dos vitoriosos*”. Por outro lado, era de se observar que a própria noção de guerra presente na Convenção de Haia, em que há separação entre civil e soldado, exército e população, tinha ficado obsoleta, dado o avanço tecnológico dos instrumentos de violência. “Daí a sensação de que, diante dessas novas condições, crimes de guerra eram apenas aqueles que ficavam fora das necessidades militares e para os quais um propósito deliberadamente desumano podia ser demonstrado”¹⁹⁵.

Entretanto, essa menção de “*ato desumano*” não aparecia na Carta como relacionada a crimes de guerra, quando seria considerado como critério válido para retratar excessos nas ações que envolvessem a condução de operações militares, a busca da vitória no campo de batalha. Ela aparecia relacionada à “desastrada definição de ‘*crimes contra a humanidade*’¹⁹⁶ (artigo 6-c), como se os nazistas fossem simplesmente “desprovidos de bondade humana, certamente o eufemismo do século”¹⁹⁷. Esse tipo de crime já era entendido como a política de assassinato em massa que usava a guerra como cortina de fumaça e que tinha todas as indicações que continuaria depois da guerra¹⁹⁸. Era esse crime que os Aliados diziam que era

¹⁹³ Sobre estas Convenções e a Convenção sobre o Genocídio – Cf. COMPARATO, Fábio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direito Humanos**. 4. ed. rev. atual. São Paulo: Saraiva, 2005, páginas 206 et. seq.

¹⁹⁴ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 277-278 (original: **EJ**, p. 255-256)

¹⁹⁵ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 279 (original: **EJ**, p. 256)

¹⁹⁶ *Ibid.*, id., p. 279. (original sem itálico) (original: **EJ**, p. 256)

¹⁹⁷ *Ibid.*, id., p. 298. (original: **EJ**, p. 275)

¹⁹⁸ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 279 (original: **EJ**, p. 256). Arendt assinala que em novembro de 1937, Hitler, no seu discurso ao Alto Comando alemão (Protocolo Hössbach), “havia dito que rejeitava todas as idéias de conquistar nações estrangeiras, que o que ele queria era um ‘espaço vazio’ [*volkloser*”

um dos principais objetivos da guerra¹⁹⁹. Um crime que envolvia “o extermínio de povos inteiros, a ‘limpeza’ de vastas regiões”²⁰⁰, que de maneira alguma poderia ter alguma relação com necessidades militares. Ele também era o único não coberto por qualquer lei, seja internacional ou municipal, além de não lhe ser aplicado o argumento *tu-quoque*²⁰¹. Talvez por todas essas razões não houvesse crime em que os juízes se mostrassem mais embaraçados, preferindo condenar através das acusações de “crimes de guerra, que abarcava todos os crimes comuns tradicionais, esvaziando o máximo possível as acusações de crimes contra a humanidade”²⁰². No entanto, quando os juízes definiram as punições, eles acabaram condenando a morte apenas os envolvidos nos chamados crimes contra a humanidade, mostrando, na opinião de Arendt, “seus verdadeiros sentimentos”²⁰³.

Essas contradições do Tribunal de Nuremberg não lhe davam a característica de precedente incontestável (ou simplesmente precedente) que a Corte de Jerusalém pudesse se fiar. Além disso, e esse era um dos grandes argumentos de Israel, dizia-se que aquele julgamento não deu atenção devida à catástrofe judaica, embora o tipo “crime contra a humanidade” dele decorresse. Sem dúvida, o Tribunal não fez justiça neste aspecto – se bem que naquela corte só se poderia fazer vingança – principalmente por este crime estar relacionado aos demais crimes da Segunda Guerra. Na melhor hipótese os juízes de Nuremberg não tinham entendido a sua extraordinariedade²⁰⁴.

Raum] no Leste para assentamento de alemães. Seu público – Blomberg, Fritsch e Räder, entre outros – sabia muito bem que não existia esse ‘espaço vazio’, portanto devem ter entendido que uma vitória alemã no Leste resultaria automaticamente na ‘evacuação’ de toda a população nativa. As medidas contra os judeus orientais não foram apenas resultado de anti-semitismo, mas parte de uma política demográfica abrangente, no curso da qual, se a Alemanha tivesse vencido a guerra, os poloneses teriam sofrido a mesma sorte que os judeus – genocídio. Não se trata de simples conjectura: os poloneses da Alemanha já estavam sendo forçados a usar um emblema distintivo no qual a letra P substituía a estrela judaica, e essa, como vimos, era sempre a primeira medida a ser tomada pela polícia ao instituir o processo de destruição.” (Ibid., id., p. 239) (original: **EJ**, p. 217-218)

¹⁹⁹ Nas palavras de Churchill, citadas por Arendt: “a punição de criminosos de guerra [era] um dos principais objetivos da guerra” (ARENDR, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 279 (original: **EJ**, p. 257)

²⁰⁰ ARENDR, H., op. cit., 279. (original: **EJ**, p. 257)

²⁰¹ CF. ARENDR, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 279 (original: **EJ**, p. 257)

²⁰² ARENDR, H., op. cit., p. 279 (original: **EJ**, p. 257)

²⁰³ ARENDR, H., op. cit., p. 280 (original: **EJ**, p. 257)

²⁰⁴ Arendt aponta que o único nazista que foi condenado exclusivamente por “crimes contra a humanidade” foi Julius Streicher e isso por suas “obscenidades anti-semitas” (CF. ARENDR, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 280 (original: **EJ**, p. 258)

Sendo assim, argumentava-se que somente na Corte de Jerusalém se daria atenção aos judeus. Porém, questionava-se se esta corte teria *imparcialidade*, se os juízes judeus não julgariam em causa própria, se diante da catástrofe judaica eles seriam capazes de fazer justiça ao réu. Para Arendt essa alegação era infundada e ela lembrava que não se questionaram os julgamentos poloneses por eles terem tido juízes poloneses, assim qual deveria ser o problema de juízes judeus julgarem os responsáveis pela catástrofe de seu povo²⁰⁵. Acerca disso parece melhor dar a palavra ao próprio juiz presidente:

“Somos juízes profissionais, acostumados a pesar as provas apresentadas diante de nós e realizar nosso trabalho sob os olhos do público e sujeitos à crítica pública [...] Quando a corte se dispõe a julgar, os juízes que a compõem são seres humanos, são de carne e osso, são sentidos e sentimentos, mas eles são obrigados pela lei a refrear esses sentidos e sentimentos. Não sendo assim, nenhum juiz teria a capacidade de processar um criminoso quando se sentisse horrorizado [...] Não se pode negar que a lembrança do holocausto nazista comove cada judeu, mas enquanto este caso estiver sendo julgado diante de nós, é nosso dever refrear esses sentimentos, e esse dever haveremos de honrar”²⁰⁶.

Então, se Israel era considerado o Estado judeu, assim como a Polônia era o Estado dos poloneses e daí sucessivamente, ele tinha todo o direito de julgar os criminosos de seu povo. Todavia, argumentava-se contrariamente que o Estado de Israel não existia na época dos fatos e que a catástrofe se deu sobretudo na Europa. Para Arendt estes pontos terminavam na tese da *jurisdição territorial* de um ponto de vista extremamente legalista, que, como se assinalou, os juízes não aceitaram.

A Corte de Jerusalém ainda fundamentou sua competência no princípio da personalidade passiva (*forum patriae victimate*) – “que as vítimas eram judeus e que só Israel tinha o direito de falar em seus nomes”²⁰⁷ – e no princípio da jurisdição internacional – Eichmann seria um *hostis generis humani*, cabendo-lhe as mesmas regras conferidas a um pirata. Arendt criticou o primeiro argumento por ele dar a entender que os “processos criminais são iniciados pelo governo em nome das vítimas, que em princípio têm o direito de

²⁰⁵ O que deu grande motivo para que se levantasse essa questão foi a declaração do Sr. Hausner de que Eichmann não poderia ser defendido por um advogado israelense. O incrível é que o próprio Sr. Hausner era capaz de declarar que “um juiz pode odiar o crime e mesmo assim ser justo com o criminoso”, esquecendo-se, como bem lembrou Arendt, que o “advogado que defende um assassino não defende o assassinato”. O real problema de a defesa ser feita por um cidadão israelense estava nas pressões que cercavam a Corte de Jerusalém, o que desaconselhava qualquer cidadão de Israel a fazer a sua defesa. (ARENDR, H. **Eichmann em Jerusalém**..., p. 282 (original: **EJ**, p. 259-260)

²⁰⁶ *Ibid.*, id., p. 229-230 (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 208-209)

²⁰⁷ *Ibid.*, id., p. 282. (original: **EJ**, p. 260)

vingança”²⁰⁸. Essa era a justificação da promotoria que parecia não saber a diferença fundamental entre lei penal e a lei civil. Regra geral, no âmbito da lei civil a reparação depende da iniciativa do particular e é resolvida por compensação pecuniária; no que concerne à lei penal é a própria ordem pública que é violada, por isso suas ações são obrigatórias, independentemente da opinião da vítima. “Em outras palavras, é a lei, não a vítima que deve prevalecer”²⁰⁹.

Quanto à alegação de jurisdição internacional consubstanciada numa analogia ao crime de pirataria, Arendt explicou que ela buscava responder ao seqüestro de Eichmann na Argentina, pois se ele fosse considerado um *hostis humani generis* por ter cometido “crimes contra a humanidade”, ele poderia ser capturado a qualquer momento e por qualquer um. Entretanto, esse argumento contrariava o motivo do rapto e da acusação, já que ambos se baseavam na imputação de “crimes contra o povo judeu”. Outra falha dizia respeito à própria idéia de pirataria. Um pirata só é tido como um inimigo de todos, porque seus crimes ocorrem em alto-mar, “e o alto-mar é terra de ninguém”. Além disso, um pirata não tem “bandeira”, ele age por conta própria, não deve obediência a qualquer país; “ele é um fora-da-lei porque escolheu posicionar-se fora das comunidades organizadas”, portanto um pirata é tudo aquilo que Eichmann não era. Desta forma, percebe-se que a tentativa de usar a teoria da pirataria só colaborava para prejudicar o entendimento de crimes que “só podem ser cometidos por uma lei criminosa e num Estado criminoso”²¹⁰.

Havia mais um argumento contrário aos posicionamentos adotados pela Corte de Israel e que correspondia àquele país ser signatário, embora não tenha ratificado a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, de 9 de dezembro de 1948. Em seu artigo VI, a Convenção rechaça a tese da jurisdição internacional (tese da pirataria) e determina em seu lugar que “pessoas acusadas de genocídio [...] devem ser julgadas por um tribunal competente nos Estados em cujo território o ato foi cometido ou por um tribunal penal que tenha jurisdição”²¹¹. Tal disposição poderia ser uma indicação para a Corte de Jerusalém de que ela teria a possibilidade de enfrentar o problema de sua competência atuando no sentido de ser vista como um tribunal internacional ou mesmo reformular o

²⁰⁸ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 283 (original: **EJ**, p. 260)

²⁰⁹ *Ibid.*, id., p. 283. (original: **EJ**, p. 261)

²¹⁰ *Ibid.*, id., p. 284.(grifos de Arendt) (original: **EJ**, p. 262)

²¹¹ *Ibid.*, id., p. 284. (original: **EJ**, p. 262)

princípio territorial para que ele correspondesse a Israel. Nem uma nem outra opção foi acatada.

Primeiramente, destaca-se que para Arendt a Corte poderia ter reformulado o princípio territorial, assinalando que a palavra “território”, mencionada no artigo VI, da Convenção sobre o Genocídio, era um conceito político e legal, e não meramente geográfico. Ele diria respeito

não tanto, e não primordialmente, a um pedaço de terra mas ao espaço entre indivíduos de um grupo cujos membros estão ligados e ao mesmo tempo separados e protegidos uns dos outros por todo tipo de relações, baseadas em língua comum, religião, história comum, costumes e leis. Tais relações se tornam especialmente manifestas na medida em que elas próprias constituem o espaço que os diferentes membros de um grupo se relacionam e interagem entre si²¹².

Se a Corte demonstrasse isso, ela estaria a ponto de assinalar a verdadeira *particularidade* do julgamento de Jerusalém: “o acusado não havia sido devidamente preso e extraditado para Israel; ao contrário, uma clara violação da lei internacional havia sido cometida a fim de trazê-lo à justiça”²¹³. Isso teria acontecido exatamente porque Israel não existia antes da Segunda Guerra e somente após a sua criação ela passou a ter, nas palavras de Pinhas Rosen, “autoridade política para levar os criminosos nazistas e seus colaboradores à justiça”²¹⁴.

Que Israel tivesse autoridade política *para levar* os criminosos nazistas à justiça era claro, mas isso não lhe dava o direito de violar o território argentino²¹⁵. Como já foi afirmado, Israel e Argentina chegaram a um acordo sobre o rapto. Por outro lado, a Alemanha não pediu a extradição de Eichmann e Israel não a ofereceria como queria o Dr. Servatius²¹⁶. Eichmann

²¹² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 285. (original: **EJ**, p. 262-3). Sobre o conceito de “Mundo” Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana...**, § 7. (original: **THC**, § 7) Neste texto, ver capítulo III.

²¹³ *Ibid.*, id., p. 286. (original: **EJ**, p. 263)

²¹⁴ *Ibid.*, id., p. 286. (original: **EJ**, p. 263)

²¹⁵ “Israel havia efetivamente violado o 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, de forma que cada expansão da lei de um território além dos limites e fronteiras de sua validade a coloca em imediato conflito com a lei de outro território.” (*Ibid.*, id., p. 286. (original: **EJ**, p. 264)

²¹⁶ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 270 (original: **EJ**, p. 248)

tinha se tornado ironicamente um “*apátrida de fato*”²¹⁷ – não tinha perdido a nacionalidade, mas sua pátria o tinha rejeitado – e foi isso que, em última análise, livrou Israel da acusação de rapto e possibilitou o seu julgamento. (De todos os envolvidos ninguém melhor do que Eichmann sabia que com um *apátrida* é possível fazer o que se quiser²¹⁸. Ninguém melhor do que Arendt sabia que esse jamais poderia ser um argumento válido no julgamento. Toda a importância do julgamento de Jerusalém dependia disso.)

Assim, a única justificativa que era possível para a atitude de Israel era “a falta de precedentes do crime e o surgimento do Estado judeu”²¹⁹. Poderiam se aventar algumas causas mitigadoras como, por exemplo, que o histórico da Argentina na extradição de criminosos nazistas não era nada animador (Alemanha Ocidental já tinha pedido a extradição de Josef Mengele, “médico” em Auschwitz, e de Karl Klingenfuss, porém sem sucesso). Outro problema era que naquele país os crimes de Eichmann já estavam prescritos, pois “caíram no estatuto da limitação de quinze anos depois do final da guerra”. “Em resumo, o reino da legalidade não oferecia nenhuma alternativa para o rapto”²²⁰. Sobre o conflito entre legalidade e justiça Arendt afirmou:

Os que estão convencidos de que a **justiça**, e nada mais, é a finalidade da lei tenderão a endossar o ato de rapto, embora não por precedentes, mas, ao contrário, como um ato desesperado, sem precedentes e incapaz de configurar um precedente, necessário devido à condição insatisfatória da lei internacional²²¹.

Para Arendt só havia uma alternativa ao seqüestro: Eichmann ser assassinado no meio das ruas de Buenos Aires e o assassino depois se apresentar à polícia. Ela indicou duas ocasiões em que isto aconteceu: em 25 de maio de 1926, em Paris, Shalom Schwartzbard “matou o ex-comandante dos cossacos do Exército ucraniano e responsável pelos *pogroms* durante a guerra civil da Rússia”²²²; e em 1921, no meio de Berlim, Tehlirian atirou e matou Tallat Bey, o responsável pelos *pogroms* ocorridos na Armênia em 1915. Contudo, esse tipo

²¹⁷ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 261, 286 (original: **EJ**, p. 240, 263)

²¹⁸ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 262 (original: **EJ**, p. 240)

²¹⁹ *Ibid.*, id., p. 286. (original: **EJ**, p. 264)

²²⁰ *Ibid.*, id., p. 287. (original: **EJ**, p. 264)

²²¹ *Ibid.*, id., p. 287. (sem grifo no original) (original: **EJ**, p. 264-265)

²²² *Ibid.*, id., p. 287. (original: **EJ**, p. 265)

de atitude implicava contar com um sistema judicial imparcial e com a garantia de publicidade não apenas para que o réu tenha garantias que podem levar a sua absolvição, mas porque a intenção de seus agentes é mostrar ao mundo os crimes cometidos contra seus povos. De fato, essas garantias que a Berlim e a Paris dos anos 20 ofereciam, a Buenos Aires dos anos 60 não possuía, além do que o crime não poderia ser cometido por agentes de governo²²³.

Quanto à possível transformação da Corte de Jerusalém em um tribunal internacional, os problemas eram mais graves. Já foi mencionado que um deles estava na própria Lei israelense de 1950. Ela falava em “crimes contra o povo judeu” e não tratava dos “crimes contra a humanidade”. Sem dúvida, isso era um reflexo dos julgamentos anteriores, em que se perdeu a oportunidade de se diferenciar os crimes, como se destacou acima com o exemplo de Nuremberg.

Para os problemas do julgamento de Jerusalém era fundamental que as distinções tivessem ficado claras. Elas seriam de grande relevância para se impedir qualquer tentativa de explicação que levasse para a Corte problemas relacionados à história judaica e sua compreensão pelos próprios judeus²²⁴, que buscassem responder questões abrangentes do tipo “por que aconteceu?”, “por que os alemães?”, “e a responsabilidade dos Aliados?”, entre outras já referidas, que não eram possíveis de serem respondidas num tribunal, devendo ficar para “grandes escritores e poetas”²²⁵. Se atitudes desse tipo acontecessem, ficaria muito difícil estabelecer os atos criminosos dos nazistas como crimes sem precedentes. E, foi isso que aconteceu, como demonstraram a atitude da promotoria, enfatizando o sofrimento dos judeus por meio das “testemunhas de fundo”, e a do primeiro-ministro Ben-Gurion. Para este estava em questão a capacidade dos judeus de se defenderem, não precisando mais de nenhum auxílio, de nenhuma proteção, nem mesmo dos tais “direitos do homem” – “direitos que, como ninguém sabia melhor do que eles, eram invocados apenas por povos fracos demais para defender seus ‘direitos de inglês’ e para impor suas próprias leis”²²⁶. Eles agora tinham o seu próprio Estado para punir aqueles que atuavam contra o seu povo e este era o fato sem

²²³ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 288-9 (original: **EJ**, p. 265-6)

²²⁴ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 290 (original: **EJ**, p. 267)

²²⁵ *Ibid.*, id., p. 232. (essa foi uma declaração dos próprios juízes) (original: **EJ**, p. 211)

²²⁶ *Ibid.*, id., p. 294 (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 271)

precedentes em sua opinião, por isso ele declarou: “Israel não precisa da *proteção* de uma corte internacional”²²⁷.

Para Arendt as distinções que deveriam ter sido levadas em conta estavam relacionadas aos eventos que transformaram a ditadura alemã em um Estado totalitário. Isso implicaria em se entender que a Lei de Nuremberg de 1935 eram *discriminatórias*, violavam a Constituição de Weimar, mas também refletiam a ordem internacional vigente e seus desastrosos tratados de minorias. Já a expulsão ou “emigração forçada”, que foi iniciada em 1938 e que contou com a “perícia” de Eichmann, era uma ofensa a *política da boa vizinhança*, porque mandava para os outros países pessoas que eles não queriam receber – afinal eram milhares – e que nem queriam ir. Foi por isso que após a Conferência de Evian, Eichmann não teve o mesmo “sucesso” em Praga que teve em Viena. Mas, por mais ofensivo que isso possa ter parecido para os judeus, ambas as situações não eram sem precedentes, o que a própria história judaica atestava, assim como eventos da Idade Moderna, bastando que se pensasse na segregação racial nos Estados Unidos e na África do Sul e nas expulsões populacionais decorrentes das revoluções.

Foi quando o regime nazista declarou que o povo alemão não só não estava disposto a ter judeus na Alemanha, mas desejava fazer todo o povo judeu desaparecer da face da Terra que passou a existir o novo crime, o crime contra a humanidade – no sentido de “crime contra o status humano” [como disse em Nuremberg o promotor francês François de Menthon], ou contra a própria natureza da humanidade. A expulsão e o genocídio, embora sejam ambos crimes internacionais, devem ser restringidos; o primeiro é o crime contra as nações irmãs, enquanto o último é um ataque à diversidade humana enquanto tal, isto é, a uma característica do “status humano” sem a qual a simples palavra “humanidade” perde o sentido²²⁸.

Se a Corte israelense tivesse feito estas distinções, que quase 20 anos após os julgamentos de Nuremberg já eram mais do que possíveis de serem realizadas, ela teria demonstrado que o “crime contra os judeus” em realidade “era um *crime contra a humanidade perpetrado no corpo do povo judeu*, e que só a escolha das vítimas, não a natureza do crime, podia resultar da longa história de ódio aos judeus e de anti-semitismo”²²⁹. E, uma vez feito isso, a Lei de 1950 apareceria como um problema, pois a Corte estaria

²²⁷ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 294 (original: **EJ**, p. 272)

²²⁸ *Ibid.*, id., p. 291 (original: **EJ**, p. 268-269)

²²⁹ *Ibid.*, id., p. 291 (sem grifos no original) (original: **EJ**, p. 269)

afirmando que a Lei que a constituía estava incorreta, devendo ser criada uma corte internacional para julgar um crime contra a humanidade.

Segundo Arendt apenas Karl Jaspers tinha formulado, antes do julgamento de Jerusalém, argumentos favoráveis a um tribunal internacional. Jaspers dera uma entrevista radiofônica, que depois foi publicada no *Der Monat*, esclarecendo seus posicionamentos: “o crime contra os judeus era um crime contra a humanidade”; “conseqüentemente o veredicto só pode ser pronunciado por uma corte que represente a humanidade”. Para ele a Corte de Jerusalém deveria alegar sua incompetência para sentenciar Eichmann, pois a “natureza legal do crime estava aberta à discussão” e não se saberia quem poderia fazê-lo diante de crimes decorrentes de atos governamentais. Para Jaspers, o crime de genocídio era “ao mesmo tempo mais e menos do que um assassinato comum”, contudo não tinha dúvidas de que “a humanidade seria certamente destruída se Estados tivessem permissão de perpetrar tais crimes”²³⁰.

Arendt concordava, embora a proposta de Jaspers talvez fosse impraticável do ponto de vista “técnico”. “A questão da jurisdição de uma corte deve ser decidida antes do julgamento começar; e uma vez declarada competente, a corte deve julgar”²³¹. No seu entender, seria o governo de Israel (poder executivo) quem não deveria executar a sentença e então recorrer às Nações Unidas, mostrar as provas, questionar a exaustão o que fazer com o prisioneiro que achava tinha cometido crimes contra a humanidade e assim, como disse Jaspers, “criar um distúrbio consistente”. Deste modo, a opinião pública mundial seria pressionada a perceber a importância de se criar uma corte criminal permanente. Somente criando uma “situação embaraçosa” para os representantes das outras nações “seria possível impedir ‘a humanidade de se aplacar’ e impedir que o ‘massacre dos judeus [...] se transformasse em modelo de crimes futuros, talvez o exemplo vil e em menor escala de futuros genocídios’. A própria monstruosidade dos fatos é ‘minimizada’ diante de um tribunal que representa uma nação apenas”²³².

Os juízes não tomaram essa posição, talvez porque isso fosse ultrapassar a Lei de 1950, isto é, ultrapassar seu “marco”, seu “limite”, levando-os a legislar, o que poderiam dizer

²³⁰ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 292. (original: **EJ**, p. 269-270)

²³¹ *Ibid.*, id., p. 292. (original: **EJ**, p. 270)

²³² *Ibid.*, id., p. 293. (original: **EJ**, p. 270)

não ser de sua competência²³³. Por outro lado, talvez isso tenha ocorrido porque eles se viram “desamparados”²³⁴ diante de uma situação sem precedentes, que colocava em xeque a própria necessidade de leis positivas para o estabelecimento do julgamento; uma situação na qual implicava questionar o próprio significado do direito, melhor dizendo, uma situação que levasse a considerar que o sentido do direito é a Justiça²³⁵.

Como se mostrou os juízes não redefiniram o princípio territorial e nem tocaram no problema do surgimento do Estado de Israel. Pelo contrário, eles definiram a competência jurisdicional de Israel e a competência da Corte de Jerusalém²³⁶ alegando “três princípios: territorial, de personalidade passiva e de jurisdição universal, como se simplesmente somando três princípios legais inteiramente diferentes resultasse uma pretensão válida”²³⁷. Simplesmente não consideraram que *julgar* sem qualquer referência à *particularidade* do Estado de Israel era dar razão para a teoria da *jurisdição territorial*. Desconsideraram que a teoria da personalidade passiva conferia fundamento à alegação de corte dos vingadores e que se fosse para fazer vingança não havia necessidade de Lei, qualquer Lei. Mas talvez neste aspecto o mais grave fosse alegar a jurisdição internacional com base na pirataria, pois isso

²³³ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 292, 297 (original: **EJ**, p. 269, 274)

²³⁴ Vale a pena mencionar que, coincidência ou não, 1961 é o ano que marca o auge do positivismo jurídico: em 1958, Alf Ross publica seu livro “Direito e Justiça”; no biênio 1958/1959, 1959/1960 Norberto Bobbio ministra os cursos “Teoria da Norma Jurídica” e “Teoria do Ordenamento Jurídico”; Hans Kelsen publica em 1960 a segunda edição de sua “Teoria Pura do Direito”; e em 1961, Herbert Hart publica o “Conceito do Direito”

²³⁵ Sobre a relação entre Direito, Lei e Justiça, sua separação e os problemas envolvidos ver: LOPES, José Reinaldo de Lima. **As palavras e a lei: direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Ed. 34/Edesp, 2004; no mesmo sentido, porém de uma perspectiva arendtiana ver: RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em Tempos Sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005; para uma “intro-dução” ao problema da decisão proveniente dessa situação ver: FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

²³⁶ Cabe uma nota sobre as palavras “jurisdição” e “competência” que até agora foram usadas de modo indiscriminado. Jurisdição é o poder de julgar. Todo juiz tem jurisdição, isso decorre da Constituição do Estado, que tem seu fundamento na “arte política” da divisão do poder. Contudo, não é qualquer juiz que pode julgar um caso específico, quem determina isso é a lei processual que estabelece a competência. O problema aqui é que se trata de um caso internacional, portanto envolvendo um conflito entre a jurisdição do Estado e a Internacional, que no caso não havia, mas existiam regras sobre qual Estado poderia julgar, portanto, qual órgão com jurisdição que tinha competência. Essa foi uma das razões que levaram os juízes a procurar inúmeros precedentes, embora não fosse a determinante para isso. Acerca do uso alternado desses termos na temática internacional, além do texto de Arendt, é oportuno consultar: LAMBERT, Jean-Marie. **Curso de Direito Internacional Público: Parte Geral**. 2ª ed. Goiânia: Kelps, vol. II, parte II, cap. I, 2001, p.129-161; MELLO, Celso D. Albuquerque. **Curso de Direito Internacional Público**. 14 ed. rev.ampl. Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, vol. I, cap. XIX-XXII, vol II, cap.XXX e XXXII, p. 427-535; p. 907-951 e 971-980.

²³⁷ ARENDT, H., op. cit., p. 285 (original: **EJ**, p. 262)

significava a completa deturpação daquilo que acontecera, impossibilitando a compreensão de um crime sem precedentes²³⁸.

Cabia aos juízes enfrentar todos os problemas. A sua sentença para ser justa deveria trazê-los à luz. “Em lugar disso, a corte sepultou os trabalhos numa montanha de precedentes [...] muitos dos quais soavam, pelo menos ao ouvido do leigo, como sofismas elaborados”²³⁹. Assim procedendo, ela fracassou na tarefa de ser um “precedente válido para futuros julgamentos desses crimes”, embora tenha, segundo Arendt, atingido o “seu objetivo principal – acusar e defender, julgar e punir Adolf Eichmann”²⁴⁰.

Claro, como muito bem destacou Arendt, ser um precedente não significa que os atos jamais venham a acontecer novamente. “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 de sua realidade ter se tornado uma coisa do passado”²⁴¹. E, da maneira como a situação se encaminha, “sua reaparição é mais provável do que poderia ter sido a sua emergência inicial”²⁴². Nesse sentido, a importância de Jerusalém vir a ser um precedente estava justamente na possibilidade de se caminhar para uma lei penal internacional.

Essa incrível dificuldade de juízes julgarem sem o auxílio de uma lei, de um precedente ou de qualquer orientação doutrinária também tinha acontecido nos julgamentos anteriores, como foi mencionado com Nuremberg. Para lembrar, naquele julgamento os juízes condenaram pelo crime de guerra, mas ao sentenciar acabaram revelando as suas “razões” condenando apenas à pena máxima aqueles que estavam envolvidos com crimes contra a humanidade. Isso quer dizer que os juízes, embora tenham buscado precedentes de todos os tipos para justificar sua decisão, no final julgaram livremente, sem qualquer auxílio.

²³⁸ Observa-se nessa atitude dos juízes de Jerusalém um tipo de raciocínio típico do raciocínio jurídico: ele seria entimemático. Sobre isso ver: FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**..., p. 311 et seq; também ATIENZA, Manuel. **As Razões do Direito**: teorias da argumentação jurídica. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 3. ed. São Paulo: Lamdy, cap. 1, 2003, p. 17-44.

²³⁹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**..., p. 285. (original: **EJ**, p. 263)

²⁴⁰ *Ibid.*, id., p. 295. (original: **EJ**, p. 272-3)

²⁴¹ *Ibid.*, id., p. 295-6. (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 273)

²⁴² *Ibid.*, id., p. 296. (original: **EJ**, p. 273). “A assustadora coincidência da explosão populacional moderna com a descoberta de aparelhos técnicos que, graças à automação, tornarão ‘supérfluos’ vastos setores da população até mesmo em termos de trabalho, e que, graças à energia nuclear, possibilitam lidar com essa dupla ameaça com o uso de instrumentos ao lado dos quais as instalações de gás de Hitler pareceriam brinquedos de uma criança maldosa”. (*Ibid.*, id., p. 296) (original: **EJ**, p. 273)

Em Jerusalém isso não foi diferente. Como é possível perceber, todos os argumentos usados serviram apenas para justificar uma decisão que já tinha sido tomada. Eichmann seria enforcado por ter participado das atrocidades, mas isso não teria o significado que poderia ter tido.

É justamente a respeito da dificuldade dos juízes julgarem sem o auxílio de precedentes, que talvez tenha uma remota relação com o problema da consciência de Eichmann, a qual aqui também não foi respondida suficientemente, o que tratará o próximo capítulo.

CAPÍTULO II

PENSAR E JULGAR

*“Numquam se plus agere quam nihil com ageret,
numquam minus solum esse quam cum solus
esset”*

“Vixit causa deis placuit, sed victa Catoni”¹

1. NOTAS SOBRE UMA CONTROVÉRSIA

“Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil” foi publicado na revista *The New Yorker* em cinco artigos nos meses de fevereiro e março de 1963. O *report* apareceu em forma de livro em maio do mesmo ano e no ano seguinte sofreu pequenos acréscimos. De todas as *obras* de Arendt, certamente esta foi a que gerou maior polêmica. Por sua causa ela perdeu algumas amizades, outras ficaram estremecidas; ela foi isolada da comunidade judaica, o que também aconteceu em alguns momentos na universidade; sofreu críticas das mais diversas, inclusive de pessoas que nem tinham lido o livro; respondeu-as em alguns artigos que passaram a representar o início de suas reflexões sobre o que viu na figura de Eichmann.

¹ “Nunca sou mais ativo do que quando não faço nada, nunca estou menos sozinho do que quando estou comigo mesmo”. “A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão”.

No que se segue não se esmiuçar² essa controvérsia e isso não só por se suspeitar que ela fora impulsionada por pessoas que tinham outras intenções que não fosse discutir os fatos relatados, mas também porque realmente não é o que se pretende neste texto. Contudo, parece oportuno tocar em alguns pontos, principalmente para se deixar mais claro certas colocações do capítulo anterior e para novamente introduzir a importante questão da consciência de Eichmann.

Voltando para o relato, Arendt afirma que a sentença de Eichmann não tinha causado grandes manifestações até as pessoas saberem que o governo de Israel o tinha executado. Desde então, apareceram vários críticos, alguns afirmaram que os atos de Eichmann “desafiavam a possibilidade de punição humana, que não fazia sentido impor a sentença de morte a crimes dessa magnitude – o que, claro, era verdade em certo sentido, só que não era concebível que significasse que aquele que assassinou milhões pudesse por esta razão escapar do castigo”³. Em sentido completamente diverso, houve quem dissesse que a punição era possível, porém sua pena não deveria ser a morte, esta seria pouco imaginativa. Para esses defensores da “imaginação humana” a pena de Eichmann deveria ser ele “passar o resto da vida fazendo trabalhos forçados na vastidão árida do Negev, ajudando com seu suor a conquistar a pátria dos judeus”⁴. Sem dúvida, uma opinião que se contentava com a certeza ou com o vislumbre do sofrimento do réu como forma de expiar sua pena, uma espécie de sadismo que parece acompanhar boa parte das noções sobre culpa e pena e que remonta a tradição cristã⁵.

Obviamente ambas as propostas eram absurdas, porém elas explicitavam mais uma dificuldade inerente ao caso. Como se pode perceber elas assinalavam a desproporção entre o crime cometido e a capacidade de punição humana, levantando a questão sobre o fundamento da pena a ser aplicada. Arendt explica que a pena geralmente é justificada com base em um dos seguintes critérios: “necessidade da sociedade ser protegida contra o crime, a reabilitação

² Cf. YOUNG-BRUEHEL, Elisabeth. **Por Amor ao Mundo: A vida e a obra de Hannah Arendt**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997 (1982). A biógrafa de Arendt faz todo o relato dessa controvérsia no capítulo 8 da biografia, o qual é totalmente dedicado ao caso “Eichmann” e aqui já serviu de referência no capítulo anterior. P. 295-334.

³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 272 (origina: **EJ**, p. 250)

⁴ *Ibid.*, id., p. 272. (original: **EJ**, p. 250)

⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, especialmente página 40. Sobre a referência deste texto pela própria Arendt ver: ARENDT, Hannah. **Algumas Questões de Filosofia Moral**. In: _____. **Responsabilidade e Julgamento**. [edição de Jerome Kohn; tradução de Rosaura Einchenberg], São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 112-212. P. 136-7.

do criminoso, a força dissuasiva do exemplo de advertência para os criminosos potenciais e, finalmente, a justiça retributiva”⁶. Ora, se havia algo claro sobre Eichmann, assim como sobre os criminosos julgados em Nuremberg, era que quaisquer dessas justificativas eram-lhes inaplicáveis. Primeiramente, porque a sociedade não precisaria ser protegida deles, pois eles só atuaram daquela forma em condições sociais propícias. Eles também não eram o tipo de criminoso que se diz ser possível “reabilitar”, algo que parece ficar como “potencialidade” até para criminosos comuns. Igualmente não caberia dizer que a pena imposta seria capaz de dissuadir outros a cometerem crimes parecidos, afinal a situação que os tornou possíveis e futuramente os tornará não proporciona qualquer tipo de “lembrança” de uma ameaça de punição. Assim, sobraria a idéia de retribuição, que novamente se mostrava descabida tal como atestaram as duas “críticas” acima mencionadas sobre a sentença.

Outras críticas foram feitas, uma delas foi a do reconhecido filósofo Martin Buber. Para o professor Buber a execução de Eichmann tinha sido um “erro de proporções históricas”⁷. Com isso, não queria que entendessem que ele estava com pena do executado; muito pelo contrário, ele afirmava que só podia sentir pena “por aqueles cujas ações compreendo no meu coração”, e acrescentava o que já havia dito anos antes na Alemanha: “só num estilo formal ele tinha um traço de humanidade em comum com aqueles que participaram’ dos atos do Terceiro Reich”⁸. Para Arendt esta atitude “altiva” do professor Buber inviabilizava qualquer possibilidade de julgamento, porque este sempre pressupõe que se tenha “uma humanidade comum com aqueles que acusamos, julgamos e condenamos”⁹. Julgar, então, não seria algo que o professor Buber se proporia para Eichmann, inclusive achava que a sua execução só serviria para “expiar a culpa sentida por tantos jovens na Alemanha”, uma afirmação que lembrava as próprias palavras do executado, o qual dissera que se enforcaria em público não só para servir de exemplo para todos os anti-semitas da terra¹⁰, mas também para “aliviar a carga de culpa dos ombros dos jovens alemães”¹¹.

⁶ ARENDT, Hannah. Responsabilidade pessoal sob a Ditadura. In: _____. **Responsabilidade e Julgamento**, op. cit., pp. 79-111. P. 87-88.

⁷ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 273. (original: **EJ**, p. 251)

⁸ *Ibid.*, id., p. 273. (original: **EJ**, p. 251)

⁹ *Ibid.*, id., p. 273-4. (original: **EJ**, p. 251-2)

¹⁰ Como foi afirmado no capítulo anterior.

¹¹ ARENDT, H., op. cit., p. 273. (original: **EJ**, p. 251)

Arendt considerava incrível como o professor Buber não percebia que esses sentimentos de culpa eram espúrios: “É muito gratificante sentir culpa se você não fez nada errado: que nobre!”¹². Em sua opinião a juventude alemã estava errada, confusa ou sendo usada em jogos intelectuais se se sentia culpada por atos que não tinha participado¹³. Para ela, esse tipo de afirmação só era possível em termos metafóricos jamais em termos morais ou jurídicos, porque os conceitos de culpa e inocência só se aplicam aos indivíduos. Assim, falar em *culpa coletiva* era tão errado quanto falar em inocência coletiva, termos que de maneira alguma ajudavam a compreender a situação, além de servir para encobrir a responsabilidade daqueles que tinham realmente feito alguma coisa, afinal quando se fala que “todos são culpados ninguém o é”¹⁴. Segundo Arendt, a única coisa que os jovens alemães poderiam dizer era que eles assumiam a sua *responsabilidade política*, ou seja, a responsabilidade de que “toda a geração, em virtude de ter nascido em um continuum histórico, recebe a carga dos pecados dos pais assim como é abençoada com os feitos dos ancestrais”¹⁵. Sobre isso não há exemplo melhor do que o de Napoleão, que ao tomar o poder dissera que “assumiria a responsabilidade por tudo aquilo que a França fez, desde Luís, o Santo, até o Comitê de Segurança Pública”¹⁶, uma afirmação que era equivalente a outra de Hitler, o qual certa vez falou que ele era o “único homem insubstituível em toda a Alemanha”¹⁷. No entanto, não era esse o tipo de responsabilidade que estava em questão, que se bem observada não levaria a sentimentos de culpa, mas no mínimo a indignação com o passado recente da Alemanha, implicando assim num comprometimento com o Mundo.

Essa teoria do “todos são culpados” não tinha apenas uma “variante”, havia outras que se destacavam por afirmar que na verdade quem era culpado era “toda a humanidade”, “toda a raça humana”, ou “toda a cristandade”, esta última invocada particularmente quando o

¹² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 273. (original: **EJ**, p. 251).

¹³ Cf. ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 91.

¹⁴ ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 90-91.

¹⁵ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 321. (original: **EJ**, p. 298)

¹⁶ ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 90.

¹⁷ *Ibid.*, *id.*, p. 93.

papa Pio XII foi criticado pelo seu silêncio sobretudo na peça “*O vigário*”, de Rolf Hochhuth¹⁸.

No julgamento de Eichmann também apareceu uma variante dessas teorias. Ela foi chamada de “teoria do dente de engrenagem” e era respaldada pela opinião da defesa sobre o réu e pela do próprio réu em relação aos seus companheiros de trabalho. Eichmann disse no tribunal, após ressaltar as suas relações com os sionistas e seus projetos “idealistas”¹⁹, aquilo que já tinha dito na entrevista Sassen. Ele afirmou que “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”, o que explicaria que eles não tinham “relação interna com seu trabalho”. Para Eichmann, eles “não passavam de burros de carga’, para quem tudo era decidido por ‘parágrafos, por ordens, que não se interessavam por mais nada”, parecendo-se como “pequenos dentes de engrenagem”, tal como, “segundo a defesa, o próprio Eichmann havia sido”²⁰.

O fato de Eichmann não se considerar um “dente de engrenagem” aqui não é tão importante – anteriormente já se destacou o que provavelmente estava em jogo para ele caso fosse aceita uma teoria que o tornava “um qualquer”. Desta forma, a atenção deve ser dirigida para o uso dessa teoria como estratégia de defesa. Neste sentido, percebe-se que ela acaba enfatizando o sistema político – “seu funcionamento, as relações entre os vários ramos do governo, o funcionamento das imensas maquinarias burocráticas, das quais fazem parte os canais de comando, e como as forças civis, militares e policiais estão interligadas, para mencionar apenas as características notáveis”²¹ – em detrimento do indivíduo. Com base nesta teoria, a qual segue o ponto de vista da ciência política²², toda pessoa é vista como um mero dente *da* engrenagem que mantém toda a administração em funcionamento e que pode ser *descartado* a qualquer momento sem que o sistema entre em colapso. Conforme Arendt, este é o pressuposto “subjacente a todas as burocracias, a todo o serviço público e a todas as

¹⁸ Cf. ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 82-83.

¹⁹ Ver capítulo I, nota 97.

²⁰ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 70. (original: **EJ**, p. 57).

²¹ ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 91.

²² Cf. ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 91.

funções propriamente ditas”²³. Fica claro, então, por que a defesa a utilizou no tribunal. Pois, com esta teoria toda a responsabilidade pessoal se dilui, visto que qualquer participação de um indivíduo determinado torna-se irrelevante quando comparada ao sistema, o qual seria o grande “culpado”²⁴.

Para Arendt, a grande importância do procedimento do tribunal era justamente que nele toda tipo de evasiva, como essa do “dente de engrenagem”, era imediatamente desconsiderada. Na “Casa da Justiça” certamente “não está em julgamento um sistema, uma história ou tendência histórica, um ismo, o anti-semitismo, por exemplo, mas uma pessoa, e se o réu é por acaso um funcionário, ele é acusado precisamente porque até um funcionário ainda é um ser humano, e é nessa qualidade que ele é julgado”²⁵. Desta forma, qualquer tentativa do réu, da defesa ou de quem quer que fosse que insistisse em afirmar a não responsabilização porque ele seria apenas um “dente de engrenagem”, ou que “se não fosse ele outro faria”, sendo por isso descartável e insignificante, ou ainda que ele só seguia ordens, deveria imediatamente ser seguida de questionamentos que levassem a responder quem dava as ordens e estabelecia as diretrizes. Se houvesse a indicação, essa pessoa (ou pessoas) passaria a ser co-réu no tribunal, tendo que ser julgada também por seus atos. Por outro lado, se uma atitude como essa acontecesse, ela acabaria demonstrando a incrível transferência de responsabilidade presente nos governos burocráticos; daí por que não se equivoca quem afirma que a burocracia é o “governo de ninguém”.

Esse “governo de ninguém”, que atingiu o apogeu com os Estados totalitários, mas que também está presente nas modernas democracias²⁶, seria uma nova forma de governo, por conseguinte incompatível com as formas clássicas, isto é, o governo “de um ou da minoria na monarquia e oligarquia, dos melhores ou da maioria na aristocracia e democracia”²⁷. Nele o

²³ ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 91. (sem grifo no original)

²⁴ O mesmo Eichmann que acima não se dizia um dente de engrenagem e se vangloriava por seu papel no Terceiro Reich também afirmou em seu último depoimento no tribunal que ele “era vítima de uma falácia”, referindo-se, é claro, ao “sistema” político que tanto obedeceu (ver capítulo I, item 4).

²⁵ ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 93.

²⁶ Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana...**, § 6, principalmente p. 50, 51, 55, 56. (original: **THC**, § 6, 40, 41, 45 e 46.) A autora mostra a relação entre a dominação burocrática e o surgimento da sociedade, passando a “esfera pública” ser regulada pela Vida.

²⁷ ARENDT, H. **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. P. 33.

que se percebe é o domínio de “escritórios ou computadores anônimos”²⁸, que o caracteriza como um governo totalmente despersonalizado. O resultado é que passa a ser muito difícil determinar a responsabilidade de um indivíduo, o que, ainda numa comparação com a teoria clássica das formas de governo, confere-lhe a denominação de governo mais tirânico de todos, afinal se a “tirania é o governo que não presta contas a respeito de si mesmo, então o domínio de Ninguém é o mais tirânico de todos, pois aí não há ninguém a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito”²⁹. Em suma, a burocracia é a maior das tiranias porque ela é uma incrível “tirania sem tirano”³⁰.

Acima foi dito que o réu poderia dizer no tribunal que apenas seguia ordens e, de fato, esta foi uma alegação usada pelo próprio Eichmann, fazendo com que a Corte de Jerusalém se pronunciasse sobre o argumento de “ordens superiores”, o qual se aproximava de outra tese de defesa, a tese dos “atos de Estado”, que tinha sido o grande argumento utilizado em Nuremberg, sendo lá empregado pelo próprio Dr. Servatius³¹. Para Arendt estes dois argumentos eram as únicas categorias que a jurisprudência tinha para lidar com o caso³² e mais uma vez mostravam toda a inadequação dos conceitos jurídicos.

A tese dos “atos de Estado”, que aqui se destaca por primeiro, “tem por base o fundamento de que um Estado soberano não pode julgar outro, *par in paren non habet jurisdictionem*”³³, um argumento que se levado à risca deveria absolver até mesmo Hitler, o único responsável política e pessoalmente pelos atos do Terceiro Reich³⁴. Evidentemente se isso fosse admitido estar-se-ia diante de um atentado à justiça, entretanto este não se resolveria alegando-se apenas que os conceitos de soberania e paridade não se aplicam a um bando de criminosos³⁵. Quem defendia esta tese talvez não percebesse que “bando de

²⁸ ARENDT, H. Prólogo. In: **Responsabilidade e Julgamento**, op. cit., pp. 65-76. P.66.

²⁹ ARENDT, H. **Sobre a Violência...**, p. 33.

³⁰ *Ibid.*, id., p. 59.

³¹ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 32, 108, 152, 163, 167. (original: **EJ**, p. 21, 93, 135, 146, 149).

³² Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 313. (original: **EJ**, p. 290).

³³ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 313. (original: **EJ**, p. 290)

³⁴ Cf. ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 92; ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, 313. (original: **EJ**, p. 290)

³⁵ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 313. (original: **EJ**, p. 290)

criminosos” era um conceito muito “restrito” para o que tinha acontecido na Alemanha, além, obviamente, de se esquecer que os tais “criminosos” foram até reconhecidos como “grandes estadistas” pela ordem internacional vigente e que realizaram seus atos conforme a “legalidade” existente, sendo esta a sua “característica mais notável”³⁶.

Arendt diz que talvez se possa “chegar mais perto da questão se nos dermos conta de que por trás do conceito de ato de Estado existe a teoria de *raison d'état*. Segundo essa teoria, as ações do Estado, que é responsável pela *vida do país* e portanto também pelas leis vigorantes nele, não estão sujeitas às mesmas regras que os atos dos cidadãos do país”³⁷. Sendo assim, em casos extraordinários, casos em que a própria legalidade e a *sobrevivência* do governo estão em questão, o Estado poderia se utilizar de meios criminosos para se preservar e garantir a ordem legal como um todo. Detalhe importante a ser observado é que os meios utilizados são definidos como criminosos pela própria ordem jurídica que o Estado visa preservar, logo são tidos como uma exceção às regras da “*norma-lidade*” política e jurídica, estando fora da jurisdição de qualquer tribunal – são mesmo “atos soberanos”³⁸.

Como já foi relatado, na Alemanha nazista aquilo que passara a ser legal era exatamente o que na maioria dos outros países era tido como crime. Destacou-se que o regime totalitário realizou a inversão do preceito “Não Matarás”, passando tudo a ter como referência o preceito “Matarás”, conseqüentemente se houvesse que se falar em *exceção*, esta teria que ser uma exceção ao mandamento “Matarás”, o que aconteceu quando, por exemplo, Himmler tentou trocar 10 mil caminhões por um milhão de judeus em 1944. A exceção aqui evidentemente não era a exceção prevista pela teoria dos “atos de Estado”, daí Arendt questionar se o argumento “*par in parem*” não significava algo mais do que soberania: “Podemos aplicar o mesmo princípio que é aplicado a um aparato governamental em que crime e violência são excepcionais e marginais a uma ordem política em que o mesmo crime é legal e constitui a regra?”³⁹

³⁶ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 314. (original: **EJ**, p. 290).

³⁷ *Ibid.*, id., p. 314 (sem grifo no original). (original: **EJ**, p. 290-1)

³⁸ Cf. ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 100; ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 314. (original: **EJ**, p. 291). Sobre o fundamento da ordem jurídica com base na exceção a referência é: SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rei, 2006. Recentemente a questão voltou a ser destacada com renovado impulso e brilhantismo por: AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. 1. reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

³⁹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 315. (original: **EJ**, p. 291-2)

No que tange ao argumento de “ordens superiores” talvez ele seja aquele que torna mais manifesto a “inadequação dos conceitos jurídicos para lidar com os fatos criminosos objeto”⁴⁰ dos julgamentos do pós-guerra. Já se fez referência que a Corte de Jerusalém teve que se pronunciar sobre essa alegação, para tanto ela se utilizou de uma série de compêndios jurídicos, sobretudo aqueles que enfocavam a legislação penal e penal-militar da Alemanha, que de modo algum fora abolida no regime de Hitler⁴¹. Importante era que todos eles concordavam em um ponto: “ordens manifestamente criminosas não devem ser obedecidas”⁴².

Se “ordens superiores” criminosas não devem ser obedecidas, isso significa que elas se diferem dos “atos de Estado” por estarem dentro da ordem jurídica vigente. Para se acentuar essa diferença e melhor caracterizar o que a jurisprudência entende por “ordens superiores” como fator de não criminalização ou pelo menos como causa atenuante de pena, convém recorrer ao seguinte exemplo: um soldado recebe uma ordem que o coloca numa situação em que se ele a seguir poderá ser enforcado por um juiz e tribunal do júri, se ele não a executar ele se torna “sujeito a ser fuzilado por uma corte marcial”⁴³.

Para resolver esse impasse a jurisprudência afirma que o soldado pode desobedecer à ordem se ela for “manifestadamente ilegal”, querendo dizer que “a ilegalidade ‘deve tremular acima [da ordem] como uma bandeira negra, com um aviso dizendo ‘proibido. Em outras palavras, a ordem, para ser reconhecida pelo soldado como ‘manifestadamente ilegal’, tem de violar, por excepcionalidade, os cânones do sistema legal ao qual ele está acostumado”⁴⁴. Desta forma, ao soldado não basta alegar a sua *consciência* para desobedecer a ordem de seu superior⁴⁵; “ao contrário, o que se espera do soldado é que ele seja capaz de distinguir entre a regra e a notável exceção à regra”⁴⁶.

⁴⁰ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 315 (original: **EJ**, p. 292)

⁴¹ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 315. (original: **EJ**, p. 292)

⁴² ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 315. (original: **EJ**, p. 292)

⁴³ Cf. ARENDT, H. **Responsabilidade pessoal sob a ditadura...**, p. 100. Arendt está citando o livro de Albert Venn Dicey, *Law of the Constitution*.

⁴⁴ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 315. (original: **EJ**, p. 292)

⁴⁵ Arendt menciona o parágrafo 48 do Código Militar Alemão: “A punição de uma ação ou omissão não fica excluída com base no fato de a pessoa considerar seu comportamento necessário por sua consciência ou pelos critérios de sua religião” (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 316.) (original: **EJ**, p. 293)

⁴⁶ *Ibid.*, id., p. 316. (original: **EJ**, p. 293)

Apesar da Corte de Jerusalém conhecer esta teoria e já ter se manifestado segundo seu conceito em outras ocasiões – a Corte atenuou a pena de soldados israelenses que assassinaram pessoas inocentes perto da fronteira⁴⁷ – ela acabou tomando posicionamento diverso no caso de Eichmann. Como se disse, a ordem tinha que ser “manifestamente ilegal” não lhe sendo equivalente qualquer imperativo de consciência, todavia foi para a consciência de Eichmann que os juízes apelaram ao igualarem o conhecimento, a familiaridade com a lei, que é o sentido de “manifestamente ilegal”, com a teoria que afirma haver um sentimento de justiça dentro de cada ser humano, o qual seria capaz de saber o conteúdo da lei recorrendo a sua consciência – “a lei expressa apenas o que a consciência de todo homem lhe diria de uma forma ou de outra”⁴⁸.

Ora, fazendo essa alteração os juízes descaracterizaram a teoria em destaque para concluir que ela não seria aplicável a Eichmann. Realmente, a teoria de “ordens superiores” não era aplicável a Eichmann, mas não com base nos fundamentos usados pelos juízes. Como já se afirmou, Eichmann, que se dizia um cidadão respeitador das leis de seu país, sabia perfeitamente quando uma ordem estava em conformidade com a *legalidade* do Terceiro Reich. Exemplo disto seria a sua atitude de contrariar as ordens de Himmler de parar com os procedimentos de massacre, organizando as marchas a pé de Budapeste⁴⁹. Eichmann reconheceu que as ordens de seu superior eram ilegais, porque, como informa a teoria das ordens superiores, elas contrariavam a *regularidade* habitual, sendo uma notável exceção as regras do regime. Ele relatou isso à Corte de Jerusalém e os juízes tomaram como um fato altamente incriminador⁵⁰, o que era compreensível, porém juridicamente insustentável segundo o conceito básico da teoria em discussão, que é o de “manifestamente ilegal”. Com base neste conceito a teoria seria aplicável. Eichmann teria a sua pena, no mínimo, atenuada, entretanto esta teoria não foi pensada ou imaginada para uma ordem jurídica cujo crime fosse a regra, estando nesta constatação o fundamento para a inaplicabilidade do argumento de “ordens superiores”. Mais uma vez os juízes julgaram Eichmann livremente, mas não se

⁴⁷ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 317. (original: **EJ**, p. 293)

⁴⁸ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 316. (original: **EJ**, p. 293). Sobre o problema desse conceito de lei ver capítulo III, no qual novamente se faz referência a sua influência kantiana como se viu no capítulo I.

⁴⁹ Ver capítulo I, página 30 et seq.

⁵⁰ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 315. (original: **EJ**, p. 292)

mostraram capazes de compreender que os seus conceitos jurídicos eram totalmente inaplicáveis ao caso⁵¹.

Essa dificuldade de julgar um caso sem precedentes também apareceu após a sentença no argumento daqueles que diziam que era *impossível julgar*. Esse argumento parece ser bem representado pela troca de cartas entre Hannah Arendt e Gershom Scholem⁵². Arendt mandara o *report* para Scholem e ele enviou uma carta comentando-o seis semanas depois. Scholem dissera primeiramente que achava que o “livro” de Arendt estava repleto de erros e distorções no que dizia respeito aos fatos históricos e que isso seria objeto de várias críticas, embora as suas não tivessem esse desígnio⁵³. Para ele o livro de Arendt se articulava “entre dois pólos: os judeus e seu comportamento nos dias da catástrofe, e a responsabilidade de Adolf Eichmann”⁵⁴. Antes de comentá-los, porém, ele novamente fez referência a fatos históricos para dizer que não acreditava que a sua geração, na qual incluía Arendt, estava em posição de fazer qualquer julgamento histórico, porque os eventos eram complexos, sérios e pouco transparentes, além de faltar à perspectiva necessária para se ter alguma espécie de objetividade⁵⁵. Todavia, ele achava que as questões não podiam ser colocadas de lado, principalmente porque a juventude de Israel questionava “por que eles se permitiram ser massacrados?”, uma questão que ele dizia ser plenamente justificável, apesar de não ver “nenhuma resposta prontamente formulada para ela”⁵⁶.

⁵¹ Ver capítulo I, p. 32.

⁵² ARENDT, Hannah; SCHOLEM, Gershom. Eichmann in Jerusalem: an exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt. In: **The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age**. Edited by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978, p. 240-251. Recentemente foi publicada uma edição em italiano dessa correspondência: ARENDT, Hannah; SCHOLEM, Gershom. **Due lettere sulla banalità del male**. Roma: Nottetempo, 2007.

⁵³ “I fear that your book is not free of error and distortion. Still, I have no doubt that the question of the book’s factual authenticity will be taken up by other critics – of whom there will be many – and it is not in any case central to the critique I wish to offer here” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 240)

⁵⁴ “Your book moves between two poles: the Jews and their bearing in the days of catastrophe, and the responsibility of Adolf Eichmann” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 240)

⁵⁵ “I am all aware, in common with every other spectator of the events, how complex and serious, how little reducible or transparent, the whole problem is. [...] The discussion of these matters is, I believe, both legitimate and unavoidable – although I do not believe that our generation is in a position to pass any kind of historical judgment. We lack the necessary perspective, which alone makes some sort of objectivity possible – and we cannot but lack it” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 240-241)

⁵⁶ “Nevertheless, we cannot put these questions aside. There is the question thrown at us by the new youth of Israel: why did they allow themselves to be slaughtered? As a question, it seems to me to have a profound justification; and I see no readily formulated answer to it” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 241)

Para Scholem, Arendt dera muito atenção à debilidade da atitude dos judeus no mundo, a qual ele estava disposto a aceitar, mas sem a ênfase que Arendt lhe conferiu. Ele entendia que esta ênfase levava a perda de objetividade e adquiria conotações maliciosas⁵⁷, deixando claro que achava este “malicioso” modo de escrever de Arendt a sua grande objeção ao seu texto, chegando a dizer que *ela não tinha coração*⁵⁸. Para ele, Arendt, assim como vários intelectuais que procediam da esquerda alemã, tinham poucos traços do que eles conheciam por “*Ahabath Israel*: ‘Amor pelo povo judeu...’”⁵⁹. Isso, segundo ele, se materializara no *report* quando ela disse que o rabino Leo Baeck era o “Führer dos Judeus”⁶⁰ e que os judeus do Gueto de Varsóvia passaram a negociar braçadeiras com a estrela de Davi. Para Scholem, Arendt, como “filha de seu povo”, não poderia ter tratado de todos os assuntos de modo inimaginavelmente inapropriado⁶¹.

Acerca do modo como os judeus reagiram aos eventos, Scholem disse que a análise de Arendt era demagógica e tendia a exageros. Ele também afirmou que ainda não estava certo sobre o assunto, porém não achava que Arendt passasse confiança em seu posicionamento. O exemplo que ele apresentou foi o caso dos Conselhos Judeus (*Judenräte*), os quais teriam tanto membros desprezíveis, quanto santos, além de pessoas não diferentes dele ou de Arendt, as quais foram obrigadas a tomar decisões terríveis naquelas circunstâncias, que ele não achava possível reproduzir ou reconstruir. Diante disso Scholem afirmou que não sabia se eles estavam certos ou errados, *nem tinha pretensão de julgar, pois ele não estava lá*⁶².

⁵⁷ “At each decisive juncture, however, your book speaks only of the *weakness* of the Jewish stance in the world. I am ready enough to admit that weakness; but you put such emphasis upon it that, in my view, your account ceases to be objective and acquires overtones of malice” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 241)

⁵⁸ “It is that heartless, frequently almost sneering and malicious tone with which these matters, touching the very quick of your life, are treated in your book to which I take exception” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 241)

⁵⁹ “In the Jewish tradition there is a concept, hard to define and yet concrete enough, which we know as *Ahabath Israel*: ‘Love of the Jewish people...’ In you, dear Hannah, as in so many intellectuals who came from the German Left, I find little trace of this” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 241)

⁶⁰ Na versão revista de Eichmann em Jerusalém, Arendt suprimiu esta afirmação.

⁶¹ “I regard you wholly as a daughter of your people, and in no other way. Thus I have little sympathy with that tone – well expressed by the English word ‘flippancy’ – which you employ so often in the course of your book. To the matter of which you speak it is unimaginably inappropriate” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 242)

⁶² “In your treatment of the problem of how the Jews reacted to these extreme circumstances – to which either of us was exposed – I detect, often enough, in place of balance judgment, a kind of demagogic will-to-

Ele ainda criticou o posicionamento de Arendt sobre o silêncio dos rabinos quanto ao destino dos judeus⁶³, afirmando que quem contou em Theresienstadt o que acontecia em Auschwitz acabou sendo assassinado como foi o caso de Paul Eppstein. Além disso, afirmou que a tese de Arendt sobre a não distinção entre torturador e vítima nos campos de concentração era totalmente falsa e tendenciosa. Ademais, ela não teria mencionado que muitos judeus agiram sabendo o que lhes esperava, tal como seria o caso de muitos em Treblinka. Por outro lado, ele também não refutava quem dizia que os judeus mereceram o seu destino, afinal se eles tivessem fugido para a Palestina muitos teriam se salvado⁶⁴.

Quanto à sentença de Eichmann, Scholem afirmou que não comentaria a respeito de sua culpa ou seu grau de culpa. No entanto, asseverou que discordava do julgamento de Arendt, achando o da Corte mais convincente. Apesar disso, ele dizia que Eichmann não deveria ser executado, inclusive assinou uma moção nesse sentido endereçada ao presidente de Israel. Scholem achava que a execução seria um *erro histórico*, por causa da relação histórica entre os judeus e os alemães⁶⁵. Por fim, ele criticou Arendt por dizer que Eichmann

overstatement. [...] I still not certain; but your analysis does not give me confidence that your certainty is better founded than my uncertainty. There were the *Judenräte*, for example; some among them were swine, others were saints. I have read a great deal about both varieties. There were among them also many people in no way different from ourselves, who were compelled to make terrible decisions in circumstances that we cannot even begin to reproduce or reconstruct. I do not know whether they were right or wrong. Nor do I presume to judge. I was not there. (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 242-243)

⁶³ Esta era a grande crítica de Arendt ao Dr. Leo Baeck, ex-rabino-chefe de Berlim, que afirmara: “viver na expectativa da morte por gás só podia ser pior”. Esse tipo de “humanidade” teve a infeliz consequência de levar pessoas a se apresentarem voluntariamente para deportação de Theresienstadt (o gueto dos idosos, um campo de pessoas privilegiadas, que tinham muito mais chances de sobreviver do que em outros lugares) para Auschwitz. Quem fez isso ainda chamava de “insanas” as pessoas que tentavam lhes dizer a verdade”, o que era bastante compreensível dada à confiança que depositavam em seu “líder”. É possível imaginar o que devem ter “sentido” quando descobriram a verdade nos poucos instantes que lhes restavam. Leo Baeck também acreditava que policiais judeus seriam mais gentis do que os alemães, o que se mostrou totalmente equivocado – eles eram menos corruptos e mais brutais – já que para eles eram suas “vidas” que estava em jogo. Pensar isso era como se “seguir as regras dos alemães” fosse poupá-los. Bem, de fato poupou alguns! (ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 135. (original: **EJ**, p. 119)

⁶⁴ “[...] your thesis that these machinations of the Nazis served in some way to blur the distinction between torturer and victim – a thesis which you employ to belabor the prosecution in the Eichmann trial – seems to me wholly false and tendentious”. “[...] But nowhere in your book do you make plain how many Jews there were who acted as they did in full consciousness of what awaited them [...] [at] Treblinka.” [...] I cannot refute those who say that the Jews deserved their fate, because they did not take earlier stapes to defend themselves [...]. I cannot express myself, of course, with Kurt Tucholsky’s eloquence, but I cannot deny that he was right: if all Jews had run away – in particular, to Palestine – more Jews would have remained alive” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 244)

⁶⁵ “I shall say nothing concerning that other central question of your book: the guilt, or the degree of guilt, of Adolf Eichmann. I have read both the text of the judgment delivered by the Court, and the version you substituted for it in your book I find that of the Court rather more convincing. Your judgment appears to me to be based on a prodigious *non sequitur*”. [...] As far as that goes, I may mention that, in addition to putting my name to a letter to the President of Israel pleading for the execution not be carried out, I set out in a Hebrew

teria se convertido ao sionismo e que não se convencera de sua tese sobre a “banalidade do mal”, que ele achava não ser produto de uma análise profunda, além de contrária a sua tese do “mal radical”, que reputava convincente⁶⁶.

Arendt respondeu as críticas de Scholem. Começou por aquelas que ela dizia serem falsas. A primeira que ela contestou foi a afirmação de que ela era uma intelectual que viera da esquerda alemã. Para ela o correto seria dizer que ela era oriunda da “tradição da filosofia alemã”, pois em sua juventude ela não tivera interesse em história e política, tendo compreendido apenas tardiamente a importância de Marx⁶⁷.

Sobre a consideração de Scholem a respeito de Arendt ser “uma filha de seu povo”, ela disse que “nunca pretendeu ser nada além ou ser de algum outro modo diferente do que” era, e “nem mesmo se sentiu tentada nesta direção”; “isto seria insano”, seria como ser mulher e dizer ser homem. Ela sabia que havia um “problema judeu”, porém ele nunca foi problema para ela, nem mesmo em sua infância. Afirmou que sempre reconheceu o seu judaísmo (*Jewishness*) como um dos fatos inquestionáveis de sua vida, nunca tendo o desejo de mudar ou rejeitar fatos deste tipo. Para Arendt “há algo como uma gratidão básica por tudo que é como é; pelo que foi *dado* e não foi, não poderia ser, *criado*; por coisas que são *physei* e não *nomō*”⁶⁸.

Neste sentido, ela acabou concordando com Scholem, pois realmente ela não tinha “amor pelo povo judeu”, nem pelos alemães, franceses, americanos, a classe trabalhadora ou

essay why I held the execution of the sentence [...] to be historically wrong, precisely because of our historical relationship with German people” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 244)

⁶⁶ “[...] your description of Eichmann as a ‘convert to Zionism’ could only come from somebody who had a profound dislike of everything to do with Zionism”. “This new thesis [banality of evil] strikes me as a catchword: it does not impress me, certainly, as the product of profound analysis – an analysis such as you gave us so convincingly, in the service of a quite different, indeed contradictory thesis, in your book on totalitarianism.” (SCHOLEM a ARENDT, 23 de junho de 1963; p. 245)

⁶⁷ “There were certain statements in your letter which are not open to controversy, because they are simply false”. [...] “I am not one of the ‘intellectuals who come from the German Left’. [...] I came late to an understanding of Marx’s importance because I was interested neither in history nor in politics when I was young. If I can be said to ‘have come from anywhere,’ it is from the tradition of German philosophy” (ARENDT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 245)

⁶⁸ “The truth is I have never pretend to be anything else or to be in any way other than I am, and I have never even felt tempted in that direction. It would have been like saying that I was a man and not a woman – that is to say, kind insane. I know, of course, that there is a ‘Jewish problem’ even on this level, but it has never been my problem – not even in my childhood. I have always regarded my Jewishness as one of the indisputable factual data of my life, and I have never had the wish to change or disclaim facts of this kind. There is such a thing as a basic gratitude for everything that is as it is; for what has been *given* and was not, could not be, *made*; for things that are *physei* and not *nomō*.” (ARENDT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 246)

algo do tipo: “Eu certamente amo ‘apenas’ meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e acredito é o amor a pessoas”. Para ela uma judia que dissesse “amar os judeus” seria muito suspeita. No seu entender, ela simplesmente pertencia ao povo judeu e isto estava além de qualquer disputa ou argumento⁶⁹.

Ela, então, levantou a questão que parecia estar por trás de várias críticas de Scholem: seu patriotismo, ou melhor, sua falta dele. Arendt disse que ambos concordavam que não poderia haver patriotismo sem crítica e permanente oposição. Ela também assumia que os erros cometidos por seu povo deixavam-na ainda mais magoada, não obstante ela afirmava que esta mágoa não poderia ser exibida, pois “o papel do ‘coração’ em política parece ser [...] totalmente questionável”. Prova disso estaria na acusação dirigida àquelas pessoas que insistem em dizer fatos desagradáveis. Elas são chamadas de pessoas sem alma, sem coração, ou ainda sem compaixão⁷⁰, tal como Scholem fez com ela, embora ele devesse saber que emoções muitas vezes são usadas para encobrir a “verdade factual”⁷¹.

Quanto a Arendt ter dito que Eichmann era sionista, ela disse que foi irônica, pois citara as próprias palavras dele. A respeito das questões que envolviam os fatos da catástrofe, como aquela que Scholem disse ter sido formulada pela juventude israelense, ela explicou que no relato sua referência a “por que eles se permitiram ser massacrados?” era uma crítica a atitude do promotor Hausner que fazia esta pergunta testemunha após testemunha. Como era possível ver no *report*⁷² e Arendt lembrou a Scholem, os judeus não reagiram de modo diferente dos outros grupos que foram incluídos na Solução Final. Entretanto, a questão que ela queria levantar era outra e muito mais importante; ela surgira no tribunal e dizia respeito

⁶⁹ “You are quite right – I am not moved by any ‘love’ of this sort, and for two reasons: I have never in my life ‘loved’ any people or collective – neither the German people, nor the French, nor the American, nor the working class or anything of that sort. I indeed love ‘only’ my friends and the only kind of love I know of and believe in is the love of persons. Secondly, this ‘love of the Jews’ would appear to me, since I am myself Jewish, as something rather suspect. [...] I merely belong to them as a matter of course, beyond dispute or argument.” (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 246-7)

⁷⁰ Arendt aqui aponta o seu “*On Revolution*” como o livro em que tratou do tema da compaixão na política, particularmente na formação do caráter do revolucionário.

⁷¹ “[...] That can be no patriotism without opposition and criticism is no doubt common ground between us. But I can admit to you something beyond that, namely, that wrong done by my own people naturally grieves me more than wrong done by other peoples. This grief, however, in my opinion is not for display, even if it should be innermost motive for certain actions or attitudes. Generally speaking, the role of the ‘heart’ in politics seems to me altogether questionable. You know as well as I how those who merely report certain unpleasant facts are accused of lack of soul, lack of heart, or lack of what you call *Herzenstakt*. We both know, in other words, how often these emotions are used in order to conceal factual truth.” (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 247)

⁷² Cf. ARENDRT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 22. (original: **EJ**, p. 11)

“a *cooperação* dos funcionários judeus durante a ‘Solução Final’, uma questão “muito incômoda porque ninguém poderia declarar que eles eram traidores”, ainda que alguns o fossem⁷³.

Para ela a *cooperação* – “o papel desempenhado pelos líderes judeus na destruição de seu próprio povo” – era, “sem nenhuma dúvida, o capítulo mais sombrio de toda uma história de sombras”⁷⁴ e oferecia “uma visão notável da totalidade do colapso moral que os nazistas provocaram na respeitável sociedade européia”⁷⁵. Mas isso ela dissera no *report*, o qual também continha a separação entre *cooperação* criminosa e não criminosa⁷⁶ – distinção que ela lembrou a Scholem ao lhe dizer que “até 1939 e até mesmo 1941, o que quer que funcionários judeus tenham feito ou não era compreensível e escusável. Apenas depois se tornou altamente problemático”⁷⁷. Para ela, esta era a parte dos judeus no chamado “passado incontrolado”. E, ainda que Scholem talvez tivesse razão quanto a ser cedo para fazer um julgamento histórico, ela, ao contrário, não tinha dúvidas que era possível julgar: “*nós só chegaremos a um acordo com este passado se nós começarmos a julgá-lo e se formos francos sobre ele*”⁷⁸.

O que para Arendt ela dissera, porém afirmava que Scholem não entendera, era que ela não tinha defendido a possibilidade de resistência, mas sim a possibilidade de *não fazer nada* e para isso não é preciso ser santo, basta dizer que não vai participar. Se aqueles que

⁷³ “[...] I never asked why the Jews ‘let themselves be killed.’ On the contrary, I accused Hausner of having posed this question to witness after witness. There was no people and no group in Europe which reacted differently under the immediate pressure of terror. The question that a raised was that of the cooperation of Jewish functionaries during the ‘Final Solution’, and this question is so very uncomfortable because one cannot claim that they were traitors. (There were traitors too, but that is irrelevant.)” (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 248)

⁷⁴ ARENDRT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 134. (original: **EJ**, p. 117)

⁷⁵ *Ibid.*, id., p. 142. (original: **EJ**, p. 125)

⁷⁶ Cf. ARENDRT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 73 e 132 et seq. (original: **EJ**, p. 59, 115 et seq.)

⁷⁷ “In other words, until 1939 and even until 1941, whatever Jewish functionaries did or did not do is understandable and excusable. Only later does it become highly problematical. This issue came up during the trial and it was of course my duty to report it.” (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 248)

⁷⁸ “This constitutes our part of the so called ‘unmastered past,’ and although you may be right that is too early for a ‘balanced judgment’ (though I doubt this), I do believe that we shall only come to terms with this past if we begin to judge and to be frank about it” (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 248). Em *Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura*, Arendt critica a expressão “passado incontrolado” (*unmastered past*), a qual teria sido cunhada pelos próprios alemães na tentativa de se reconciliar com seu passado. Essa tentativa não se mostrava plausível na própria expressão, já que ela tende a indicar o não julgamento dos fatos. Certamente, por isso Arendt a colocava entre aspas como está na carta a Scholem. (Cf. ARENDRT, H. **Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura...**, p. 85)

participaram deveriam ser enforcados, tal como Scholem tinha afirmado, era outra questão. O importante a ser discutido eram os argumentos que as pessoas usaram para justificar seus atos perante elas mesmas e perante outros. Sobre isso Arendt não duvidava ser possível julgar, ainda mais por se tratar de uma situação fora dos campos de concentração, que, apesar de ser envolta em uma atmosfera de terror, possibilitava uma pequena margem para a decisão e para a ação⁷⁹.

No que concerne a crítica de Scholem a sua tese de não distinção entre torturador e vítima nos campos de concentração, ela afirmou que se tratava de uma ação deliberada, calculada e pertencente ao sistema, e que outros estudiosos partilhavam desta mesma opinião⁸⁰. Quanto a sua crítica de que ela estaria ridicularizando o sionismo, já se mencionou que ela refutou essa colocação quanto à citação de Eichmann como sionista, faltando dizer que ela consideraria isso um mistério se não soubesse que os círculos sionistas, salvo raras exceções, só escutavam aquilo que lhes convinha. Para ela o fato dela ser *independente*, trazendo argumentos diferentes dos corriqueiros, teria confundido Scholem. Arendt dizia que confiava na expressão *Selbstdenken*, de Lessing, que a leva a pensar por si mesma e falar por si mesma⁸¹.

Quanto à sentença de morte, Arendt disse lamentar que Scholem não tivesse comentado seu ponto de vista discordante. Ela considerava que aí apareceriam suas grandes diferenças. No entanto, como ele havia dito que a sentença era um “erro histórico”, Arendt

⁷⁹ “I have made my own position plain, and yet it is obvious that you did not understand it. I said that there was no possibility of resistance, but there existed the possibility of *doing nothing*. And in order to do nothing, one did not need to be a saint, one needed only to say: ‘I am just a simple Jew, and I have no desire to play any other role’. Whether these people or some of them, as you indicate, deserved to be hanged is an altogether different question. What needs to be discussed are not the people so much as the arguments with which they justified themselves in their own eyes and in those of others. Concerning to these arguments we are entitled to pass judgment. Moreover, we should not forget that we are dealing here with conditions which were terrible and desperate enough, but which were not the conditions of concentration camps. These decisions were made in an atmosphere of terror but not under the immediate pressure and impact of terror. [...] These people had still a certain, limited freedom of decision and of action.” (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 248-9)

⁸⁰ “That the distinction between victims and persecutors was blurred in the concentration camps, deliberately and with calculation, is well know, and I as well as others have insisted on this aspect of totalitarian methods. [...] This is part of the system and had indeed nothing to do with Jews.” (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 249)

⁸¹ “How you could believe that my book was ‘a mockery of Zionism’ would be a mystery to me, if I did not know that many people in Zionist circles have become incapable of listening to opinions or arguments which are off the beaten track and not consonant with their ideology”. “[...] What confuses you is that my arguments and my approach are different from that what you are used to; in other words, the trouble is that I am independent. By this mean, on the one hand, that I do not belong to any organization and always speak only for myself, and on the other hand, that I have great confidence in Lessing’s *selbstdenken* for which, I think, no ideology, no public opinion, and no ‘convictions’ can ever be a substitute.” (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 250)

falou que se sentia “muito desconfortável vendo o espectro da História levantado neste contexto”. Em sua opinião, a sentença era correta, politicamente e juridicamente, e teria sido absolutamente impossível não cumpri-la. A única alternativa a sua execução seria “aceitar a proposta de Jaspers de entregá-lo para as Nações Unidas”, o que ninguém queria e “era provavelmente inviável”. Da mesma forma não era possível falar em misericórdia, “não por razões jurídicas – perdão não é de qualquer forma prerrogativa do sistema jurídico – mas porque [a] misericórdia é aplicada a pessoa ao invés do feito”. Para que isso ocorra é preciso que a pessoa seja mais do que qualquer coisa que ela fez, o que não era o caso de Eichmann⁸².

Em fim, Arendt afirmou que Scholem a tinha entendido em um ponto: ela realmente mudara de opinião, não mais falaria em “mal radical”, pois para ela agora o mal não era radical, era apenas *extremo*, não tendo nem profundidade nem qualquer caráter demoníaco. O mal “pode se alastrar e arruinar o mundo inteiro precisamente por que ele se espalha como um fungo sobre a superfície. Ele é ‘desafiador-do-pensamento’ [...] porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, ir aos fundamentos, e no momento que ele se ocupa do mal, ele se frustra porque não há nada. Essa é sua ‘banalidade’. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical”⁸³.

Arendt terminou a carta. Acrescentou que ali não era o lugar apropriado para discutir seriamente essa questão, a qual ela pretendia elaborar posteriormente em outro contexto, podendo Eichmann muito bem permanecer como o modelo concreto do que viria a dizer.

⁸² “I regret that you did not argue your case against the carrying out of the death sentence. For I believe that in discussing this question we might have made some progress in finding out where our most fundamental differences are located. You say that it was a ‘historically false,’ and I feel very uncomfortable seeing the spectre of History raised in this context. In my opinion, it was *politically* and *juridically* (and the last is actually all that mattered) not only correct – it would have been utterly impossible not to have carried out the sentence. The only way of avoiding it would have been to accept Karl Jaspers’ suggestion and to hand Eichmann over to the United Nations. Nobody wanted that, and it was probably not feasible; hence there was no alternative left but to hang him. Mercy was out of the question, not on juridical grounds – pardon is anyhow not a prerogative of the juridical system – but because mercy is applicable to the person rather than to the deed; the act of mercy does not forgive the murder but pardons the murder insofar as he, as a person, may be more than anything he ever did. This was not true of Eichmann. And to spare his life without pardoning him was impossible on juridical grounds. (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 250).

⁸³ “[...] let me come to the only matter where you have not misunderstood me, and where indeed I am that you have raised the point. You are quite right: I change my mind and do no longer speak of ‘radical evil’ [...]. It is indeed my opinion now that evil is never ‘radical’, that is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demoniac dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface. It is ‘thought-defying,’ [...] because thought tries to reach some depth, to go to the roots, and the moment it concerns itself with evil, it is frustrated because there is nothing. That is its ‘banality.’ Only the good has depth and can be radical. But this is not a place to go into these matters seriously; I intend to elaborate them further in a different context. Eichmann may very well remain the concrete model of what I have to say (ARENDRT a SCHOLEM, 24 de julho de 1963; p. 250-251)

Antes de qualquer referência a essa última colocação de Arendt, observa-se, diante do que até aqui foi exposto, que todas as teorias jurídicas indicadas e os posicionamentos pessoais relatados tendiam sempre a evitar o julgamento. Não parece haver nada mais significativo sobre isso do que a facilidade com que as pessoas “julgavam” os acontecimentos do Terceiro Reich atribuindo a “culpa” a humanidade, a cristandade, ao sistema político, ou qualquer outra teoria que impedisse a atribuição de responsabilidades individuais aos verdadeiros envolvidos. A partir do momento em que eram instigadas a nomear os responsáveis, a determinar quais atos tinham realizado, e julgá-los, muitas se calavam, outras se esquivavam através de noções deturpadas tais como o “eu não estava lá para julgar” de Scholem.

O mesmo Gershom Scholem a acusou de ter sido maliciosa por ter ironizado os fatos do tribunal. Se no *report* Arendt foi irônica com relação a Eichmann e aos que com ele “colaboraram”, talvez fosse porque o riso era a única maneira de levá-los a sério⁸⁴. Entretanto, tudo indica que não era isso que mais tinha incomodado. O chocante seria a sua atitude de julgar de maneira independente, não fazendo concessões e trazendo à luz fatos que a Corte não tinha dado muita consideração, ainda que tivessem aparecido no tribunal⁸⁵. Ela, para a provável surpresa de muitos, chegou até a fazer a sua própria sentença – no “Epílogo”, de Eichmann em Jerusalém, Arendt passou por todos os fundamentos jurídicos usados pela Corte e ao final, como se ela fosse um dos juízes, se dirigiu a Eichmann e proferiu o seu julgamento, condenando-o à pena de morte. Veja-se a parte final:

⁸⁴ Na biografia Young-Bruehel cita uma passagem de Brecht que expressaria a convicção de Blücher e Arendt. Ela seria das notas do escrito para *A ascensão resistível do homem Arturo Ui*: “Os grandes criminosos políticos devem ser expostos, principalmente ao riso. Eles não são grandes criminosos políticos, mas pessoas que permitiram grandes crimes políticos, o que é algo inteiramente diferente. O fracasso de seus empreendimentos não indica que Hitler fosse um idiota e a extensão de seus empreendimentos não o torna um grande homem. Se as classes dominantes permitem que um pequeno vigarista se torne um grande vigarista, ele não tem direito a uma posição privilegiada em nossa visão da história. Isto é, o fato de que se torne um grande vigarista e de que o que ele faz tenha grandes conseqüências nada acresce à sua estatura [...]. Pode-se dizer que a tragédia ocupa-se dos sofrimentos da humanidade de uma maneira menos séria do que a comédia.” (Young-Bruehel, E., 1997, p. 297)

⁸⁵ No decorrer da controvérsia Jaspers escreveu a Arendt: “Você atingiu as terminações nervosas mais sensíveis de muita gente – uma mentira em sua própria existência –, e eles a odeiam. [...] A verdade será maltratada até a morte, como Kierkegaard disse de Sócrates e de Jesus. Agora, a coisa não chegou a isso e não chegará. Mas você recebeu sua *fama* detestável, que não é o que você merece. A longo prazo, por certo, o seu caráter prevalecerá e seu triunfo será radiante” (JASPERS a ARENDT, 25 de julho de 1963) (citado por: Young-Bruehel, E., 1997, p. 315).

[...] Você contou sua história como uma história de dificuldades e, sabendo das circunstâncias, estamos até dispostos a admitir que em circunstâncias mais favoráveis é altamente improvável que você tivesse de comparecer perante nós ou perante qualquer corte criminal. Suponhamos hipoteticamente, a título de argumentação, que foi simplesmente má sorte que fez de você um instrumento propenso à organização do assassinato em massa; mesmo assim resta o fato de você ter executado, e por isso 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 a única razão, pela qual você deve morrer na forca⁸⁶.

Para ela era inegável que o fundamento do julgamento era que “um grande crime ofende a natureza, de forma que a própria Terra clama por vingança; que o mal viola uma harmonia natural que só a retribuição pode restaurar; que uma coletividade vitimada tem o dever moral de punir o criminoso’ (Yosal Rogat)”⁸⁷. Proposições há muito esquecidas e hoje até recusadas por serem consideradas bárbaras, mas que, segundo ela, eram “a justificativa suprema para a pena de morte”⁸⁸.

A pena, no caso de Eichmann, não poderia ter outra justificativa. Já se apontou aqui as suas fundamentações mais comuns, todavia faltou mencionar aquela que mais destoava de alguém como Eichmann e era a mais representativa da inaplicabilidade dos conceitos jurídicos: a *teoria do fato subjetivo*. Segundo esta teoria, que é uma “idéia corrente em todos os modernos sistemas legais”, é preciso “haver intenção de causar dano para haver crime”. “Quando esta intenção está ausente, quando, por qualquer razão, até mesmo por razões de insanidade mental, a capacidade de distinguir entre certo e o errado fica comprometida”, sente-se “que não foi cometido nenhum crime”⁸⁹.

Pois bem, se esta teoria for aplicada a Eichmann certamente sua punibilidade, especialmente no que se refere à pena de morte, passa a ser muito questionável, porque seus crimes foram cometidos “em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado”⁹⁰. Neste sentido, não haveria melhor justificativa para se afirmar a sua inocência do que aquela dada por ele mesmo: “Com o

⁸⁶ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 301-302 (tradução modificada). (original: **EJ**, p. 278-9)

⁸⁷ *Ibid.*, id., p. 300. (tradução modificada) (original: **EJ**, p. 277)

⁸⁸ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 300. (original: **EJ**, p. 277)

⁸⁹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 300. (original: **EJ**, p. 276)

⁹⁰ *Ibid.*, id., p. 299. (original: **EJ**, p. 276)

assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu – nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não judeu; simplesmente não fiz isso”⁹¹.

Como foi visto, os juízes escolheram tomá-lo como um mentiroso a enfrentar esse problema, que era o problema de sua consciência. Se eles o tivessem enfrentado, acabariam questionando os próprios fundamentos do julgamento que pressupunha que Eichmann tivesse consciência, soubesse *diferenciar o certo do errado e soubesse o que estava fazendo*.

Arendt fez os questionamentos. Por causa disso muitos duvidaram que o “livro” fosse um relato, achando que ele fosse mais uma tese ou uma teoria da reconhecida cientista política formada em filosofia. Na carta de Scholem há este questionamento e Arendt concorda com ele. Ela realmente tinha mudado de opinião através do julgamento de Jerusalém a respeito do “mal radical”, mas o fato dela ter mudado de opinião não significava que ela fora ao julgamento em busca de uma teoria ou coisa parecida.

Hannah Arendt foi para Jerusalém com um propósito claro: ver o julgamento de Eichmann e relatar a justiça sendo realizada⁹². Que ela tenha ido para Jerusalém pronta para isso foi comprovado pela sua correspondência com Jaspers⁹³, na qual ambos discutem os termos que envolviam o caso a ponto dela chegar a Jerusalém e ele dar uma entrevista a uma rádio suíça, cientes dos problemas jurídicos e políticos que os juízes enfrentariam. Contudo, nem Jaspers nem Arendt estavam preparados para alguém como Eichmann. Por isso, ela estava mesmo sendo sincera quando, no meio da controvérsia que se seguiu a “*Eichmann in Jerusalem*”, confessou a Hertzberg:

Tive esperanças de uma polêmica de verdade, mas você sabe o que aconteceu em vez disso. Se sou atacada [sobre os temas maiores], respondo: isso não foi meu trabalho, foi apenas um relato – o que parcialmente é verdadeiro. Mas a verdade inteira é que eu mesma não conhecia as respostas quando escrevi o livro.

⁹¹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 33. (original: **EJ**, p. 22). Neste texto ver capítulo I, item 2.

⁹² “Nem é preciso dizer que nunca teria ido a Jerusalém se pensasse assim. Eu era e sou da opinião que esse julgamento devia acontecer no interesse da justiça e nada mais”. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 310. (original: **EJ**, p. 286)

⁹³ Ver capítulo I, item 1.

Hannah Arendt daria a sua resposta na obra intitulada “*The Life of the Mind*”⁹⁴. Porém, a Fortuna quis que Arendt não a terminasse. Essa obra seria dividida em duas partes: a primeira conteria suas reflexões sobre a faculdade do “Pensamento”; a segunda seria constituída pelas faculdades da “Vontade” (Querer) e do “Julgamento”. Arendt as apresentaria nas *Gifford Lectures* entre 1973 e 1976. Ela apresentou o “Pensar” em 1973, na primavera de 1974 ministrou parte do “Querer”, mas foi impedida de continuar porque sofreu um ataque cardíaco. Voltaria em 1976 para terminar a conferência e seguir com o “Julgar”, entretanto outro ataque cardíaco a levou à morte em 1975⁹⁵.

A resposta de Arendt ficou então incompleta. Hoje, além da edição de “A Vida do Espírito” organizada por Mary McCarthy, há coletâneas de ensaios⁹⁶ e até a publicação de suas aulas sobre a “Filosofia Política [não escrita] de Kant”⁹⁷, que trazem alguma luz a respeito do que viria a ser a obra acabada, todavia qualquer afirmação inequívoca aqui seria leviandade, pois também há várias indicações que ela faria alterações, especialmente nas suas colocações sobre o “Julgar”⁹⁸.

Desta forma, existem pistas, “pegadas”, que Arendt deixou e é com base nelas que as considerações abaixo serão feitas. Todas serão dirigidas a dois problemas fundamentais: o primeiro deles é a consciência de Eichmann; o segundo, que acompanhou Arendt desde os primeiros escritos, diz respeito à separação entre pensamento e ação, que está na origem da Tradição ocidental.

Ao enfrentar esses temas se tentará responder questões que o *report* apresenta, mas não responde de modo suficiente. Uma dessas questões se relaciona com a série de exemplos que Arendt traz sobre a deficiência da memória de Eichmann – ele não conseguia lembrar fatos sobre o seu trabalho, apenas aqueles que saiam de sua rotina – e seu papel na Solução

⁹⁴ ARENDT, H. **The Life of the Mind**: the groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1981. [1978]. Tradução brasileira: ARENDT, H. **A Vida do Espírito**. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusti R. de Almeida, Helena Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

⁹⁵ Cf. MCCARTHY, Mary. Posfácio. In: ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 384. (original: **TLM**, p. 242).

⁹⁶ ARENDT, H. **Responsabilidade e Julgamento**. [edição de Jerome Kohn; tradução de Rosaura Einchenberg], São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁹⁷ ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. [1982].

⁹⁸ Dizer isso soa como lugar-comum, pois evidentemente não é possível dizer como outra pessoa escreveria sua obra, porém a colocação é feita exatamente para se lembrar que Arendt ainda não estava certa sobre o que escreveria.

Final. Outra se refere a Arendt dizer que Eichmann não *imaginava* o que estava fazendo, uma afirmação que se relaciona com a inaplicabilidade da “teoria do fato subjetivo” exposta acima. Neste sentido, parece oportuno citar a passagem que ela faz esta afirmação, que se encontra no “Pós-escrito” do livro “Eichmann em Jerusalém”, ainda mais por ela ecoar a resposta dada por Arendt a Scholem e a outros críticos.

Posso também **imaginar** muito bem que uma controvérsia autêntica poderia ter surgido do subtítulo do meu livro; pois quando falo da **banalidade do mal**, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de “se provar um vilão”. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, *ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. Foi precisamente esta **falta de imaginação** que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que conduzia o interrogatório da polícia, abrindo seu coração para aquele homem e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só à patente de tenente-coronel da SS e que não fora falha sua não ter sido promovido. Em princípio ele sabia muito bem do que se tratava, e em sua declaração final à corte, falou da “reavaliação de todos os valores prescrita pelo governo [nazista]”. **Ele não era burro. Foi pura incapacidade de pensar [thoughtlessness] – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predisps a se tornar um dos grandes criminosos desta época.** 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. Certamente não é nada comum que um homem diante da morte e, mais ainda, já no cadafalso, **não consiga pensar** em nada além do que ouviu em funerais a vida inteira, e que essas “palavras elevadas” pudessem toldar inteiramente a realidade de sua própria morte. **Essa distância da realidade e essa incapacidade de pensar [thoughtlessness] podem gerar mais devastação do que todos os maus institutos 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 ele⁹⁹.

Como se pode falar em *falta de imaginação* de alguém que presenciou os centros de extermínio, dizia que era horrível e que ficava agradecido quando Höss¹⁰⁰, o chefe de Auschwitz, permitia que ele não visse o que estava acontecendo?

⁹⁹ ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 310-311 (original sem negrito). (original: **EJ**, p. 287-288)

¹⁰⁰ Cf. ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém...**, p. 101 et seq. (original: **EJ**, p. 86 et seq.)

2. PENSAR: A RESPOSTA SOCRÁTICA

Escrever sobre o pensamento, apontar algumas de suas características e ainda pretender conceituá-lo pode parecer vão, singelo, porventura seja mesmo pretensioso, pois é difícil *pensar* em algum ser humano que nunca tenha *realizado* essa experiência, que nunca tenha *falado consigo mesmo*. Assim, a primeira dificuldade ao se abordar este assunto pode ser exatamente esse dado de que o pensamento é uma *capacidade* ou *faculdade humana* “tão presente” ou comum que os homens talvez não se disponham a comentá-la, ainda que comentem ou expressem seus pensamentos. Por outro lado, é bem provável que essa seja a opinião de alguém que tem grande estima pela capacidade de pensar, que imagina que isso seja comum para os outros, desconsiderando que cotidianamente o que realmente acontece é a ausência de pensamento, justamente porque o pensar implica sempre em “*parar e pensar*”¹⁰¹.

Outra dificuldade é que os filósofos, os quais Kant, não sem ironia, chamava de pensadores profissionais (*Denker von Gewerbe*)¹⁰², pouco falam sobre “o que é pensar?”¹⁰³. O motivo para isto talvez seja que eles saibam que quando estão escrevendo sobre seus pensamentos ou sobre o pensamento, eles já não estão mais pensando. Como Arendt disse em “*The Human Condition*”, todas as vezes que aquele que pensa passa a escrever, ele “entra à *vita activa* e escolhe sua forma de permanência e potencial imortalidade”¹⁰⁴; especificamente, ele sai do pensar e passa para o fazer (*work*).

Há ainda outro problema: a tradição ocidental não traça “nítidas fronteiras entre alma, mente e consciência, elementos freqüentemente equiparados como objetos do nosso sentido interno pela simples razão de que não se manifestam para os sentidos externos”¹⁰⁵. Desta forma, é bastante oportuno estabelecer essas distinções, o que agora será feito entre alma e mente, ficando para outro momento a separação entre mente e consciência.

¹⁰¹ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 6. (original: **TLM**, p. 4)

¹⁰² CF. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 5. (original: **TLM**, p. 3)

¹⁰³ Cf. ARENDT, Hannah. Pensamentos e Considerações Morais. In: _____. **Responsabilidade e Julgamento**, op. cit., p. 226-257. P. 235. Esse texto foi incorporado à primeira parte da *Vida do Espírito*, que trata sobre o Pensar. Há pequenas modificações, porém nada que leve a algum tipo de prejuízo. Assim, não raras vezes as citações serão feitas tomando-o como base, ficando as variações dos textos relacionadas ao desenvolvimento do capítulo.

¹⁰⁴ ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 28-29 (tradução modificada). (original: **THC**, p. 20).

¹⁰⁵ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 57-8 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 73).

Sendo assim, tendo em vista o presente tópic, deve-se dizer que é na mente e não na alma que a *atividade* do pensamento se realiza. Na alma o que surge são as paixões, sentimentos e emoções. Nela não se pode dizer que atividades são realizadas, mas sim que há “um torvelinho de acontecimentos mais ou menos caótico [...] que sofremos (*pathein*) e que, nos casos de grande intensidade, pode nos dominar, tal como fazem a dor e o prazer”¹⁰⁶, daí ser a sua principal característica a *passividade*. Tal característica significa que os eventos da alma são provocados por algo externo, não podendo ser iniciados e interrompidos quando o indivíduo bem quiser, embora, em muitos casos, ele possa escolher não demonstrar a sua influência. Assim, “coramos de vergonha ou constrangimento, empalidecemos de medo ou de raiva, nos iluminamos de felicidade ou aparentamos tristeza ou desânimo, e precisamos de um considerável treino de autocontrole para impedir que as paixões se mostrem e apareçam”¹⁰⁷. Neste sentido, é bastante esclarecedor o exemplo do homem corajoso. Ele não é alguém que não possui o sentimento de medo, que “é uma emoção indispensável à sobrevivência”, pois “indica perigo e sem esse sentido de advertência nenhuma coisa viva poderia durar muito tempo”. Ele também não é alguém que pode superar tal emoção de uma vez por todas, “mas aquele que decidiu que não a quer demonstrar”¹⁰⁸.

Outra característica importante para a distinção entre mente e alma é que “as *afecções* [*pathemata*] da alma são as mesmas para todos”¹⁰⁹, sendo decisivo o fato de que “a vida da alma, em sua enorme intensidade, é muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto, do que no discurso”¹¹⁰, no qual ocorre a individuação¹¹¹. Nesse aspecto, é bastante elucidativa a existência de uma incrível proximidade na maneira como espécies animais superiores comunicam suas emoções entre si, ou para os homens, com o modo com que os seres humanos comunicam suas emoções¹¹².

¹⁰⁶ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*..., p. 57 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 72)

¹⁰⁷ *Ibid.*, id., p. 57. (original: **TLM**, p. 72)

¹⁰⁸ *Ibid.*, id., p. 29. (original: **TLM**, p. 36)

¹⁰⁹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*..., p. 28 (grifo da autora; ela está citando Aristóteles, *De Interpretatione*, 16a3-13). (original: **TLM**, p. 34)

¹¹⁰ *Ibid.* id., p. 26. (original: **TLM**, p. 32)

¹¹¹ Cf. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*..., p. 28. (original: **TLM**, p. 34)

¹¹² Cf. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*..., p. 26. (original: **TLM**, p. 32)

Contudo, a alma tem uma característica comum com a mente, que explica a sua confusão ou equiparação: ambas lidam com *invisíveis*¹¹³. Porém, a invisibilidade da alma se assemelha muito mais com a invisibilidade dos órgãos internos, que, de maneira muito próxima ao que nela ocorre, o indivíduo percebe funcionando ou não-funcionando, mas não os consegue controlar. Quanto à mente sua invisibilidade é pura atividade, podendo ser iniciada e paralisada à vontade¹¹⁴.

Essa característica da invisibilidade deve ter sido sempre surpreendente, uma vez que ela atesta para algo que pode *ser* sem que seja manifesto aos olhos¹¹⁵. É ela também que explica vários pré-conceitos quanto ao pensamento e sobre o comportamento do filósofo. Igualmente, ela é uma das razões, se não a razão principal, para aquilo que Arendt denominou de “falácias metafísicas”, especialmente para a constituição da “falácia” mais conhecida, a falácia dos dois mundos – o mundo da (mera) Aparência e o mundo do (verdadeiro) Ser¹¹⁶.

Tal falácia pode ser resumida nas seguintes palavras de Kant citadas por Arendt: “*Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist.*” (“Se olharmos para o mundo como aparência, ele demonstra a existência de algo que não é aparência”)¹¹⁷. É exatamente essa qualidade que o mundo tem de aparecer que sempre sugeriu ao filósofo, ou seja, a mente humana que deveria haver algo que não fosse uma mera aparência¹¹⁸. E, o que é bastante relevante para a tradição filosófica do ocidente, o filósofo sempre esperou ver, não com os “olhos do corpo”, mas com “os olhos da mente”, a revelação (*a-létheia*)¹¹⁹ da verdade do Ser. Parece, entretanto, que ele pouco

¹¹³ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 57. (original: TLM, p. 72)

¹¹⁴ Cf. ARENDT. **A Vida do Espírito**..., p. 57. (original: TLM, p. 72)

¹¹⁵ Cf. ARENDT. **A Vida do Espírito**..., p. 57. (original: TLM, p. 72)

¹¹⁶ Cf. ARENDT. **A Vida do Espírito**..., p. 20. (original: TLM, p. 23). Para compreender como essa falácia é presente, basta observar a fala cotidiana, não raras vezes se escuta expressões como, por exemplo, “parece mais não é”.

¹¹⁷ ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 20. (original: TLM, p. 23; citação de Kant é uma observação que está contida em *Opus Postumum*)

¹¹⁸ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 20 (tradução modificada). (original: TLM, p. 23)

¹¹⁹ Várias vezes Arendt chama a atenção para a descoberta de Heidegger de que a palavra grega *a-létheia* significa, em inglês, “*disclosure*”, que pode ser traduzido por “revelação” ou por “desvelamento”. Cf. ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. 5. ed. 2. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2003. P. 59, 152; ARENDT, H. **Vida do Espírito**..., p. 20. (original: TLM, p. 24)

percebeu que aquilo que “veria” também seria uma “aparência”. (“Em sua busca, [...] a mente, não menos do que os sentidos, espera que alguma coisa lhe apareça.”¹²⁰)

O melhor exemplo dessa relação entre a metáfora dos dois mundos e o sentido da visão é a parábola da Caverna, em “*A República*”, de Platão¹²¹. Arendt explica que essa “estória da caverna desdobra-se em três etapas”¹²² ou reviravoltas (*periagogué*). Na primeira tem-se o indivíduo acorrentado por suas pernas e pescoço de modo que ele só possa ver aquilo que está na sua frente, isto é, imagens e sombras projetadas numa tela. Ao se libertar ele consegue ver o fundo da caverna iluminado por um fogo artificial que mostra “as coisas na caverna tais como realmente são”¹²³. Na segunda reviravolta, ele sai da caverna e se dirige para o céu límpido das idéias eternas, que são iluminadas pelo sol, “a idéia das idéias”, e constituem a essência das coisas na caverna. Na última, ele retorna para a caverna e passa novamente a ver as coisas perecíveis e os homens mortais. Em todas essas reviravoltas o que importa, aqui, destacar é que há “uma perda de sentido e orientação”¹²⁴ associada à mudança de visão: os olhos acostumados às sombras “são ofuscados pelo fogo da caverna; os olhos, já ajustados à luz mortiça do fogo artificial, são ofuscados pela luz que ilumina as idéias; finalmente, os olhos ajustados à luz do sol devem reajustar-se à obscuridade da caverna”¹²⁵.

Essa relação entre a metáfora dos dois mundos e o sentido da visão exemplificada através das reviravoltas platônicas contribuiu enormemente para que a visão¹²⁶ se tornasse a metáfora padrão da atividade do pensamento, a despeito de existirem outras possíveis metáforas como, por exemplo, a da audição, a qual seria sustentável nos marcos da tradição judaica¹²⁷.

¹²⁰ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 20 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 23)

¹²¹ Cf. ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro...**, p. 64.

¹²² ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro...**, p. 64.

¹²³ *Ibid.*, id., p. 64.

¹²⁴ *Ibid.*, id., p. 64.

¹²⁵ *Ibid.*, id., p. 64. Arendt também observa que a Parábola da Caverna também pode ser tida como a admissão do filósofo da impossibilidade de se traduzir em palavras e argumentos (*logos*) a evidência ou simplesmente aquilo que se vê. (Cf. ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 152)

¹²⁶ Ambas as metáforas são de Platão (Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 19 e 20. Original: **TLM**, p. 22-3)

¹²⁷ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 91-95. (original: **TLM**, p. 119-125). Nessa tradição é marcante o relato de que Deus nunca é visto, apenas ouvido pelo profeta (Êxodo, 19-20), sendo a visão de deuses

Não se pretende discutir neste texto a importância dessas metáforas e das “falácias metafísicas”, nem apontar as grandes contribuições que elas trazem, contudo, especialmente quanto à metáfora da visão, é bastante oportuno mencionar esta passagem de “*The Life of the Mind*”:

[...] a principal dificuldade aqui parece ser que para o próprio pensamento – cuja linguagem é inteiramente metafórica e cuja estrutura conceitual depende inteiramente do dom da metáfora, que estabelece uma ponte no abismo entre o visível e o invisível, o mundo das aparências e o ego pensante –, **não existe uma metáfora capaz de iluminar de forma plausível essa atividade especial da mente**, na qual algo invisível dentro de nós lida com os invisíveis do mundo. Todas as metáforas extraídas dos sentidos nos conduzirão a dificuldades, pela simples razão de que todos os nossos sentidos são essencialmente cognitivos, por isso, se compreendidos como atividades, eles têm um fim exterior a eles mesmos; eles não são *energeia*, um fim em si mesmo, mas instrumentos que nos possibilitam conhecer e lidar com o mundo¹²⁸.

A incapacidade das metáforas baseadas nos sentidos, sobretudo as baseadas na visão, de iluminar de forma plausível a atividade do pensamento, fazia com que os filósofos sempre assumissem que existia algo que não era possível dizer – algo *inefável* –, que não aceitava ser transformado pela palavra escrita e assim se tornar parte do Mundo. Esse *indizível*, que os filósofos diziam ter *ciência*, mas que não conseguiam exprimir, parece, retrospectivamente para Arendt, como uma espécie de tentativa de

[...] advertir o leitor de que ele estava correndo o risco de cometer um erro fatal de compreensão: o que lhe era oferecido eram pensamentos, não cognições, não pedaços sólidos de conhecimento que, uma vez adquiridos, dissipariam a ignorância; o que, como filósofos, eles estavam primordialmente interessados eram assuntos que escapavam ao conhecimento humano, embora eles não escapassem, mas até atormentassem a razão humana. E ainda que na busca dessas questões os filósofos inevitavelmente descobriram um grande número de coisas que são certamente cognoscíveis, nomeadamente, todas as leis e axiomas do pensar correto e as várias teorias do conhecimento, eles próprios muito cedo obscureceram a distinção entre pensar e conhecer¹²⁹.

É exatamente essa importantíssima distinção entre pensar e conhecer que está relacionada às passagens citadas, que fazem referência aos sentidos, ao mundo e, desta forma, à realidade. Para compreender a distinção convém trazer algumas colocações de Arendt sobre

condenável (Êxodo, 32). No mesmo sentido, parece haver uma relação entre o “ouvir a voz da consciência” e a ascensão do cristianismo na Idade Média. No capítulo III assinalar-se-á essa relação entre “consciência” e cristianismo.

¹²⁸ ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 94 (tradução modificada; original sem negrito). (original: TLM, p. 123)

¹²⁹ *Ibid.*, id., p. 87 (tradução modificada) (original: TLM, p. 114)

a natureza fenomênica do mundo, o que também será relevante para o tópico seguinte sobre a faculdade do julgamento.

Arendt inicialmente explica que no mundo todas as coisas – naturais, artificiais, transitórias e sempiternas – têm em comum o fato de que *aparecem* e, portanto “são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados”¹³⁰. A própria palavra “aparência” não teria qualquer sentido se não existissem *seres receptores de aparências*: “criaturas vivas capazes de conhecer, reconhecer e reagir – em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer – não apenas ao que está aí, mas ao que para elas aparece e que é destinado a sua percepção”¹³¹. É neste mundo de aparências que os seres humanos chegam e aparecem vindos de lugar nenhum, e dele desaparecem em lugar nenhum. Nele “*Ser e Aparecer coincidem*”¹³², não havendo nada que não dependa seu ser de um *espectador*. Por conseguinte, tudo que está aí, que está no mundo, está para ser percebido, implicando, por outro lado, que “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”¹³³.

Tudo que está aí para ser percebido também abrange os seres receptores de aparências. Assim, tanto homens, quanto animais nunca são apenas sujeitos, sendo também objetos, tal como uma mesa ou uma montanha. (Se os seres vivos fossem considerados apenas espectadores, eles seriam mais propriamente chamados de deuses, “criaturas divinas lançadas no mundo para cuidar dele, dele tirar proveito e com ele [se] entreter.”¹³⁴) Essa característica de que os sujeitos também são objetos, sendo a sua realidade garantida pela presença de outros sujeitos, Arendt chama de *mundanidade das coisas vivas*¹³⁵. Tal característica explica

¹³⁰ ARENDT, H. **Vida do Espírito**..., p. 17 (original: TLM, p. 19)

¹³¹ Ibid., id., p. 17. (original: TLM, p. 19)

¹³² Ibid., id., p. 17. (original: TLM, p. 19)

¹³³ Ibid., id., p. 17. (original: TLM, p. 19)

¹³⁴ Ibid., id., p. 17. (original: TLM, p. 19). Ademais, convém observar as seguintes passagens: ARENDT, H. **A Condição Humana**..., p. 31-32, nota 1; 119, nota 53; 152-3, nota 3. (original: THC, p. 23, nota 1; 107, nota 53; 139-140, nota 3.)

¹³⁵ CF. ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 17 (original: TLM, p. 19). Segundo Arendt, a descoberta mais importante de Husserl trata “da *intencionalidade* de todos os atos de consciência, ou seja, o fato de que nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto”. Ou, dizendo do ponto de vista do objeto: “a objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade”. Desta forma, todo objeto

por que os seres vivos não apenas *estão no mundo*, mas também *são do mundo*; enfim, são criaturas que percebem e são percebidas.

Nesse aspecto, animais e homens possuem um *impulso de auto-exposição* inerente ao mero estar vivo “em um mundo que os precede e que a eles sobreviverá”¹³⁶. Esse mundo é como um palco comum para todas as criaturas vivas, mas ele “*parece* diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie”¹³⁷, decorrendo disso duas características. A primeira, de certa forma já mencionada, é que todo *parecer é dokei moi*, isto é, parece-para-mim ou parece-me, pois, mesmo que no palco do mundo exista uma pluralidade de espectadores, cada um deles o percebe e o reconhece conforme seu ponto de vista e sua perspectiva. A segunda, que pode ser tida como consequência da primeira, informa que tudo o que aparece, independentemente de sua *identidade*, possui uma espécie de “disfarce que pode de fato [...] ocultar ou desfigurar”¹³⁸. Nas palavras de Merleau-Ponty citadas por Arendt: “nenhuma coisa, nenhum lado de uma coisa mostra-se sem que ativamente oculte os demais”¹³⁹.

Essa segunda característica deve ser mais bem explicada. A identidade de alguma coisa difere daquilo que aparece para *certo* espectador, embora a isto esteja relacionada. Ela também não é a soma de todas as formas que a coisa pode aparecer. Identidade, aqui¹⁴⁰, é apenas o fato de que *a mesma coisa aparece para todos e por todos é reconhecida*. Quanto ao “parecer” a ele sempre se liga o “ocultar”. Então, além do “parecer” corresponder “à

implica um sujeito, assim como “todo ato subjetivo tem seu objeto intencional”. Parfraseando um exemplo de Arendt: a árvore vista pode até ser uma ilusão, mas “para o ato de ver ela é um objeto.” (Ibid., id., p. 36-37) (original: TLM, p. 46)

¹³⁶ AREND, H. **A Vida do Espírito...**, p. 18. (original: TLM, p. 20)

¹³⁷ Ibid., id., p. 18-19 (itálico da autora; tradução modificada). (original: TLM, p. 21). No caso dos seres humanos pode-se afirmar que eles possuem um palco específico chamado “*esfera pública*”. (CF. ARENDT, H. **A Condição Humana...** § 7, principalmente p. 67. Original: THC, p. 57)

¹³⁸ Ibid., id., p. 19. (original: TLM, p. 21)

¹³⁹ Ibid., id., p. 21 (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signs*. Evanston, 1964, Introdução, p. 20). (original: TLM, p. 25)

¹⁴⁰ Em “*The Human Condition*”, Arendt difere a “identidade do objeto” da “identidade do sujeito”, que ela chama de identidade pessoal ou da pessoa. Quanto a isso é muito interessante que, no primeiro caso, as palavras “*sameness*” e “*identity*” são usadas como sinônimos, o que não acontece quando ela fala sobre a “identidade pessoal”. (Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 67, 192, 206, 226-7. Original: THC, p. 57-8, 179, 193, 214). Contudo, em “*A Vida do Espírito*”, Arendt não faz qualquer distinção, melhor dizendo, ela passa a usar a palavra *identidade (identity)* para ambos os casos, inclusive quando trata da distinção entre identidade e diferença, que será mencionada abaixo. (Cf. AREND, H. **A Vida do Espírito...**, p. 19, 40, 137 et seq. Original: TLM, p. 21, 50, 183 et seq.)

circunstância de que toda a aparência [...] é percebida por uma pluralidade de espectadores”¹⁴¹, há também o fato de que tudo aquilo que aparece também oculta. Bom exemplo a esse respeito são os animais. Do ponto de vista da aparência eles apresentam uma multiplicidade de formas, sendo possível fazer distinções até mesmo entre seres da mesma espécie no caso de animais superiores. Contudo, suas aparências escondem seus órgãos internos, os quais só aparecem *se as aparências forem violadas*. Se isso acontecesse o que se veria não seria nada agradável. Os órgãos internos não possuem a lei de simetria que torna as aparências definidas e agradáveis. Eles parecem que foram construídos por partes e, salvo alguma anormalidade, são difíceis de serem diferenciados. Disso também se conclui que dificilmente um animal pode ser distinguido pela inspeção de suas vísceras¹⁴², algo que a medicina sabe muito bem. Se o interior do corpo humano aparecesse todos os homens seriam iguais.

Todavia, é possível dizer que aos órgãos internos cabe a sustentação das aparências, sendo, inclusive, suas funções organizadas nesse sentido¹⁴³. Desta forma, a proteção da exposição dos órgãos internos feita pelas aparências pode ser entendida como a ocultação daquilo que não deve aparecer. Dizendo de outra forma, a palavra “aparência” não seria aplicável aos órgãos internos. Eles não têm a *espontaneidade* presente nas aparências ou o *impulso de auto-exposição* anteriormente mencionado.

Há ainda outras situações que se parecem com o “ocultar” e que decorrem da *primazia* das aparências no mundo. Partindo-se, então, dessa última referência à espontaneidade das aparências, poderia se distinguir as aparências em *autênticas*, as que possuem espontaneidade, e *inautênticas*, que precisam de alguma interferência para aparecer. Tal distinção é bem interessante, pois ela se refere a um dos fundamentos da ciência moderna, a qual também se liga a “falácia metafísica” do (verdadeiro) Ser e da (mera) Aparência, ou seja, a idéia de que por trás das aparências seria possível encontrar a Verdade. (Arendt diz que há uma antiga observação de Marx asseverando que a ciência moderna está “de tal modo

¹⁴¹ AREND, H. *A Vida do Espírito...*, p. 19. (original: TLM, p. 21)

¹⁴² Cf. AREND, H. *A Vida do Espírito...*, p. 24. (original: TLM, p. 28-29)

¹⁴³ Cf. AREND, H. *A Vida do Espírito...*, p. 23. (original: TLM, p. 27)

fundada na cisão entre Ser e Aparência que não é mais necessário o esforço individual do filósofo para chegar a alguma ‘verdade’ por sob as aparências”¹⁴⁴.)

Entretanto, quanto à ciência ou, pelo menos, quanto à Física moderna, seria mais correta outra distinção. Pois, embora essa distinção entre aparências autênticas e inautênticas seja bastante adequada para a biologia – foi Adolf Portmann, um biólogo, que a propôs¹⁴⁵ – como atestou o exemplo da relação entre o corpo e os órgãos internos nos animais, assim como seria o caso se se aludisse às plantas e suas raízes, há fenômenos próprios de um mundo de aparências que ela não abrange. Esses fenômenos são o *erro* (ou *engano*) e a *ilusão*¹⁴⁶. Tanto um quanto outro decorrem do fato de que em toda aparência (*Erscheinung*) há um elemento de semblância (*Schein*): a própria base da aparência não aparece¹⁴⁷.

Dentro das explicações de Arendt e levando-se em consideração a distinção de Portmann, seria possível classificar o erro como *semblância inautêntica* e a ilusão como *semblância autêntica*. Para se compreender essa distinção devesse lembrar que o mundo aparece para uma pluralidade de espectadores e que cada espectador o percebe na forma do *dokei moi*, do parece-me. Porém, falta dizer que o espectador jamais consegue perceber todos os aspectos daquilo que lhe aparece. Citando uma bela paráfrase de Arendt:

A semblância [*dokos*, de *dokei moi*], disse Xenófanes, está “inscrita em todas as coisas”, de tal modo que “não há nem haverá nenhum homem que conheça claramente os deuses e tudo sobre o que falo; pois mesmo que alguém tentasse dizer o que aparece em sua realidade total, ele próprio não conseguiria”¹⁴⁸.

¹⁴⁴ AREND, H. **A Vida do Espírito...**, p. 20. (original: TLM, p. 24). A melhor explicação dessa referência de Arendt a Marx está em: AREND, H. **A Condição Humana...**, § 38, principalmente p. 287 (original: THC, p. 275)

¹⁴⁵ Cf. AREND, H. **A Vida do Espírito...**, p. 23. (original: TLM, p. 27)

¹⁴⁶ Essa distinção é baseada em Arendt, porém tenta ser mais precisa ou geral. Arendt, ora usa a palavra “erro” apenas para a ciência, opondo-a a “verdade”, e deixando “ilusão” ou “semblância” apenas para os “sentidos” (p. 31, 43); ora, usa “erro” tanto para os “sentidos” quanto para “verdade científica”, ficando “ilusão” apenas para as “semblâncias autênticas” (22, 29, 31) (Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 22, 29, 31, 43). Desta forma, propõe-se usar a palavra “erro” em dois sentidos: num *sentido geral*, ela abrangerá tanto a ciência, quanto os sentidos, sendo em ambos os casos sinônimo de semblância inautêntica; num *sentido particular*, ela só será usada para a ciência, portanto como oposta à “verdade científica”, e também para se diferenciar do “erro dos sentidos”, o qual então será denominado de “engano”. A “ilusão” será sempre tomada como sinônimo de semblância autêntica ou semblância verdadeira.

¹⁴⁷ Cf. AREND, H. **A Vida do Espírito...**, p. 22, 30, 32, 33. (original: TLM, p. 26, 38, 40, 41)

¹⁴⁸ AREND, H. **A Vida do Espírito...**, p. 31. (original: TLM, p. 38)

Isso acontece por que o espectador é dependente de sua perspectiva, a qual é determinada por sua posição no mundo e pelos seus órgãos sensoriais, os órgãos da percepção. Essa situação não só produz *erro* – “que posso corrigir por uma mudança de posição, aproximando-me do que aparece ou aguçado meus órgãos perceptivos com o auxílio de instrumentos e implementos, ou, ainda, usando minha imaginação para levar em conta outras perspectivas” – mas também produz *ilusões*, “que não posso corrigir, como corrijo um erro, já que é causada por minha permanente posição na Terra e que continua inseparavelmente ligada à minha própria existência como uma das aparências terrenas”¹⁴⁹. Com isso, explica-se por que se chamou o erro de *semblância inautêntica* – ele se dissipa espontaneamente ou desaparece através de uma inspeção mais cuidadosa. Da mesma forma, entende-se o motivo de se chamar a ilusão de *semblância autêntica*, pois, de fato, ela nunca desaparece¹⁵⁰.

O melhor exemplo para se entender essa diferença e sua importância é o fato de que para qualquer ser humano na Terra é o Sol que se movimenta ao redor dela. Todas as manhãs o Sol “nasce” no ponto Leste e se “põe” no Oeste, definindo o dia e a noite e até mesmo o “tempo”. Não importa se os livros de Física digam o contrário, nem que se mostrem fotos do espaço, nada disso faz com que os seres humanos mudem sua orientação ou desfaçam a “ilusão”. Pois, o que orienta os seres humanos no mundo são seus sentidos, particularmente um sentido especial chamado *sensus communis*, senso-comum¹⁵¹. É ele o sentido que percebe a *realidade*.

“A realidade em um mundo de aparências é antes de mais nada caracterizada por ‘ficar imóvel e permanecer’ o mesmo [por] tempo suficiente para tornar-se um *objeto* que pode ser conhecido e reconhecido por um *sujeito*”¹⁵². Essa relação entre sujeito e objeto acima já foi mencionada. Também já se explicou a *identidade*, o fato do mesmo objeto aparecer e ser reconhecido por uma pluralidade de expectadores, acrescentando-se que isso acaba

¹⁴⁹ AREND, H. **A Vida do Espírito...**, p. 31. (original: **TLM**, p. 38)

¹⁵⁰ Deve-se observar que as ilusões “não são as mesmas para todas as espécies, mas encontram-se vinculadas à forma e à modalidade de seu processo vital específico”. (Ibid., id., p.31) (original: **TLM**, p. 39)

¹⁵¹ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 46. (original: **TLM**, p. 58-59). Embora seja de grande importância para os tópicos deste capítulo, não se discutirá o impacto das descobertas de Galileu através do uso do telescópio, muito menos se aprofundará todos os aspectos relacionados ao surgimento da dúvida cartesiana e a conseqüente perda do senso-comum na Era Moderna, sendo mencionado apenas o que for indispensável para os marcos do texto. Para esses temas confira: ARENDT, H. **A Condição Humana**, op. cit., §§ 36 a 40.

¹⁵² AREND, H. **A Vida do Espírito...**, p. 36 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 45-6)

conferindo àquele que percebe a *sensação* de que aquilo que percebe tem uma existência independente da percepção. Igualmente, afirmou-se que o sujeito percebe o objeto através de seus sentidos e que a sua percepção é *dokei moi*, parece-me. Agora, é possível dizer que “por um lado, a *realidade* do que percebo é garantida por seu *contexto* mundano, que inclui outros seres que percebem como eu e, por outro, pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos”¹⁵³. Todavia, todos os sentidos – visão, olfato, tato, paladar, audição – são estritamente privados, isto é, “as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, são incomunicáveis”¹⁵⁴. É aí que aparece o “sexto sentido”, o *senso-comum*; é ele que mantém os cinco sentidos unidos e garante “que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço”. É ele quem adéqua os cinco sentidos privados a “um mundo compartilhado pelos outros”. Desta forma, toda a subjetividade inerente ao parece-me, é “remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros”¹⁵⁵, ainda que de forma diferente. (“É a *inter-subjetividade* do mundo, muito mais do que a similaridade da aparência física, que convence os homens de que eles pertencem à mesma espécie. Ainda que cada objeto singular apareça numa perspectiva diferente para cada indivíduo, o *contexto* no qual aparece é o mesmo para toda a espécie”¹⁵⁶. É por isso que cada espécie vive num mundo próprio e cada membro da espécie facilmente reconhece outro membro da espécie.)

Então, em um mundo caracterizado pela aparência, cheio de erros e ilusões, a realidade ou “*sensação*” de realidade é garantida por três aspectos: (a) pelos *sentidos da percepção*, os cinco sentidos, que percebem o mesmo objeto; (b) pelo *contexto* que o objeto aparece, o qual é o mesmo para os indivíduos da mesma espécie, conferindo assim significado específico para os objetos; (c) e pela *identidade* do objeto, porque ele aparece para todos os seres dotados de órgãos de percepção. Sendo assim, torna-se oportuno fazer uma comparação entre essa “sensação”, o pensamento e os demais sentidos.

A cada sentido corresponde uma propriedade específica do mundo. “Nosso mundo é visível porque dispomos da visão, audível por que dispomos da audição, palpável e repleto de gostos e odores porque dispomos de tato, paladar e olfato. A propriedade mundana que

¹⁵³ AREND, H. *A Vida do Espírito*..., p. 39 (tradução modificada; sem grifo no original). (original: **TLM**, p. 50)

¹⁵⁴ *Ibid.*, id., p. 39. (original: **TLM**, p. 50)

¹⁵⁵ *Ibid.*, id., p. 39. (original: **TLM**, p. 50)

¹⁵⁶ *Ibid.*, id., p. 40. (original: **TLM**, p. 50)

corresponde ao sexto sentido é a sensação de realidade [*realness*]¹⁵⁷. Contudo, não se pode dizer que ela é percebida como as demais propriedades do mundo; essa é sua grande dificuldade. Propriamente falando, a realidade não é uma sensação; ela “está *lá* mesmo que nunca tenhamos certeza de conhecê-la”¹⁵⁸. Ela é a “sensação” do mero “estar-aí” dos objetos. Como tal, ela se relaciona ao *contexto* que os objetos singularmente aparecem, da mesma forma que os seres humanos, como aparências, existem “em meio a outras criaturas que aparecem”¹⁵⁹. Todavia, o contexto é fugidio, ele nunca aparece, assim como o Ser não aparece em um mundo “repleto de seres, de entes singulares”. Porém, ao contrário do Ser que é “uma coisa-pensamento que nós não esperamos que seja percebida pelos sentidos ou que produza sensação”, a realidade se aproxima da sensação, pois há um “sentimento de realidade [*realness*] ou irrealidade que acompanha de fato todas as sensações de meus sentidos, que, sem ele, não fariam ‘sentido’”¹⁶⁰.

O sentido de realidade ou senso-comum é o sentido que percebe a sensação de realidade. Ao contrário dos outros sentidos, ele não é fisicamente localizado, o que também o difere do pensamento, que pode ser localizado no cérebro, ainda que o pensamento *transcenda* quaisquer dados biológicos¹⁶¹. Há, porém, uma característica que o aproxima do pensamento. Tanto um como outro são *invisíveis*. Entretanto, a grande diferença entre eles é que o pensamento não só é invisível, mas também *só lida com invisíveis*, “com coisas que *não estão presentes* aos sentidos”¹⁶². Isto, em princípio, pode parecer contraditório, porque outra característica do pensamento é a sua capacidade de apoderar-se de tudo – objetos, eventos, pensamentos. Contudo, se há algo que o pensamento nunca consegue atingir, esta é a realidade¹⁶³. Nas palavras de Arendt:

¹⁵⁷ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 40 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 50)

¹⁵⁸ *Ibid.*, id., p. 40 (grifo da autora) (Arendt citou Peirce através de THORSON, Thomas Landon. *Biopolitic*, Nova York, 1970, p. 91.) (original: **TLM**, p. 51)

¹⁵⁹ *Ibid.*, id., p. 40 (original: **TLM**, p. 51)

¹⁶⁰ *Ibid.*, id., p. 40 (original: **TLM**, p. 51). Na mesma página, Arendt aponta que Tomás de Aquino chamava o *sensus communis* de *sensus interior*, por ele funcionar como a “raiz comum e o princípio dos sentidos exteriores”.

¹⁶¹ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 41. (original: **TLM**, p. 52)

¹⁶² ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 40 (sem grifo no original). (original: **TLM**, p. 51)

¹⁶³ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 39. (original: **TLM**, p. 49)

O que quer que o pensamento possa atingir e o que quer que ele possa conquistar, é precisamente a realidade, tal como é dada ao senso comum, em seu mero estar-aí, que permanece para sempre além de seu alcance, indissolúvel em séries de pensamentos – o obstáculo que os alerta e diante do qual eles cedem em afirmação ou negação¹⁶⁴.

É isso que explica por que o “*cogito ergo sum*” (penso, logo existo) é uma falácia. Falácia não apenas no sentido de que ao pensar só se pode ter certeza que se pensa (Nietzsche), mas por ser próprio do pensamento não só duvidar da realidade, mas também duvidar daquele que pensa. Afinal, por mais que se possa concluir que o “eu-existo” está pressuposto no “eu-penso”, o pensamento nunca será capaz de dizer se esta pressuposição é verdadeira ou falsa¹⁶⁵. Dizendo de outra forma, por mais que se tenha *consciência* de que ao pensar se pensa, tal consciência jamais será capaz de provar a realidade. Segundo Arendt, foi neste último sentido que Pascal criticou ironicamente Descartes: “um pobre artesão sonhando durante doze horas toda noite que era rei teria a mesma vida (e desfrutaria da mesma quantidade de ‘felicidade’) que um rei que sonhasse toda noite que era um pobre artesão”¹⁶⁶. Citando a bela síntese de Arendt sobre essa questão:

O pensamento, que submete à dúvida tudo de que se apossa, não possui, entretanto, nenhuma relação desse tipo, natural ou prosaica, com a realidade. Foi o pensamento – a reflexão de Descartes acerca do *significado* de certas descobertas científicas – que destruiu sua confiança de senso-comum na realidade; seu erro foi esperar que pudesse superar a dúvida insistindo em retirar-se completamente do mundo, eliminando cada realidade mundana de seus pensamentos e concentrando-se exclusivamente na própria atividade de pensar. (*Cogito cogitationes* ou *cogito me cogitare, ergo sum* é a fórmula correta da famosa fórmula). Mas o pensamento não pode provar nem destruir o *sentimento* de realidade [*realness*] que deriva do sexto sentido e que foi denominado pelos franceses, talvez por essa mesma razão, de *le bon sens*, o bom senso; quando o pensamento se retira do mundo das aparências, ele se retira do sensorialmente dado, e, assim, também do sentimento de realidade [*realness*] dado pelo senso comum¹⁶⁷.

¹⁶⁴ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 41 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 51-52)

¹⁶⁵ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 39. (original: **TLM**, p. 49). Na mesma página Arendt cita as seguintes palavras de Kant: “*eu não sou...* não pode existir; pois se eu não sou, conseqüentemente não posso saber que não sou” (citação é da *Antropologie*, n.º. 24, *Werke*, vol. VI, p. 465)

¹⁶⁶ *Ibid.*, id., p. 300 (citação é dos *Pensées*, n.º. 81). (original: **TLM**, II parte, p. 150). Na edição da coleção “Pensadores”: PASCAL, **Pensamentos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999; a passagem citada está no n.º. 386, p. 129.

¹⁶⁷ *Ibid.*, id., p. 41. (original: **TLM**, p. 52)

Essa *retirada do mundo* é própria de todas as atividades da vida da mente. Não só o pensamento, mas as outras atividades básicas¹⁶⁸ da mente – a vontade e o julgamento – também a realizam, porém em nenhum outro caso ela é tão completa quanto a que ocorre no pensamento. Abaixo, voltar-se-á a essa questão da retirada quando se mencionará o papel da imaginação no pensar e no julgar, neste íterim o que se quer assinalar é a relação entre o pensamento e a atitude de Descartes.

Como Arendt mencionou foi a reflexão de Descartes sobre o *significado* das descobertas científicas de seu tempo, notadamente as descobertas de Galileu¹⁶⁹, que o fizeram negar o senso-comum. Esse fato é muito interessante, pois existe uma grande relação entre o raciocínio científico e o senso-comum, melhor dizendo, a ciência não passa de um “prolongamento muito *refinado do raciocínio do senso-comum*”, no qual os enganos ou erros dos sentidos “são constantemente dissipados, como os erros na ciência”¹⁷⁰. Já se assinalou como os erros são corrigidos – mudando-se de posição, aproximando-se do objeto percebido, aguçando-se os órgãos perceptivos com o auxílio de instrumentos e implementos, ou, ainda, usando a imaginação para levar em conta outras perspectivas –, assim como se fez referência ao ocultar inerente a toda aparência. Diante desses aspectos é possível afirmar que toda vez que um erro é corrigido, ou toda vez que uma aparência se mostra uma semblância, há a aquisição de uma nova aparência, por conseguinte a única maneira de se escapar da aparência é para a aparência¹⁷¹ e nada garante que essa nova aparência será mais “correta” ou evidente que a aparência descartada.

Essa conclusão está em desacordo com a compreensão de que a ciência possui da pesquisa científica, que se baseia no dogma do *progresso ilimitado*. Como é possível

¹⁶⁸ “Denominei essas atividades mentais de básicas porque elas são autônomas; cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade. (ARENDR, H. **A Vida do Espírito**..., p. 55; tradução modificada) (original: **TLM**, p. 70)

¹⁶⁹ “se o movimento da Terra é falso, todos os fundamentos da minha filosofia são também falsos” (ARENDR, H. **A Condição Humana**..., p. 285 [citação é de uma carta de Descartes a Mersenne, novembro de 1633]. (original: **THC**, p. 273)

¹⁷⁰ ARENDR, H. **A Vida do Espírito**..., p. 43 (sem grifo no original). (original: **TLM**, p. 54)

¹⁷¹ Citando a bela síntese de Merleau-Ponty: “[...] quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência, é sempre em proveito de uma nova aparência que retoma por sua própria conta, a função ontológica da primeira... A des-ilusão é a perda de uma evidência unicamente porque é a aquisição de *outra evidência*... não há *Schein* sem uma *Erscheinung*, toda *Schein* tem por contrapartida uma *Erscheinung*” (ARENDR, H. **A Vida do Espírito**..., p. 22 [citação é de MERLEAU-PONTY, M. *The Visible and the Invisible*, Evanston, 1968, p. 40-41]. (original: **TLM**, p. 26). Noutra passagem Merleau-Ponty diria que “só posso escapar do ser para o ser”, o que Arendt diante da constatação de que para os homens Ser e Aparecer coincidem diria: “só posso escapar da aparência para a aparência” (ARENDR, H., op. cit., p. 20) (original: **TLM**, p. 23)

perceber, esse dogma se baseia na “generalização da experiência de correção” típica do raciocínio do senso-comum. É isso que leva às idéias de um “cada vez melhor” ou “cada vez mais verdadeiro” presentes na pesquisa científica, que terminam na aceitação “de que o bom e o verdadeiro são inatingíveis”¹⁷². Enfim, ao entendimento de que a verdade é que a Verdade nunca aparece. Assim sendo, através dessa idéia de progresso tem-se fundamentalmente a perda da verdade, a qual se transforma em *veracidade*, ou melhor, “a verdade é partida em uma enorme corrente de veracidades”¹⁷³. O incrível em toda essa mudança da verdade para a veracidade é que toda veracidade estabelecida pretende validade geral, como se ela fosse a “última verdade”, que se fosse alcançada implicaria no fim da própria ciência como ela é conhecida. É claro que provavelmente esse fim não será atingido e isso apenas em virtude da grande extensão do que permanece desconhecido, todavia é bem plausível que se alcance um limite dentro daquilo que algumas ciências particulares se propõem a conhecer¹⁷⁴. No entanto, esse limite dificilmente será apontado pelo cientista¹⁷⁵, pois existe uma espécie de semblância própria da idéia de progresso ilimitado que o direcionaria para objetivos além daqueles que ele tinha fixado¹⁷⁶.

As noções de progresso ilimitado e veracidade estão ligadas à relação entre o senso-comum e o raciocínio científico. Entretanto, deve-se apontar que há uma espécie de alteração no raciocínio do senso-comum quando ele se torna raciocínio científico. O cientista como qualquer ser humano na Terra sempre está atrelado ao senso-comum, inclusive quando ele parece deixar o mundo das aparências para “pensar”. Quando ele faz isso, ele não está propriamente pensando, porque sua intenção é se retirar na busca de um resultado específico ou para encontrar novas abordagens do mundo que sejam mais promissoras, as quais são denominadas *métodos*¹⁷⁷. A grande diferença entre esse “procedimento” e o senso-comum é que o senso-comum sempre está limitado pela realidade, o que não acontece da mesma forma na ciência. Nela o “senso-comum” pode se aventurar, partir para o “âmbito da pura

¹⁷² ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 43. (original: TLM, p. 54-5)

¹⁷³ Ibid., id., p. 44. (original: TLM, p. 55)

¹⁷⁴ Cf. ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 43. (original: TLM, p. 54)

¹⁷⁵ Outra questão é que o cientista que apontasse o fim de “sua” ciência perderia o seu próprio *status* como cientista, o que numa sociedade de trabalhadores significa também a perda de seu emprego e o modo como ele é reconhecido pelos outros membros da sociedade.

¹⁷⁶ Cf. ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 44. (original: TLM, p. 55)

¹⁷⁷ Cf. ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 43. (original: TLM, p. 54)

especulação”¹⁷⁸, e nesse aspecto a sua principal fraqueza sempre foi não ter as “salvaguardas inerentes ao mero pensamento, a saber: sua capacidade crítica [...] que guarda uma forte tendência autodestrutiva”¹⁷⁹. Talvez o melhor exemplo sobre essa aventura do senso-comum pelo âmbito da pura especulação sejam as pesquisas sobre o universo e sua origem, nas quais o raciocínio típico de um ser humano na Terra¹⁸⁰ não pode ser aplicado. Mas, por mais “longe” que o cientista possa ir, em algum momento ele deverá retornar à realidade sob pena de perdê-la. Isso ele faz por meio das experiências no laboratório, “um mundo feito pelo homem, onde o que não aparece espontaneamente é forçado a aparecer e desvelar-se”¹⁸¹. Esse esforço do laboratório tem um efeito secundário que se chama Tecnologia, que introduz as descobertas científicas “no mundo cotidiano das aparências”, tornando-as “acessíveis à experiência do senso-comum. Mas isso só é possível porque os próprios cientistas dependem, em última instância, dessa experiência”¹⁸².

Acima se afirmou que o senso-comum possui um limite inerente, a realidade, deste modo a questão que se deve responder é o que levou o homem a questionar as aparências e o que leva o cientista hoje a questionar a “evidência”. A resposta não poderia ser outra a não ser o próprio pensamento. A ciência jamais chegaria às suas conclusões sobre, por exemplo, o movimento da Terra ou sobre o funcionamento do coração, se ela dependesse apenas do senso-comum, pois o senso-comum nunca duvidaria radicalmente dos sentidos. Somente o pensamento tem a capacidade de duvidar de tudo, o que sempre levou o homem a suspeitar “que as coisas possam ser distintas da maneira pela qual aparecem aos sentidos humanos”¹⁸³. Assim, foi o pensamento que fez com que o homem *violasse as aparências* em busca daquilo

¹⁷⁸ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 44. (original: **TLM**, p. 56)

¹⁷⁹ *Ibid.*, id., p. 44. (original: **TLM**, p. 56)

¹⁸⁰ Sobre isso é bem interessante notar que a Física moderna sempre buscou leis universais, isto é, leis que fossem aplicadas na Terra e no Universo. Claramente ela entraria em crise se o cientista “descobrisse” que aquilo que o orienta é essencialmente a sua condição humana e que suas “leis do universo” não admitiriam a própria vida como ele a conhece. (Essa observação está baseada em: ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 270, 274-7, 281-2) (original: **THC**, p. 258, 262, 264-5, 268, 270)

¹⁸¹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 44-5. (original: **TLM**, p. 56-7)

¹⁸² *Ibid.*, id., p. 45. (original: **TLM**, p. 57)

¹⁸³ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 42. (original: **TLM**, p. 53-4). Como Arendt bem observa, esta suspeita está longe de ser “moderna”. Basta lembrar os átomos de Demócrito ou a hipótese heliocêntrica de Aristarco (sec. III, a. C) para se entender essa característica do pensamento. Certamente, a grande diferença de todos os “cientistas” até Galileu está no fato de que ele provou suas “hipóteses”, tornando-as não apenas “descobertas”, mas também um “evento” extraordinário. (Sobre o caráter de evento das descobertas de Galileu ver: ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 271 [original: **THC**, p. 259])

que fosse verdade. Entretanto, quando o pensamento é usado para esse propósito, ele passa a ser um meio para um fim. No caso da ciência o fim é aquilo que o cientista pretende conhecer, o que certamente não é uma decisão científica. Quando ele é atingido a pesquisa (ou o cientista) se *satisfaz* ou se completa, obtendo-se aquilo que se denomina resultado, conhecimento ou cognição, que, sendo tomado como verdadeiro, passa a ser incorporado ao mundo. Nesse aspecto, a atividade de conhecer “não é menos uma atividade de construção do mundo do que a atividade de construir casas”¹⁸⁴.

Voltando para Descartes, assinalou-se que foi a sua reflexão sobre as descobertas científicas de seu tempo que fez com que ele negasse o senso-comum. Do que foi exposto, nem o senso-comum nem a busca pelo conhecimento têm relação com essa atitude, tanto um como outro estão preocupados com a verdade, seja ela a dos sentidos, seja ela proveniente de algum esforço científico. Ademais, senso-comum e raciocínio científico estão tão ligados que qualquer atitude que negue um deles negará o outro. Então, o que levou Descartes a negar o senso-comum certamente não foi a ciência, mas o *significado* que ele atribuiu às descobertas científicas como bem apontou Arendt. Para ela, a grande distinção que ilumina esse problema entre verdade e significado foi estabelecida por Kant, uma distinção que para ela era fundamental.

A distinção é entre *Vernunft* e *Verstand*, “razão” e “intelecto”, que Arendt explicou assim:

A distinção, em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que “os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções” (“*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*”). Em outras palavras, 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 auto-evidente, ou seja, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência. Como a tradução alemã da palavra latina *perceptio*, o termo *Wahrnehmung*, usado por Kant (o que me é dado na percepção e deve ser *verdadeiro* [*Wahr*]), indica claramente que a verdade está situada na evidência dos sentidos. 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 sempre é tomada como certa – *mas o que significa para ela ser*¹⁸⁵.

¹⁸⁴ ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 45 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 57)

¹⁸⁵ *Ibid.*, id., p. 45 (itálico da autora). (original: **TLM**, p. 57-8). Na nota 83, do capítulo I ela faz referência a um texto de Eric Weil, que traz essa distinção, e novamente se posiciona sobre Kant, criticando as leituras da Crítica da Razão Pura como uma espécie de epistemologia e criticando a Crítica da Razão Prática. Quanto a esta parece que a sua maior objeção está explicada no texto que escreveu sobre *Lessing* (Cf. ARENDT, H. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmann. 3. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 33).

“Verdade e significado não são a mesma coisa”¹⁸⁶. Conforme Arendt, Kant “descobriu” essa distinção quando ele se deparou com o “*escândalo da razão*”, isto é, “o fato de que a nossa mente não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões que ela, no entanto, não se pode abster de pensar”¹⁸⁷. Ele achava que essas questões eram as chamadas “questões últimas”, questões sobre Deus, a imortalidade da alma e a liberdade. Segundo ele, quando os homens as formulavam algo muito além da mera busca por conhecimento estava envolvido.

Para Arendt, Kant não percebeu todas as conseqüências e implicações de sua distinção. Ele achava que tinha negado o “*conhecimento... para abrir espaço para fé*”, mas o que ele de fato ‘negou’ foi o conhecimento das coisas incognoscíveis; com isso, ele abriu espaço para o pensamento e não para a fé”¹⁸⁸. Isso ficou registrado historicamente no surgimento do idealismo alemão com todos os seus sistemas metafísicos, embora os seus grandes representantes – Fichte, Schelling e Hegel –, segundo Arendt, não fossem agradar a Kant, pois eles acabaram obscurecendo a distinção entre pensar e conhecer quando, após serem liberados do dogmatismo escolástico através do pensamento, foram novamente em busca da certeza em suas especulações¹⁸⁹.

Parece que esses autores, sobretudo Hegel haja vista a sua Filosofia da História¹⁹⁰, não compreenderam uma das diferenças mais marcantes entre pensar e conhecer. Como se afirmou, no “conhecer” o pensamento é usado como meio para um fim e um dos fatos mais notórios nesse aspecto é que essa atividade sempre deixa um impressionante tesouro de conhecimento, que vai sendo armazenado pela civilização e que se torna parte integrante do mundo¹⁹¹. Já o *pensamento nunca deixa rastros*; ele é “como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que terminou de fazer na noite anterior”¹⁹². “Por isso a necessidade de pensar

¹⁸⁶ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 14. (original: TLM, p. 15)

¹⁸⁷ Ibid., id., p. 13 (tradução modificada). (original: TLM, p. 14)

¹⁸⁸ Ibid., id., p. 49. (original: TLM, p. 63)

¹⁸⁹ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 50. (original: TLM, p. 63-4)

¹⁹⁰ Os comentários de Arendt sobre Hegel estão em: ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 69-71; 216-224. (original: TLM, I Parte, p. 89-92; II Parte, p. 39-51)

¹⁹¹ Cf. ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 230.

¹⁹² ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 69. (original: TLM, p. 88)

nunca pode ser exaurida pelos *insights* de ‘homens sábios’¹⁹³. “Essa necessidade só pode ser satisfeita pelo próprio pensamento, e os pensamentos que ontem tive irão satisfazer essa necessidade, hoje, apenas porque quero e porque sou capaz de pensá-los novamente”¹⁹⁴.

É, então, o escândalo da razão, a constante busca dos homens pelo significado que explica o que os leva a pensar. Para se compreender isso e todas as suas implicações convém mencionar o grande exemplo para Arendt sobre essas questões.

De todos os pensadores não parece haver melhor *exemplo* para falar do pensamento do que o homem que experienciou essa faculdade sem nunca ter se tornado um filósofo ou um pensador profissional. Um homem que não propunha ensinar doutrinas, nem aspirava governar os homens; que era um “cidadão entre os cidadãos”¹⁹⁵; que não se via entre os muitos ou entre os poucos; que dizia não ser sábio; que, enfim, não evitava a praça pública, nem a sua volta para casa quando teria que se encontrar consigo mesmo. Este homem, é claro, foi Sócrates¹⁹⁶. E, “talvez não soubéssemos nada sobre ele, nem mesmo através de Platão, se ele não tivesse decidido dar a vida não por um credo ou uma doutrina específica – ele não tinha nenhum dos dois –, mas simplesmente pelo direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo”¹⁹⁷.

Sócrates tomado aqui como modelo, difere do Sócrates histórico. Há um grande debate erudito exatamente sobre essa diferença, o qual questiona, por exemplo, quais diálogos seriam socráticos e quais representariam a filosofia de Platão, que usava Sócrates para transmitir suas “idéias”; ou ainda, qual deveria ser a importância do Sócrates de Xenofonte. Apesar de conhecer o debate, Arendt afirma que vai ignorá-lo, porém deixa claro que realmente é feita uma transformação quando se constrói um “tipo ideal”, um modelo com base

¹⁹³ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 49 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 62). Se a Filosofia se liga ao pensamento e este não deixa rastros, então parece haver uma contradição no termo “Filosofia da História”, pois a História certamente deixa rastros. Assim, o termo parece que deve ser entendido como “qual o significado da História?”, o qual num primeiro momento parecerá tão determinável como as verdades fáticas, mas só num primeiro momento, porque logo se notará, diante da capacidade do pensamento de tudo duvidar, que inúmeros significados podem ser “determinados”.

¹⁹⁴ *Ibid.*, id., p. 69. (original: **TLM**, p. 88)

¹⁹⁵ *Ibid.*, id., p. 126. (original: **TLM**, p. 167)

¹⁹⁶ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 126. (original: **TLM**, p. 167-8)

¹⁹⁷ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 127. (original: **TLM**, p. 168)

numa figura histórica, pois para que ela passe a desempenhar a função pretendida é preciso realizar “alguma purificação para revelar o seu pleno significado”¹⁹⁸.

Segundo Arendt, o que chama “a atenção nos diálogos socráticos de Platão é que são todos aporéticos. A argumentação ou não leva a lugar nenhum ou anda em círculos”¹⁹⁹. Assim, “para saber o que é a justiça, deve-se saber o que é conhecimento, e para se saber o que é conhecer, deve-se ter uma noção prévia e não examinada do conhecimento”²⁰⁰. O importante é que Sócrates faz perguntas aos seus interlocutores cujas respostas ele desconhece e quando o diálogo parece chegar a um fim, ou melhor, quando o círculo perfaz toda a volta, é justamente Sócrates quem propõe começar tudo outra vez²⁰¹. É como se os *logoi* (argumentos) nunca ficassem no mesmo lugar, estando sempre em movimento, dando voltas. Isso acontece porque os temas desses diálogos são “conceitos muito simples e cotidianos, tais como surgem toda vez que as pessoas abrem a boca e começam a falar”²⁰². Em situações como essa, as pessoas falam, por exemplo, de atos corajosos, homens piedosos, percebem homens felizes, ou reconhecem uma decisão justa sem grande dificuldade. O problema está quando se começa a questionar os substantivos relacionados a esses adjetivos que são aplicados aos casos particulares tal como eles *aparecem*²⁰³. Então, surgem perguntas como “o que é justiça?”, “o que é coragem?”, “o que é piedade?”, e daí em diante. E foi exatamente isso que Sócrates fez. Por causa disso, conforme Arendt, Aristóteles disse que Sócrates descobriu o conceito, aquilo que Platão chamou de “idéia” ou que Sólon teria chamado de *aphanes metron* (medida não aparente)²⁰⁴. Para ela, entretanto, a questão não é se Sócrates descobriu ou não o conceito, mas o que ele fez quando o descobriu, “pois certamente essas palavras faziam parte da língua grega antes que ele tentasse fazer com o que os atenienses e ele próprio se dessem conta do

¹⁹⁸ ARENDT, H. **Pensamentos e Considerações Morais...**, p. 237.

¹⁹⁹ Ibid., id., p. 238.

²⁰⁰ Ibid., id., p. 238. Arendt anota que isto está nos diálogos *Teeteto* e *Cármides*; ela ainda cita o *Ménon* e o *Eutífron*.

²⁰¹ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 128. (original: TLM, p. 169-170)

²⁰² ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 128. (original: TLM, p. 170)

²⁰³ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 128. (original: TLM, p. 170)

²⁰⁴ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 128. (original: TLM, p. 170)

que tinham em mente – na firme convicção, é claro, que nenhum discurso seria possível sem elas”²⁰⁵.

Arendt, porém, observa que essa convicção talvez não fosse tão inquestionável assim. O estudo atual das línguas primitivas mostraria que essas línguas, embora tivessem um “vocabulário freqüentemente mais rico”²⁰⁶ que o das línguas modernas, não possuíam “substantivos abstratos mesmo com relação a objetos claramente visíveis”²⁰⁷. Para explicar a relevância dessa situação, Arendt usa o substantivo “casa”, que é empregado para vários objetos – “para a cabana de barro de uma tribo, para o palácio de um rei, para a casa de campo de um cidadão, para o chalé na aldeia, para o apartamento da cidade – mas, dificilmente” é empregado “para as tendas nômades”²⁰⁸. Essa palavra “casa”, que se emprega para objetos diferentes, é tida como “casa em si e por si” (*auto kath’auto*). Ela nunca é vista, nem pelos olhos da mente, nem pelos olhos do corpo, o que significa que toda a “casa”, por mais abstrata que seja, já é uma casa particular. Assim, não se trata simplesmente de algo perceptível aos olhos humanos. O que está pressuposto quando se emprega a palavra é se aquilo que ela designa é usado para “abrigar”, “habitar”; se é um “lar” e não algo móvel ou desmontável como a tenda nômade mencionada. A palavra “casa” é a abreviação de todas essas características; “é o tipo de abreviação sem a qual o pensar e sua velocidade característica – ‘veloz como um pensamento’, como costumava dizer Homero – não seria possível”²⁰⁹. Ela é como se fosse “um pensamento congelado que o ato de pensar tem que degelar sempre que pretende encontrar o seu significado original”²¹⁰. Ela é uma espécie de “medida oculta” que ‘circunscreve os limites de todas as coisas’ relacionadas ao habitar”²¹¹.

Arendt comenta que a palavra “casa” – a casa em si e por si – já foi explicada por outros nomes na história da filosofia, o que aqui não é tão relevante, porém é claro que é muito mais fácil dar o exemplo com a palavra “casa”, do que se tivesse que usar a palavra “justiça”. Ela também observa que na filosofia medieval aquilo que ela chamou de “degelar”

²⁰⁵ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 128. (original: **TLM**, p. 170)

²⁰⁶ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 239.

²⁰⁷ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 128. (original: **TLM**, p. 170)

²⁰⁸ *Ibid.*, id., p. 129. (original: **TLM**, p. 170-1)

²⁰⁹ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 240 (original sem grifo).

²¹⁰ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 129 (itálico da autora). (original: **TLM**, p. 171)

²¹¹ *Ibid.*, id., p. 129. (original: **TLM**, p. 171)

denominava-se “meditação”, a qual não pretendia qualquer tipo de resultado ou definição, ainda que alguém que se propusesse a “degelar” a palavra “casa” chegasse a tornar a sua própria um pouco mais aconchegante. Isso poderia ser considerado a passagem da meditação para a deliberação, o que de maneira alguma pode ser encarado como algo necessário²¹².

Sendo assim, volta-se para Sócrates. Parece que ele “acreditava que a virtude pudesse ser ensinada. E parece que ele realmente achava que falar e pensar sobre a piedade, a justiça, a coragem e coisas do gênero poderiam tornar os homens mais pios, justos e corajosos, embora nem definições nem ‘valores’ lhes fossem dados para que pudessem orientar sua conduta futura”²¹³. Conforme Arendt, para se entender essa colocação socrática seria oportuno examinar as comparações que o próprio Sócrates fazia dele mesmo. Ele se denominava de “moscardo” e “parteira”, “e, segundo Platão, foi chamado por outra pessoa de ‘arraia-elétrica’”²¹⁴.

Ao se chamar “moscardo”, Sócrates queria dizer que ele despertava os cidadãos de seu sono, os quais, sem alguém como ele, dormiriam pelo resto da vida. Mas para que Sócrates despertava seus concidadãos? Ele os despertava para o “pensar”, para “examinar as questões, uma atividade sem a qual a vida, segundo ele, não só não valia muito a pena como não era plenamente vivida”²¹⁵.

Quanto à denominação de “parteira”, ele estaria se comparando as parteiras gregas, que eram estéreis, pois “já tinham passado da idade de dar a luz”²¹⁶. Com isso ele queria dizer que não tinha *nada para ensinar*. Porém, não era apenas isso. Como se pode perceber, parteira é quem tem a perícia ou a habilidade para realizar o parto (a obstetrícia ou maiêutica) e assim ajudar a criança a vir à luz. Na Grécia antiga, ela ainda detinha a tarefa de determinar se a criança tinha condições de viver ou não, caso em que se dizia que a genitora seria dela purgada²¹⁷. Desta forma, Sócrates, ao se comparar com as parteiras gregas, também queria assinalar que ele tinha “a perícia do conhecimento em extrair dos outros os seus pensamentos,

²¹² Cf. ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 240.

²¹³ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 129 (original: **TLM**, p. 171)

²¹⁴ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 241.

²¹⁵ *Ibid.*, *id.*, p. 241.

²¹⁶ *Ibid.*, *id.*, p. 241.

²¹⁷ Cf. ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 242.

isto é, as implicações de suas opiniões”²¹⁸. Entretanto, em seus diálogos não há qualquer pensamento que ele considere “digno de viver”, que não fosse uma “barriga de vento”, devendo por isso ser purgado. Sócrates, então, ao questionar os seus concidadãos sobre o significado das palavras que usavam e “sugerir que sabemos o que nós não apenas não sabemos, mas não podemos saber”²¹⁹, acabava mostrando-lhes os seus pré-conceitos ou pré-julgamentos, os quais impediam o pensamento. Ao fazer isso ele os ajudava a se livrarem daquilo que era “ruim”, suas “opiniões”, sem, contudo, pretender torná-los melhores ou bons, “mostrando-lhes a verdade”²²⁰.

Sobre ser chamado de “arraia-elétrica”, Sócrates só aceitava esse apelido se fosse entendido que ele era uma “arraia-elétrica” que paralisava por estar também paralisada. E o que o paralisava eram as suas perplexidades. Ele, que sabia “que não sabemos e, ainda assim, não querendo desistir, continua[va] inabalável com as suas perplexidades”²²¹, que ao serem partilhadas com seus interlocutores também os paralisavam.

Ora, parece haver uma contradição entre a metáfora do “moscardo”, que provoca o pensamento, e a da “arraia-elétrica”, que leva à paralisia. Contudo, esta contradição se desfaz quando se percebe que a referência à paralisia considera, a princípio, aquele que observa a pessoa pensativa. No *banquete*, Platão relata que Sócrates se encaminhava para o banquete de Agatão, junto com Aristodemo, quando, de repente, ele pára de caminhar e fica embebido em suas reflexões, mandando Aristodemo seguir sozinho (Banquete, 174d-e)²²². Para Sócrates esse era “o estado mais elevado de estar vivo”, o qual realmente parece para o exterior ou para a esfera dos assuntos humanos como se ele tivesse parado, paralisado. Em “*The Life of the Mind*”, Arendt mostra quanto essa percepção do exterior ou do *senso-comum* influenciou a maneira como a faculdade do pensamento foi explicada pelos próprios filósofos. Houve quem dissesse que o pensamento era *como a morte*, pois se ele implica nessa paralisia, em que o

²¹⁸ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 242.

²¹⁹ *Ibid.*, id., p. 242.

²²⁰ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 130. (original: **TLM**, p. 173)

²²¹ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 242.

²²² PLATÃO. **O Banquete – Apologia de Sócrates**. [tradução de Carlos Alberto Nunes]. 2 ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001. P. 26. Arendt faz menção a esta passagem em: ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 183, nota 1 referente à página 149. (original: **TLM**, p. 238, nota 1 referente à página 197)

sujeito fica consigo mesmo, *alheado* do mundo²²³, local onde os homens nunca estão sós, ele se parece com a morte, que é a maior experiência do desaparecimento que os homens conhecem. Isso estaria contido tanto no relato de Zenão, que ao perguntar ao Oráculo de Delfos o que ele deveria fazer para chegar à “vida melhor”, recebeu como resposta “tome a cor dos mortos”²²⁴; quanto na idéia romana de que estar vivo é *inter homines esse*, estar entre os homens, e que é um sinal de morte *inter homines esse desinere*, deixar de estar entre os homens²²⁵. No mesmo sentido, teve quem afirmasse que o pensamento é “fora de ordem” (Heidegger), “porque ele interrompe todas as demais atividades necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida”²²⁶.

O próprio Sócrates usou uma metáfora para explicar o pensamento. Ciente de que o pensamento lida com *invisíveis*, não tendo qualquer manifestação exterior como as demais atividades, Sócrates o comparou ao *vento*: “Os próprios ventos são invisíveis, mas o que eles fazem é manifesto para nós, e de certo modo sentimos a sua aproximação”²²⁷. Arendt observa que no contexto que Xenofonte cita essa metáfora, “ela não faz muito sentido”²²⁸, porém ele “indica que o vento invisível do pensamento se manifesta nos conceitos, virtudes e ‘valores’ com que Sócrates lidava em suas investigações”²²⁹. A questão importante aqui é que esse vento do pensamento tem a incrível capacidade de destruir e solapar “todos os critérios estabelecidos, valores, padrões para o bem e para o mal, em suma, [...] todos os critérios que lidamos em moral e ética”²³⁰. Neste sentido, a metáfora do vento se parece com aquela que foi mencionada no exemplo da “casa”. Então, em vez de dizer que ao pensar sobre o conceito de “casa” o indivíduo degela-o a ponto de questionar a sua própria casa, pode-se afirmar através da metáfora do “vento” que aquele que pensa sobre “casa” dificilmente aceitará qualquer modismo sobre o que venha a ser uma “casa”, varrendo-o para longe, embora isso não

²²³ Sobre a experiência do alheamento como a manifestação para o exterior de que o indivíduo está pensando ver: ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 42, 57 (original: TLM, p. 53, 72)

²²⁴ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 62-3. (original: TLM, p.79-80)

²²⁵ Cf. ARENDT, H. **Vida do Espírito**..., p. 58. (original: TLM, p. 74)

²²⁶ ARENDT, H. **Vida do Espírito**..., p. 66. (original: TLM, p. 85)

²²⁷ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais**..., p. 242-3.

²²⁸ ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 131. (original: TLM, p. 174)

²²⁹ Ibid., id., p. 131. (original: TLM, p. 174)

²³⁰ Ibid., id., p. 131. (original: TLM, p. 174)

signifique que ele será capaz de encontrar qualquer “solução para os [seus] problemas de moradia”²³¹, podendo mesmo ficar paralisado.

Por conseguinte, a paralisia do pensamento não se refere apenas ao alheamento, que é sua característica apontada do exterior, mas também se refere a esse estado em que o indivíduo que pensa acaba ficando perplexo diante da constatação de que tudo aquilo que ele toma para nortear a sua conduta – as regras gerais que são aplicadas aos casos particulares – torna-se duvidoso após o vento do pensamento. Nisso estaria o segundo significado da “arraia-elétrica” e o motivo pelo qual Sócrates só aceitava ser chamado dessa maneira, se ele fosse considerado uma “arraia-elétrica” que paralisa por estar também paralisada. Com isso, pode-se dizer que a paralisia do pensamento é dupla: ela “é inerente ao *parar* e pensar”²³²; que interrompe as atividades exteriores e depois ainda é capaz de deixar estupefato aquele que pensou. Nesse caso, também seria possível fazer uma comparação utilizando-se a figura da “parteira”, visto que aquele que pensa chega a um ponto em que se encontra “vazio”, isto é, sem os seus pré-conceitos, seus clichês, lugares-comuns, que ele usa cotidianamente para guiar a sua conduta sem sequer perceber.

Essa paralisia que leva o indivíduo a ficar “vazio” de seus pré-conceitos, demonstrando que o pensamento *não produz resultados*, implica no maior perigo que essa atividade pode gerar. Arendt lembra que Sócrates tinha dois alunos, Crítias e Alcibiades, que se mostraram muito perigosos para a *polis*, “não por estarem paralisados pela arraia-elétrica, mas, ao contrário, por terem sido incitados pelo moscardo. Aquilo que neles fora despertado eram a licenciosidade e o cinismo”²³³. Eles não se contentaram com os “não resultados” da atividade de pensar; eles queriam uma doutrina e a estabeleceram transformando os “não resultados” em resultados negativos, daí que: “se não podemos definir o que é piedade, vamos ser ímpios – o que é bem o oposto do que Sócrates tinha esperado alcançar falando sobre piedade”²³⁴.

Deste modo, percebe-se que o pensamento, na sua busca por significado, ao destruir conceitos, valores, preconceitos, doutrinas, pode acabar voltando-se contra si mesmo “e, por

²³¹ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 244.

²³² Ibid., id., p. 243.

²³³ Ibid., id., p. 244.

²³⁴ Ibid., id., p. 244.

assim dizer, produzir uma inversão dos valores antigos, declarando ‘novos valores’²³⁵. De certa forma isso aconteceu com Nietzsche quando ele inverteu Platão e se esqueceu que Platão invertido ainda era Platão, o que também ocorreu com Marx, que ao colocar Hegel de cabeça para baixo acabou criando um “sistema estritamente hegeliano da história no processo”²³⁶. É isso que igualmente sucede no que se chama niilismo, o qual nada mais é do que o “outro lado do convencionalismo; o seu credo consiste na negação dos valores correntes, assim chamados positivos, aos quais permanece ligado”²³⁷. Em qualquer caso os “novos valores” encontrados passam a cumprir o mesmo papel ou função que os “antigos valores”, sendo então aplicados de forma automática ou sonolenta como se nunca tivesse ocorrido o exame do pensamento. É por isso que está errado quem afirma que existem pensamentos perigosos, o correto é dizer que o próprio pensamento é perigoso. A sua capacidade crítica o leva a negar o que comumente é aceito e isso sempre pode levá-lo ao niilismo, não pela crítica, ou como Sócrates diria, porque “uma vida não examinada não vale a pena ser vivida”²³⁸, mas por haver um “desejo de encontrar resultados que [tornem] o pensamento posterior desnecessário”²³⁹. Arendt menciona uma passagem muito elucidativa das notas póstumas de Kant em que o filósofo se opõe a qualquer resultado originado do pensamento, cite-se: “Não concordo com a regra segundo a qual algo que ficou provado pelo uso da razão pura não está mais sujeito à dúvida, como se isso fosse um sólido axioma”; e em outra nota ele teria dito: “não compartilho da opinião segundo a qual..., depois que se está convencido de alguma coisa, não se pode duvidar dela. Na filosofia pura isto é impossível. *Nossa mente tem uma aversão natural a isto*”²⁴⁰.

O pensamento duvida de tudo, inclusive dos próprios pensamentos, isto é inerente a sua capacidade crítica, que também o leva a *autodestruição*. Seu perigo é instigar aquele que pensa a transformar os não resultados em resultados. Todavia, não é apenas o pensamento que é perigoso, o não-pensamento também o é. Esta condição parece ser recomendada para os assuntos morais e políticos, pois a paralisia do pensamento acabaria levando ao

²³⁵ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 244.

²³⁶ Ibid., id., p. 244.

²³⁷ Ibid., id., p. 245.

²³⁸ Ibid., id., p. 246. (PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, op. cit., 38a, p. 141.)

²³⁹ Ibid., id., p. 245.

²⁴⁰ ARENDT, H. **Vida do Espírito...**, p. 68-9 (grifo da autora). (original: **TLM**, p. 88)

questionamento de todas as regras que os indivíduos geralmente usam para resolver seus casos particulares. Contudo, ao não pensarem sobre as regras que aplicam o que as pessoas acabam aprendendo é a se agarrar às regras prescritas em sua época e em sua sociedade²⁴¹. Com o tempo isso se torna um costume, isto é, as pessoas se acostuma a aplicar as regras não tanto pelo seu conteúdo, mas por estarem em posse de “regras nas quais subsumem os casos particulares”²⁴². Em suma, as pessoas acabam aprendendo a não tomar decisões.

O incrível nessa relação entre não-pensar e incapacidade de tomar decisão é que quanto mais as pessoas estiverem apegadas às regras que aplicam aos casos particulares, mais facilmente será possível trocar o conteúdo das regras, bastando apenas que um novo código seja oferecido. As pessoas agarradas às regras buscarão o mais rápido possível se adequar ou se *coordenar* ao novo código, não importando se ele seja totalmente contraditório com o código anterior. Quando isso acontece é como se as pessoas estivessem dormindo, precisando de um “moscardo” para acordá-las. Como já foi mencionado neste texto, isto aconteceu na Alemanha nazista e na Rússia de Stalin. Nesta o mandamento “Não Prestarás falso Testemunho” foi trocado pelo “Prestarás falso Testemunho”, naquela o mandamento “Não Matarás” foi substituído pelo “Matarás”. Em ambos os casos pareceu que as “questões da ética e da moral fossem realmente o que a etimologia destas palavras indica”²⁴³: “moral deriva de *mores* e ética de *ethos*, respectivamente os termos latino e grego para designar os costumes e os hábitos – estando a palavra latina associada a regras de comportamento e a grega sendo derivada de habitação, como a nossa palavra ‘hábitos’²⁴⁴. Então, foi como se os hábitos e costumes de um povo pudessem ser mudados como se mudam as maneiras à mesa²⁴⁵, o que parece ter ficado comprovado com o fim do regime nazista quando as “coisas voltaram ao *normal* (!)”, isto é, houve novamente uma inversão só que agora do “Matarás” para o “Não Matarás”. (Sem dúvida, a facilidade com que essa mudança foi possível espanta, ainda mais quando se nota que as pessoas envolvidas passaram a agir como se nada tivesse

²⁴¹ Cf. ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 245

²⁴² Ibid., id., p. 245.

²⁴³ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 133. (original: **TLM**, p. 177)

²⁴⁴ Ibid., id., p. 6. (original: **TLM**, p. 5)

²⁴⁵ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 133. (original: **TLM**, p. 177)

acontecido, como se a primeira inversão fosse um mero “deslize” ou, como disseram alguns, fosse um “passado indomado”, um pequeno momento de “irracionalidade”²⁴⁶.)

Retornando para Sócrates, ele foi acusado de corromper os jovens, de confundir os cidadãos e de não respeitar os deuses. Ele que dizia que não sabia, que apenas examinava aqueles que diziam ser sábios, que negava que o pensar corrompe, embora afirmasse que o maior bem que surgiu para a *polis* foi aquilo que realizava, foi acusado e condenado a morte por sua busca pelo significado²⁴⁷. Essa busca ele chamava de *erōs*, “um tipo de amor que é primariamente uma necessidade – ele deseja o que não tem – e que é a única questão em que ele se dizia especialista”²⁴⁸. É ele que explica por que os homens praticam a filosofia (*philosophhein*); eles o fazem porque amam a sabedoria, mas sabem que não são sábios. O amor (*erōs*) é essa relação de falta, que leva aquele que ama a falar a respeito do que ama a fim de fazê-lo aparecer, tal como faz o amante ao falar de sua amada. Como a busca do pensamento pelo significado é esse tipo de amor, “os objetos do pensamento só podem ser coisas merecedoras de amor”²⁴⁹ como, por exemplo, as palavras justiça, liberdade, coragem, sabedoria, entre outras citadas neste texto. No mesmo sentido, o mal e a feiúra estão excluídos dessa busca, portanto excluídos do pensamento. “Eles podem apresentar-se como deficiências, constituindo-se a feiúra na ausência da beleza e o mal, *kakia*, na ausência de bem. Em si, não têm raízes próprias nem essências onde o pensamento possa se firmar”²⁵⁰. Isso ficaria muito claro quando o pensamento procurasse “degelar” o mal como foi exemplificado com a palavra “casa”, no final da busca pelo seu significado o que se encontraria seria nada, isto é, ausência de significado. Então, se Sócrates tivesse que se pronunciar a respeito da relação entre ausência de pensamento e o mal, ele provavelmente diria que “as pessoas que não amam a

²⁴⁶ Colocações como essa que espantam pelo absurdo têm como um de seus grandes fundamentos a noção de que a sociedade é um homem em grande escala ou um homem maior, algo como se 80 milhões de alemães fossem apenas um homem. Sobre esse modo de encarar a sociedade ver: ARENDT, H. **A Condição Humana...**, §§ 6, 16, 31, especialmente p. 51-2, 135-7, 236-7 (original: **THC**, §§ 6, 16, 31; p. 40, 123-5, 224). Quanto ao Totalitarismo como reflexo dessa noção de Um-homem-só ver: ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo...**, p. 519. (original: **TOT**, p. 467).

²⁴⁷ Cf. ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 246.

²⁴⁸ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 246. (referência citada por Arendt é de *Lysis* 204 b-c)

²⁴⁹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 134. (original: **TLM**, p. 179)

²⁵⁰ *Ibid.*, id., p. 134. (original: **TLM**, p. 179)

beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de pensar, enquanto que, reciprocamente, aqueles que amam a investigação e, assim, ‘fazem filosofia’ são incapazes de fazer o mal.”²⁵¹

Essa possível conclusão de que apenas algumas pessoas são incapazes de praticar o mal por estarem inspiradas no *erōs* socrático, na busca pelo significado, seria contra o exemplo do próprio Sócrates, principalmente no que se refere a suas figuras de “parteira” e “moscardo”. Ademais, ela traria implicações para a própria definição das capacidades ou faculdades humanas e, portanto, para a condição humana e para a filosofia, uma vez que levaria a afirmação de que apenas algumas pessoas são capazes de pensar e que, conseqüentemente, a filosofia é para poucos, assim como seriam poucos os objetos do pensamento.

Certamente Sócrates não pensava isso, embora seu maior discípulo, Platão, pensasse. Dentre todos os autores que Arendt cita é Kant que ela afirma ser o filósofo que mais se incomodava com a opinião de que a filosofia era para poucos, “precisamente pelas implicações morais dessa opinião”²⁵². Ela lembra que Kant lamentava muito que a sua “Crítica da Razão Pura” não tivesse se tornado um livro “popular”, pois ele achava que quanto maior o número de pessoas que pudessem examinar o livro melhor ele seria²⁵³. Ainda não se está preocupado como essa relação kantiana entre o pensamento, sua publicidade e a sua consideração ou crítica pelos outros, o que importa agora é se existe alguma relação entre o pensamento e as demais faculdades humanas, especialmente a ação e o juízo. Pois, se existe qualquer relação ou se se defende a existência de alguma relação, essa ficaria muito prejudicada diante da constatação de que poucas pessoas são dadas ao pensamento ou que o pensamento é para poucos. Assim, talvez seja alguma característica da própria faculdade de pensar que tenha levado a maior parte dos filósofos a afirmarem que a filosofia era para poucos e que possa explicar por que a conclusão anterior era no sentido de que aqueles que se propõe a pensar não são capazes de fazer o mal.

²⁵¹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 135. (original: **TLM**, p. 179)

²⁵² ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 231.

²⁵³ Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 51-2.

Segundo Arendt, Sócrates teria feito poucas afirmações positivas. Entre elas se encontram duas que fazem parte do diálogo *Górgias*. Esse diálogo é um daqueles em que é possível contestar sua origem socrática, uma vez que ele termina com um mito sobre a vida futura, sobre a vida após a morte, e, como Arendt explica, uma doutrina da alma é alheia a Sócrates, porém não a Platão²⁵⁴. Todavia, Arendt mantém o *Górgias* como diálogo socrático e, além da explicação anterior, afirma que esse diálogo foi escrito logo após Platão se tornar diretor da Academia, não sendo ele um dos diálogos socráticos da juventude. Ademais, o tema do diálogo é a retórica, “uma forma de discurso que parecia perder todo o sentido se [o diálogo] fosse aporético. E, apesar disso, ele é aporético”²⁵⁵, excetuando-se o fato referido de Platão o ter terminado com um mito. Para Arendt a importância de Platão acabar o diálogo com um mito, o que também faz em “A República”, está na sua admissão de que os homens cometem voluntariamente atos maus e que ele, tal como Sócrates, tinha dificuldade para lidar com isso. Outro detalhe importante é que esses mitos têm um caráter político, eles se dirigem para a multidão ou para “os muitos”, isto é, aqueles que Platão achava incapazes de filosofia. Não será estranho então que os interlocutores de Sócrates no diálogo sejam os “amantes do *demo*, do povo, verdadeiros democratas”²⁵⁶ por assim dizer. E também que após o filósofo perceber que não os conseguirá convencer, ele partirá para ameaças de castigos numa vida futura.

A primeira afirmação destacada por Arendt diz o seguinte: “é melhor sofrer o mal do que o cometer”. Cálicles, um dos interlocutores de Sócrates no diálogo, responde: “Sofrer o mal não é digno de um homem, mas de um escravo, para quem é melhor morrer do que viver, para quem não é sequer capaz de socorrer a si mesmo quando é ultrajado, ou àqueles que lhe

²⁵⁴ Cf. ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 148.

²⁵⁵ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 135. (original: **TLM**, p. 180)

²⁵⁶ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 149. Nessa mesma página Arendt explica que nas *Leis* Platão abandonou de vez a noção socrática de um efeito depurativo do pensamento (maieutica), como também a idéia de mito, passando a propor que “leis sejam escritas”. Elas serão criadas pelo homem e se adequarão ao que Platão chama de Idéias, porém como elas ficarão em “sossego”, não mudando, a multidão acreditará que elas sejam eternas, ainda que sejam meras convenções. O grande problema aqui e que parece ser um dos grandes problemas da filosofia, o qual possui enorme relação com o problema do mal, é que o filósofo sempre encontra dificuldade em convencer e “os poucos” que ele convence não precisariam ser convencidos, pois eles vêm por si mesmos a verdade (são dados ao pensamento, a busca por significado). Por outro lado, “aqueles que não conseguem ver a verdade não podem ser convencidos por argumentos”, por isso “é preciso encontrar alguns meios para obrigá-los” (Ibid., id., p. 152-3). Platão usou mitos, depois propôs leis. Essa é a origem da separação entre os “muitos” e os “poucos” ou a separação da “multidão” do “filósofo” ou ainda a luta entre o senso-comum e o pensamento.

são caros”²⁵⁷. A essa resposta, que todo grego daria, Sócrates faz a segunda afirmação: “Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados e estridentes com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *senso um só*, estivesse em desarmonia comigo mesmo e *me* contradissesse”²⁵⁸. Segundo Arendt, após esta última colocação Cálicles teria dito que Sócrates estaria “enlouquecendo com a eloquência” e que “seria melhor para ele e todos os demais se ele deixasse a filosofia em paz”²⁵⁹.

“E nisso ele tem suas razões. Foi certamente a filosofia, ou antes, a experiência do pensamento que levou Sócrates a fazer tais afirmações”²⁶⁰. Contudo, não se pode dizer que elas são o fim daquele que busca o significado, no sentido de “para alguma coisa” (“*in order to*”), nem mesmo que elas decorrem de uma busca pela felicidade. Tais afirmações surgem da própria experiência do pensamento, são quase como acidentes, talvez “subprodutos incidentais”²⁶¹, porém o certo é que ninguém que pensa está determinado a encontrá-las. Elas aparecem e muitas vezes são afirmações que pouco se relacionam com aquilo que inicialmente levou o sujeito a pensar. Noutras palavras, a experiência do pensar tem uma incrível capacidade de transcender a experiência que deu início ao pensamento ou que levou o sujeito a falar consigo mesmo, isto é, *o pensamento por mais que esteja ligado à experiência constantemente a ultrapassa*.

Arendt comenta que hoje é difícil compreender como a primeira afirmação deve ter soado paradoxal em sua época, afinal depois de “milhares de anos de uso e abuso”, ela parece “moralismo barato”²⁶². Quanto à segunda, a dificuldade aumenta ainda mais, porque a passagem-chave “*sendo um só*” geralmente é omitida nas traduções²⁶³. Entretanto, algo fica claro, a primeira afirmação de Sócrates, bem como a resposta de Cálicles são subjetivas, por

²⁵⁷ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 249.

²⁵⁸ Ibid., id., p. 249

²⁵⁹ Ibid., id., p. 249 (grifos da autora) (Arendt indica que as citações do Górgias são dos parágrafos 474b, 482c, 483a, b, 484 c, d).

²⁶⁰ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 136 (tradução modificada). (original: TLM, p. 181). O que Sócrates reconhece no próprio Górgias (482a) (Cf. PLATÃO. Górgias. In: **Protágoras – Górgias – Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, p. 125-245, 2002. P. 180.)

²⁶¹ Ibid., id., p. 136. (original: TLM, p. 181)

²⁶² ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 249.

²⁶³ Na tradução mencionada na nota acima isso também acontece.

consequente cada um dos interlocutores fala do ponto de vista do “seu eu”, ou seja, aquilo que é bom para um e aquilo que é mau para o outro.

Arendt, então, faz uma observação crucial para a compreensão de sua obra. Ela opõe às afirmações subjetivas *o ponto de vista do mundo* e ao fazer isso a conclusão não poderia ser outra a não ser esta: “o que conta é que o mal foi feito; e aí é irrelevante saber quem se sai 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 malfeitor, a vítima e o espectador, vivemos. A cidade foi ultrajada”²⁶⁴. É isso que explica a distinção existente nos códigos penais entre crimes cuja acusação é obrigatória e aqueles em que a iniciativa é exclusiva da vítima. Neste caso cabe a vítima decidir pela conveniência da ação penal, naquele não importa se a vítima tem um posicionamento contrário à ação, isto é, se ela perdoou, esqueceu ou se não está interessada na responsabilização dos envolvidos, nem mesmo que se tenha alguma garantia de que o autor do delito não mais o cometerá; a ação é obrigatória, pois aqui se entende que “a comunidade como um todo foi violada”²⁶⁵.

Como se disse o ponto de vista do mundo não é o ponto de vista das afirmações de Sócrates²⁶⁶. Ele não está falando como cidadão, está falando como alguém que pensa e que parece estar preocupado consigo mesmo. A sua preocupação parece ter como pressuposto o seu amor pela sabedoria, a sua paixão pela “investigação”, o que só é possível compreender quando se nota que a sua segunda afirmação é pré-requisito da primeira. Ele disse que é um e que para ele é melhor sofrer o mal, porque ele não quer entrar em desarmonia consigo mesmo. Porém, “nada do que é idêntico a si mesmo, verdadeiro e absolutamente *Um*, assim como *A* é *A*, pode estar em harmonia e desarmonia consigo mesmo; no mínimo dois tons sempre são necessários para produzir um som harmonioso”²⁶⁷. Ora, é claro que Sócrates, tal como qualquer indivíduo, quando aparece para outro indivíduo ou simplesmente para os outros é *Um*, do contrário ele seria irreconhecível. Todavia, ao falar em harmonia e desarmonia e dizer

²⁶⁴ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 136 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 182).

²⁶⁵ *Ibid.*, id., p. 137. (original: **TLM**, p. 182). Ver capítulo I, item 4.

²⁶⁶ O próprio Cálicles parece sugerir isso quando fala que Sócrates estaria falando segundo a natureza e que Polo, outro interlocutor que tinha falado com Sócrates antes de Cálicles e que acabara concordando com ele, estava falando do ponto de vista da lei; neste caso seria pior cometer um ato “injusto” do que sofrer um “injusto” (**Górgias**, 483 b; “injusto” é o termo que na tradução brasileira citada equivale a ato “mal” na tradução de Arendt).

²⁶⁷ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 137 (itálico da autora). (original: **TLM**, p. 183).

que é um (*sendo um só*), Sócrates assinala que ele também é para ele mesmo – “eu também sou para mim mesmo”²⁶⁸ –, ou seja, ainda que ele não apareça para ele mesmo, ele percebe a si mesmo. Esse fato é muito interessante, sobretudo quando se nota que a tendência seria dizer que Sócrates tem consciência dele mesmo e é justamente a palavra *consciência* que melhor mostra esse aspecto, uma vez que seu significado literal é “conhecer comigo mesmo”²⁶⁹. Assim, o que a segunda afirmação de Sócrates quer dizer, principalmente a passagem “*sendo um só*”, é que o indivíduo não só é um para os outros, mas também para ele mesmo, o que, neste último caso, significa que ele que é *um* se torna *dois-em-um*, uma diferença se instalada na Unicidade²⁷⁰.

Tal diferença é conhecida sobre outros aspectos. Acima se mencionou a pluralidade das aparências dos seres vivos, dos objetos, em suma, de todas as coisas. Essa pluralidade não se dá em virtude apenas da identidade, do fato da coisa ser o que é, mas também por sua diferença (ou alteridade²⁷¹, de *altereitas*) em relação às demais coisas. Isso se torna bem claro quando se tenta apreender no pensamento alguma coisa, neste instante para falar dela passa a ser preciso diferenciá-la das demais. Nas palavras de Arendt: “Quando dizemos o que alguma coisa é, temos que dizer o que ela *não* é, sob pena de falarmos apenas por tautologias: toda determinação é uma negação, como diz Espinosa”²⁷².

No entanto, essa diferenciação das coisas no pensamento não é o mesmo que a diferenciação do próprio “eu” no pensamento. Explicando melhor, do ponto de vista da identidade “uma rosa é uma rosa é rosa”. Tudo que se refere a si mesmo é o mesmo (auto [isto é, *hakaston*] *heautō tauton*: Cada um em si mesmo é o mesmo”)²⁷³. Se a rosa for tirada de seu *contexto* e este implica que entre rosas existem girassóis, camélias, violetas, amores-perfeitos e toda a variedade de flores e coisas conhecidas, para ser vista apenas em si mesma, em relação a si mesma (*kath’hauto*), na sua mera identidade, não será possível dizer que ela revela alguma diferença ou alteridade. Pode até mesmo se dizer que a rosa deixou de ser rosa.

²⁶⁸ Ibid., id., p. 137. (original: TLM, p. 183)

²⁶⁹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 137. (original: TLM, p. 183).

²⁷⁰ Ibid., id., p. 137. (original: TLM, p. 183).

²⁷¹ Sobre a alteridade ver também capítulo III.

²⁷² ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 138 (grifo da autora). (original: TLM, p. 183).

²⁷³ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 252. Arendt critica em “A Vida do Espírito” o texto de Heidegger “Identidade e Diferença” nessa mesma passagem, o que se optou por não retratar aqui, ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 138 (original: TLM, p. 183-4)

“Quando ela perde a relação com algo que *não* é, perde também a própria realidade e adquire um bizarro caráter fantasmagórico [eeriness]”²⁷⁴. Contudo, quando o indivíduo se relaciona consigo mesmo, ele leva a diferença para dentro dele, podendo dizer “eu sou eu”²⁷⁵. Neste instante, o indivíduo consciente-de-si-mesmo passa a falar consigo mesmo, ou seja, aquilo que antes era um se tornou *dois-em-um*, surgindo assim a *atividade* do pensamento, “o diálogo silencioso de mim comigo mesmo” (Platão), o qual para o exterior, que apenas percebe a identidade²⁷⁶, o *Um*, só é possível notar que o indivíduo está parado ou alheado do mundo. Caso ele seja chamado por alguém e assim *pare* de pensar o *dois-em-um* novamente se torna *Um*, o qual ainda é consciente-de-si, porém sem realizar a diferenciação. (Noutras palavras, “a consciência de si não é o mesmo que o pensamento; mas sem ela o pensamento seria impossível. O que o pensar realiza no seu processo é a diferenciação dada na consciência de si”²⁷⁷.)

Com base nisso, Arendt faz outra distinção fundamental. Ela diferencia o “estar-só” (*solitude*) da “solidão” (*loneliness*)²⁷⁸. Este é o estado no qual o indivíduo se encontra sozinho, incapaz de falar consigo mesmo, incapaz de realizar a experiência do *dois-em-um*, podendo ocorrer mesmo quando ele se encontra em meio a uma multidão. Aquele é o estado do indivíduo em pensamento, falando consigo mesmo, sendo a sua própria companhia, que Sócrates disse ser o estado mais elevado do estar vivo e que Catão, contrariando o senso-comum que só percebe o alheamento, belamente sintetizou assim: “*Numquam se plus agere quam nihil com ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*”. (“Nunca sou mais ativo do que quando não faço nada, nunca estou menos sozinho do que quando estou comigo mesmo”²⁷⁹.)

²⁷⁴ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 138 (tradução modificada; grifo de Arendt) (original: TLM, p. 184)

²⁷⁵ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 252.

²⁷⁶ No capítulo III será explicado como os seres humanos se diferenciam.

²⁷⁷ ARENDT, H. **Pensamento e considerações morais...**, p. 252

²⁷⁸ Cf. ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 161, 163; ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 139. (original: TLM, p. 185). Poderia ser feita outra distinção na tradução em que *loneliness* apareceria como “sozinho” [no sentido de completamente só] e *solitude* ou *solitary* como solitário [no sentido de estar só]. Ver: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa...**, respectivamente p. 1337, 1330.

²⁷⁹ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 165; ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 8, 94. (original: TLM, p. 7, 8, 123). A citação é feita por Cícero, em *De Republica* (ver CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros. [coleção Universidade]. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, sem data. P. 29)

De acordo com Arendt, o grande significado do dois-em-um para Sócrates, que o levou a falar em harmonia e desarmonia, sendo preferível sofrer o mal a realizá-lo, está no cuidado que se deve ter com esses *dois* que formam o diálogo do pensamento, pois a perda de um deles implica na perda da faculdade do pensamento. Isso se torna mais claro quando se compreende que para ele os dois parceiros que formam o diálogo são como se fossem amigos²⁸⁰, pois amigos dialogam, ao contrário do que fazem os inimigos, que combatem até a morte²⁸¹. Assim, é preferível sofrer o mal a realizá-lo, pois ainda é possível estar em companhia do sofredor, ainda é possível ser seu amigo. Por outro lado, não é possível ser amigo de um assassino e, é provável, nem mesmo um assassino gostaria de ter um assassino como amigo. Arendt representou essa situação citando uma passagem fantástica de *Ricardo III*, de Shakespeare. Ele, Ricardo, que cometera vários crimes, encontra-se consigo mesmo e tenta provar-se um vilão.

What do I fear? Myself? There's none else by.

Richard loves Richard: that is, I am I

Is there a murderer here? No. Yes, I am:

Then fly. What from myself? Great reason why –

Lest I revenge. What, myself upon myself?

O no! Alas, I rather hate myself

For hateful deeds committed by myself.

I am a villain. Yet I lie, I am not.

Fool, of thyself speak well. Fool, do not flatter²⁸².

²⁸⁰ No mesmo sentido Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1168 b6. Citado por ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 230; nota 7, p. 354. (original: TLM, II parte, p. 59; nota 7, p. 225.) Ver também: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 206-7.

²⁸¹ Como se anotar no capítulo III, essa é uma das diferenças entre o pensamento e a vontade.

²⁸² ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 253. [Tradução: O que temo? A mim mesmo? Não há ninguém mais por perto./ Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu./ Há um assassino aqui? Não. Sim, eu:/ Então fuja. O quê, de mim mesmo? Grande razão para – / Para que eu me vingue. O quê, eu de mim mesmo?/ Oh não! Ai de mim, eu antes me odeio/ Pelos atos odiosos cometidos por mim mesmo./ Sou um vilão. Mas minto, não sou./ Tolo, de ti mesmo falas bem. Tolo, não bajules. (Ibid., id., p. 363)]

Desta passagem, Arendt lembra outro diálogo socrático contestado, o *Hípias Maior*²⁸³, o qual nem sequer teria sido escrito por Platão²⁸⁴. Neste diálogo, cujo tema é o belo (286e), Sócrates, depois de indiretamente dizer que Hípias era como uma pedra de moinho, sem ouvidos nem cérebro (292 d-e), afirma que seu interlocutor é mais afortunado do que ele, pois quando vai para casa não precisa se encontrar com um parente que lá mora e que vive lhe fazendo perguntas, deixando-o em completa incerteza (304 c). Após isso, Sócrates diz a Hípias que se ele relatasse as opiniões de Hípias ao seu questionador como se elas fossem suas, ele lhe perguntaria se ele não se envergonhava de falar sobre o belo se nem sabe o que é beleza. Hípias sempre tão convicto de sua sabedoria e que passou o diálogo se contradizendo, chegando às vezes a dizer que precisaria refletir sobre certas questões para dar uma resposta, o que Sócrates parece sempre duvidar (295 a-b; 297 e), não se importa com essa situação, chegando a afirmar que as questões que Sócrates levanta são meras futilidades (304 b).

No diálogo, Hípias em momento algum percebe que aquele que Sócrates diz se encontrar todas as vezes que volta para casa e que no início da conversa ele tinha referido como alguém que o tinha deixado constrangido numa reunião a respeito do belo (286 d-e) é o próprio Sócrates. Essa sua não percepção também dá razão para Sócrates duvidar que ele, após o diálogo, iria realmente se ocupar daquelas questões, isto é, iria *relembrar* a controvérsia (Sócrates ironicamente chega a dizer que Hípias conhece a mnemônica (286 a), “arte de fortalecer a memória”²⁸⁵.)

O que esses fatos mostram é que Hípias não conhece a experiência do pensamento. Quando ele volta para casa ele permanece sempre só, ele nunca estabelece a relação dele consigo mesmo de modo a ser a sua própria companhia. Isso se evidencia na facilidade com que ele tem para se contradizer, porque, como Sócrates muito bem sabia, o critério do pensamento é justamente a *não-contradição* ou “conformidade, o ser consistente consigo mesmo, *homologeîn autos heauto*”²⁸⁶. É por isso que a passagem citada de *Ricardo III* não é propriamente um diálogo. Ricardo contrariado por suas atitudes, seus crimes, torna-se o seu

²⁸³ PLATÃO. *Hípias Maior*. In: **Critão, Menão, Hípias Maior e outros**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, p. 365-403, 2007.

²⁸⁴ Essa é a opinião de Arendt, que contraria a referência da nota anterior. (Cf. ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 253)

²⁸⁵ Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa...**, p. 938

²⁸⁶ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 139 (original: **TLM**, p. 186). Nesta mesma página e na seguinte Arendt observa como o critério da não-contradição saiu do ego pensante e passou a ser o critério do discurso em geral.

próprio adversário (*enantia legein autos heauto*, estar em contradição consigo mesmo), o que o deixa cheio de embaraços ou, como se diria cotidianamente, com a “consciência pesada”. A única maneira de Ricardo não ficar contrariado é evitar “estar-só”, quando terá apenas a sua própria companhia. Para que isso não aconteça, ele buscará várias formas *para se entreter*, o que é exemplificado na segunda citação da obra de Shakespeare destacada por Arendt. Nela, Ricardo, após a *meia-noite*, encontra-se na companhia de seus “amigos” e, portanto, não mais dialogando consigo mesmo. Ele então diz:

Conscience is but a word that cowards use,
Devised at first to keep the strong in awe²⁸⁷

Arendt afirma que escolheu as passagens da obra *Ricardo III*, pois nela Shakespeare emprega a palavra consciência de maneira diferente do costumeiro. Ela diz que a língua inglesa “levou um longo tempo para separar a palavra *consciência de si mesmo* (*consciousness*) de *consciência* (*conscience*) e, em algumas línguas, por exemplo, em francês, tal separação nunca aconteceu”²⁸⁸. Ela observa que a *consciência* (*conscience*) é tida como presente nos indivíduos, tal como a consciência-de-si, porém a diferença entre elas é que aquela não é uma mera ciência-de-si (*self-awareness*), mas sim aquilo que se pressupõe nas questões morais e legais, ou seja, algo que diz ao homem o que fazer e o que se arrepender. Nesse sentido, a língua portuguesa acaba enfatizando essa diferença quando atribui o adjetivo “moral” ao substantivo “consciência” para diferenciá-lo da consciência-de-si, que chama simplesmente de consciência. Explicando de outra forma, quando em português se quer falar do aspecto moral ou legal da consciência faz-se a distinção entre *consciência* e *consciência moral*, respectivamente em inglês seriam “*consciousness*” e “*conscience*”.

Essa “consciência moral” já foi chamada de vários nomes entre eles estão a “a voz de Deus” e o *lumen naturale* ou a razão prática de Kant²⁸⁹. É ela que Ricardo teme quando está consigo mesmo e que Sócrates, sem *conhecer* a palavra consciência, sabe que vai encontrar quando volta para casa e fica consigo mesmo. Todavia, ao contrário da “voz de Deus” ou da

²⁸⁷ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 254. [Tradução: A consciência é apenas uma palavra que os covardes usam./ Inventada, antes de tudo, para manter os fortes atemorizados (Ibid., id., p. 364)]

²⁸⁸ Ibid., id., p. 254.

²⁸⁹ Cf. ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 254.

“razão prática”, ela não diz o que se deve fazer; muito pelo contrário, a única coisa que ela diz é o que *não se pode* fazer.

Esse “*não posso fazer*” surge como um efeito secundário do pensamento. Como foi visto, o critério do pensamento é a não-contradição ou a conformidade consigo mesmo; é ele que explica por que Sócrates dizia que se tinha que preservar os parceiros do pensamento e que era melhor para ele sofrer o mal do que realizá-lo. O que o critério explica é a existência de um *limite* que o indivíduo não pode ultrapassar caso ainda queira dialogar consigo mesmo. É como se a capacidade crítica do pensamento, inerente ao seu diálogo em que o sujeito é aquele que pergunta e que responde, fosse também uma testemunha que acompanha o indivíduo em tudo aquilo que ele realiza de tal modo que todas as vezes que ele fosse pensar sobre o que fez – o pensar é, sem dúvida, um *re-pensar* ou um *re-lembrar* – ele tivesse a censura dessa testemunha (o “peso da consciência”). E essa testemunha sempre dirá o que ele não pode realizar. Caso ele realize, ele ficará tão embaraçado quanto Ricardo III e fará de tudo para nunca se encontrar novamente consigo mesmo, pois ele certamente se desprezará²⁹⁰.

Voltando para o diálogo de Sócrates com Hípias, afirmou-se que este constantemente entrava em contradição, porque não conhecia a experiência do pensamento. Da mesma forma, pode-se dizer que ele não conhecia o “não posso” existente no pensamento. Hípias, por exemplo, talvez nunca entendesse por que Sócrates não executou a ordem dos 30 Tiranos de trazer “de Salamina Leão de Salamina para ser executado” na rotunda. Isto era crime e, como Sócrates mesmo disse, nem a ameaça da morte o levaria a praticá-lo (Apologia 32 c-d). Nesse sentido, já é possível dizer que somente aqueles que não realizam a experiência do pensamento podem praticar atos contraditórios e até mesmo crimes sem o receio de ficarem embaraçados, afinal como eles não pensam, não se lembrarão de seus atos e esses não serão reexaminados, sendo esquecidos logo assim que forem realizados.

Mas isso não significa que o pensar é para “poucos”. O pensamento é uma faculdade humana e como tal pode ser exercida ou não, o que já aparece na sua característica de ser uma atividade, isto é, pode ser iniciada e paralisada quando bem se quer. Assim, a incapacidade de pensar nada tem a ver com o grau de inteligência de alguém, com alguma espécie de erudição ou com o local do nascimento. Ela é possível em qualquer ser humano, bastando apenas que

²⁹⁰ O desprezo de si era a consequência que Kant atribuía a quem abria uma exceção para si mesmo de modo a contrariar-se. (Cf. ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 126, 142)

ele evite estar consigo mesmo. Quando isso acontece pode se dizer que a pessoa²⁹¹ se perdeu. Nas belas palavras de Arendt:

O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. 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 vivida. Homens que não pensam são como sonâmbulos²⁹².

Como se enfatizou o pensamento tem um efeito secundário que é a consciência moral. Ela diz aquilo que “não se pode fazer”, seu fundamento é o estar ou não em harmonia consigo mesmo e assim poder viver consigo mesmo quando chegar a hora de voltar para casa e ter que pensar sobre seus atos e palavras²⁹³. Em si mesma ela não é procurada pelo pensador, muito menos pode ser encarada como algo que ele fornece para a sociedade. Nesse aspecto, pode-se afirmar que o pensamento pouco beneficia a sociedade, algo que em grande medida o conhecimento realiza. Por meio do pensamento nunca se determinará qualquer coisa, nem se encontrará algo de uma vez por todas, muito menos se confirmará qualquer regra de conduta; ao contrário, ele dissolve todas elas²⁹⁴. Além do mais, o pensamento “não tem relevância política a não ser em situações de emergência”²⁹⁵.

Tais situações Jaspers, segundo Arendt, teria chamado de “*situações limite*”. Elas não são momentos de catástrofe²⁹⁶. Como tal designam a “condição humana geral e imutável – que eu não posso viver sem ter que lutar e sofrer; que eu não posso evitar a culpa; que eu tenho que morrer” – que indica a “experiência de ‘algo imanente que já aponta para a

²⁹¹ Para a definição de pessoa ver: ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 143, 160.

²⁹² ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 143. (original: TLM, p. 191)

²⁹³ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 144. (original: TLM, p. 192)

²⁹⁴ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 144. (original: TLM, p. 192)

²⁹⁵ Ibid., id., p. 144. (original: TLM, p. 192).

²⁹⁶ Certamente, pois nesses momentos todos os homens estão dispersos. (Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 212. (original: THC, p. 199)

transcendência’, e que, quando nós a respondemos, *tornamo-nos a Existenz que nós potencialmente somos*”²⁹⁷. De acordo com Arendt, essa expressão em Jaspers

[...] ganha plausibilidade sugestiva menos das experiências específicas do que do simples fato de que **a própria vida**, limitada pelo nascimento e pela morte, **é um caso limite**, no sentido de que a minha existência mundana sempre força a que eu me dê conta de um passado, quando eu ainda não-era, e de um futuro, quando não mais serei. Aqui o ponto é que, sempre que transcendo os limites de meu próprio tempo de vida e começo a refletir sobre esse passado, julgando-o, e sobre esse futuro, formando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal. E tais reflexões surgem inevitavelmente em emergências políticas²⁹⁸.

Nessas situações aqueles que pensam se destacam, aparecem no mundo, pois a sua recusa em se deixar levar, em seguir o grupo, em aderir sem questionar, torna-se evidente, torna-se uma espécie de Ação. É como se o pensamento com toda a sua capacidade crítica, tão bem exemplificada na maiêutica socrática, que tudo examina – valores, doutrinas, opiniões, pensamentos –, deixando o indivíduo “vazio”, levasse o *sujeito a se posicionar no mundo*. E é exatamente isso o que acontece. A faculdade do pensamento acaba liberando outra faculdade humana, a faculdade do julgamento, que é a mais política de todas as faculdades da mente. “É a faculdade que julga *particulares* sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras”²⁹⁹. É essa faculdade que leva os homens a dizer “isto é certo”, “isto é errado”, “isto é belo”, “isto é feio” e daí em diante. Como tal, ela tem uma relação com o pensamento parecida com a relação decorrente entre a consciência-de-si e a consciência moral. Pois, assim como o pensamento representa a diferença inserida na identidade através da consciência-de-si, que acaba tendo como efeito secundário a consciência moral; o “julgar, o subproduto do efeito liberador do pensar”³⁰⁰, empresta a este realidade, tornando-o manifesto no mundo. Assim, “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o

²⁹⁷ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 144 (tradução modificada). (original: **TLM**, p. 192). A citação de Jaspers é de sua *Philosophy* (1932), trad. E. B. Ashton, Chicago, Londres, 1970, vol. II, p. 178-9.

²⁹⁸ *Ibid.*, id., p. 144 (tradução alterada e sem negrito). (original: **TLM**, p. 192)

²⁹⁹ *Ibid.*, id., p. 144 (grifo da autora). (original: **TLM**, p. 192-3)

³⁰⁰ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 257.

certo do errado, o belo do feio”³⁰¹, o que para Arendt, “nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa, era capaz de *impedir* catástrofes, ao menos para o eu”³⁰².

3. JULGAR

Para compreender como a atividade do pensamento se manifesta no mundo – o local onde os *homens* estão ocupados de mais para pensar – através do julgamento deve-se retomar algumas características do pensamento, especialmente àquelas que dizem respeito a essa relação com o mundo. Sendo assim, acima se fez referência a *retirada do mundo* empreendida pelo pensamento e afirmou-se que essa característica era comum para as outras faculdades da mente: o juízo e a vontade. Também se mencionou que o pensamento não só é *invisível*, mas que ele só lida com invisíveis, o que a princípio pareceu um tanto impressionante haja vista os seres humanos estarem em um mundo em que ser e aparecer coincidem. Ademais, enfatizou-se que o pensar é na verdade um re-pensar ou um re-lembrar e que seu critério é a conformidade, o ser consistente consigo mesmo.

Contudo, antes de mostrar como essas características se relacionam com o juízo convém destacar que o pensamento não é a mesma coisa que o juízo, assim como ambos diferem da vontade. O pensamento – “o diálogo silencioso de mim comigo mesmo” – tem na “necessidade da razão” o seu grande “impulso” para a especulação. Já a vontade nada mais quer a não ser a si mesma – “*volutas vult se velle*”, como disse Duns Scotus – não sendo causada nem pela razão nem pelo desejo. E o juízo, a “misteriosa capacidade da mente”, no qual o geral, “sempre uma construção da mente, e o particular, sempre dado à experiência sensível”³⁰³ são reunidos. Ele não é inerente ao intelecto, “nem mesmo nos casos de ‘juízos determinantes’ – em que particulares são subsumidos a regras gerais sob a forma de um silogismo”³⁰⁴ –, pois *não existe qualquer regra para a aplicação das regras*. O juízo é uma espécie de “dom”, o dom de aplicar o geral ao particular, cuja ausência, segundo Kant, “é

³⁰¹ ARENDT, H. **Pensamentos e considerações morais...**, p. 257.

³⁰² ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 145 (tradução modificada) (original: **TLM**, p. 193)

³⁰³ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 55. (original: **TLM**, p. 69)

³⁰⁴ *Ibid.*, id., p. 55 (sem grifo no original; tradução modificada). (original: **TLM**, p. 69)

comumente chamada de estupidez”³⁰⁵, não havendo remédio para tal falta. Sua natureza autônoma se releva sobretudo no *juízo reflexivo*. Neste caso, não se desce do geral para o particular, mas se vai do particular para o geral de modo a determinar, sem qualquer regra, o que é certo e o que é errado, o que é belo e o que é feio, e “aqui, por um princípio orientador, o julgar ‘só pode realizar[se] como uma lei de si mesmo e para si mesmo”³⁰⁶.

Essa *natureza autônoma* das faculdades da mente, isto é, o fato de cada uma delas seguir as suas próprias leis, também pode ser vista nas suas relações com o mundo e com a vida, quando se percebe que elas *não são condicionadas*. Aqui novamente aparece o elemento de *transcendência* mencionado acima com o pensar. Isso significa que por mais que os “objetos do meu pensar, querer ou julgar, os assuntos que a mente se ocupada,” sejam “dados pelo mundo” ou surjam “da minha vida neste mundo”, “eles, como atividades, não são condicionados nem necessitados por um ou por outro”³⁰⁷.

Os homens, embora totalmente condicionados existencialmente – limitados pelo período de tempo entre o nascimento e a morte, submetidos ao trabalho [labor] para viver, levados a obrar [work] para se sentir em casa no mundo e incitados a agir [action] para encontrar o seu lugar na sociedade de seus semelhantes [fellow-men] –, podem mentalmente **transcender** todas essas condições, mas só mentalmente; jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento em virtude dos quais estão aptos para explorar a realidade do mundo e a sua própria realidade. Eles podem julgar afirmativa e negativamente as realidades em que nascem e pelas quais estão condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E ainda que isso jamais possa alterar diretamente a realidade – como de fato não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical do que a oposição entre pensar e realizar [doing] –, os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida da mente. Em suma, dependem do desempenho aparentemente não lucrativo desses empreendimentos mentais que não produzem resultados e “não nos dotam diretamente com o poder de agir” (Heidegger)³⁰⁸.

Estabelecida a transcendência e a autonomia das faculdades da mente volta-se para as características anteriormente referidas. Assim, reafirma-se que contrariamente ao mundo de aparências e às (principais) atividades condicionadas por ele – trabalho, obra e a ação – as faculdades da mente são *invisíveis*. “Elas nunca aparecem, embora se manifestem para o ego

³⁰⁵ ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 55 (tradução modificada). (original: TLM, p. 69). Citação de Kant é da Crítica da Razão Pura B-171-B174.

³⁰⁶ Ibid., id., p. 55 (tradução modificada). (original: TLM, p. 69)

³⁰⁷ Ibid., id., p. 56. (tradução modificada). (original: TLM, p. 70)

³⁰⁸ Ibid., id., p. 56. (tradução modificada). (original: TLM, p. 70-1)

pensante, volitivo ou judicativo”³⁰⁹. Nesse sentido, acontece a mesma coisa com a vontade e o juízo, o que se relatou quando se tratou do pensamento. Como visto, a única coisa que o pensamento percebe são os pensamentos, todo *cogitare* é também *cogito me cogitare*. Isto ficou bem exposto no exemplo de Sócrates, em que se mostrou que ao pensar aquele que é *Um* se torna *dois-em-um*, tornando-se a sua própria companhia, dialogando silenciosamente consigo mesmo. Propriamente esta é a característica *reflexiva* do pensamento, que remete a dualidade inerente à consciência-de-si quando transforma a identidade em diversidade, como se a pluralidade das coisas do mundo estivesse presente desde a mente humana. Tal característica reflexiva aparece também na vontade e no juízo, isto é, “toda a volição é *volo me velle*” e todo juízo, como disse Montesquieu, também é “*retour secret sur moi-même*”³¹⁰. É, então, essa característica que explica por que as faculdades da mente são atividades e por que só se tem consciência delas quando estão ativas. Do ponto de vista do *Um* o dois-em-um é como se fosse uma fantasia³¹¹.

Todavia, se por um lado as faculdades da mente são invisíveis e só se pode ter ciência delas quando elas estão em atividade e, por outro, o mundo é um mundo de aparências, em que ser e aparecer coincidem, isso significa que as atividades da mente “só podem existir por meio de um *retirada* deliberada da esfera das aparências”³¹². Esta retirada não é uma retirada do mundo se ela for entendida como uma maneira de deixar a Terra. Como já foi observado neste texto “só é possível escapar da aparência para a aparência”, deste modo a retirada que aqui se menciona é na verdade “um movimento para trás em direção ao eu”³¹³. No entanto, este “eu” nunca aparece, não devendo essa colocação ser compreendida como uma retirada para o interior. O que acontece é novamente a *reflexividade* das atividades da mente, em que, como foi visto com o pensamento, ocorre uma suspensão da realidade (realness), do sensorialmente dado (a *epoche*, de Husserl), ou uma “retirada da realidade” ou “esquecimento do Ser” (*Seinsentzug* e *Seinsvergessenheit*, de Heidegger)³¹⁴, que Merleau-

³⁰⁹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 57. (original: **TLM**, p. 71)

³¹⁰ *Ibid.*, id., p. 59 (original: **TLM**, p. 75). Não há referência quanto à passagem de Montesquieu.

³¹¹ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 59 (original: **TLM**, p. 75)

³¹² *Ibid.*, id., p. 60. (original: **TLM**, p. 75)

³¹³ *Ibid.*, id., p. 19 (original: **TLM**, p. 22)

³¹⁴ Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 41 [epoche], 68 [retirada ou esquecimento do Ser]. (original: **TLM**, p. 52; 88)

Ponty sintetizou nestas palavras: “Só estamos realmente sós quando não o sabemos; é essa ignorância mesma que é o nosso estar-só [o do filósofo]”³¹⁵.

Como foi dito, esse “eu” pode “ser”, ou melhor, “estar” pensante, judicante ou querente e uma das diferenças entre as atividades da mente está na maneira como ocorre a retirada em cada uma delas. No pensar ela é completa haja vista a incrível tendência do pensamento para generalizar³¹⁶ e sua incapacidade de aferir a realidade. No julgar e no querer ela não é completa, pois eles têm uma preocupação especial com o particular, fazendo com que eles (se) voltem para o mundo.

Tal retirada só é possível porque “*todo ato da mente repousa na faculdade da mente de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*. A re-presentação, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular da mente”³¹⁷. Este “dom” é comumente chamado de *imaginação* e segundo Arendt isto se deve a influência exercida pela metáfora da visão na terminologia³¹⁸. Entretanto, o “ter presente o que está ausente” não se restringe aos objetos ausentes dos sentidos imaginados pela mente, mas também aparece na *memória*, a faculdade humana que lida com a *lembrança* ou com aquilo que não-é-mais, assim como está na *vontade*, que trata daquilo que ainda-não-é³¹⁹.

Somente pela capacidade da mente de tornar presente o que está ausente é que podemos dizer “**não mais**”, e construir um passado para nós mesmos, ou dizer “**ainda não**”, e nos preparar para o futuro. Mas isso só é possível para a mente depois de ela ter se retirado do presente e das urgências da vida cotidiana. Assim, para **querer**, a mente deve se retirar da imediatidade do **desejo** que, sem refletir e

³¹⁵ ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 149 (original: TLM, p. 198). Citação de Merleau-Ponty é dada por Arendt como sendo de: MERLEAU-PONTY, *Signs*, “The Philosopher and His Shadow”, p. 174.

³¹⁶ A tendência do pensamento para generalizar é inerente a sua busca pelo significado. Todas as vezes que a mente se empenha nesta busca, ela atua segundo o critério da coerência ou não-contradição típico do pensamento. Isso faz com que tudo que é particular e contingente seja eliminado, parecendo que aquilo que aconteceu tinha que acontecer, isto é, o pensamento acaba explicando tudo numa cadeia de necessidades, como se cada fato fosse a consequência de outro fato (causa). Boa explicação acerca disso está nos §§ 6, 12, da II Parte, de “*The Life of Mind*”. A crítica de Arendt a respeito dessa influência no modo de “contar a história” é exemplificada nas “*Origens do Totalitarismo*”, III parte, capítulo 3, item 3. Não obstante, nada mais claro do que o próprio título do livro, em que a palavra “origem” está no plural, para exemplificar a tentativa da autora de escapar das relações de causa e efeito (ou potência-ato), ainda que seja perdida um pouco de sua crítica ao se usar a palavra “origem”.

³¹⁷ ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 60 (tradução modificada) (original: TLM, p. 75-6)

³¹⁸ “Dar o nome de ‘imaginação’ a essa faculdade de ter presente o que está ausente é bastante natural. Se eu represento o que está ausente, tenho uma *imagem* em minha mente – uma imagem de algo que eu vi e que agora, de algum modo, reproduzo”. (ARENDT, H. Da Imaginação. In: *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*, op. cit., p. 101-107. P. 101.)

³¹⁹ Cf. ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 60 (original: TLM, p. 75-6)

sem reflexividade, estende imediatamente a mão para pegar o objeto desejado; pois a **vontade** não se ocupa de objetos, mas de **projetos**, como por exemplo, com a futura disponibilidade de um objeto que ela pode ou não desejar no presente. A vontade transforma o desejo em uma **intenção**. E, por último, o **juízo**, seja ele estético, legal ou moral, pressupõe uma retirada decididamente “não-natural” e deliberada do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos tal como são estabelecidos pela minha posição no mundo e pela parte que nele desempenho³²⁰.

A partir dessas considerações *poder-se-ia* asseverar que existe uma relação ou ordem entre o pensar, o querer e o julgar. De certa forma já se teve um vislumbre de como isto se daria quando se afirmou que o pensar libera o julgar no final do “item 2” deste capítulo. Então, *poder-se-ia* dizer que ele também tem uma relação parecida com a vontade. O “pensar”, tanto num caso como no outro, teria o papel importantíssimo de preparar os particulares para a vontade e para o juízo, o que faria através da re-presentação, tornado presente o que está ausente. No entanto, não é bem isso que acontece. Citando novamente Arendt:

É inacreditável como nós nunca seríamos capazes de querer ou julgar, isto é, de lidar com coisas que ainda não são e com coisas que não são mais, se o poder de representação e o esforço necessário para dirigir a atenção da mente para o que escapa a atenção da percepção sensível não se antecipassem e preparassem a mente para reflexão posterior [for further reflection], assim como para querer e julgar. Em outras palavras, aquilo que geralmente chamamos de “pensar” [“thinking”], embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que a mente seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los* [de-sense]³²¹.

Para Arendt a melhor explicação desse processo de “pensar”, que agora se passa a chamar definitivamente de re-presentação ou imaginação, era dada por Agostinho³²². Segundo

³²⁰ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 60 (tradução modificada; original sem negrito) (original: **TLM**, p. 76)

³²¹ Ibid., id., p. 60 (tradução modificada; grifo da autora) (original: **TLM**, p. 76-7)

³²² Embora Arendt faça referência também a Kant sobre a “imaginação”, tendo até proferido um curso sobre isso na mesma época de suas “*Lições sobre a Filosofia Política (não escrita) de Kant*”, o qual está anexado ao que veio a ser o livro a respeito destas “Lições”, compreende-se que ela criticou o seu conceito de imaginação em “*The Life of the Mind*”. Kant define a imaginação como “faculdade da intuição mesmo sem a presença do objeto” (Ibid., id., p. 60. Original, p. 76). Essa definição é contraditória com sua própria distinção entre “razão” e “intelecto”, pois “intuição” para ele se ligava a “verdade”, portanto ao conhecimento e à sensação, ao erro e a ilusão, mas não ao significado (Cf. Ibid., id., p. 32, 35, 50. Original, p. 39-40, 43, 64). De fato, até aqui não haveria problema na sua noção de imaginação, pois como visto o conhecimento também realiza uma pequena retirada, o problema seria apenas que seu conceito seria muito restrito, ao contrário do que ele pensava. Contudo, partindo-se de uma noção ampla de “imaginação” a contradição aparece fundamentalmente no seu entendimento da verdade como auto-evidência, o qual está de acordo com a Tradição e sua distinção entre Ser e Aparência, que Kant definira com estas palavras já citadas: “Se olharmos para o mundo como aparência, ele demonstra a existência de algo que não é aparência”. Como Arendt explica toda a questão se relaciona com a importância da metáfora da visão para a explicação do pensamento, a qual também já foi criticada. O importante agora é dizer

ela, para Agostinho o processo se inicia através de duas visões: uma externa, quando o objeto é dado aos sentidos; outra interna, que é similar a anterior e que re-presenta a imagem do objeto sentido. Esta imagem é então armazenada na memória e está pronta para ser apoderada pelo pensamento, momento em que ela passa a ser uma “visão em pensamento”. Para Arendt, o importante é que “o que fica na memória’ – a mera imagem daquilo que era real – é diferente da ‘visão em pensamento’ – o objeto deliberadamente lembrado”³²³. Sendo assim, há três diferenciações a serem destacadas: o objeto sensível difere da imagem armazenada na memória, esta difere do objeto do pensamento, que, é claro, difere do objeto sensível. Essa seria a explicação de o *pensamento ir mais longe do que toda a imaginação possível*, “onde nossa razão proclama a infinidade numérica que nenhuma visão no pensamento de coisas corpóreas jamais alcançou” ou “nos ensina que até mesmo os corpos mais minúsculos podem ser infinitamente divididos”³²⁴. Novamente sintetizando com Arendt:

A imaginação, portanto, que transforma um objeto visível em uma imagem invisível, apta a ser guardada na mente, é a condição *sine qua non* para fornecer à mente objetos-de-pensamento adequados; mas estes objetos-de-pensamento só passam a existir quando a mente ativa e deliberadamente relembra, recorda e seleciona do arquivo da memória o que quer que venha a atrair o seu interesse a ponto de induzir a concentração; nessas operações, a mente aprende a lidar com coisas ausentes e se prepara para “ir mais além”, em direção à compreensão [understanding] das coisas sempre ausentes, e que não podem ser lembradas, porque nunca estiveram presentes para a experiência sensível³²⁵.

que nessa concepção a verdade apareceria como uma intuição auto-evidente decorrente de uma seqüência de pensamentos, ou seja, o pensamento não levaria a uma conclusão (sempre duvidosa) ou ao significado, mas à intuição de uma verdade além das palavras. Isso explicaria a referência de vários filósofos ao inefável (Cf. Ibid., id., p. 87, 93. Original, p. 113, 122) e a noção kantiana de “coisa-em-si” (Cf. Ibid., id., p. 33. Original, p. 42), assim como a sua noção de “esquema”, que se basearia no fato do sentido da visão fornecer um múltiplo contemporâneo; explicando melhor, tal como na visão se pode ver múltiplos objetos a ponto de ser capaz de sintetizá-los em uma imagem, o esquema sintetiza múltiplos elementos (Cf. ARENT, H. Da Imaginação. In: **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 102, 103; ARENDT, H. **Vida do Espírito...**, p. 86; Original, p. 112). Neste sentido, o pensamento seria o que Kant disse: “todo o pensamento não passa de um meio para se alcançar a intuição” (ARENDT, H. **Vida do Espírito...**, p. 90. Original, p. 118). No fundamento, o que está presente aqui é a tensão entre *nous* e *logos*. Este seria o discurso e como já se viu pensamento e discurso estão ligados. Já aquele seria decorrente de *noemai*, no sentido de percepção visual. A metáfora então seria entre o objeto que se vê com os olhos do corpo e aquele que se percebe com os olhos da mente. Haveria uma transferência da evidência dos sentidos para a mente, levando a noção de verdade como intuição auto-evidente. Contudo, foi exatamente esse tipo de verdade que Kant ensinou jamais ser possível encontrar no pensamento. No mesmo sentido, o problema não é se o “esquema” é uma síntese de elementos (processo de generalização típico do pensamento), mas se ele é tido como verdade.

³²³ ARENDT, H. **Vida do Espírito...**, p. 60-1 (original: TLM, p. 77)

³²⁴ Ibid., id., p. 61 (original: TLM, p. 77) (as duas últimas citações são de Agostinho, *The Trinity*, livro IX, cap. 10. Trad. Ingl.: série *Fathers of the Church*, Washington, D. C., 1963, vol 45)

³²⁵ Ibid., id., p. 61 (tradução modificada) (original: TLM, p. 77). Traduziu-se “understanding” por “compreensão” e não por “entendimento”, como fez o tradutor em português, não por discordar da tradução, mas

Esse “ir mais além” se refere as já discutidas características da transcendência, da generalização³²⁶ e da “necessidade da razão” existentes no pensamento e que de maneira bem clara estão presentes nas idéias, conceitos e categorias, nas “questões últimas” que a filosofia acaba se dedicando. Porém, como já foi destacado, o pensamento não se ocupa apenas dessas “questões”, mas sim de qualquer coisa, pois tudo pode ser objeto de pensamento, inclusive pensamentos. Por outro lado, cabe uma observação sobre essas “questões últimas”: todas elas têm “origem” neste mundo ou, como disse Arendt, “todas as questões metafísicas que a filosofia escolheu como tópicos especiais vêm das experiências do senso comum”³²⁷.

Diante disso, pode-se afirmar que para pensar acerca de alguma coisa deve se afastar dela, de-sensorializá-la, sair de sua presença e, então, através da imagem presente na memória, lembrá-la e daí pensar nela. É por isso que acima foi dito que todo pensar é um re-pensar ou re-lembrar, pois há essa grande afinidade entre pensamento e lembrança, sendo notável como “cadeias de pensamento surgem naturalmente da atividade de lembrar quase de forma automática, *sem que haja qualquer interrupção*”³²⁸. Para exemplificar convém imaginar a seguinte situação, que provavelmente qualquer pessoa já experienciou. Duas pessoas conversam, enquanto uma fala a outra presta atenção. Como em toda conversa isto vai se sucedendo. De repente aquela que não está falando *pára* de prestar a atenção na conversa e passa a *pensar* naquilo que a outra pessoa está dizendo ou mesmo sobre a pessoa que está falando, ou até a respeito de algo que não tem a menor relação com a conversa. Quando isso acontece, ela se “retirou da conversa” ou a “perdeu” e provavelmente aquele que está falando terá que repetir as suas últimas palavras para que seu parceiro da conversa

para adequar a passagem de Arendt a sua própria explicação da distinção kantiana entre “razão” (*Vernunft*) e “intelecto” (*Verstand*). Na página 13 (original, p. 14) Arendt discorda das traduções inglesas de “*Verstand*” por “*understanding*”, que em português aparece traduzido por “*entendimento*”, preferindo traduzir por “*intellect*”, pois, além de Kant ter usado “*Verstand*” para traduzir o latim “*intellectus*” e “*Verstand*” ser o substantivo do verbo “*verstehen*”, “*understanding*” não tem a mesma conotação presente na palavra alemã “*das Verstehen*”. Na página 45 (original, p. 57) Arendt volta a essa distinção e ao falar da “razão” (*Vernunft*) ela traduz a palavra alemã “*begreifen*” por “*comprehend*”, em português “compreender”, ou seja, ao tratar da “razão” Arendt usa a palavra “compreender” e não “entender”, que nem é usada para “intelecto”, pois como esse lida com os sentidos, ela prefere usar “*apprehend*”, “apreender”.

³²⁶ Para completar o que foi dito na nota 316 com as considerações feitas sobre a imaginação deve-se afirmar que após a de-sensorialização, os particulares se tornam imagens que passam pela reflexão do ego pensante, que rapidamente os compacta ou comprime, generalizando-os para encontrar o significado. Dessa generalização que surgem os chamados conceitos abstratos, que outrora eram tidos por essências, cuja principal característica é não serem localizadas, serem provenientes de um “lugar nenhum” (Cf. ARENDT, H. **Vida do Espírito...**, p. 150 (original: TLM, p. 199)).

³²⁷ ARENDT, H. **Vida do Espírito...**, p. 61 (original: TLM, p. 78).

³²⁸ *Ibid.*, id., p. 214 (original sem itálico) (original: TLM, II parte, p. 37)

“volte” para ela. Tal “perda” muitas vezes é notada pelo falante, que percebe seu ouvinte alheado.

É, então, a imaginação³²⁹ que prepara os objetos sensíveis para que eles sejam pensados, o que ela também realiza na vontade e, como se verá, de maneira especial no juízo. Antes de tratar do juízo é oportuno se voltar para a vontade ainda que seja apenas no que se refere às características já afirmadas, ficando para outra parte um estudo complementar. Assim, reitera-se que a vontade tenha as características da transcendência e invisibilidade, bem como reflexividade e retirada. Destas a que menos se tratou foi a reflexividade, portanto dela se falará por primeiro. Deste modo, deve-se dizer que a vontade também realiza uma diferença na unicidade, tal como o pensamento, contudo os dois da vontade – *dois-em-um* – não são propriamente parceiros ou amigos, eles estariam mais próximos da relação entre senhor e escravo, general e soldado, rei e súdito; em suma, comandante e comandado. Pois, uma das grandes características da vontade é esta relação de comando-e-obediência, em que o ego volitivo diz eu-querer (*velle*) e também diz eu-não-querer (*nolle*), isto é, a vontade é a mesma coisa que eu-querer-e-eu-não-querer.

Quanto à sua retirada foi dito que ela não é tão completa como a do pensamento, o que deve ser compreendido como uma referência à tendência do pensamento em generalizar e da vontade em se ocupar com particulares dados por um mundo de aparências. Como se afirmou esses particulares não são meros objetos dados à mão, que poderiam ser tomados sem qualquer reflexividade. Se fosse esse o caso não se trataria da vontade, mas sim do desejo. É por isso que a vontade implica igualmente numa retirada, na qual os objetos que o indivíduo poderia imediatamente pegar no presente passam pela reflexividade em que ela *dirá* se os quer ou não-quer. Conseqüentemente, a vontade trata de objetos que a imaginação desensorializa e representa, de modo a criar imagens que depois se tornam “coisas-da-vontade” ou “visões na vontade”. Mas, como ela sempre se pronuncia sobre algo que ainda-não-é – o querer sempre se refere a alguma coisa que pode acontecer ou não – o melhor é dizer *projetos* e não objetos. A vontade é a faculdade humana que lida com o *futuro*, a *incerteza* lhe é inerente. Seu problema básico não é lidar com visíveis ou invisíveis que a imaginação pode

³²⁹ Em sentido contrário Arendt asseverou: “Estive falando sobre as características especiais do pensamento que podem ser atribuídas ao radicalismo de sua retirada do mundo. Em contrapartida, nem a vontade nem o juízo, embora *dependentes da reflexão preliminar que o pensamento faz sobre os seus objetos*, ficam presos a essa reflexão; seus objetos são particulares, têm seu lar no mundo das aparências, do qual o ego volitivo ou judicativo se retira apenas temporariamente e com a intenção de uma volta posterior.” (ARENDDT, H. **Vida do Espírito...**, p. 71; sem grifo no original) (Original: **TLM**, p. 92). Ela também contraria o que ela mesma disse na página 60 (original, 76-7), que foi citada acima.

representar, mas sim com coisas que nunca existiram³³⁰. Comparando a retirada da vontade com a do pensamento Arendt explicou:

Quando nós formamos uma **volição**, isto é, quando nos concentramos em um **projeto futuro**, não nos retiramos menos do mundo das aparências do que quando estamos seguindo uma linha de pensamento. **Pensamento e vontade antagonizam-se somente no que afetam nossos estados psíquicos; ambos, é verdade, tornam presente para a nossa mente o que na realidade está ausente**; mas o pensamento traz para o seu presente duradouro aquilo que ou é, ou, pelo menos, foi; enquanto que a vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem³³¹.

Para confirmar o que se disse é oportuno citar mais uma passagem de Arendt em que ela enfrenta a questão:

[...] o ego pensante, embora possa absorver aquilo que não é mais, sem qualquer perturbação do mundo exterior, já não pode responder com a mesma serenidade [equanimity] a projetos que a vontade produz para o futuro. **Toda a volição ainda que seja uma atividade da mente, relaciona-se com o mundo das aparências no qual seu projeto deve realizar-se**; em contraste flagrante com o pensamento, nenhum querer jamais se faz por si mesmo ou encontra satisfação na própria atividade. **Qualquer volição não só envolve particulares como também – e isto é de grande importância – anseia por seu próprio fim, o momento em que o querer-algo terá se transformando no fazê-lo**. Em outras palavras, o **humor habitual do ego volitivo é a impaciência**, a inquietude e a preocupação (*Sorge*), não somente porque a alma reage ao futuro com esperança e medo, mas também porque o projeto da vontade pressupõe um “**eu-posso**” que não está absolutamente garantido. A inquietação preocupada da Vontade só pode ser apaziguada por um “**eu-posso-e-faço**” [I-can-and-I-do], isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação da mente de sua **dominação**³³².

E já que se falou sobre os *humores* da vontade e se a está diferenciando do pensamento, deve-se considerar também o humor deste:

Para falar em termos de **tonalidade** – isto é, em termos do modo como a mente afeta a alma e produz seus humores, independentemente dos acontecimentos externos, criando assim uma espécie de **vida da mente** –, o humor predominante do ego pensante é a **serenidade** [*serenity*], o simples prazer de uma atividade que nunca tem que superar a resistência da matéria. À medida que essa atividade está intimamente ligada à lembrança, seu humor inclina-se para a melancolia – segundo Kant e Aristóteles, o humor característico do filósofo. O humor predominante da Vontade é a **tensão** [*tenseness*], que arruína a “tranquilidade da mente”, a “*animi tranquillitas*”, de Leibniz, na qual, segundo ele, todos os filósofos sérios insistem e que foi por ele mesmo encontrada em cadeias de pensamento que provavam

³³⁰ Cf. ARENDT, H. **Vida do Espírito...**, p. 197 (original: **TLM**, II parte, p. 13)

³³¹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 212-3 (itálico da autora; negrito não; tradução modificada). (original: **TLM**, II parte, p. 35)

³³² *Ibid.*, id., p. 214 (original sem negrito; tradução modificada). (original: **TLM**, II parte, p. 36-7)

ser esse o “melhor dos mundos possíveis”. Nessa perspectiva, a única tarefa que resta à Vontade é, na verdade, “**querer não querer**”, uma vez que todo ato voluntário só pode interferir na “harmonia universal” do mundo, em que “tudo o que é, visto da perspectiva do Todo, é o melhor”³³³.

Mas falar sobre esses aspectos já é ir além do que se pretende. E o que se intentava até aqui era simplesmente mostrar a independência entre vontade e pensamento, isto é, a situação de que ou se está pensando ou se está querendo. Explicando com outras palavras, toda vez que se sai do pensamento para a vontade ou da vontade para o pensamento, isso não acontece de modo “automático”, como se viu na relação entre pensamento e lembrança, mas há sempre uma interrupção ou uma paralisação temporária³³⁴. É por isso que não se pode dizer que o pensar prepara para a vontade e nem que esta o prepara, ainda que seja possível “começar” a pensar e depois querer e também “iniciar” querendo e depois pensar³³⁵. O problema³³⁶ aqui, que sempre levou a se dizer “qual vem antes”, é que apenas os ditos “pensadores” tratam dessas faculdades, por conseguinte ao se falar sobre a vontade, ela é tratada através do pensamento e nada garante que ele será imparcial ao tratar de outra faculdade da mente, podendo o pensador cair numa “armadilha do pensamento”. Nas palavras de Arendt:

³³³ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 215 (itálico da autora; negrito não; tradução alterada). (original: **TLM**, II parte, p. 38). Essa última expressão “querer-não-querer” Arendt aponta como a conclusão da filosofia da fase final de Heidegger. (Cf. *Ibid.*, id., p. 203, 316 et seq) (original: **TLM**, p. 22, 173 et seq). Ela não será tratada neste texto.

³³⁴ “[...] uma mudança do querer para o pensar produz apenas uma paralisação temporária da vontade, exatamente como uma mudança do pensar para o querer é sentida pelo ego pensante como uma paralisação temporária da atividade do pensamento.” (ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 215 (original sem negrito; tradução modificada). (original: **TLM**, II parte, p. 38)

³³⁵ Diz Duns Scotus “*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*” “nada além da vontade é a causa total da volição”, este é o grande fundamento para a independência entre pensamento e vontade (ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 55; Original, p. 69). Por outro lado, Arendt também aponta que a grande descoberta de Epiteto foi que as faculdades humanas podem se influenciar na consciência (*Ibid.*, id., p. 118; Original, p. 155). Essas referências não escapam ao que acima se falou sobre a independência entre pensamento e vontade. Compreende-se que há mesmo uma interrupção quando se passa do pensamento para a vontade e vice-versa, o que estaria de acordo com as palavras de Duns Scotus, mas aparentemente contrariaria Epiteto, porém isto não ocorre. O pensamento influencia a vontade, pois a “visão em pensamento” pode se tornar uma imagem para a vontade e assim ser re-presentada e então levar a aquilo que se chamou “visão da vontade”, e o mesmo procedimento pode acontecer de maneira oposta com o pensamento.

³³⁶ Uma vez liberada a faculdade da vontade da faculdade do pensamento outra questão parece “emergir” – a questão do inconsciente. Esta referência tem como fundamento a explicação de Arendt sobre Nietzsche no § 14, da II Parte, de *A Vida do Espírito*, particularmente a página 312 (original: **TLM**, p. 168) e a nota do tradutor número 49, ao § 17, do Capítulo Primeiro de *Além do Bem e do Mal*, de Nietzsche (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e do Mal**. [trad. e notas de Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Faz parte da natureza de todo o exame crítico da faculdade da Vontade ser empreendido por “pensadores profissionais” (os *Denker von Gewerbe* de Kant); isso levanta a suspeita de que as denúncias da Vontade como uma mera ilusão da consciência e as refutações da existência da faculdade – que vemos sustentadas por argumentos quase idênticos em filósofos que partem de pressupostos bastante diferentes – podem dever-se a um conflito básico entre as experiências do ego pensante e as do ego volitivo.

Embora a mente que pensa e a que quer seja a mesma, e o mesmo eu uma corpo, alma e mente, **está longe de ser óbvio que a avaliação do ego pensante seja confiável, permanecendo imparcial e “objetiva” quando se trata de outras atividades da mente**³³⁷.

Tendo estabelecido a independência ou autonomia entre pensamento e vontade pode-se passar para a faculdade do julgamento, que, segundo Arendt, apenas em Kant foi tratada como uma das atividades mentais básicas. Como as outras faculdades e conforme o que já se disse a seu respeito, o juízo também realiza a transcendência e a retirada do mundo, é invisível e reflexivo, tendo nesses e em outros aspectos algumas características especiais.

A retirada do mundo empreendida pelo juízo é a retirada da parcialidade dos interesses ou do envolvimento com as coisas do mundo. Historicamente, esta retirada sempre foi encarada como a retirada do agir e “funda-se na descoberta de que somente o *espectador* e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo”³³⁸. Como tal, ela foi também uma das grandes influências para que o modo contemplativo de vida fosse encarado pelos filósofos gregos como superior aos demais, tendo a sua expressão mais antiga numa parábola atribuída a Pitágoras e relatada por Diógenes Laércio:

A Vida... é como um festival, assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*theatai*]; assim também na vida os homens servis saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade³³⁹.

Arendt explica que o espectador pitagórico tem uma grande diferença em relação ao espectador de Parmênides e Platão. No caso de Parmênides o espectador é “transportado, além dos umbrais da noite e do dia, para a estrada divina, ‘muito distante dos usuais caminhos humanos’³⁴⁰. Em Platão não é diferente como se viu com a Parábola da Caverna, em que o espectador dentro da caverna só consegue ver o que está a sua frente e não consegue se

³³⁷ ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 190 (original sem negrito). (original: TLM, II parte, p. 4)

³³⁸ Ibid., id., p. 72 (original: TLM, p. 92)

³³⁹ Ibid., id., p. 72 (original: TLM, p. 93)

³⁴⁰ Ibid., id., p. 20 (original: TLM, p. 23)

comunicar com quem está ao seu lado, permanecendo isolado, o que não se altera quando ele se liberta e *sai da caverna* para o céu límpido das idéias eternas. Em Pitágoras, ao contrário, o espectador não sai do mundo, ele está no mundo, sua “nobreza” está somente em não participar do que está ocorrendo, em observá-lo como um mero espetáculo”³⁴¹.

Outro detalhe que essa parábola traz e que Arendt destaca tem a ver com a influência da palavra grega *theatai*, que designa “espectadores” nas línguas modernas. Ela é a origem da palavra “teoria”, sendo que “teórico” até há poucos séculos denotava “observar do exterior”, “contemplar”, remetendo a noção de que o espectador percebe algo que está oculto para os envolvidos no espetáculo, isto é, para os atores. Quanto a estes pode se dizer que cada um é “uma parte do todo” e como tal encena o seu papel no “festival do mundo”. Por ser “parte”, o ator está preso à circunstância de que o seu significado último e a justificativa de sua existência estão relacionados a essa característica de ser constituinte do todo³⁴². Desta forma, a única maneira de ele compreender o significado do festival e julgá-lo é saindo de cena, ou seja, deixar de ser ator e passar a ser espectador. Todavia, segundo a parábola, é de se duvidar que ele realize tal movimento, pois o ator se preocupa com a obtenção da *doxa*, a fama, a qual só é possível adquirir permanecendo no espetáculo e, conseqüentemente, aparecendo para os espectadores. Assim, afirma-se que o ator é dependente do *dokei moi*, do parece-me, dos espectadores e quanto a isso é bastante significativo que a palavra *doxa* também tenha o sentido de *opinião*, conseqüentemente a *doxa* dos espectadores confere a *doxa* do ator, levando este a se portar de acordo com o que aqueles esperam dele, cabendo aos “espectadores o veredicto final de sucesso e fracasso”³⁴³.

Essa última conclusão levaria à separação radical de dois modos de vida, o modo de vida do filósofo e o modo de vida do ator ou do político. De fato, dentro da Tradição foi feita essa separação e o modo de vida do filósofo (*bios theōrētikos*) passou a ser encarado como superior ao modo de vida do político (*bios politikos*). Não se pretende estabelecer aqui como isso se deu, basta apenas que se perceba quão limitada é essa fixação de modos de vida e quão perversa é a noção de que um deles é superior.

³⁴¹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 72 (original: **TLM**, p. 93). Diante do que foi dito até aqui esse posicionamento de Pitágoras é fundamental. Não custa repetir: “só é possível escapar da aparência para a aparência”.

³⁴² Cf. ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 73 (original: **TLM**, p. 94)

³⁴³ *Ibid.*, id., p. 73. (original: **TLM**, p. 94)

Nesse sentido, volta-se para a parábola atribuída a Pitágoras para se mencionar mais uma característica do seu espectador e que agora o aproximará do espectador de Platão. Segundo Arendt, o espectador pitagórico está observando os jogos Olímpicos, entretanto ele não se comunica com outros espectadores, a ponto de Pitágoras tratá-lo sempre no singular³⁴⁴. Essa compreensão do espectador no singular estaria incorreta para Arendt e a principal razão para isso seria que *o espectador sempre leva em consideração os outros espectadores quando realiza o seu julgamento*.

Arendt afirma que é Kant quem demonstra que os espectadores devem ser tidos no plural. Ele teria chegado a essa conclusão através dos acontecimentos que envolviam a Revolução Francesa e através das dificuldades de crítica da arte em seu tempo. Neste aspecto, “Kant se indignava que a questão da beleza fosse decidida arbitrariamente, sem possibilidade de discussão e acordo mútuo, no espírito do *de gustibus non disputandum est*”³⁴⁵. A este respeito suas reflexões remontariam a pelo menos o escrito de sua juventude “*Observações sobre o Sentimento do belo e do sublime*”³⁴⁶ e chegariam até a última de suas críticas, a *Crítica do Juízo*, a qual originalmente tinha sido pensada como *Crítica do Gosto*³⁴⁷. No entanto, segundo diz Arendt, foram as reações à Revolução Francesa que deram a Kant o grande exemplo (ou a confirmação) de como os espectadores se relacionam. O filósofo afirmou:

³⁴⁴ Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 81, 84.

³⁴⁵ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 205.

³⁴⁶ Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 15. Para ficar claro, a polêmica não é tanto sobre a beleza, mas sobre a dificuldade de no século XVIII as pessoas conseguirem falar da realidade de maneira “objetiva”, de modo a não tratar a realidade como se ela fosse uma sensação. Essa subjetivação e sua conseqüente alienação do mundo remetem a dúvida cartesiana e a introspecção, portanto a própria perda do Mundo e do senso comum na Era Moderna, que é presente ainda nos dias de hoje. Desta forma, não seria possível nenhum juízo, todos eles seriam reduzidos a sensação do gosto, a mais privada das sensações. Como se falar sobre o mundo fosse a mesma coisa do que expressar a preferência por bobó de camarão ou salada de espinafre. (Cf. ARENDT, H. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: **Entre o Passado e o Futuro**, op. cit., p. 69-126. P. 83-84.)

³⁴⁷ É oportuno observar que a própria Arendt parece ter feito um caminho parecido em sua apropriação das reflexões de Kant sobre o juízo. Em “*Crises da Cultura*”, texto de 1960 que faz parte da coletânea “*Entre o Passado e o Futuro*”, Arendt fala em “gosto” nos assuntos políticos. No texto “*Algumas questões de filosofia moral*”, de 1965-6, que faz parte da coletânea “*Responsabilidade e Julgamento*”, ela deixa o “gosto” e passa a mencionar juízo. Já em “*Verdade e Política*”, de 1967, que também está em “*Entre o Passado e o Futuro*”, Arendt mantém o juízo ou julgamento, porém especifica que isso só se dá fora da “esfera política”, pois dentro dela o que ocorreria seria “opinião”, o que parece ser uma distinção bem interessante. Nas suas “*Lições sobre a Filosofia Política de Kant*” ela ora fala em gosto, ora em juízo, ora em senso comum. E na “*Vida do Espírito*” ela só fala em juízo e julgamento, o que talvez seja explicável pela nota anterior.

Esse evento [a Revolução] não consiste em feitos momentosos ou em malfeitorias cometidas por homens [...]. **Trata-se simplesmente do modo de pensar dos espectadores**, que se revela **publicamente** nesse jogo de grandes transformações e que manifesta uma **simpatia** geral, embora **desinteressada**, pelos jogadores de um dos lados e contra os do outro, mesmo que essa parcialidade venha a tornar-se muito desvantajosa para eles caso seja descoberta. [...] essa revolução, repito, encontra nos corações de todos os espectadores (que **não estão engajados no jogo**) uma participação que beira o **entusiasmo**, e cuja expressão é carregada de perigo; essa simpatia, portanto, não pode ter outra causa além de uma predisposição moral da raça humana [sem negrito no original]³⁴⁸.

Como se percebe Kant fala que a Revolução Francesa “consiste no modo de pensar dos espectadores”, querendo dizer que a importância do evento é dada por eles. Foram eles que “numa simpatia desinteressada” “que beira ao entusiasmo” estabeleceram que a Revolução era um evento que não seria esquecido. Noutras palavras, o fato de pessoas sem qualquer tipo de compromisso, desinteressadas, não-envolvidas, expressarem publicamente os seus “pensamentos” a respeito do evento foi o que lhe conferiu sua importância e seu significado. Quanto a isso convém lembrar que acima se mencionou que a faculdade humana que se preocupa com o significado é o pensamento e não o juízo. Para esclarecer essa “confusão” é apropriado trazer para essas considerações a noção kantiana de *pensamento crítico*.

Para Kant, assim como era para Sócrates, o pensamento tem um inerente aspecto crítico, que leva a tudo questionar, especialmente os pré-conceitos e opiniões, sendo bem característico disto a máxima do Iluminismo “pensar por si mesmo” (*Selbstdenken*) adotada por Kant. Esse aspecto aproxima muito Kant da figura da “parteira” com que Sócrates se denominava, inclusive em virtude de suas “Críticas” Kant foi chamado de “destruidor de tudo” (*Alles-Zermalmer*) por Moses Mendelssohn³⁴⁹. Mas, há outro aspecto que aproxima Kant de Sócrates que é crucial para o que se pretende mostrar. Como visto com Sócrates, ele buscava dialogar com as pessoas como se estivesse dialogando consigo mesmo. Sócrates “tornou público no discurso o processo de pensamento”³⁵⁰. Ele, então, se dirigia à praça do mercado e “desafiava” a todos (moscardo) e ao mesmo tempo se submetia a todos os questionamentos, tornando-se a figura do “filósofo por excelência” porque “prestava contas

³⁴⁸ ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 59-60. (esta citação é parte de uma grande citação de Arendt da coletânea de ensaios de Kant, *On History*, ed. Beck, p. 143-148, “An old question raised again”, seções VI e VII.)

³⁴⁹ *Ibid.*, id., p. 47.

³⁵⁰ *Ibid.*, id., p. 50.

[*logon didonai*] ou vivência daquilo que dizia”³⁵¹. Kant também achava que o pensamento devia se submeter a esse *teste do exame livre e aberto*. Já se aludiu que ele lamentava que sua “Crítica da Razão Pura” era uma obra de difícil compreensão. O filósofo achava que os textos filosóficos que se escondiam por trás de uma névoa de sofisticação, faziam-no para esconder disparates³⁵². Para ele, quanto maior o número de pessoas que participassem do exame de sua obra, melhor ela seria, por isso planejava “popularizá-la”. Essa é uma das razões que explicam por que ele considerava a liberdade para falar e publicar como a liberdade política mais importante. Segundo Arendt, liberdade política para ele era “*fazer uso público da própria razão em qualquer domínio*”. E ‘por uso público da própria razão entendo o uso que uma pessoa dela faz como um erudito diante do público leitor’³⁵³. Adverte-se, porém, que a noção de “erudito” aqui não é a noção corriqueira. Kant compreendia “erudito” como um “membro de um tipo de comunidade diferente, a ‘sociedade dos cidadãos do mundo’, e é com essa capacidade que ele se dirige ao público”³⁵⁴. Ora, mas cidadão não é aquele que entre outras coisas possui responsabilidades, direitos e obrigações em determinado território? Arendt comenta que o “cidadão do mundo” kantiano era um *Wetlbetrachter*, um espectador do mundo. É, pois, o espectador do mundo que está observando o que acontece na França no final do século XVIII, porém ele não faz isso sozinho.

Antes de qualquer comentário observa-se que se disse que Kant achava que a liberdade para falar e publicar era a liberdade política mais importante, pois ele achava que suas obras deveriam passar pelo teste do exame livre e aberto, contudo não era apenas isso. Kant, ao contrário dos outros pensadores, compreendia que sem essa liberdade o próprio pensamento e a possibilidade de formar qualquer opinião estavam perdidos³⁵⁵. Para ele o pensamento crítico não era apenas criticar conceitos, doutrinas, tradições, mas também o próprio pensamento, daí porque dizia que para que o pensamento crítico se exercesse era

³⁵¹ ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 50.

³⁵² Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 52.

³⁵³ *Ibid.*, id., p. 52.

³⁵⁴ *Ibid.*, id., p. 52.

³⁵⁵ “Desse modo, podemos seguramente afirmar que o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar seus pensamentos *publicamente* também lhe retira a sua capacidade 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 de coisas” (ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 54; citação é de Kant, I, Was heisst: Sich im denken orientieren?” [1786], in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 8:131-47)

preciso (um “espaço” para) que os homens pudessem comunicar o que pensavam, submetendo-se a responsabilidade pelo que diziam (tal como um cidadão) e conhecendo outros pensamentos. Somente através do contato com outros pensamentos os homens poderiam levar em consideração o ponto de vista dos outros homens e quanto maior fosse o número de pontos de vista considerados mais “alargado”, imparcial, ou “geral” o pensamento seria.

Entretanto, a generalidade aqui não é a generalidade do conceito como seria o caso da palavra “casa” antes afirmada. Ela significa apenas o que se disse: quanto mais pontos de vista forem considerados, mais abrangente será o “pensamento”. No entanto, considerar um ponto de vista não é o mesmo que empatia, não significa procurar levar em conta o que realmente se passa na mente de outra pessoa. Isso seria a mesma coisa do que assumir os seus pré-conceitos, o que contrariaria a máxima do Iluminismo “pensar por si mesmo”. Assim, o que esse “*pensamento alargado*” significa é que o sujeito, através de sua *imaginação*, coloca-se no lugar dos outros, abstraindo todo e qualquer interesse próprio que os outros poderiam ter, a fim de saber o que daquele ponto de vista ele “pensaria”. Para ilustrar convém citar o seguinte exemplo de Arendt: “vamos supor que eu veja uma moradia específica na favela e perceba nessa construção particular a noção geral que ela não exhibe diretamente, a noção de pobreza e miséria. Chego a essa noção ao representar para mim mesmo como me sentiria se tivesse que viver ali, isto é, tento pensar no lugar do morador da favela”³⁵⁶.

Como se pode notar o conceito kantiano de “pensamento alargado” difere daquilo que se expôs sobre o pensamento. Esse “pensamento alargado” lida com particulares, com pontos de vista, diz respeito ao mundo e leva outros em consideração. Já o pensamento busca o significado, tende a generalizar, não lida com particulares, comprime-os, e por mais que ele surja neste mundo, ele o transcende. Ademais, ele é incapaz de aferir a realidade e só aparece no mundo em casos raros, e quando isso acontece é sempre num sentido negativo, dizendo o que o sujeito não poderia realizar. Por outro lado, a maneira como Kant estabeleceu o relacionamento dos espectadores torna-os dependentes uns dos outros, tal como aquele que age depende de outros que agem, que por sua volta dependem dos espectadores. E, certamente esse não é o caso do pensamento, que se depende de alguma coisa, isto só pode ser o

³⁵⁶ ARENDT, H. *Algumas questões de filosofia moral...*, p. 206.

relacionamento do eu consigo mesmo. Mas o que será que levou Kant a estabelecer essa dependência entre os espectadores e afirmar que sem publicidade não há pensamento?³⁵⁷

Na época de Kant a Prússia era governada por Frederico II, um monarca absoluto, que era aconselhado por sua burocracia esclarecida, a qual, assim como o monarca, ficava completamente separada dos súditos³⁵⁸. Por conseguinte, o único “espaço público” que Kant conhecia era o espaço de seu público leitor e seus críticos, daí a liberdade política mais importante para ele ser a liberdade de falar e publicar seus pensamentos. Era através da comunicação ou publicação dos “pensamentos” que se constituía um “espaço comum”. Porém, não se pode dizer que isso condiciona a faculdade do pensamento. (Se o pensamento dependesse do pensamento dos outros, ele não seria uma faculdade autônoma³⁵⁹.) Talvez, então, o que esteja em questão aqui não é propriamente o pensamento, mas como o pensamento se relaciona com o mundo. Neste caso, em Kant afirma-se que é a forma “alargada” do pensamento que lida com o mundo, o que para Arendt estaria exposto nos seus escritos políticos. Mas, essa forma de “pensamento” é tão especial, tão diferente do “diálogo silencioso de mim comigo mesmo”, que ela pode ser tida como outra faculdade humana. Kant, após analisar os problemas referentes ao belo segundo o sentimento de gosto, chegou às mesmas características que ele referiu ao “pensamento alargado”, contudo ao invés de manter a expressão, ele a denominou *Juízo*³⁶⁰.

Dirigindo-se para a “Crítica do Juízo” reitera-se que ela tinha sido pensada por Kant como “Crítica do Gosto”. Arendt comenta que ela é dividida em duas partes: a primeira trata do Belo e a segunda diz respeito ao Sublime, tal como o filósofo dividiu seu ensaio da juventude. No que tange a segunda parte Arendt fez poucos comentários, pois esta não trata

³⁵⁷ Todas essas considerações são apropriações feitas com base em Hannah Arendt. Os textos de Kant e prováveis biografias não foram consultados, bem como outros comentadores.

³⁵⁸ Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 77-8.

³⁵⁹ Apenas para deixar claro o posicionamento. Que ao pensar se leve outros em consideração não se nega, embora se compreenda que a experiência se dá primeiro o sujeito pensando por si mesmo e depois confrontando o seu pensamento com outros pensamentos (ou coisas-pensamento) e daí voltando a pensar. O que se nega é que o pensamento seja condicionado ou, para usar um termo kantiano, que ele seja heterônomo.

³⁶⁰ Essa é a apropriação que Arendt faz de Kant e que a leva a falar em uma Filosofia Política não escrita de Kant através de sua Crítica do Juízo. Observa-se, porém, que a maioria dos textos políticos de Kant foram escritos após 1790, ano que apareceu a Crítica do Juízo, isto é, ele fala em “juízo” na Crítica do Juízo e em “pensamento alargado” nos escritos políticos posteriores à Crítica. (Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 23)

da faculdade do julgamento propriamente dita. Ela concerne à compreensão da natureza e sua questão refere-se a “impossibilidade de derivar qualquer produto particular da natureza de causas gerais”. Nas palavras de Kant: “Absolutamente nenhuma razão humana [na verdade, nenhuma razão finita em qualidade, como a nossa, embora possa ultrapassá-la em grau] pode esperar compreender a produção, mesmo de uma folha de grama, por meio de meras causas mecânicas”³⁶¹. Assim, as reflexões sobre o julgamento são todas baseadas no Belo e seu juízo característico que é o *juízo reflexivo*.

O juízo sobre o belo é denominado reflexivo, porque neste caso não é dada uma regra geral a qual se possam subsumir os particulares, tal como acontece nos já referidos juízos determinantes, juízos típicos de situações em que se usa um padrão de medição. Noutras palavras e exemplificando, quando uma pessoa diz “aquela rosa é bela” ela de maneira alguma quis dizer que “todas as rosas são belas, logo aquela também o é”; muito menos conceituou a Beleza e aí aplicou àquela rosa particular. Ela simplesmente disse “é bela” e provavelmente se fosse questionada sobre o que é Beleza ficaria muito embaraçada. Diante disso, afirma-se que a característica do juízo reflexivo é que de algum modo o particular contém o geral, mas isso já seria uma conclusão e como ainda não se destacou devidamente as características do julgamento, convém deixar esse aspecto para mais adiante.

A primeira referência importante a ser mencionada é que Kant dizia que: “Para julgar objetos belos, requer-se o *gosto...*, para sua produção requer-se o *gênio*”³⁶². Pois bem, novamente se está diante da polêmica entre espectadores e atores que no caso da arte é entre o artista (gênio) e os “observadores” de sua obra. Conforme Arendt, Kant se perguntava qual das duas faculdades é a mais nobre, uma pergunta bem interessante porque ela visava contrariar a tendência de se dizer que os atores prevalecem sobre os espectadores, uma vez que sem atores não há espetáculo. Para Kant se dá justamente o contrário e isso não apenas por que ninguém apresentaria uma peça sem espectadores (Arendt chega a dizer que para ele um mundo sem espectadores seria um deserto), mas simplesmente pelo fato de que ainda que sejam poucas as pessoas dotadas de gênio (imaginação produtiva), certamente essas poucas compartilham com seus julgadores ou espectadores a faculdade do “gosto”³⁶³. Entretanto, a

³⁶¹ ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 21 (citação de Kant é da Crítica do Juízo, § 77). Na mesma página Arendt comenta que mecânico em Kant quer dizer “causas naturais”.

³⁶² Ibid., id., p. 79 (citação de Kant é da Crítica do Juízo, § 48).

³⁶³ Como se verá nas citações que seguem Arendt ainda não fez a distinção entre gosto e juízo, por isso se achou por bem manter o termo até a autora fazer seus questionamentos e explicar o problema entre o gosto e o juízo.

prevalência dos espectadores não se refere apenas a eles terem uma faculdade comum com o gênio, como pode parecer pela explicação. Para deixar claro é muito oportuna a seguinte citação de Kant, não apenas pela relação entre o ator e o espectador, mas também por ser ela adequada para a relação entre os espectadores:

Abundância e originalidade de idéias são menos necessárias à beleza do que o acordo entre a imaginação, em sua liberdade, e a conformidade à lei do entendimento [que se chama gosto]. Pois toda a abundância da primeira em uma liberdade sem lei não produz mais que absurdos; por outro lado, o **juízo** é uma faculdade pela qual ela se **ajusta** ao **entendimento**.

O gosto, como o juízo em geral, é uma **disciplina** (ou cultivo) do **gênio**; **ele corta-lhe as asas**,... orienta,... traz clareza e ordem [aos pensamentos do gênio]; ele torna as idéias suscetíveis de **consentimento geral** e permanente, tornando-as capazes de ser seguidas por outros e mesmo suscetíveis de uma cultura sempre em progresso. Se, então, no conflito entre essas duas propriedades em um produto, **algo deve ser sacrificado, há de ser antes o lado do gênio** [original sem grifo]³⁶⁴.

O gênio deve ser sacrificado em caso de conflito, isso significa que ele é dependente dos espectadores, o que não é novidade neste texto. A diferença de Kant é que ele explica como o gosto ou juízo guia o gênio. Ele, o gênio, consegue “expressar o ‘elemento inefável no estado do espírito [*Gemütszustand*]’ que certas representações despertam em todos nós, mas para as quais não temos palavras; seríamos, portanto, incapazes de comunicá-las aos outros sem a ajuda do gênio”³⁶⁵. Sua “tarefa” é então ajudar as pessoas a se comunicarem, no entanto é exatamente esta *comunicabilidade* que é guiada pelo gosto ou juízo, que não é prerrogativa do gênio, sendo ela a razão que levou Kant a dizer que o gosto *disciplina* o gênio na citação acima. Na bela explicação de Arendt:

A faculdade que guia essa comunicabilidade é o gosto, e o gosto, **ou juízo**, não é privilégio do gênio. 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. **O domínio público** é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores. **E esse crítico e espectador subsiste em cada ator e fabricante**; sem essa faculdade crítica de julgar, aquele que age ou faz estaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido [sem negrito no original]³⁶⁶.

³⁶⁴ ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 80 (citação de Kant é da Crítica do Juízo, § 50).

³⁶⁵ *Ibid.*, id., p. 80.

³⁶⁶ *Ibid.*, id., p. 80-1.

No que concerne ao “fazer” Arendt afirma que esta noção remonta a Antiguidade latina. Ela cita Cícero³⁶⁷, *Da Oratória*, e mostra como ele admirava o fato de que no julgar a diferença entre o culto e o ignorante é pequena, o que não ocorre no fazer³⁶⁸. Cícero menciona um sentido especial quando fala disso, este sentido é o *senso-comum*.

Arendt, então, volta para Kant e afirma que a esse respeito ele concordava com Cícero, inclusive asseverava que a perda do senso-comum (*sensus communis*), “a perda do sentido que nos capacita para julgar na qualidade de espectadores”³⁶⁹, era igual a *insanidade*³⁷⁰. Para o filósofo o oposto do senso-comum era o sentido privado (*sensus privatus*) que ele igualmente chamava de “*Eigensinn* lógico”, estando nisto implicado que a faculdade lógica poderia “funcionar” sem comunicação. De fato, o raciocínio lógico possibilita que de uma dada premissa axiomática ou auto-evidente se chegue a grandes cadeias de deduções³⁷¹. Para tanto ele não precisa passar pelo pensamento nem pelo julgamento, porventura nem pela imaginação. Suas conclusões ou deduções são necessárias, impostas, “coagem” a mente humana. Isso se deve a suas leis – as leis da coerência – estarem em última análise vinculadas à própria estrutura do cérebro humano. Assim, se existe uma relação entre o “*sensus privatus*” e a insanidade, isto se deve à perda do senso-comum e aos disparates que tal perda proporciona. Noutras palavras, só é possível chegar a resultados insanos através do raciocínio lógico, porque nele há a separação da experiência ou da realidade, a qual só pode ser garantida na presença dos outros. (Bom exemplo dessa separação

³⁶⁷ “Pois todos discriminam [*dijudicare*], 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, visto que estão radicados [*infixa*] no **senso comum**; e sobre tais coisas, a natureza quis que ninguém fosse totalmente inapto para sentir e experimentá-las [*expertus*]” . (ARENDR, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 81; sem negrito no original) (Citação de Cícero, *Da Oratória*, 3. 195.)

³⁶⁸ “... quão pequena é a diferença entre o culto e o ignorante no julgar, enquanto há a maior diferença no fazer”. (ARENDR, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 81) (Citação de Cícero, *Da Oratória*, 3. 197)

³⁶⁹ *Ibid.*, id., p. 81.

³⁷⁰ A referência de Arendt é o texto de Kant *Antropologia*.

³⁷¹ CF. ARENDR, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 82; ARENDR, H. **A Vida do Espírito...**, p. 68. (original: **TLM**, p. 87); ARENDR, H. **A Condição Humana...**, § 23, p. 185 (Original: **THC**, § 23, p. 171). A comparação dessas passagens mostra que Arendt alterou a compreensão que tinha da Lógica em “*The Human Condition*”. Especificamente, ela retirou de sua crítica o juízo determinante ou silogismo, pois, como ela mesma disse, ainda que se tenha a regra a ser aplicada ao caso, *não há regra para a aplicação da regra*. Esta citação está no início do terceiro item deste capítulo.

da realidade são as ideologias dos séculos XIX e XX, mas nada se compara aos Estados Totalitários³⁷².)

Como se nota a relação entre a faculdade de julgamento e o *senso-comum* é fundamental. Acima se afirmou que o *senso-comum* é o sentido que percebe a sensação de realidade [*realness*]. Sua importância se relaciona ao fato de que os outros cinco sentidos são estritamente privados, isto é, suas “sensações, em sua qualidade e intensidade sensoriais, são incomunicáveis”³⁷³. O *senso-comum* seria o “sexto sentido” que manteria os outros cinco sentidos unidos, garantindo que é o mesmo objeto que eles percebem e adequando-os a um mundo compartilhado pelos outros homens. Igualmente também se asseverou que toda

³⁷² Arendt diz nas Origens do Totalitarismo: “Num mundo totalmente fictício não é preciso registrar, confessar e relembrar os fracassos. Para que a *factualidade* continue a existir, é preciso que exista o mundo não-totalitário”. (ARENDDT, H. **Origens do Totalitarismo...**, p. 438. (original: **TOT**, p. 388; sem grifo). Mais adiante, questionando-se sobre a possibilidade do Totalitarismo ser uma nova forma de governo, Arendt explica que nele não é possível falar em “princípios orientadores e critérios de ação”, tal como Montesquieu relaciona a virtude para a república, o medo para a tirania, e a honra para a monarquia, pois no Totalitarismo a ação humana é praticamente eliminada. A questão é se o Totalitarismo é uma forma de governo, em que a conduta dos seus membros é baseada? Disse Arendt: “Aquilo que o sistema totalitário precisa para *guiar a conduta* de seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de *carrasco* e ao papel de *vítima*. Essa preparação bilateral, que substitui o *princípio de ação*, é a ideologia”. (Ibid., id., p. 520) (original: **TOT**, p. 468; original sem grifo). Nas páginas seguintes ela explica o papel da ideologia e afirma três elementos totalitários presentes em todo o pensamento ideológico, portanto em todas as ideologias, inclusive as do século XIX. *Primeiro*, toda ideologia tem a pretensão de explicação total, preocupando-se apenas com o *movimento*, com o que nasce e passa, com o que vem a ser, ou seja, com “a história no sentido corrente da palavra”. Isso as leva a prometerem a explicação de todos os acontecimentos históricos, “ao conhecimento total do presente” e a previsão do futuro. *Segundo*, desta forma o pensamento ideológico se liberta de toda a experiência, da qual ele não pode aprender nada de novo. Ele “emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade ‘mais verdadeira’ que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la. *O sexto sentido e fornecido exatamente pela ideologia* [...]”. *Terceiro*, a ideologia não consegue mudar a realidade, então procura separar o pensamento da experiência através de certas demonstrações. Ela faz isso adequando os fatos de maneira absolutamente lógica, partindo de uma “premissa aceita axiomáticamente”, sendo tudo mais “deduzido dela; isto é, *age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade*”. Essa premissa foi a raça no Nazismo e a luta de classes no Comunismo e não importa se a dedução é lógica ou dialética, pois o que é relevante é que se pensa em termos de processo ou movimento, de modo a que se compreenda os processos sobre-humanos, naturais (raça) ou históricos (luta de classes). Assim, a compreensão é atingida quando a mente imita esses processos “cientificamente” demonstrados”. Em síntese, o raciocínio ideológico se caracteriza por partir de uma premissa axiomática, que permanece como o único elemento que tem alguma correspondência com a realidade. Desta premissa, surge o movimento dedutivo, que gera a si mesmo e é totalmente alheio a realidade, protegendo a ideologia de qualquer experiência posterior, sendo impossível para o pensamento ideológico aprender com a realidade (Ibid., id., p. 523-4) (original: **TOT**, p. 470-471). Como se percebe as ideologias, especialmente em seu papel nos Estados Totalitários, representam a *insanidade* que fala Kant. Elas transformam o *raciocínio lógico*, que é uma *forma de controle do pensamento*, no próprio pensamento, e substituem o *senso-comum* (o sexto sentido), subvertendo as características do julgamento e do pensamento. Como visto, o pensamento lida com o significado e jamais encontra a verdade ou parte de uma premissa auto-evidente, isto seria absurdo diante do “vento do pensamento” e de sua capacidade de duvidar de tudo. A Lógica ou a preocupação da não-contradição tem origem na própria experiência do pensamento como se anotou acima; ela é seu controle apenas. E o juízo é totalmente perdido na falta de realidade e da pluralidade. Certamente, lógica e realidade não “combinam”, a menos que se tenha uma “idéia de realidade” e ela seja aplicada logicamente à realidade, logo seja uma ideologia, que nada mais é do que a lógica de uma idéia.

³⁷³ ARENDT, H. **A Vida do Espírito...**, p. 39. (original: **TLM**, p. 50)

metáfora baseada nos sentidos é falha. Isto por que os sentidos são instrumentos para lidar com o mundo; eles não são *energeia*, “um fim em si mesmo”, não sendo adequados para explicar as faculdades da mente, que são todas autônomas. Entretanto, Arendt lembra que não apenas Kant, mas a Tradição, pelo menos desde Graciano³⁷⁴, toma o sentido do gosto como sinônimo ou como metáfora do juízo, o que leva a um problema.

O problema que subjaz a essa relação do juízo com o gosto só aparece ao se comparar este sentido com os demais sentidos e com a capacidade de *imaginação* ou de representação. Como já se afirmou toda faculdade da mente só lida com objetos desensorializados, objetos que estão ausentes e que a mente torna presente através da imaginação e isto não é possível no caso do gosto; ele não é um sentido “re-presentável”.

Os sentidos “re-presentáveis” são a visão, a audição e o tato. Eles são assim classificados porque, respectivamente, é possível imaginar um objeto visto³⁷⁵, re-produzir uma música na mente e re-presentar um objeto tocado. O paladar e o olfato são chamados “não-representáveis”, pois não é possível re-presentar a “doce” fragrância antes cheirada nem a comida salgada provada. Estes sentidos lidam apenas com suas sensações, as quais são sempre privadas e incomunicáveis.

Esta última referência à comunicabilidade e às sensações permite mais uma classificação. A visão, a audição e o tato poderiam ser classificados como “sentidos objetivos”, pois lidam direta e externamente com os objetos, o que possibilita que os objetos sejam comparados com outros objetos³⁷⁶. Já o paladar e o olfato poderiam ser chamados de

³⁷⁴ Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 82.

³⁷⁵ Apesar do objeto re-presentado ou imaginado ser diferente do objeto visto como ensinou Agostinho. Ver supra.

³⁷⁶ Nas “Lições sobre a Filosofia Política (não escrita) de Kant” Arendt acrescenta o sentido do tato ao grupo dos “sentidos objetivos”, algo que se tendia a discordar, preferindo-se mantê-lo entre os ditos “sentidos privados propriamente ditos”, conforme a própria autora colocou em “A Condição Humana”. (Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 82 [possível contradição nas páginas 85, 89]; ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 126-7, nota 63 (Original: **THC**, p. 114, nota 63). Todavia, a colocação do sentido do tato como um dos “sentidos privados” não parece ser correta, sendo influenciada pelo sentido da visão. É óbvio que o tato não re-presenta os objetos como a visão, mas é possível sim a re-presentação, o que é atestado pela experiência dos deficientes visuais, os quais conseguem re-lembrar os objetos tocados e até descrever adequadamente os seus posicionamentos no ambiente caso lhes seja requerido. Isso certamente é incrível para alguém que confia no sentido da visão. Sobre esta hipótese-justificativa para a mudança de pensamento de Arendt consultou-se a Internet onde se encontrou a dissertação de Sílvia Elena Ventorini, “*A Experiência como Fator Determinante na Representação Espacial do Deficiente Visual*”, que confirma o que se disse a respeito dos deficientes visuais. (Cf. VENTORINI, Sílvia Elena. **A Experiência como Fator Determinante na Representação Espacial do Deficiente Visual**. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, 2 v. : il., quadros, fotos, Rio Claro, São Paulo: [s.n.], 2007. [http://intervox.nce.ufrj.br/dosvox/textos/mapavox_tese_vol1.doc.; consultado em 05/11/2008, às 17:46]).

“sentidos subjetivos”, “sentidos internos” ou “sentidos propriamente privados”, pois só é possível sentir o gosto de algum alimento quando ele é provado ou “internalizado”, o que de certa forma acontece também com o cheiro. Este aspecto do gosto e do olfato aponta para outra de suas características: eles são os sentidos *discriminatórios* por excelência. Quando se come um alimento ou se sente algum cheiro não é possível deixar de dizer se aquilo “agrada” ou “desagrada”. Trata-se de uma reação imediata e irresistível, que também é particular, pois se trata daquele determinado objeto, e idiossincrática, tal como todas as questões que dizem respeito ao prazer e ao desprazer³⁷⁷. Exemplificando com Arendt: “Nenhum argumento pode persuadir-me a gostar de ostras quando não gosto delas”³⁷⁸. Esta é a razão para o velho adágio “*de gustibus non disputandum est*”. Realmente, em matéria de gosto, gosto não só não se discute como também não se comunica. Os demais sentidos, “sentidos objetivos”, também possuem essa característica discriminatória, porém a sua diferença é que eles podem suspendê-la, o que ocorre de maneira mais fácil na visão do que na audição e no tato.

Mas, se o gosto possui essas características – incomunicabilidade, discriminação, não-representatividade – ele não pode ser um veículo adequado para a faculdade do julgamento, que se relaciona com o senso-comum e com a comunicabilidade, levando dessa forma sempre os outros em consideração. Essa é então a falha da metáfora do gosto ou seu problema, todavia não parece ser plausível que todos aqueles que a pensaram estivessem tão enganados, deve haver algum significado para ela ser por tanto tempo utilizada³⁷⁹.

Para compreender o aspecto do gosto que a metáfora alude deve-se agora levar em consideração o papel desempenhado no julgar pela capacidade de *re-presentação* ou *imaginação*. A esse respeito já se afirmou que esta faculdade torna presente aquilo que está ausente. Isto permite que a mente trate de objetos *de-sensorializados*, objetos que estão fora da percepção sensorial, sendo esta a condição para qualquer *reflexividade*. No pensar observou-se que esta passagem à reflexividade é bem caracterizada pela expressão “pare e pense” – o momento em que o sujeito consciente de si mesmo passa a falar consigo mesmo. No querer ela apareceu na diferença entre a vontade e o desejo, em que neste caso o indivíduo pega o objeto sem qualquer reflexão e naquele o sujeito estabelece a reflexão, cuja principal

³⁷⁷ Cf. ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 82.

³⁷⁸ ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 85.

³⁷⁹ Como ensina Arendt, as metáforas, assim como as “falácias metafísicas”, que também são metáforas, sempre trazem algo significativo, não podendo ser desprezadas imediatamente. Neste aspecto é bastante interessante a crítica que ela faz a chamada escola de Oxford. (Cf. *Ibid.*, id., p. 36.) (original: **TLM**, p. 45)

característica é querer-e-não-querer. Quanto ao juízo esta mudança ocorre na passagem da atitude do ator para a do espectador. Como foi dito, o ator é parcial, ele sempre está envolvido com os acontecimentos ou está diretamente ligado aos objetos. Para que ele possa “perceber” todo o espetáculo é preciso que ele deixe de ser ator e passe a ser espectador. O ator então pára de se envolver com o mundo, “sai de cena”, *retira-se*, e se coloca em uma posição que lhe seja permitido “ver o todo que confere sentido aos particulares”³⁸⁰. Quando isto acontece tem-se a condição para a operação de *reflexão* típica do juízo. Com ela o sujeito adquire aquela distância do objeto que possibilita que ele seja julgado, o não-envolvimento, o afastamento, a “simpatia desinteressada” que fala Kant ao tratar dos espectadores da Revolução Francesa, em suma, ao remover o objeto da percepção o sujeito estabelece a condição para a *imparcialidade*³⁸¹.

Não estando mais envolvido com o objeto e este sendo re-presentado significa que o objeto tornou-se uma imagem pronta para o processo de reflexão. Esta imagem está “internalizada” de modo análogo ao que acontece com um “sentido interno” como o gosto ou o olfato. Desta forma ela está pronta para ser discriminada, isto é, pronta para ser dita “agradável” ou “desagradável”. E é este o aspecto que a metáfora do gosto faz referência, pois como o gosto há uma *escolha*. Porém, esta escolha está sujeita a outra escolha, que ainda poderia ser chamada de agradável ou desagradável, contudo é melhor denominá-la de “aprovada” ou “desaprovada”.

Esta mudança do “agradar” para o “aprovar” retrata bem a passagem daquilo que comumente se denomina “gosto” para a faculdade humana do juízo. Foi com base nesta distinção que Arendt pode dizer que a “Crítica do Juízo emerge da ‘Crítica do Gosto’”³⁸² e que Kant afirmou que “é belo o que agrada no mero ato de julgar”³⁸³. Para compreender convém citar os exemplos do próprio Kant mencionados por Arendt: “A alegria de um homem pobre, mas bem intencionado, quando se torna herdeiro de um pai afeiçoado, mas avaro”; ou inversamente, ‘uma profunda dor pode satisfazer à pessoa que a experimenta (o pesar de uma viúva na morte de seu excelente marido); ou... um deleite pode gerar um prazer excedente

³⁸⁰ ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant...*, p. 88.

³⁸¹ Cf. ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant...*, p. 86.

³⁸² ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant...*, p. 88.

³⁸³ *Ibid.*, id., p. 86. (citação de Kant é da Crítica do Juízo, § 45). No mesmo sentido é a explicação de Arendt de que as questões sobre o belo são o que restam das antigas observações de Kant sobre a suposta “faculdade do gosto”, que ele passou a chamar de juízo (Cf. *Ibid.*, id., p. 87)

(como nas ciências que nos dedicamos); ou uma dor (por exemplo, de ódio, inveja ou vingança), pode, além disso, desagradar”³⁸⁴. Em todas essas situações aquilo que agrada pode, após a reflexão, “aprovar” ou “desaprovar”, ou o que desagradar pode “aprovar” ou “desaprovar”. O importante é notar que existe um *momento de reflexão* após o mero ato agradável ou desagradável, que se denominou momento de “aprovação” ou “desaprovação”, que também pode “agradar” ou “desagradar”. Novamente vale a pena exemplificar com Arendt: “no momento que estamos pesquisando, podemos vagamente estar conscientes de que estamos felizes, mas apenas depois, refletindo sobre isso, quando não estamos mais ocupados com o que fazíamos, estamos aptos a ter esse ‘prazer’ adicional: o de *aprová-lo*”³⁸⁵. Sobre ele, Arendt se questiona acerca de seu critério e, com base nos exemplos anteriores, ela afirma ser de fácil adivinhação: o critério é a *comunicabilidade* ou *publicidade*. A própria Arendt explica: “Não se anseia por expressar alegria pela morte de um pai, ou sentimentos de ódio ou inveja; por outro lado, não se terá arrependimento algum anunciando-se que o trabalho científico alegria, e nem tampouco se ocultará a dor pela morte de um marido excelente”³⁸⁶. O critério é a comunicabilidade e se é a comunicabilidade, então a sua regra de decisão só pode ser o *senso-comum*.

O *senso-comum* (*sensus communis*) é o “sexto sentido”, é o sentido que percebe a sensação de realidade. É através dele que os homens se situam em sua comunidade e conseguem se comunicar. Suas características já foram tratadas neste texto, assim como a sua importância para a faculdade de julgamento, contudo não se mostrou qual é seu papel específico nesta faculdade e como ele se liga à comunicabilidade.

Para desempenhar o seu papel na faculdade de julgamento o *senso-comum* se vale da faculdade de imaginação ou re-presentation. Neste caso, é como se esta faculdade tivesse um segundo aspecto quando se relaciona com a faculdade de julgamento, ou seja, algo além da de-sensorialização. Este segundo aspecto seria a capacidade que o “sujeito judicante” tem de se colocar através de sua imaginação no lugar dos outros membros de sua comunidade. Ele realiza isso para saber qual seria o seu julgamento a partir de outros pontos de vista. Desta

³⁸⁴ ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 89. (citação de Kant é da Crítica do Juízo, § 54)

³⁸⁵ Ibid., id., p. 89.

³⁸⁶ Ibid., id., p. 89. No contexto dos escritos políticos de Kant, Arendt citou a seguinte passagem que é bem ilustrativa: “há ‘direitos dos povos’ que nenhum governante ousa contestar publicamente, por medo de que o povo possa erguer-se contra ele...” (Ibid., id., p. 61)

maneira, ele antecipa ou considera os possíveis julgamentos dos outros de modo a compará-los com o seu julgamento, o que tem um duplo significado: *primeiro*, ao considerar os julgamentos dos outros o “sujeito julgante” reivindica a *aprovação* dos outros pelo seu julgamento (princípio da persuasão); *segundo*, por considerar os julgamentos dos outros, aquele que julga espera que seu julgamento tenha uma *validade geral*, embora não universal, precisamente por levar em conta todos os membros da comunidade. Adverte-se, porém, que esta comunidade não é uma comunidade fisicamente localizada, ela é a comunidade daqueles que julgam, que acima foi exemplificada pelos espectadores da Revolução Francesa.

Nota-se que essas características remetem ao que se afirmou sobre o “pensamento alargado”, aquele “pensamento” que tem como característica principal uma mentalidade abrangente, uma “mentalidade alargada”. E é justamente esta característica que se queria salientar. Pois, o papel do senso-comum junto com a imaginação na faculdade de julgamento é exatamente a formação da “mentalidade alargada”. É através desta capacidade que o “sujeito julgante” consegue abstrair todas as suas condições privadas e subjetivas, ou seja, seu *interesse próprio*, o qual inibe o seu julgamento por condicionar o seu exercício³⁸⁷. Por ter esta capacidade Arendt afirma que Kant, ainda pensando o juízo em termos de gosto, afirmou que “no gosto o egoísmo é superado”, uma vez que “em questões de gosto devemos renunciar a nós mesmos em favor dos outros”³⁸⁸. Noutras palavras, se aquele que julga não desconsidera o seu interesse próprio, ele não pode ser considerado um espectador, mas apenas um ator, pois ele permanece parcial.

Ora, se a “mentalidade alargada” é uma característica do julgamento a sua *reflexividade* não pode ser retratada através da expressão *dois-em-um* como se fez com a vontade e o pensamento. Ela seria mais bem caracterizada pela expressão *muitos-em-um* ou por *nós-em-um*³⁸⁹, uma vez que os outros são considerados. Sendo assim, a sua reflexividade

³⁸⁷ ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant...*, p. 57, 94.

³⁸⁸ *Ibid.*, id., p. p. 86.

³⁸⁹ Arendt usa a expressão *muitos-em-um* quando trata da comunidade e da liberdade no último parágrafo de “*The Life of the Mind*” e ali mesmo faz menção ao “nós” como síntese da expressão anterior (Cf. ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 341. Original: *TLM*, II parte, p. 207). Contudo, “muitos” é “pronome indefinido” e a indefinição não parece ser uma característica (ou sentido) adequada ao julgamento, seja pelo julgamento se referir a particulares, seja por ele estar relacionado à comunidade. Já “nós” é pronome *pessoal* do caso reto, portanto não tem a indefinição como característica. Ademais, “nós” evidentemente remete à característica do “agir em conjunto” típica da faculdade de Ação e, por ser um pronome pessoal no *plural*, contém a característica da inter-subjetividade, que é uma das características do julgamento, destacando-se assim a referência do julgamento à pluralidade humana.

não é propriamente subjetiva como é o caso do pensamento e da vontade, muito menos objetiva, ela é *inter-subjetiva* ou *representativa*³⁹⁰.

Essa referência à inter-subjetividade é fundamental, pois ela aponta para o aspecto que distingue a pluralidade humana da pluralidade das coisas que existem. Porém, antes de ressaltar este ponto relembra-se que a inter-subjetividade já apareceu neste texto quando se explicou a importância dos sentidos, do contexto e da identidade para a constituição da realidade. Resumidamente, afirmou-se que a realidade é dada pelo trabalho dos cinco sentidos que percebem o mesmo objeto; pelos membros da mesma espécie, que possuem em comum o contexto que o objeto aparece, o qual confere significado particular para cada objeto; e pela identidade, isto é, o fato de que o mesmo objeto aparece para todos os seres dotados de órgão sensoriais. Em síntese, a realidade é dada pela presença de outros que percebem o mesmo objeto e pelos órgãos de percepção. Desta forma, toda a subjetividade existente no fato de que o mundo aparece para cada indivíduo na forma do parece-me (*dokei moi*), é remediada por ele aparecer para os outros, portanto por sua inter-subjetividade. Diante disto, asseverou-se que é a inter-subjetividade do mundo, muito mais do que a mera aparência física, que convence os homens que eles fazem parte da mesma espécie.

Pois bem, o aspecto da inter-subjetividade que se quer destacar agora diz respeito apenas aos homens, portanto leva em conta o *contexto humano*, isto é, o contexto que os objetos aparecem para os homens. Neste contexto, a realidade é garantida pela presença dos outros homens, o que significa que não é o homem, mas os homens que “*vivem na terra e habitam o mundo*”³⁹¹. Os homens, então, não existem isoladamente e pode-se dizer que a própria *humanidade do homem só surge entre os homens* ou como disse Arendt pensando em Kant: “a sociabilidade é a própria essência dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo”³⁹².

E, neste aspecto novamente o pensamento de Kant é muito interessante, pois ele só levou em consideração a sociabilidade e a pluralidade humana na sua “Crítica do Juízo”. Na “Crítica da Razão Pura” a preocupação de Kant é responder a pergunta “o que posso conhecer?” ou “o que não posso conhecer?”. Na “Crítica da Razão Prática” as questões são “o

³⁹⁰ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 207.

³⁹¹ ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 15 (original: **THC**, p. 7)

³⁹² ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 95 (a referência a Kant é o § 41 da Crítica do Juízo).

que devo fazer?” e “o que posso esperar?”, sendo a primeira acerca da liberdade e a segunda sobre Deus e a imortalidade, portanto tratam de assuntos que a razão não pode conhecer, mas que ela não consegue deixar de pensar (“escândalo da razão”). O importante a destacar é que nestas duas “Críticas” a preocupação é com o indivíduo enquanto indivíduo, e este indivíduo não é qualquer homem, ele é um ser racional, um membro do reino dos seres inteligíveis (*Geisterreich*), um membro de um reino em que as “leis” não precisam ser comunicadas, pois elas são todas necessárias, todas provenientes da razão, logo não é preciso qualquer referência aos outros³⁹³.

Esta conclusão merece mais uma explicação, pelo menos quanto à pergunta “o que devo fazer?”, a pergunta que subjaz a filosofia moral kantiana, afinal todo aquele que se preocupa com sua conduta só o faz por levar em consideração os outros. Arendt explica que em Kant esta pressuposição pode ser desconsiderada. A insistência dele nos deveres do indivíduo para consigo mesmo, na ausência de inclinação dos deveres morais e de que a lei moral deve ser “válida não apenas para todos os homens neste planeta, mas para todos os seres inteligíveis no Universo, restringe ao mínimo [a] condição da pluralidade humana”³⁹⁴. Assim, na razão prática, e com mais clareza na razão pura, a preocupação é sempre com o indivíduo, não há qualquer preocupação com o mundo.

Mas na “Crítica do Juízo isto é diferente e foi por que nela Kant considerou a pluralidade e a sociabilidade humana que Arendt afirmou que Kant chegou a uma filosofia política. Isto parece bem claro quando se leva em conta o papel da mentalidade alargada na faculdade do juízo, o que confere a esta faculdade implicações que vão além de meras operações lógicas, vinculando-se a ela sentimentos e emoções, pois eles podem ser *geralmente* comunicados. E é justamente esta última relação entre a mentalidade alargada e a comunicação que se queria destacar. Pois, a comunicação só é possível devido a esta capacidade de se colocar na perspectiva do outro; doutra forma a pessoa com quem se fala nunca entenderia o que se fala. “Comunicando nossos sentimentos, nossos prazeres e

³⁹³ “[...] a afirmação de que ‘a razão pura pode ser prática é a tese central da filosofia moral kantiana’ está perfeitamente correta. A Vontade de Kant não é nem liberdade de escolha (*liberum arbitrium*) nem é sua própria causa; para Kant, a espontaneidade pura, que ele chamou com frequência de ‘espontaneidade absoluta’, só existe no pensamento. **A Vontade de Kant é encarregada pela razão de ser seu órgão executivo em todas as questões da conduta**” [sem negrito no original]. (ARENDDT, H. A Vida do Espírito..., p. 299) (original: TLM, II parte, p. 149). Ou seja, os juízos morais em Kant não são propriamente juízos, “eles são necessários; são ditados pela razão prática. Poderiam ser comunicados, mas essa comunicação é secundária; ainda que não pudessem ser comunicados, permaneceriam válidos”. (ARENDDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 90)

³⁹⁴ ARENDDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 29.

satisfações desinteressadas, dizemos de nossas *escolhas* e escolhemos nossas companhias”. Como disse Cícero: “Preferiria errar com Platão do que acertar com os pitagóricos”³⁹⁵. Portanto, é através da comunicação³⁹⁶ ou do discurso que os homens se distinguem e é através dela que o mundo se torna um mundo humano. (“Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos”³⁹⁷.)

Para finalizar essas considerações volta-se para a conclusão sobre o juízo reflexivo que acima ficou sem explicação. Afirmou-se que este juízo é o juízo característico de situações em que não há uma regra geral a que subsumir os casos particulares. Assim, tem-se apenas o particular e como não é possível julgar um particular através de outro particular é “preciso de um *tertium quid* ou de um *tertium comparationis*, algo relacionado aos dois particulares, mas distinto de ambos”³⁹⁸. Segundo Arendt, Kant confere duas soluções para este problema.

A primeira solução é a de um verdadeiro *tertium comparationis*. Arendt diz que ela pode ser encontrada em dois sentidos na obra de Kant. O *primeiro* seria encontrado nos escritos políticos e em trechos da Crítica do Juízo. Ele consistiria na idéia de um “pacto original do gênero humano como um todo”, derivando desta idéia “a noção de humanidade, daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano”³⁹⁹, o qual está neste mundo e o compartilha com os demais e com as sucessivas gerações. O *segundo* estaria presente na Crítica do Juízo e seria proveniente das reflexões de Kant sobre a finalidade. Segundo ele, cada objeto tem um fim, “os únicos objetos que parecem destituídos de fim são os objetos estéticos, por um lado, e os homens, por outro”⁴⁰⁰. O único fim que se poderia atribuir a objetos estéticos seria o de agradar aos homens, “de fazê-los se sentir em casa no

³⁹⁵ ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant...**, p. 95.

³⁹⁶ Comunicação não é expressão: “Para tornar conhecidas nossas necessidades, para *expressar* medo, alegria etc., não precisaríamos do discurso. Gestos seriam suficientes, e sons seriam um bom substituto para os gestos se fosse preciso cobrir grandes distâncias” (Ibid., id., p. 90).

³⁹⁷ ARENDT, H. **Homens em Tempos Sombrios...**, p. 31.

³⁹⁸ ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant...**, p. 97.

³⁹⁹ Ibid., id., p. 98.

⁴⁰⁰ Ibid., id., p. 98.

mundo”⁴⁰¹, o que não pode ser provado, mesmo assim Arendt aponta a possibilidade da finalidade regular as reflexões nos juízos reflexionantes, no entanto ela pouco fala sobre isto⁴⁰².

Para Arendt é a segunda solução de Kant que de longe é a mais importante. Trata-se da *validade exemplar*, que pode ser sintetizada na afirmação de Kant de que os “exemplos são o andador do julgamento”⁴⁰³. Para se compreender o que isto quer dizer é oportuno pensar num objeto, Arendt utiliza a palavra mesa. Mas o que é uma mesa? Para responder esta pergunta geralmente se invoca o conceito de mesa, o qual pode ser concebido como o esquema kantiano ou a idéia platônica, isto é, tem-se “diante dos olhos do espírito a forma de uma *mesa esquemática* ou meramente *formal*, à qual toda mesa deve conformar-se de alguma maneira”⁴⁰⁴. Contudo, a mesma pergunta poderia ser respondida de modo totalmente inverso. Poder-se-ia reunir todos os tipos de mesa conhecidos, retirar todas as suas características secundárias, até se encontrar as propriedades mínimas para se denominar um objeto de mesa. Esta seria a *mesa abstrata*. Haveria outra possibilidade: poderia se escolher, *eximire*, uma mesa e se afirmar que esta é a melhor mesa possível e “tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser”⁴⁰⁵. Esta então seria a *mesa exemplar*, uma mesa que continuaria sendo uma mesa particular, mas “que na sua particularidade revela a generalidade que, de outro modo não poderia ser definida”⁴⁰⁶.

Em situações em que não há uma regra geral a que subsumir os particulares deve-se apelar para os exemplos e existem vários desses exemplos. Geralmente, afirma-se que a coragem é como Aquiles ou que a sabedoria é como Sólon. É claro que quem não conhece Aquiles ou Sólon não entenderá o que se quer dizer, daí que os exemplos refletem a validade geral de todo julgamento. Por outro lado, os exemplos não precisam ser realidades históricas. Arendt afirma que Jefferson certa vez disse que: “O assassinato fictício de Duncan por Macbeth’ provoca em nós ‘um horror tão grande da vilania quanto o assassinato real de

⁴⁰¹ ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant...*, p. 98.

⁴⁰² Sobre a crítica de Arendt à noção de finalidade ver capítulo III deste texto.

⁴⁰³ ARENDT, H. *Algumas questões de filosofia moral...*, p. 209. (citação de Kant é da Crítica da Razão Pura, B 173.)

⁴⁰⁴ ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant...*, p. 98.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, id., p. 98.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, id., p. 98.

Henrique IV, e um ‘senso vivo e duradouro de dever filial é inculcado com mais eficácia num filho ou numa filha pela leitura de *Rei Lear* do que por todos os volumes áridos de ética e divindade que já foram escritos’⁴⁰⁷.

Chega-se ao final destas considerações sobre a faculdade de julgamento que foram muito guiadas pelas apropriações de Kant realizadas por Arendt e o interessante em tudo isso é que não se precisaria de Kant para realizá-las, bastaria que se sáísse da filosofia e se rumasse para a história. Se isto fosse feito a primeira coisa que se notaria seria a origem e o significado da palavra “história”. Esta palavra tem “origem grega e deriva de *historein*, inquirir para poder contar como foi – *legein ta eonta*, em Heródoto”⁴⁰⁸. Porém esse verbo tem origem em Homero (*Ilíada*, XVIII) “onde aparece o substantivo *histor* (“historiador”, por assim dizer), e o historiador homérico é o *juiz*”⁴⁰⁹. Desta forma, se existe esta relação entre a história e a faculdade de julgamento, que não é de se espantar afinal o juízo é propriamente a faculdade humana que lida com o passado, também não será estranho encontrar na atitude do historiador o melhor exemplo sobre a imparcialidade. Novamente Homero e Heródoto são as referências. “Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor não menos do que a grandeza de Aquiles”⁴¹⁰. Este seu exemplo ecoou em Heródoto que decidiu impedir que “os grandes e maravilhosos feitos de gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória”⁴¹¹. E Catão outra vez pôde sintetizar com tão belas palavras: “*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*” (“A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão”)⁴¹².

Essas palavras de Catão soam estranhas para ouvidos “modernos”, que estão acostumados a escutar apenas as glórias dos vitoriosos e nunca as dos derrotados. Isso parece bem claro quando um “moderno” quer destacar que aquele que foi derrotado atuou dignamente. Ele então diz que o perdedor “atuou como um vencedor”. O “moderno” acha que a glória só existe na vitória, não entende que a grandeza do vencedor só está na grandeza de

⁴⁰⁷ ARENDT, H. *Algumas questões de filosofia moral...*, p. 210.

⁴⁰⁸ ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 163. (grifos no original) (original: TLM, p. 216)

⁴⁰⁹ *Ibid.*, id., p. 163. (original: TLM, p. 216). Vale lembrar que o espectador de Kant também é o juiz.

⁴¹⁰ ARENDT, H. *Conceito de História – Antigo e Moderno...*, p. 81.

⁴¹¹ *Ibid.*, id., p. 81.

⁴¹² ARENDT, H. *A Vida do Espírito...*, p. 163. (grifos no original) (original: TLM, p. 216)

seu adversário. E era esta grandeza que os gregos achavam que era digna de ser lembrada, a qual elimina as alternativas vitória e derrota⁴¹³.

A atitude grega também implicava na desconsideração de qualquer tipo de interesse *exclusivamente* particular, seja ele próprio ou, como se diria hoje, nacional. Neste sentido, ela se encontra de maneira notável com o que se disse sobre a “mentalidade alargada” kantiana, que para os gregos apareceu nas relações dos cidadãos, isto é, na polis. A experiência da polis mostrou aos gregos que o mundo que eles tinham em comum podia ser visto de vários ângulos, cada um deles com seu respectivo *dokei moi*. Disto eles aprenderam a “*compreender* – não compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e freqüentemente opostos”⁴¹⁴. Quando realizavam esta compreensão os gregos experienciavam a Liberdade.

A habilidade de ver a mesma coisa de vários pontos de vista permanece no **mundo humano**; ela é simplesmente a mudança do ponto de vista dado a nós pela natureza pelo de outra pessoa, com quem compartilhamos o mesmo mundo, resultando em uma verdadeira **liberdade de movimento** em nosso mundo mental que se equipara a nossa liberdade de movimento no mundo físico. Ser capaz de **persuadir** e influenciar os outros, que era como os cidadãos da polis interagiam politicamente, pressupunha um tipo de liberdade que não era irrevogavelmente vinculada, mental ou fisicamente, à própria posição ou ponto de vista [original sem grifo]⁴¹⁵.

Segundo Arendt, os gregos tinham como seu grande ideal e desta forma como seu padrão para a atitude especificamente política a *phronēsis*, isto é, a “compreensão (*insight*) do homem político (o *politikos*, não o estadista, que nem mesmo existia neste mundo)”. “Tal compreensão [...] significa nada além do que a maior visão geral possível de todas as posições e pontos de vista a partir dos quais um assunto pode ser visto e julgado”⁴¹⁶. Para Arendt isto

⁴¹³ CF. ARENDT, H. **Conceito de História – Antigo e Moderno...**, p. 81.

⁴¹⁴ ARENDT, H. **Conceito de História – Antigo e Moderno...**, p. 82 (grifo da autora).

⁴¹⁵ “The ability to see the same thing from various standpoints stays in the human world; it is simply the exchange of the standpoint given us by nature for that of someone else, with whom we share the same world, resulting in a true freedom of movement in our mental world that parallels our freedom of movement in the physical one. Being able to persuade and influence others, which was how the citizens of the polis interacted politically, presumed a kind of freedom that was not irrevocably bound, either mentally or physically, to one’s own standpoint or point of view”. (ARENDT, H. **The Promise of Politics**. [ed. de Jerome Kohn]. New York: Schocken Books, 2005. P. 168).

⁴¹⁶ “The Greeks’ unique ideal, and thus their standard for an aptitude that is specifically political, lies in *phronēsis*, the insight of the political man (the *politikos*, not the statesman, who did not even exist in this world) [...]. Such insight [...] means nothing other than the greatest possible overview of all the possible standpoints and viewpoints from which an issue can be seen and judged” (Ibid., id., p. 168)

significava que o homem político era o homem mais livre. Ele, que se distinguia pela excelência (*aretē*), era o mais livre dos homens, porque em virtude da *phronēsis* ele podia “caminhar” pelos mais variados pontos, o que lhe possibilitava a maior liberdade de movimento⁴¹⁷.

Para Hannah Arendt liberdade era a mesma coisa que a faculdade de ação. Sendo assim, já *é possível responder que para ela a faculdade humana que realiza a ponte entre o pensamento e a ação é a faculdade de julgamento*⁴¹⁸. Contudo, esta resposta poderia ser contrariada com fundamento na própria Arendt. Em “*The Life of Mind*”, no “Postscriptum” à Parte Primeira, a autora deixou a seguinte referência: “*Uma vez que o passado, como passado fica sujeito ao nosso juízo, este, por sua vez, seria uma mera preparação para a vontade. Esta é inegavelmente a perspectiva legítima, dentro de certos limites, do homem, à medida que ele é um ser que age*”⁴¹⁹.

A esta passagem duas respostas imediatamente vêm à mente diante do que se expôs sobre a obra de Arendt. A primeira seria que a autora estaria apenas preparando o que diria na Segunda Parte de “*The Life of the Mind*” que trataria justamente da Vontade e do Julgamento, portanto ela teria mencionado a vontade para depois desconsiderá-la. A segunda resposta, que pode ser tida como complementação da primeira, seria que os gregos não conheciam a faculdade da vontade, o que mostraria que não há razão para considerá-la como uma faculdade legítima na relação entre pensamento e ação.

Estas respostas não satisfazem. A primeira não passa de especulação e a segunda é muito restritiva, pois ela parece partir da deturpada noção de que os gregos tinham todas as respostas para as questões humanas e de que nenhuma faculdade humana pode ser “descoberta” como de fato aconteceu com a vontade. Todavia, desconsiderar estas respostas não significa que se está alterando o posicionamento que permeou todo este texto. Ele se mantém e a sua luz só brilha quando se considera a própria faculdade da vontade e o problema que sempre lhe envolveu, o problema da liberdade.

O próximo capítulo é justamente um ensaio sobre a liberdade, porém aqui se permite adiantar parte de sua resposta. A vontade não participa da relação entre pensamento e ação,

⁴¹⁷ Cf. ARENDT, H. **The Promise of Politics**..., p. 169.

⁴¹⁸ Embora com fundamentos diversos esta também parece ser a tese de RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em Tempos Sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005.

⁴¹⁹ ARENDT, H. **A Vida do Espírito**..., p. 161 (original sem itálico) (original: TLM, p. 213)

porque a sua liberdade, a qual se denomina *liberdade filosófica*, é a liberdade do indivíduo isolado. Isto significa que ela não tem nada a ver com a política e com o mundo, o local onde os homens nunca estão sós. Em suma, manter a vontade como ponte entre o pensamento e a ação é acabar com a pluralidade humana, com a ação e o mundo humano, daí que é a faculdade de julgamento que realiza essa relação e a melhor maneira de se compreender isto, é lembrar que a reflexividade do julgamento pressupõe a comunidade e a pluralidade.

CAPÍTULO III

LIBERDADE

“Amo minha cidade natal acima de minha própria alma”

Nicolau Maquiavel

1. LIBERDADE LIBERAL E LIBERDADE DEMOCRÁTICA

A questão da liberdade parece ser uma daquelas questões que sempre acompanharão *os homens*. Geralmente, consciente ou inconscientemente, as pessoas deste tempo acabam se referindo a ela com as seguintes palavras: “minha liberdade vai até onde começa a sua”. Talvez não saibam, mas este é um dos grandes conceitos de liberdade que acompanhou a Era Moderna.

Isaiah Berlin, em meados da década de 50, escreveu um ensaio intitulado “Dois Conceitos de Liberdade”¹, onde procurava esclarecer várias questões através dos conceitos de liberdade (política) *negativa e positiva*².

¹ BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de Liberdade. In: _____. **Quatro Ensaios sobre a Liberdade**. Brasília: UnB, 1981, p. 133-175.

² Interessante observar que na mesma época (1955), o mestre italiano, Norberto Bobbio, também teceu suas considerações sobre a liberdade. Cf. BOBBIO, Norberto. *Da Liberdade dos Modernos Comparada à dos*

A primeira, também chamada de individual ou institucional, tem o significado de *ausência de interferência*. “Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades deste alguém”³. Um homem que sofre interferência de outro homem naquilo que tem vontade de fazer ou que tenha seu agir modificado por essa interferência pode até se dizer *coagido*. Desta forma, “quanto mais ampla a área de não-interferência, mais ampla minha liberdade”⁴.

Essa idéia de liberdade já se encontrava em Hobbes⁵ e foi defendida por todos os pensadores liberais “clássicos”⁶, ficando a divergência quanto à sua extensão. De fato, todos eles entendiam que ela deveria ser limitada, (a) porque a ausência de limitação acabaria levando à interferência de todos os homens no assunto de todos eles; e (b) pelo fato dos seres humanos considerarem outras “finalidades” como fundamentais, tais como a justiça, segurança, igualdade, felicidade. Somente assim, entendiam que seria possível criar uma sociedade desejável.

Ao admitirem a limitação da liberdade, a qual deveria ser feita pela *lei*, o que garantia a não interferência do Estado e dos indivíduos na liberdade de alguém, eles procuravam enfatizar que ela não poderia ser totalmente suprimida⁷. Seria necessário manter uma área mínima de liberdade para o desenvolvimento das faculdades “naturais” do homem, aquelas que são julgadas por eles como fundamentais para alcançar os fins que eles entendem

Pósteros. In: BOVERO, Michelangelo (Org.). **Teoria Geral da Política**: a filosofia política e a lição dos clássicos. Tradução de Daniela Beccaria Versiani. 9. reimp. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 269-297. Outro detalhe a considerar é que o próprio Bobbio menciona que Berlin escreveu seu texto (1958) após o dele. A citação é feita em BOBBIO, Norberto. Kant e as Duas Liberdades. In: BOVERO, Michelangelo (Org), op. cit., p. 101-113.

³ BERLIN, I., 1981, p. 136.

⁴ BERLIN, I., 1981, p. 137.

⁵ “Um homem livre é aquele que... não está impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (Apud BERLIN, I., 1981, p. 171, nota 5). Segundo a Antologia de Ensaios de Isaiah Berlin editada de Henry Hardy e Roger Hausheer, esta citação de Hobbes é do Capítulo XXI do *Leviatã*, o qual trata da Liberdade (ISAIAH, Berlin. Dois Conceitos de Liberdade. In: _____. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Editado por Henry Hardy e Roger Hausheer. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 226-272, nota 7, p. 651). Isto está correto. (Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria. Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores). P.171)

⁶ Berlin cita Locke e Stuart Mill na Inglaterra e depois Constant e Tocqueville na França (Cf. BERLIN, I. 1981, p. 137).

⁷ “Temos de preservar uma área mínima de liberdade pessoal se não quisermos ‘degradar ou negar nossa natureza’. Não podemos permanecer livres em termos absolutos e precisamos deixar de lado uma parcela da nossa liberdade para preservar o restante. Mas a submissão total constitui autoderrota”. (BERLIN, I., 1981, p. 139)

como sagrados ou bons⁸. “Segue-se daí a necessidade de traçar-se uma fronteira entre a área da vida privada e a da autoridade pública”⁹.

Essa seria, sucintamente, com base no pensamento de Berlin, a *idéia liberal de liberdade*, uma liberdade que procura deixar o homem buscar seu próprio caminho, onde qualquer interferência, por mais bem intencionada que seja, é vista como desastrosa. É por causa dessa visão que os liberais defendem as liberdades civis e os direitos individuais e protestam “[...] contra a exploração e a humilhação, contra o abuso da autoridade pública ou a hipnose em massa dos costumes ou a propaganda organizada [...]”¹⁰. Essa é a visão liberal, uma perspectiva individualista e bem questionável.

O que desnorteia as consciências dos liberais do Ocidente, a meu ver, não é a crença de que a liberdade buscada pelos homens difira segundo as condições sociais e econômicas de cada um, mas de que a minoria que a possui chegou a ganhá-la através da exploração da vasta maioria que não a possui, ou pelo menos escapando à visão dessa maioria. Acreditam eles, e com bons motivos, que, se a liberdade individual é um fim conclusivo para os seres humanos, nenhum deles deveria dela ser despojado por ação de outros, e muito menos que alguns deveriam usufruir da liberdade individual a expensas de outros. Liberdade institucional para todos, não tratar os outros como eu não gostaria de ser tratado, saldar minha dívida para com aqueles que, sozinhos, possibilitam minha liberdade, minha prosperidade, minha formação, e justiça, no sentido mais simples e universal do termo – são essas as bases da moralidade liberal¹¹.

Passando para a *liberdade positiva*, a pergunta a ser respondida não é mais “Até onde o governo interfere comigo?”, isto é, uma idéia de liberdade *de*, agora se discutirá a idéia de “liberdade *para* – de levar uma forma de vida prescrita [grifo do autor]”, ou seja, a pergunta passa a ser “Quem me governa?”¹².

A idéia de querer ser seu próprio amo, querer determinar seu destino, não ser instrumento ou meio para fins de outro homem, ser governado por si mesmo (*autogoverno*) ou, pelo menos, participar do processo de decisão que leva à criação do governo pelo qual sua

⁸ Segundo Berlin para John Stuart Mill a liberdade individual garantiria a diversidade e a originalidade, uma forma constante de quebrar os costumes, os conformismos que permeiam a sociedade. “Todos os erros que um homem é passível de cometer, apesar de conselhos e advertências, são em muito sobrepujados pelo malefício de permitir que outros o constrejam a fazer o que consideram bom.” (BERLIN, I., 1981, p. 140). Sobre J. S. Mill confira MILL, J. Stuart. **A Liberdade/Utilitarismo**. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000; sobretudo os “capítulos” 1 e 3.

⁹ BERLIN, I., 1981, p. 137.

¹⁰ BERLIN, I., 1981, p. 140.

¹¹ BERLIN, I., 1981, p. 138.

¹² BERLIN, I., 1981, p. 142.

vida é controlada, querer estabelecer suas metas e concretizá-las, é uma preocupação do homem e, inclusive, pode até ser tida como anterior a idéia de liberdade negativa¹³.

Essa idéia de liberdade positiva é tratada por Berlin sob duas formas: auto-abnegação e auto-realização ou autogoverno. A primeira é exemplificada pela atitude de monges, ascetas e estóicos e significa uma verdadeira “retirada para a cidadela interior”¹⁴, isto é, a idéia de que se o homem (ser racional) possui vontades e não consegue todas realizar, basta que ele, por meio da razão, deixe de desejá-las ou se afaste de situações que ele não pode controlar. Se o caminho é difícil, a solução é dele sair.

O tirano ameaça-me com a destruição de minha propriedade, com a prisão, o exílio ou a morte daqueles a quem amo. Mas, se não me sinto mais ligado à propriedade, se não mais me preocupo com estar ou não na prisão, se matei dentro de mim as minhas afeições naturais, então o tirano não me pode dobrar a sua vontade, pois o que restou de mim não é mais sujeito a medos ou desejos empíricos. É como se eu tivesse realizado uma retirada estratégica para uma cidadela interior – minha razão, minha alma, meu ego “numênico” – que, não importa o que os outros façam, nenhuma força externa cega, nem nenhuma malícia humana podem tocar. Retirei-me para dentro de mim mesmo: lá e só lá estarei em segurança¹⁵.

Já a segunda concepção (auto-realização) entende que o meio para se chegar à liberdade é a razão crítica. Somente ela seria capaz de diferenciar o que é necessário do que é supérfluo. Sua idéia consiste em afirmar que o raciocínio liberta na medida em que o indivíduo absorve os processos racionais, podendo asseverar que eles passaram a fazer parte do seu ser. É justamente nesta concepção que se sustenta o racionalismo esclarecido, a idéia de que o conhecimento liberta o homem. Os medos, as superstições, neuroses, quaisquer fatores externos que possam levar o homem a sua dependência (heteronomia), são aniquilados à medida que o homem racionalmente se dirige a eles. O mundo só seria frustrante se não fosse devidamente compreendido (visão determinista típica do século XVIII). Enfim, para essa concepção o homem só é livre se ele se autodeterminar, se ele criar suas leis, se entender

¹³ “Eis aí pelo menos parte do que quero expressar quando digo que sou racional e que é minha razão que me distingue, por ser humano, de todo o resto do mundo! Quero, acima de tudo, ser cômico de mim mesmo, como um ser que pensa, deseja e age, assumindo a responsabilidade por minhas opções e capaz de explicá-las mediante referência a minhas próprias idéias e a meus próprios objetivos. Sinto-me livre na medida em que creio na verdade disso e sinto-me escravizado na medida em que me forçam a reconhecer que não existe tal verdade”. (BERLIN, I., 1981, p. 142)

¹⁴ Nome que Berlin conferiu à terceira parte de sua conferência (Cf. BERLIN, I., 1981, p. 145-9)

¹⁵ BERLIN, I., 1981, p. 145

que certas coisas existem pela necessidade racional de sua existência, se perceber que é ilógico um ser essencialmente racional querer o irracional¹⁶.

Os pensadores desta concepção de liberdade como *autogoverno racional*¹⁷ passam a se questionar se seria possível uma vida racional também para a sociedade. Seu raciocínio pode ser assim sintetizado: se o indivíduo racional só pode querer o racional, se é impossível existir mais de uma verdade, então, uma vez determinado as leis racionais, na sociedade todos os desígnios humanos se harmonizariam, não havendo como falar em coerção, pois liberdade coincidiria com as leis e a autonomia com a autoridade. Sem dúvida, este seria o Paraíso¹⁸.

Mas o que fazer com os recalcitrantes? E – esta é a pergunta mais importante – quem cria ou encontra tais leis?

Os indivíduos que não reconhecem as leis não estariam percebendo sua natureza racional. Precisariam ser acordados de seu sono irracional, apaixonante, empírico (metáfora do autodomínio adquirido). Seu ego verdadeiro, racional, concordaria em ser educado¹⁹, coagido, a fim de ser libertado de seu domínio irracional.

O responsável por tal “árdua” tarefa seria um ser humano racional, um pensador capaz de demonstrar a evidência das leis, a quem caberia a denominação de ditador. Realmente, classificação melhor não haveria, pois uma coisa é alguém ser coagido em seu benefício, outra é dizer que este alguém deseja a coação, mesmo quando ele luta com todas as suas forças contra ela²⁰. Contudo, o mais incrível em toda essa deturpação é que ela encontra o seu fundamento em Kant, pois, ao contrário das questões morais, o filósofo admitia, em política, o governo dos especialistas. “Não é possível consultar todos os homens sobre todas as leis a toda hora. O governo não pode ser um contínuo plebiscito”²¹. Assim, conseguiu-se passar de uma concepção de “ética de responsabilidade individual e da autoperfeição

¹⁶ Cf. BERLIN, I., 1981, p. 149.

¹⁷ Berlin cita Rousseau, Kant e Fichte (Cf. BERLIN, I., 1981, p. 151).

¹⁸ “Todas as soluções verdadeiras para todos os problemas genuínos devem ser compatíveis: mais do que isso, devem enquadrar-se em um único todo, pois isso é o que significa denominá-los, a todos, de racionais e ao universo de harmônico” (BERLIN, I., 1981, p. 153).

¹⁹ Sobre a educação, a atenção de Berlin se dirige para Fichte. “Ninguém tem... direitos contra a razão” (Cf. BERLIN, I., 1981, p. 156).

²⁰ Cf. BERLIN, I., 1981, p. 144.

²¹ BERLIN, I., 1981, p. 157.

individual para um estado autoritário obediente às diretrizes de uma elite de guardiões platônicos”²².

Tendo demonstrado que a sociedade ou Estado racional acaba levando à tirania, cabe ainda mencionar algumas colocações de Berlin que estabelecem uma relação entre os dois²³ conceitos de liberdade. Berlin mostra que a idéia de autogoverno de Rousseau, que significa a participação de todos os cidadãos no governo de maneira que todos tenham igual cota de poder na sociedade (soberania popular), é criticada pelos liberais, porque eles a entendiam como capaz de destruir muitas das liberdades (negativas) que eles reputavam como sagradas.

Em se tratando de tirania, principalmente a da maioria (democracia), Stuart Mill foi quem demonstrou que essa possibilidade era plausível. Ele fez isso justificando de maneira incontestável que o governo que governa não é o mesmo que é governado, ou como salientou Berlin através das sempre citadas palavras de Mill: “o autogoverno democrático não é o governo ‘de cada um por si’ mas, na melhor das hipóteses, ‘de cada um pelo resto’”²⁴.

Após Mill, menciona-se Constant, que ao criticar Rousseau, demonstrou a possibilidade do autogoverno levar ao fim da liberdade individual e que o maior problema em se tratando desta liberdade não está em quem controla a autoridade, mas sim na quantidade de autoridade que alguém possui²⁵.

Diante dessas constatações, coube aos liberais do século XIX determinar *limites à liberdade*, os quais não podem ser ultrapassados por ninguém. Esses limites são aquilo que se chamam de *direitos, meios* para se determinar o que a humanidade entende por essencial. Eles representam as regras que os homens acabam incorporando em sua própria natureza, traduzindo um padrão de *sociabilidade humana*. A intenção de se estabelecer direitos é justamente prevenir que governos, que se dizem preocupados com a liberdade, como é o caso dos democráticos, acabem destruindo a liberdade individual.

²² BERLIN, I., 1981, p. 156.

²³ Berlin ainda menciona um suposto terceiro tipo de “liberdade”, que seria mais bem encarada como uma estratégia de reconhecimento, uma busca por *status*, o qual parece estar entre as grandes preocupações atuais (Cf. BERLIN, I., 1981, p. 158-163). Voltaremos a mencionar a importância do reconhecimento, quando tratarmos da idéia de mundo em Hannah Arendt.

²⁴ BERLIN, I., 1981, p. 163.

²⁵ “Não é o braço que é injusto, mas a arma que é muito pesada – e alguns pesos são excessivos para a mão humana”. A democracia pode desarmar uma determinada oligarquia, um determinado indivíduo privilegiado ou um conjunto de indivíduos privilegiados, mas pode também esmagar os indivíduos tão desapiadadamente como todos os governantes anteriores”. (BERLIN, I., 1981, p. 164)

Nesse ínterim, Berlin menciona o que Constant já havia muito bem demonstrado²⁶, que a liberdade individual, mesmo quando tida como categoria absoluta, sendo, desta maneira, elevada ao *status* de valor fundamental, só é mais bem defendida através da liberdade política, ou seja, através da participação do cidadão no governo²⁷.

Após esses posicionamentos, Berlin estabelece sua filiação aos pensadores que defendem a liberdade negativa. Ele afirma que em uma sociedade complexa e plural, onde homens possuem os mais variados desígnios, as mais variadas tendências²⁸, ensejando a defesa de certos “valores” em detrimento de outros, por exemplo, o *laissez-faire* econômico *versus* igualdade ou justiça social, a harmonia de todos os *interesses*, a tão mencionada solução final, a solução para todos os problemas da humanidade, é impossível.

Estaria aqui, talvez, o grande sentido que os homens dão à *liberdade de escolha*. Somente ela é capaz de determinar (ou é o meio que os homens possuem) como se pode equalizar os diferentes interesses em uma sociedade (pluralista) onde o conflito é inevitável. Desta forma, a liberdade aparece como *um fim em si mesmo*, como algo imanente à vida em uma sociedade que procure preservar a diversidade de desígnios humanos, o que não significa que ela não pode ser limitada, muito pelo contrário, ela deve ser limitada. Contudo, limitações à liberdade estão relacionadas com aquilo que a sociedade determina como bem e mal – seus valores éticos, econômicos, religiosos, estéticos, intelectuais –, somente com base nisso se pode determinar quais ações devem ser limitadas e quais não.

A ampliação da liberdade de um homem ou de um povo de escolherem viver como desejam deve ser pesada com as exigências de muitos outros valores, dos quais a igualdade, justiça, felicidade, segurança ou ordem pública talvez sejam os exemplos mais óbvios. Por esse motivo, essa ampliação não pode ser ilimitada. R. H. Tawney nos faz lembrar de maneira correta que a liberdade do forte, seja seu poder físico ou econômico, deve ser restringida. Essa máxima exige respeito, não como consequência de uma regra apriorística segundo a qual o respeito pela liberdade de um homem logicamente redundaria no respeito pela liberdade de outros como ele, mas simplesmente porque o respeito pelos princípios de justiça ou a vergonha pela acentuada desigualdade de tratamento é tão básico no homem como o desejo de liberdade. O fato de não podermos ter tudo é uma verdade necessária, não uma verdade contingente. O apelo de Burke em favor de uma necessidade constante de compensar, reconciliar e equilibrar; o apelo de Mill em favor de novas “experiências de vida”, com sua permanente possibilidade de erro; a certeza de que não é apenas na prática, mas também em princípio, impossível chegar a respostas exatas e precisas, mesmo num mundo ideal de homens

²⁶ Cf. CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Revista de Filosofia Política. Porto Alegre, (2): 9-25, 1989.

²⁷ Por outro lado Norberto BOBBIO ressalta que sem liberdade individual é impossível o exercício da liberdade como autogoverno. Suas palavras: “Em suma: uma deliberação autônoma pode se formar apenas em uma atmosfera de liberdade como não-impedimento” (BOBBIO, Norberto. *Liberdade dos modernos...*, 2000, p. 283).

²⁸ Não seria a diversidade aquilo que confere sentido à palavra humanidade?

totalmente bons e racionais e de idéias totalmente claras – tudo isso pode levar à loucura aqueles que buscam soluções finais e sistemas únicos e abrangentes, garantidos como eternos. No entanto, é uma conclusão que não pode ser evitada pelos que, como Kant, aprenderam a verdade segundo a qual com a madeira retorcida da humanidade nunca se construiu nada direito²⁹.

Após essas considerações, Berlin conclui que a maior contribuição já dada pela atual sociedade capitalista decadente estaria no *pluralismo*. Ele seria muito mais humano e verdadeiro, pois permitiria que seres humanos com diferentes conceitos, os quais fazem parte de seu próprio ideal de vida, possam buscar a sua realização, mesmo que esses valores possam ser relativos. Para o autor, o pluralismo carregaria em si uma medida de liberdade negativa.

2. VONTADE E A VITA ACTIVA

Embora essas referências à conferência de Berlin tenham sido um tanto longas, isso se justifica porque ela parece conter boa parte do debate atual sobre as relações entre democracia e liberalismo. Entretanto, por mais fantástica que ela seja, há alguns aspectos que o professor de Oxford pouco comenta ou não confere importância determinante. Trata-se do fato da liberdade liberal ser exercida em isolamento e que ambas “liberdades” decorrem da idéia de Vontade.

Hannah Arendt, cuja *obra* novamente se retoma³⁰, atribui a origem da liberdade como problema filosófico à Antiguidade tardia, uma época em que a experiência da cidade-estado havia chegado ao fim³¹. Nesta época pode-se encontrar uma primeira abordagem da

²⁹ BERLIN, I., 1981, p.168.

³⁰ Sobre a liberdade e a vontade em Hannah Arendt utilizou-se o texto “*Que é liberdade?*”, contido em “Entre o Passado e o Futuro”, e a conferência “*Algumas questões de filosofia moral*”, publicada em Responsabilidade e Julgamento.

³¹ Pode-se dizer que tal fato ocorreu quando os imperadores romanos passaram a adotar o título de *dominus*, um termo que, como o seu sinônimo *paterfamilias*, e os respectivos *servus* e *familiaris*, era destinado à esfera do lar (*oika*) ou privada, sendo, portanto, praticamente uma consequência que o modo de vida do filósofo (*vita contemplativa*) passaria ser tido como o único modo de vida livre (Cf. ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. [tradução de Roberto Raposo] Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 22 e 37, nota 11; ARENDT, H. **The Human Condition**. 2. ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998, p. 14 e 28, nota 12)

“liberdade filosófica” num ensaio do filósofo-escravo Epicteto³², que pelas definições de Arendt remetem à “cidadela interior” de Berlin³³: “um homem é livre se ele se limita ao que está em seu poder, se ele vai até um domínio onde possa ser cerceado”³⁴.

A idéia de Epicteto é encontrar um lugar onde o indivíduo possa ser seu senhor, ter pleno “poder”, o que ocorre quando ele transpõe

[...] as relações mundanas para o próprio homem, com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo, e que o espaço interior onde o homem dá combate e subjuga a si mesmo é mais completamente seu, isto é, mais **seguramente** defendido de interferência externa, que qualquer lar poderia sê-lo [sem grifo no original]³⁵.

Esta idéia (ou “ciência do viver”³⁶), que proporciona ao indivíduo ser escravo no mundo e ainda assim ser livre, é totalmente apolítica, pois do ponto de vista político este tipo de relação interior não tem qualquer importância exatamente por não aparecer³⁷. Somente aqueles que, como Epicteto, não tinham um lugar no mundo, poderiam chamar de liberdade esta fuga para a *interioridade*.

Uma liberdade decorrente não do relacionamento dos homens entre si, mas proveniente da relação do indivíduo consigo mesmo, tem enorme impulso quando, na mesma época de Epicteto, Paulo descobre a faculdade da *Vontade*³⁸. O primeiro escritor cristão

³² Conforme a nota anterior, é oportuno dizer: “A chamada moralidade escrava da antiguidade tardia e sua pressuposição de que não havia diferença real entre a vida do escravo e a do homem livre tinha um pano de fundo muito realista. (ARENDR, H. **A Condição Humana...**, p. 142-3, nota 81; tradução modificada) (original: **THC**, p. 130, nota 81)

³³ Berlin também menciona esta relação, bem como cita Epicteto e afirma que esta idéia de liberdade é uma verdadeira antítese da liberdade política. (Cf. BERLIN, I., 1981, p. 148)

³⁴ ARENDR, Hannah. Que é liberdade? In: _____ **Entre o Passado e o Futuro**. 5. ed. 2. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 188-220. P. 193. A citação de Berlin na página 173 contém a descrição desta idéia, inclusive Arendt faz algo parecido em “Alguns questões de filosofia moral” (Cf. ARENDR, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 180).

³⁵ ARENDR, H. **Que é liberdade?...**, p. 194.

³⁶ A expressão é do próprio Epicteto (Cf. ARENDR, H. **Que é liberdade?...**, p. 193).

³⁷ Arendt sempre afirmar que em Política ser e aparecer são a mesma coisa. Como se mostrou no capítulo anterior isto para ela não se restringia apenas à esfera política.

³⁸ Em Epicteto a liberdade decorre da *autoconsciência* (e da imaginação), através do deslocamento dos desejos, um treinamento para desejar apenas o que se pode obter (Cf. ARENDR, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 180; ARENDR, H. **Que é liberdade?...**, p. 204; ARENDR, H. **The Human Condition...**, p. 235; e ARENDR, H. **A Condição Humana**, p. 247; ARENDR, H. **A Vida do Espírito...**, p. 117-8; ARENDR, H. **The Life of the Mind...**, p. 154-5).

encontrou-a em sua *impotência*, quando percebeu que ao tentar *fazer* o bem, *agir* segundo exemplo de seu mestre, Jesus de Nazaré, não fazia o que devia, mas fazia o que odiava, o que ele reputou como uma dicotomia entre o espírito e o corpo: “com o espírito eu próprio sirvo à lei de Deus; mas com a carne, a lei do pecado”; e “[...] o querer está presente em mim; mas como executar aquilo que é bom (e que eu quero, podemos acrescentar), não descubro”³⁹.

Por isso, a primeira coisa que aprendemos sobre a vontade é um “eu-queiro-mas-não-posso”. O eu-queiro, entretanto, não é de nenhum modo sobrepujado pela experiência do eu-não-posso, **mas continua a querer**, por assim dizer, e quanto mais quer mais claro aparece a sua insuficiência. A vontade aparece aqui como um tipo de árbitro – *liberum arbitrium* – entre o espírito que conhece e a carne que deseja. Nesse papel de árbitro, a vontade é livre, isto é, decide de forma espontânea⁴⁰.

A filosofia de Paulo⁴¹ foi estudada por Agostinho. Este percebeu que o problema não estava em um espírito que quer e um corpo que não obedece, mas em ser a vontade uma faculdade da mente (ou do espírito). “O espírito comanda o corpo, e o corpo obedece instantaneamente; o espírito comanda a si mesmo, e encontra resistência”⁴². Para Agostinho o que era claro estar em poder do homem era a vontade, pois quando se quer agir, age-se; assim como a vontade dar ordens e exigir obediência, algo decorrente de sua resistência a si mesma, afinal ela quer e não quer ao mesmo tempo.

³⁹ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 184. Observa-se que o decisivo neste aspecto do “*fazer o bem*” é que o indivíduo que age não sabe as conseqüências de sua ação. Somente quando ele pára de agir é que ele pode julgar seus atos e atribuir seu significado. Contudo, como se verá o “agente” é a pessoa menos indicada para isso. Por outro lado, deve-se mencionar que quando se “*quer fazer o bem*” o critério deixa de ser o “Eu” e passa a ser o “Outro”, portanto é fundamental o “*desprendimento de si*” para sua consecução. Nas palavras de Jesus sempre lembradas por Arendt: “que a sua esquerda não saiba o que a sua direita faz” (Mateus 6, 2). Portanto, o desespero de Paulo era aquele do homem que *sabe* que jamais terá certeza se segue os “ensinamentos” quando age, mesmo que com todas as suas “forças” tenha se preparado para agir de tal forma.

⁴⁰ *Ibid.*, Id., p. 184 (itálico da autora, negrito não)

⁴¹ A primeira vista este desespero de Paulo não parece ter grande importância, porém isto apenas reflete o fato de que estas questões cristãs já não possuem o significado de outrora. Pense como o radicalismo dos ensinamentos de Jesus deve ter pressionado seus seguidores como na seguinte passagem: “Vocês ouviram o que foi dito: ‘Não cometa adultério’. Eu, porém, lhes digo: todo aquele que olha para uma mulher e deseja possuí-la, já cometeu adultério com ela no coração (Mateus 5, 27-28) (Cf. ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 181 e 183)

⁴² ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 186. Arendt está citando Agostinho, talvez seja de *Retvacciones*, I, 8, 3. Acrescente-se que Agostinho aqui é fiel a idéia platônica de que a alma comanda o corpo (Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 237) (original: **THC**, p. 224)

Então, se a mesma faculdade “quer-e-não-quer”⁴³, isto significa que a sua característica é ser dividida em duas; uma *ruptura* que não corresponde simplesmente a opostos como, por exemplo, seria dizer que um lado quer o bem e outro o mal, mas que sua “própria essência é existir apenas como ‘dois-em-um’”⁴⁴, sendo que entre suas partes não existe propriamente um diálogo do indivíduo consigo mesmo (pensamento), “mas uma luta implacável que dura até a morte”⁴⁵. E, como uma parte comanda e outra obedece, e visto que ninguém gosta de obedecer e nem há algo acima da vontade que seja capaz de impor o comando⁴⁶, parece “natural” que a vontade sempre encontre máxima resistência aos seus comandos. A questão é como uma faculdade que se divide e constantemente se encontra impotente pode ser tida como *determinante* da ação, um estado onde o indivíduo não é mais “dois-em-um”, mas apenas “um”. Ademais, como se pode dizer que os seres humanos são livres se toda vez que eles pensam a respeito do que fizeram, de como agiram, tudo parece passível de ser remetido a uma causa (exterior) ou um motivo⁴⁷.

Se algo sobre a vontade sempre foi claro para a tradição filosófica desde Agostinho é que a vontade é livre. Ela é tida como a faculdade que arbitra entre a *razão*, aquilo que é comum aos homens, e o *desejo*, algo comum para todos os organismos vivos, ou entre desejos, contudo apenas a vontade é do indivíduo⁴⁸. Que a vontade não seja determinada nem por um nem por outro não soluciona o problema, já que ele passa a ser o que determina a vontade, algo que a filosofia resolvia afirmando que a vontade é “causa total de si mesma

⁴³ Observa-se que a expressão “eu-não-posso” Arendt remete a Paulo, já o “eu-não-queiro” ela atribui a Agostinho. As expressões condizem exatamente com o modo com eles encaravam a relação da vontade. Paulo tinha que seu espírito “queria”, mas seu corpo não “agia” (eu-não-posso; a ação para os antigos era o “eu-posso”). Agostinho, ao remeter a ruptura para a própria vontade, sabia que ela “quer” e “não-quer” ao mesmo tempo. (Cf. ARENDT, H. **Que é liberdade?**..., p. 206)

⁴⁴ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 187. Nesta mesma página, Arendt faz questão de enfatizar que essa divisão da vontade não corresponde a apenas duas partes e que elas seriam antagônicas, através de um exemplo dado por Agostinho de quatro vontades em conflito.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁶ Este seria o papel da graça divina. Novamente recorrendo ao capítulo 7 da Carta aos Romanos: “Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? Sejam dadas graças a Deus, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor” (Romanos, 7, 24, 25)

⁴⁷ Sobre os dilemas causados pelo pensamento no que se refere à liberdade humana ver: ARENDT, H. **Que é liberdade?**..., p. 188-190; ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 194-5.

⁴⁸ “[...] apenas a vontade é inteiramente minha.” (ARENDT, H., **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 179)

(Duns Scotus)”⁴⁹ ou não existiria e se se perguntasse qual era a causa da causa, a solução se dirigia para uma referência a busca da *felicidade*⁵⁰.

Não se pretende discutir aqui a tormentosa questão da felicidade como algo inerente ao humano; não é a demonstração deste estado de ânimo que se almeja. Nas considerações até aqui realizadas importa deixar claro que a vontade, a faculdade humana tida como o abrigo da liberdade, uma vez que se resume em comando e obediência, acaba arrastando para dentro do indivíduo a relação senhor-escravo, que em essência é a negação da liberdade. Assim, o lugar onde Epicteto *imaginava* o homem completamente livre, totalmente seu, revelou-se destruidor da liberdade⁵¹.

Mas, há ainda algo mais revelador sobre a vontade: existe uma notável tendência dos indivíduos de se identificarem apenas com a parte que “quer”, isto é, “que comanda e a desconsiderar, por assim dizer, os sentimentos desagradáveis e paralisantes de sermos coagidos e assim solicitados a resistir”⁵². Arendt afirma que Nietzsche chama esta atitude de um “auto-engano, mesmo que saudável. Identificando-nos com aquele que dá ordens, experimentamos o sentimento de superioridade que provém da geração de poder”⁵³.

Essa relação da vontade com o poder e do elemento de “prazer” decorrente da sua realização é tida por Nietzsche, segundo a interpretação de Arendt, como a mesma coisa.

Na equiparação da vontade com a vontade de poder, o poder não é absolutamente aquilo que a vontade deseja ou quer, não é a sua meta, nem seu conteúdo! A vontade e o poder, ou a sensação de poder, são a mesma coisa (*Vontade de poder* n.º. 692). **A meta da vontade é querer**, assim como a meta da vida é viver. O poderio é inerente ao querer, não importa qual possa ser o objetivo ou a meta. Por isso a vontade cuja meta é a humildade não é menos poderosa do que a vontade cuja meta é governar os outros⁵⁴.

Contudo, o que é este “poder” e como ele leva o indivíduo a agir? “Esse poder, a pura potência do ato de querer, Nietzsche o explica como um *fenômeno de abundância*, como uma indicação de um vigor que vai além da força necessária para enfrentar as *exigências da*

⁴⁹ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 193.

⁵⁰ Cf. ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 195.

⁵¹ Cf. ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 197.

⁵² ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 198.

⁵³ *Ibid.*, id., p. 198.

⁵⁴ *Ibid.*, id., p. 200 (sem negrito no original).

vida diária”⁵⁵. Desta forma, apenas após os indivíduos terem todas as exigências para sua sobrevivência sanadas, surgiria uma espécie de impulso criativo, uma pura *espontaneidade*, levando o indivíduo a agir.

Evidentemente, é também essa abundância de vigor, essa generosidade extravagante ou “vontade pródiga” que impele o homem a querer e a amar fazer o bem (*Vontade de Poder*, n.º. 749). O que é muito evidente naqueles poucos homens conhecidos que dedicaram sua vida inteira a “fazer o bem”, como Jesus de Nazaré ou São Francisco de Assis, não é certamente a docilidade, mas antes uma força **transbordante**, talvez não de caráter, mas de sua própria natureza [sem negrito no original].⁵⁶

Outro detalhe importante, sublinhado por Arendt através dos escritos de Nietzsche, é que esta força transbordante ou o excedente de vigor (a causa do agir) não estabelece metas específicas, pois, como a autora afirma, identificar uma meta não é uma questão que diz respeito ao agir, “mas de *juízo* certo ou errado”⁵⁷. Ora, tem-se então uma verdadeira confusão quando se entende a causa da ação concomitantemente à “causa” do agir deste ou daquele modo, uma confusão que deve a Nietzsche o seu esclarecimento e que decorre da herança cristã da tradição⁵⁸.

Para a tradição cristã era importante saber se os homens possuíam um órgão capaz de distinguir o certo do errado, se eles tinham livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). Isto levou à ênfase da função julgadora, deixando em segundo plano o problema da causa da ação. Segundo Arendt, a razão estaria na institucionalização da religião cristã. Passava a ser decisivo se os homens tinham não o órgão para julgar por si mesmos, mas se seu órgão era capaz de escutar a voz de Deus ou, sobretudo, a voz de Deus conforme afirmava a autoridade eclesiástica; de qualquer forma se tratava de uma voz externa.

E cada vez mais a questão foi apenas se o homem possuía ou não um órgão dentro de si mesmo que pudesse distinguir entre vozes conflitantes. Esse órgão, segundo a palavra latina *liberum arbitrium*, era caracterizado pela mesma **imparcialidade** que exigimos para a função de julgar nos procedimentos legais, nos quais o juiz e o júri são desqualificados quando têm interesse no assunto sob jurisdição. O árbitro era originalmente o homem que abordava (*ad-bitere*) uma ocorrência como um **espectador** não envolvido, uma testemunha ocular, e por causa desse **não envolvimento** era considerado capaz de julgamento imparcial. Por isso, a liberdade da vontade como *liberum arbitrium*

⁵⁵ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 200 (original sem itálico).

⁵⁶ *Ibid.*, id., p. 201.

⁵⁷ ARENDT, H. **Que é liberdade?...**, p. 198 (original sem grifo).

⁵⁸ Cf. ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 201-2.

significa imparcialidade – não significa essa fonte inexplicável de espontaneidade que leva à ação [sem negrito no original]⁵⁹.

Assim, fica claro que o fato dos homens se encontrarem paralisados no momento que precisam determinar entre a razão e o desejo, ou desejos, nada mais é do que esta situação de *imparcialidade* (“liberdade de influências” se se quiser manter o termo) que se exige de todo aquele que vai julgar. Do mesmo modo, a tal liberdade da vontade significa apenas a sua *espontaneidade* ou excedente de vigor.

Entretanto, por mais que se possa ver alguma luz sobre os problemas da vontade com esses ensinamentos, o importante é que (a) do ponto de vista da tradição houve uma equiparação da liberdade com livre-arbítrio, donde a idéia da liberdade só ser atingida pelo indivíduo em sua relação consigo mesmo, portanto tendo como critério o “Eu”; (b) que a vontade pode ser equiparada à vontade de poder, haja vista a sua resistência imanente, sua impotência, ou seja, percebe-se como próprio da vontade o comandar e, evidentemente, o *oprimir* os outros.

Não há dúvidas das desastrosas conseqüências que esta equiparação causa na política, porém antes de comentá-las, convém trazer para estas considerações as três atividades humanas fundamentais, que correspondem à *vita activa*⁶⁰: trabalho (*labor*); fazer ou “obrar” (*work*); e a ação (*action*)⁶¹. “Elas são fundamentais porque cada uma delas corresponde a uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra”⁶².

⁵⁹ ARENDT, H. **Algumas questões de filosofia moral...**, p. 202-3.

⁶⁰ “A expressão *vita activa* é perpassada e sobrecarregada de tradição. Ela é tão velha quanto a nossa tradição de pensamento político, mas não mais velha do que ela. E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *polis*. Depois de haver eliminado muitas das experiências de um passado anterior que eram irrelevantes para seus imediatos propósitos políticos e procedeu até o seu fim, na obra de Karl Marx, de um modo altamente seletivo”. (ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 20; tradução modificada) (original: **THC**, p. 12)

⁶¹ Como é possível perceber na obra de Arendt, a idéia de *labor* é aquilo que atualmente se chama de *trabalho*. Na tradução brasileira optou-se por fazer uma tradução literal dos termos *labor*, *work* e *action*, ficando então labor, trabalho e ação respectivamente. Esta atitude seria oportuna se o tradutor mantivesse os termos por toda a tradução ou se em todas as ocasiões em que utiliza a palavra trabalho como tradução de labor, colocasse este termo entre parênteses, o que ele não faz. Com isso, tem-se uma dupla perda, pois não se estabelece o sentido que a autora quis conferir às palavras, principalmente no seu debate com Marx, e se altera a estrutura da obra, configurando desleixo. Para se compreender observa-se a seguinte passagem: “Only in one respect, which, however, is linguistically the most important one, did ancient and modern usage of the two words as synonyms fail altogether, namely in the formation of the corresponding noun. Here again we find complete unanimity; the word ‘*labor*,’ understood as a noun, *never designates the finish product*, the result of laboring, but remains a verbal noun to be classed with the *gerund*, whereas the *product itself* is invariably derived from the word for *work*, even when current usage has followed the actual modern development so closely that the verb form of the

Segundo Arendt⁶³, o labor é a atividade que se vincula à vida, esta é sua condição humana. Ele é fútil, não deixa rastros. Ele é resultado de esforço, contudo é quase consumido na mesma medida que o esforço é realizado. Tal esforço provém da luta pela vida, portanto se trata de algo interminável, o que explica as suas “fadigas e penas”, o fato de que o dolorido e penoso é ter que refazer hoje aquilo que foi feito ontem.

Essa relação com a vida, algo que os seres humanos compartilham com os outros animais e que leva o homem que labora ser mais bem denominado de *animal laborans*, confere ao labor um duplo papel. Do ponto de vista do indivíduo, observa-se a busca pela manutenção da vida individual, decorrendo assim a relação entre o trabalho e o processo biológico do *corpo* humano, cujo crescimento, metabolismo e perecimento estão vinculados aos objetos de consumo produzidos pelo labor e que mantêm o mesmo processo vital. Todavia, é importante deixar claro que sob o aspecto da vida não se pode confundir perecimento com morte, assim como as relações análogas a estes, porque aqui, como em todos os organismos vivos, se trata de um *processo circular*, onde aquilo que é produzido ou volta para este processo através do seu consumo, ou através do seu definimento, não havendo início ou fim.

Vida e morte, crescimento e decadência, nascimento e mortalidade, só são condições humanas quando há um Mundo, algo mais durável que a própria vida dos seres humanos, que os relaciona e separa, e que possui como principais características o aparecimento e o desaparecimento. Desta forma, é notável que tudo que seja retirado do movimento cíclico da

word ‘work’ has become rather obsolete” [sem grifos no original] (ARENDDT, H. **The Human Condition...**, p. 80-81). Percebe-se que não é possível traduzir aqui “work” por “trabalhar”, pois este verbo não se tornou obsoleto, porém se se pensar em “obra” e “obrar”, o sentido aparece, o que não ocorre na tradução brasileira (Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 91). Outro modo de se observar as distinções arendtianas e sua intenção é consultando o “Oxford Advanced Learner’s Dictionary”, página 1375. O dicionário explica a distinção entre *work*, *labor* e *toil*, afirmando que todos são “substantivos incontáveis” (*uncountable noun*), não admitem o plural, contudo possuem diferenças: o primeiro se refere a esforço físico (aproxima-se do sentido antigo); o segundo tem um uso mais geral; e o terceiro um emprego mais formal ou literário para significar trabalho pesado por longo tempo. Todavia, na mesma página, tratando apenas de *work*, existe a descrição de um emprego da palavra que é contável (*countable noun*), exatamente quando se refere a “obras de arte” (*work of art*), nos demais casos, mesmo naqueles em que há referência ao produto final (item 2 e 3), o dicionário trata como “substantivo incontável”, demonstrando que o “depositório léxico”, o dicionário, já absorveu a indistinção existente no uso corrente da língua inglesa. Esta absorção em português é ainda mais clara.

⁶² “They are fundamental because each corresponds to one of the basic conditions under which life on earth has given to man”. (ARENDDT, H. **The Human Condition...**, p. 7; tradução livre)

⁶³ Cf. ARENDT, H. **The Human Condition...**, *passim*. Utiliza-se para estas singelas referências as belas sínteses de Tercio Sampaio Ferraz Junior (FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**: técnica, decisão, dominação. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2001, p. 21-29) e Christina Miranda Ribas (RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em Tempos Sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005, p. 82-88).

natureza e colocado no mundo, ganhe uma existência particular, podendo-se falar em começo e fim. Essa é uma das razões para se afirmar que o processo vital humano é linear, o que em última análise significa que o ser humano é o *único* ser mortal diante de uma natureza imortal.

Entretanto, é óbvio que a natureza não deixa simplesmente de ter efeitos com a criação do mundo, o que ocorre é uma mudança de relação. Como mencionado acima, ela se relaciona ao indivíduo através de suas funções corporais, sua *necessidade* de consumo para superar o desafio da sobrevivência. Neste sentido, é perfeitamente possível dizer que o trabalho se incorpora ao corpo (Marx)⁶⁴. Quanto ao mundo, a natureza constantemente o invade, tentando superá-lo ou levá-lo ao perecimento, sendo a segunda tarefa do trabalho esta luta para manter “a durabilidade do mundo e seu cabimento ao uso humano”⁶⁵.

Apesar de se relacionar com o mundo, o trabalho é a menos mundana das atividades humanas, logo também é a mais natural. Isto significa que do labor não é possível criar algo durável, permanente, mesmo com todas as demonstrações da sua incrível produtividade e da *abundância* dela decorrente. Pois, se a descoberta Moderna da produtividade do trabalho informa que aquilo que o labor produz não é um objeto de uso, alguma coisa independente do processo de fabricação, mas sim força de trabalho (*labor power*), a qual é seu excedente (sua fertilidade), então por maior que seja a produção e mesmo que se precise de poucos operários para que se supra as exigências de consumo individual, nunca se obterá por meio do labor algo que não seja dirigido para o próprio processo de produção, porque consumo e produção estão ligados como as duas faces da mesma “sobrevivência”. Em suma, o que o trabalho produz é força de trabalho, algo *necessário* para mais trabalho, para sua própria reprodução, por conseguinte ele não *faz* nada além de (re)produzir a própria vida.

Essa descoberta de uma abundância decorrente da atividade humana mais natural não deixa de ser outra maneira de ligar a espécie humana à natureza, um ambiente reconhecidamente “superabundante”. Na verdade, seria melhor dizer que os seres humanos (re)descobriram no trabalho a experiência de estar vivo, uma experiência que compartilham com todas as demais criaturas. É como se diante das “fadigas e penas” ocasionadas pelo ciclo recorrente da vida, das dores da geração de um novo ser que assegura a perpetuação da espécie, os homens sentissem uma recompensa em estar vivos, vissem na vida uma benção.

⁶⁴ Sobre este sentido em Marx ver § 13 de *The Human Condition*.

⁶⁵ “[...] the second task of laboring – its constant, unending fight against the processes of growth and decay through which nature forever invades the human artifice, threatening the durability of the world and its fitness for human use”. (ARENDR, H. **The Human Condition**..., p. 100)

Esta benção provém da relação entre esforço e recompensa, assim como da existente entre consumo e produção, em que a *felicidade* surge como inerente ao próprio processo, como o *prazer* é inerente ao funcionamento de um corpo saudável. Qualquer alteração nestas relações acaba com a felicidade de estar vivo⁶⁶.

Todavia, esta felicidade pode se transformar em um fardo insuportável quando o *animal laborans* percebe que tudo aquilo que produz é fútil, que isto em última análise significa estar preso à necessidade, ao próprio corpo, algo sabidamente privado, não comunicável e incompartilhável. É então que, como um *milagre*, uma experiência que salva o

⁶⁶ Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 119-120. (original: **THC**, p. 107-8). Esta relação entre a felicidade e o trabalho parece explicar muito a constante “busca pela felicidade” na sociedade atual. A presença da tecnologia, através da automação, no “mundo do trabalho” acaba com o próprio trabalho e assim com a sensação de felicidade a ele inerente. Neste sentido, não importa se os homens consomem o mundo inteiro, eles nunca alcançarão a felicidade, pois ela se perdeu junto com o trabalho. Ademais, uma vida sem “fadigas e penas” é uma vida que não conhece a “benção do estar vivo”, é uma vida sem vida, uma vida em que vida é morte se tornam indiferentes, tal como acontece no ciclo biológico. Sendo assim, dada a gravidade e a importância destas conclusões convém citar algumas passagens de “*The Human Condition*” que sustentam o que se afirmou:

- 1) “There is no lasting happiness outside the prescribed cycle of painful exhaustion and pleasurable regeneration, and whatever throws this cycle out of balance – poverty and misery where exhaustion is followed by wretchedness instead of regeneration, or great riches and an entirely effortless life where boredom takes the place of exhaustion and where the mills of necessity, of consumption and digestion, grind an impotent human body mercilessly and barrenly to death – ruins the elemental happiness that comes from being alive” (**THC**, p. 108)
- 2) “The danger that the modern age’s emancipation of labor will not only fail to usher in an age of freedom for all but will result, on the contrary, in forcing all mankind for the first time under the yoke of necessity, was already clearly perceived by Marx when he insisted that the aim of revolution could not possibly be the already-accomplished emancipation of the laboring classes, but must consist in the emancipation of man from labor”. (**THC**, 130)
- 3) “The danger of future automation is less the much deplored mechanization and artificialization of natural life than that, its artificiality notwithstanding, all human productivity would be sucked into a enormously intensified life process and would follow automatically, without pain or effort, its ever-recurrent natural cycle. The rhythm of machines would magnify and intensify the natural rhythm of life enormously, but it would not change, only make more deadly, life’s chief character with respect to the world, which is to wear down durability”. (**THC**, 132)
- 4) “Birth and death presuppose a world which is not in constant movement, but whose durability and relative permanence makes appearance and disappearance possible [...]”. (**THC**, 97)
- 5) “The outcome is what is euphemistically called mass culture, and its deep-rooted trouble is a universal unhappiness, due on one side to the troubled balance between laboring and consumption and, on the other, to the persistent demands of the *animal laborans* to obtain a happiness which can be achieved only where life’s processes of exhaustion and regeneration, of pain and release from pain, strike a perfect balance. The universal demand for happiness and the wide-spread unhappiness in our society (and these are but two sides of the same coin) are among the most persuasive signs that we have begun to live in a labor society which lacks enough laboring to keep contented. For only the *animal laborans*, and neither the craftsman nor the man of action, has ever demanded to be ‘happy’ or thought that mortal men could be happy”. (**THC**, 134)

Novamente é oportuno relacionar essas questões com os Estados Totalitários e para evitar longas citações dos textos de Arendt, sobretudo dos capítulos 3 e 4, da III Parte, das “Origens do Totalitarismo”, basta lembrar que na entrada de Auschwitz estava escrito “*Arbeit Macht Frei*”. No campo de concentração o trabalho não tem qualquer sentido, assim como nem a vida e nem a morte.

próprio *animal laborans*, encontra-se o fabricante de coisas duráveis e permanentes, que ele conhece pelas ferramentas que diminuem as suas “fadigas e penas” em seu processo de produção e que nele não são consumidas: o *homo faber*.

O *homo faber* é o fabricante do Mundo e o Mundo é o artifício humano, formando pela soma total dos objetos criados pelo homem, segundo seus padrões de beleza e utilidade, onde os seres humanos encontram sua estável e sólida morada, protegem-se contra as forças da natureza, e testemunham a própria existência. A vida *humana* é impossível sem o Mundo e a *mundanidade* é a condição humana do “obrar” (work).

A fabricação, o fazer, criar ou “obrar” do *homo faber*, consiste na *reificação*. Pode-se percebê-la quando uma árvore é cortada *para* se criar uma mesa, ou quando o ferro é retirado das entranhas da terra *para* se construir arranha-céus. Em ambos os casos, fica claro que o *homo faber* – fabricante, artífice ou artesão – não colhe simplesmente seu material da natureza, de modo a não alterá-la. Ele a destrói (ou a mata) em busca do material que irá utilizar para a fabricação dos seus objetos, caracterizando que aquilo que é fabricado por mãos humanas, inclusive o próprio material, tem a nota da *violência*.

Os objetos feitos pelo fabricante são “para alguma coisa” (“*in order to*”), possuem uma finalidade. Eles têm começo e fim previsíveis, o que confere à fabricação confiabilidade e segurança, como também *reversibilidade*. A mesma mão que cria é também aquela que destrói. (Enquanto o *animal laborans* está imerso na luta pela sobrevivência, na satisfação de necessidades, nada que o *homo faber* faça é tão indispensável que não possa ser destruído. Neste sentido, se o primeiro pode ser visto como um *servo*, alguém sujeito aos imperativos da vida, da natureza; o segundo é tido como *mestre* e dominador, não só da natureza, mas de si mesmo e de seu fabricar.)

Essa característica de meios e fins já é observada no próprio processo de fabricação, pois ele não passa de um meio, que chega ao fim com a criação do produto final. Este então adquire uma existência independente da fabricação, incorporando-se ao mundo por sua permanência e durabilidade (critério de *excelência*), não sendo consumido pelo homem, mas podendo ser usado por ele.

Se esses objetos são úteis e os contextos em que eles podem ser empregados são os mais variados, isso significa que eles permanecem poucos instantes como produtos finais, logo se tornando meios em outra fabricação. Por outro lado, isto também revela que o processo de fabricação é determinado pelo produto final; é ele quem estabelece os meios

adequados e úteis para a sua criação. Não há dúvidas, aqui os “fins justificam os meios”. Um parafuso pode ser usado na fabricação de um automóvel ou de uma mesa, mas certamente neles não terá a mesma utilidade.

Essa relação de meios e fins, a *instrumentalidade*, acaba se revelando uma cadeia interminável. Diante desta perplexidade, que é própria de toda a filosofia utilitarista, a filosofia do *homo faber*, também se percebe a perda de significado. Para entender como isso ocorre é oportuno observar as expressões “para alguma coisa” (“*in order to*”) e “em nome de que” (“*for the sake of*”), que respectivamente representam utilidade e significado. Assim, “é ‘em nome da’ utilidade em geral que o *homo faber* faz e julga tudo em termos de ‘para alguma coisa’⁶⁷, todavia é impossível justificar a própria utilidade em termos de “para alguma coisa”, ficando claro que aqui se trata de uma questão não de utilidade, mas de significado. Entretanto, como se está diante de um contexto em que a utilidade foi colocada como aquilo que confere significado, torna-se manifesto que este nunca aparecerá.

A única maneira de resolver este problema de falta de significado dentro de uma filosofia utilitarista, em que todos os fins acabam se tornando meios para outros fins, é estabelecer um “fim em si mesmo”, caindo-se em uma tautologia, ou uma contradição em termos. Não obstante, este “fim dos fins” seria o homem (Kant)⁶⁸, o que conferiria a dignidade do significado ao mundo do *homo faber*, porém seria um significado que levaria à avaliação de todos os objetos e da própria natureza segundo a sua serventia ao homem, ao fabricante (Platão)⁶⁹, isto é, retirando de qualquer coisa a possibilidade de ter um “valor intrínseco” (valia). Num mundo antropocêntrico tem-se a degradação do próprio mundo, porque se permite que a mesma categoria que foi usada para construí-lo, passe a governá-lo.

O modo como as colocações sobre o *homo faber* foram feitas até aqui, tem como pano de fundo a percepção da generalização da instrumentalidade. Ora, do ponto de vista da fabricação, o produto final é um fim, um “fim em si mesmo” se se preferir. O *homo faber* fabrica-o em *isolamento*, não admitindo a companhia de outras pessoas, além dos seus assistentes ou aprendizes, pois precisa estar a sós com seu guia, a *idéia*, a imagem vista pelos

⁶⁷ “It is ‘for the sake of’ usefulness in general that *homo faber* judges and does everything in terms of ‘in order to’ (ARENDDT, H. **The Human Condition**..., p. 154)

⁶⁸ Neste particular as referências a Kant estão no § 21 de *The Human Condition*.

⁶⁹ A crítica de Platão ao mundo antropocêntrico, que decorre obviamente da afirmação do homem como “fim em si mesmo”, portanto do homem como o ser vivo mais importante, ocorre na sua polêmica contra Protágoras, o qual teria afirmado que o “homem é a medida de todas as coisas úteis”. Neste aspecto Protágoras seria um precursor de Kant. Sobre este debate as páginas mais importantes são: ARENDDT, H. **A Condição Humana**..., p. 170-1, 180 (original: **THC**, 157-8, 166-7).

“olhos da mente”, ou com o *modelo*, que não passa de uma idéia que já foi materializada, quando, por exemplo, “idéia é passada para o papel”. O detalhe é que este “obrar” ocorre na privacidade e os objetos também se destinam ao uso privado, o que, em última análise, leva a conclusão de que o *homo faber* os fabricou segundo padrões e modelos que lhe conferem importância, determinam seu uso.

Ao terminar o produto, o *homo faber* está apto a sair do isolamento e entrar em sua esfera pública: o *mercado de trocas*; nele ele mostrará seus produtos e receberá a devida estima. Quando o mercado de trocas passa a ser tido como a esfera pública *par excellence* – algo que historicamente pode ser vislumbrado com o surgimento da sociedade comercial e o início do capitalismo manufatureiro (“*manufacturing capitalism*”) – tem-se claro que nele o *homo faber* não é meramente um fabricante, ele é o proprietário de seus produtos, por meio dos quais se relaciona com as demais pessoas, que também são proprietárias, trocando e negociando produtos. (O *homo faber* nunca mostra “quem” ele é, está sempre escondido atrás de seus produtos, sendo em nome deles avaliado e estimado, por isso o trabalhador, que só é proprietário de sua força de trabalho, encontra-se em uma posição degradante em uma sociedade comercial.)

Numa sociedade como essa, o fabricante deixa simplesmente de fabricar objetos e os passa a fabricar para o mercado; daí serem seus produtos mais bem denominados de objetos de troca ou *mercadorias*, cuja excelência ainda está na durabilidade do objeto, porém ela não significa mais que o objeto pode ser usado, mas simplesmente que ele pode ser estocado para trocas posteriores. Esta mudança de enfoque no fabricar pode ser muito bem representada pela passagem do “valor de uso” (“*use value*”) para o “valor de troca” (“*exchange value*”) ou pela perda da “valia” (“*intrinsic worth*”), da importância intrínseca das coisas, para a consideração de tudo como “valor” (“*value*”). Preferindo-se esta última distinção – o termo “valor de uso” não parece ser tão claro –, observa-se que a palavra “valor” tem sua origem na economia, sendo posteriormente incorporada pela linguagem filosófica (e aí então passando para o direito, sobretudo pelo conceito de validade⁷⁰). Isto em muito esclarece por que valores “sempre significa[m] valor[es] de troca”⁷¹, “uma idéia de proporção entre a posse de alguma

⁷⁰ Cf. FERRAZ JR., Tercio Sampaio, 2001, p.177.

⁷¹ ARENDT, H. **A Condição Humana**..., p. 177 (tradução modificada). (original: **THC**, p. 163). Arendt citou Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920), I, 8.

coisa e a posse de outra coisa na concepção do homem”⁷². Eles não decorrem desta ou daquela atividade ou bem, mas surgem no momento em que um produto entra na esfera pública (“ninguém em seu isolamento produz valores”⁷³), onde é estimado, exigido ou rejeitado, caracterizando-se, portanto, por estar vinculado à cambiante relatividade das trocas entre os membros da sociedade.

Já a “valia” (“*intrinsic worth*”), a importância intrínseca de alguma coisa, não se refere à sociedade e muito menos é relativa às trocas de seus membros, só sendo alterada quando a própria coisa é alterada. No exemplo de Arendt, alguém arruína a valia de uma mesa retirando um de seus pés⁷⁴.

O que está em jogo aqui é que não é possível obter um padrão, medida ou regra absoluta, que tenha existência objetiva e independente, que transcenda todos os usos e manipulações, através de valores, afinal valores são sempre relativos, valem segundo alguma coisa. A inexistência de tais regras e padrões absolutos torna-se fatal para o *homo faber*; é como se ele perdesse a *idéia* pela qual constrói o mundo. Assim, quando se generalizou a instrumentalidade, isto é, a categoria de meios e fins se tornou abrangente de todas as atividades, não mais ficando adstrita à experiência da fabricação, tornando-se tudo meio para outro fim e admitindo-se a utilização de quaisquer meios para se atingir o fim pretendido, especialmente no que se refere ao processo vital, percebeu-se também que as coisas já não tinham *valia*, mas eram todas encaradas segundo *valores*. E, como valores só existem na esfera pública, podendo ser trocados como se trocam mercadorias, segundo as *necessidades* da sociedade, tudo acaba se tornando relativo, chegando-se até a “desvalorização de todos os valores”, portanto a um mundo que não sabe como as coisas são; um mundo sem significado. (Todo apelo às ideologias, à fixação de valores, à criação de modelos e à justificação da violência na esfera política, são exemplos pensados segundo a experiência da fabricação.)

É então que como um milagre, tal qual o *homo faber* é em relação ao *animal laborans*, há a experiência que confere significado ao mundo: a ação (*action*).

A ação é fútil, ela, até mais que o labor, não deixa rastros. Sua existência apenas ocorre em sua realização (*energeia*), daí porque precisa da ajuda do *homo faber* para ser

⁷² ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 177. (original: **THC**, p. 163). A citação é de Abbey Galiani, que Arendt retirou de Hannah R. Sewall, *The Theory of the value before Adam Smith*, (1901) p. 92.

⁷³ *Ibid.*, id., p. 178. (original: **THC**, p. 165). A citação é de Marx.

⁷⁴ “one ruins the worth of a table by depriving it of one of its legs”. (ARENDT, H. **The Human Condition...**, p. 164)

lembrada e contada. Ela tem começo; contudo, ao contrário do fabricar, não tem fim. Isto quer dizer que uma vez iniciada suas conseqüências são ilimitadas e seu resultado é impossível de se prever, sobretudo pelo agente, o herói, o ator, iniciador, que dificilmente realizará os seus propósitos.

Todas essas características decorrem da condição humana da ação: a *pluralidade*; ao fato de que não é o homem, mas são os *homens* que “vivem na terra e habitam o mundo”⁷⁵. Para explicá-las convém, primeiramente, deixar claro que a ação se liga ao discurso (*speech*), o que se evidencia quando se percebe o seu *caráter revelador*, isto é, que o indivíduo que age acaba sempre respondendo a pergunta que é feita a todo o recém chegado: “Quem é você?”. Ele até pode conhecer seus talentos, defeitos, suas qualidades, ou seja, “*o que ele é*”, porém nunca saberá “*quem ele é*”, porque esta revelação só aparece para os outros, daí a lição dos antigos de que para adentrar a esfera pública era preciso ter *coragem*, o que certamente não queria dizer que se deveria ser um guerreiro, mas que era preciso coragem para sair da proteção privada e adentrar ao mundo, o mundo das aparências, expondo-se sem nunca saber quem expõe.

Diante da característica reveladora da ação afirmar-se que esta perde seu caráter específico sem a revelação, tornando-se um mero meio para um fim, o que ocorre sempre que a convivência humana foi perdida, quando as pessoas passam a agir apenas “a favor” ou “contra” as outras, numa relação parecida a de *aliados e inimigos* na guerra⁷⁶. Do mesmo modo, o discurso sem o caráter revelador se transforma em “conversa oca”⁷⁷, um meio para enganar o inimigo ou ofuscar a todos com propaganda. Em suma, sem revelação, ação e discurso *não têm significado*, pois se perde o *sujeito*, o “quem”, o indivíduo único e distinto⁷⁸.

⁷⁵ ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 15 (original: **THC**, p. 7)

⁷⁶ Esta parece ser a crítica de Arendt a restrita noção da Política como relação amigo-inimigo. Sobre este modo de compreender a Política ver: SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

⁷⁷ Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana...**, p. 193 (original: **THC**, p. 180)

⁷⁸ Em última análise esta perda é igual a perda da pluralidade humana, a qual se diferencia da pluralidade do mundo fenomênico. No capítulo anterior se apontou a pluralidade do mundo fenomênico ao se afirmar a diferença (*otherness*) ou alteridade (*alteritas*) entre as coisas que existem. Foi dito também que esta diferença sempre aparece quando se pretende definir um objeto, pois toda definição implica na diferenciação do objeto com outras coisas. Além disso, afirmou-se que entre animais superiores era possível realizar a distinção entre seres da mesma espécie, o que pode ser exemplificado pelo modo como os biólogos marinhos distinguem as baleias jubartes – cada indivíduo desta espécie pode ser distinguido pela mancha ventral que possui na sua nadadeira caudal, algo bem parecido com a impressão digital nos seres humanos. Todavia, apenas “homem é capaz de expressar esta distinção e distinguir-se, e só ele pode se *comunicar*” e não simplesmente se *expressar*. “No homem a diferença (*otherness*) que ele compartilha com tudo que existe, e a distinção (*distinctness*), que ele

Por se encontrarem no mundo através de palavras e atos, os homens estabelecem uma série de relações, que, metaforicamente, podem ser encaradas como uma teia. Esta teia é intangível, haja vista a *futilidade* da ação e do discurso, todavia ela é real, tão real quanto o mundo. Sua realidade decorre da presença dos homens, do fato deles agirem e se comunicarem, aparecendo uns para os outros, tendo, por isso, cada um sua existência atestada pelos demais, demonstrando haver nestas relações a coincidência entre ser e aparecer.

Tal teia de relações humanas, conhecida também por esfera pública, é mais bem entendida quando se recorre à etimologia da palavra “agir”. Assim, Arendt explica que ela remete a dois verbos gregos, “*archein*”, cujo sentido era “iniciar”, “liderar”, e por último “governar”; e “*prattein*”, o qual queria dizer “atravessar”, “realizar”, “acabar”; ambos respectivamente correspondendo a dois verbos latinos, “*agere*”, que significava “colocar em movimento”, “liderar”; e “*gerere*”, que originalmente exprimia “suportar”. Desta forma, é possível entender que a ação tem duas etapas: uma “*inicial*”, em que o “líder” começa algo, trazendo assim alguma coisa nova para o mundo; e outra “*realizadora*”, onde outros seres humanos se juntam à ação para levar a cabo o empreendimento. Pois bem, realmente é isto que acontece⁷⁹.

A ação iniciada pelo líder (*primus inter pares*) leva a reações, que também são ações, logo dão origem a outras (re)ações, indicando como a ação *produz* relações, o que explica a sua *irreversibilidade*, as suas *conseqüências ilimitadas* e a sua *imprevisibilidade*. O fato de uma ação iniciada levar a processos de “não retorno”, que levam a caminhos que escapam ao agente, não podendo ser desfeitos do mesmo modo que o *homo faber* faz quando destrói sua criação por ela não se adequar ao fim pretendido, explica a primeira característica. A segunda se refere simplesmente à tendência da ação de romper fronteiras, limites, marcos estabelecidos, o que é muito bem explicado pela tendência de cada nova geração de “questionar” o corpo político existente. Por fim, sua imprevisibilidade se caracteriza por seu significado só ser conhecido quando a ação acaba, o que geralmente ocorre com a morte do agente. (É por isso que o homem-agente nunca *faz* a história. Ele está demais envolvido nos acontecimentos para saber o seu significado. Neste sentido, o único que se pode dizer que *faz* a história é o contador de histórias ou historiador. Ele recorre às “fontes” e, por delas estar afastado, tem melhores condições de atribuir seu significado.)

compartilha com tudo o que vive, torna-se unicidade (*uniqueness*), e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”. (ARENDDT, H. **A Condição Humana**..., p. 189; original sem grifos e tradução modificada) (original: **THC**, p. 176).

⁷⁹ Cf. ARENDT, H. **A Condição Humana**..., p. 202 (original: **THC**, p. 189)

Essas três características muitas vezes são compreendidas como frustrações da ação. Na tentativa de escapar delas os homens geralmente substituem a ação pelo fabricar. Tal atitude, como é possível concluir diante das considerações sobre o *homo faber*, leva ao fim da pluralidade e conseqüentemente da esfera pública. Não se pretende explicar como isso ocorre, seria ir além do que se almeja, apenas se destaca que isto muito se deve a revolta do “filósofo” contra a “polis” e a sua idealização de uma organização pública para garantir o seu modo de vida⁸⁰. O que se quer ressaltar agora é que a ação só é frustrante se não se entender que ela mesma produz os “remédios” que a salvam de seus tormentos.

Assim, o “remédio” para a sua irreversibilidade se encontra no *poder de perdoar*. Sem ele os seres humanos ficariam presos a um único ato, jamais dele se recuperando. Contudo, o que deve ficar claro é que não é o ato que é perdoado, mas o agente, ou seja, com o perdão pretende-se salvar o sujeito, o “quem”. Somente assim é possível liberar o sujeito para que ele possa iniciar algo novo. Quanto à imprevisibilidade sua “redenção” está na capacidade de fazer *promessas*. Elas permitem que os homens possam de alguma forma dispor de seu futuro. Através delas estabelecem-se ilhas de certeza a um mundo de incertezas. E, em virtude delas os homens se mantêm unidos após o momento fugaz da ação.

A importância das promessas para a ação remete à questão da fundação e da preservação dos corpos políticos, do espaço da aparência, onde, como acima foi explicado os homens se encontram em atos e palavras. Como se notou, este encontro produz relações e no que segue duas delas serão sucintamente explicadas: *poder e lei*.

⁸⁰ De maneira geral isto se deu quando Platão, após a sua decepção com o julgamento de Sócrates, separou as duas “etapas” da ação, isto é, iniciar (*archein*) e realizar (*prattein*). A sua idéia era tornar aquele que inicia a ação, o líder ou iniciador, senhor daquilo que iniciou, não precisando mais dos seus companheiros para realizar a ação. Isto se dava transformando o iniciador em governante e os seus companheiros em meros súditos executores de suas ordens, portanto pessoas que não precisavam concordar com aquilo que executavam, não precisavam dar seu apoio. Desta forma, iniciar (*archein*) e realizar (*prattein*) se tornaram duas atividades totalmente diferentes e a essência da política passou a ser “saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, com vistas à conveniência e a inconveniência”. Com isso Platão estabeleceu também a distinção entre aqueles que sabem, porém não agem, e aqueles que agem e não sabem. Enfim, Platão cindiu pensamento e ação, uma cisão que acompanhou toda a tradição ocidental. (ARENDDT, H. **A Condição Humana...**, p. 234-5) (original: **THC**, p. 222-3).

3. PODER, LEI E LIBERDADE

Arendt explica⁸¹ que o poder é o que mantém a existência do espaço da aparência. Ele existe apenas em sua atualização, nunca depende totalmente de fatores materiais, ocorre potencialmente onde quer que os homens estejam reunidos em atos e palavras, e é ilimitado, só sendo “controlado” por ele mesmo⁸². Neste sentido, poder é de maneira alguma uma relação de mando e obediência⁸³, ele significa “*agir em conjunto*” e, como tal, opõe-se à *violência* (“onde um domina absolutamente, o outro está ausente”⁸⁴).

A violência é muda⁸⁵, instrumental, é capaz destruir o poder, mas de maneira alguma consegue criá-lo. Ela se aproxima do *vigor* (*strength*), buscando inicialmente aumentá-lo e depois terminando por superá-lo. Quanto ao vigor, ele é individual, indivisível; é a característica de alguém visto em isolamento⁸⁶, sendo controlado pela presença dos outros. Neste sentido, nem violência, nem vigor constituem o espaço da aparência, sendo totalmente contrários a um mundo plural.

Assim, o espaço da aparência surge diretamente do agir em conjunto, do compartilhar atos e palavras; contudo, se não houver por parte dos homens o intuito de manter este espaço, ele se dissipará tão logo eles se separem. É por isso que as promessas são tão importantes para o poder, pois são elas que mantêm os homens juntos após o momento da ação, portanto é por meio delas que os homens fundam o corpo político, o qual só durará se o poder for mantido. Na bela síntese de Arendt:

Em contraste com a força, que é um dom e um bem que qualquer indivíduo, em seu **isolamento**, pode dispor contra todos os homens, o **poder** só começa a existir quando os homens se unem com o propósito da ação, e desaparece sempre que, por qualquer razão, eles se dispersam e se afastam uns dos outros. Portanto, vinculação e promessa, pacto e associação, são os meios através dos quais o

⁸¹ A questão do poder e da Constituição está presente no livro “*The Human Condition*” no parágrafo 28, entretanto não é possível deixar de levar em conta seus outros textos sobre o assunto: *Da Revolução* (ARENDR, H. **Da Revolução**. Trad. Fernando Dímio Vieira. 2. ed. Brasília: UNB, 1990) e *Sobre a Violência* (ARENDR, H. **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994).

⁸² Cf. ARENDR, H. **Da Revolução**..., p. 121.

⁸³ Arendt está contrariando uma grande tradição do pensamento político quando faz esta afirmação. Ela mesma reconheceu isso em *Sobre a Violência*: “Se nos voltarmos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente perceberemos existir um consenso entre os teóricos da política, da Esquerda à Direita, no sentido de que a violência é tão-somente a mais flagrante manifestação do poder”. (ARENDR, H. **Sobre a Violência**..., p. 31)

⁸⁴ ARENDR, H. **Sobre a Violência**..., p. 44.

⁸⁵ Cf. ARENDR, H. **A Condição Humana**..., p. 35 (original: **THC**, p. 26)

⁸⁶ Cf. ARENDR, H. **A Condição Humana**..., p. 212 (original: **THC**, p. 200)

poder se mantém vivo; onde e quando os homens logram manter intacto o poder que emergiu entre eles durante a decorrência de qualquer ato ou ação determinados, eles já se encontram em processo de criação, de **constituição** de uma estrutura material **estável** que possa abrigar o seu poder conjunto de atuação. Há um elemento da capacidade construtiva do homem na faculdade de fazer e de cumprir promessas. Assim como as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro, e asseguram estabilidade no oceano das incertezas futuras, em que o imprevisível pode surgir de todos os lados, assim a capacidade do homem de **constituir**, criar e construir está sempre relacionada não tanto com nós próprios e com a nossa existência na terra, mas com nossos “sucessores” e nossa “posteridade”. A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens; e a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço intermundano, em cujo âmbito os homens se relacionam mutuamente, se associam no ato de criação, por força de suas promessas feitas e cumpridas, as quais na esfera pública, podem muito bem ser a expressão da mais elevada das faculdades humanas⁸⁷.

Com isso, já é possível afirmar que são essas promessas, as primeiras relações que visam manter o poder, aquilo que se denomina de *Constituição*, cuja *autoridade* é conferida pelos homens ao reconhecerem que foi sua *fundação* que impediu que o poder se dissipasse. Deste modo, não existe antagonismo entre Constituição e Poder⁸⁸, sendo este exercido em seu âmbito, o qual leva a novas relações – *leis* – as quais deverão estar sempre de acordo com a Constituição, pois do contrário isto significa o próprio fim do poder, tal como destruir as muralhas que cercam a cidade é destruir a própria cidade.

Do ponto de vista histórico, afirma-se que a Era Moderna entendeu essa capacidade de constituir corpos políticos segundo as experiências revolucionárias francesa e americana. Se a primeira pode ser vista, superficialmente, como a consagração do temor pelo poder, principalmente em decorrência do “terror” jacobino, a segunda pode ser encarada como uma bem sucedida experiência da teoria da divisão dos poderes e da capacidade das promessas mútuas de formarem corpos políticos. Todavia, ambas as revoluções fracassaram no seu principal propósito – o estabelecimento da experiência da *liberdade*.

E, se como Arendt explica⁸⁹, o domínio da experiência da *ação* é a liberdade, sendo ela a *conditio per quam* da política, isto é, sem liberdade não há política, pois ela perde o seu significado, o que está de acordo com o acima ilustrado – a ação como aquilo que constitui a esfera política – então de forma alguma espanta que após as experiências revolucionárias, francesa e americana, várias constituições se sucederam umas as outras na Europa⁹⁰.

⁸⁷ ARENDT, H. **Da Revolução**..., p. 140 (original sem grifo).

⁸⁸ Cf. ARENDT, H. **Da Revolução**..., p. 237, nota 19.

⁸⁹ Cf. ARENDT, H. **Que é liberdade?**..., p. 192.

⁹⁰ “Acreditar que as efêmeras constituições européias do após-guerra, ou mesmo suas predecessoras do século XIX, cujo princípio inspirador fora a desconfiança do poder em geral, e o receio do poder revolucionário do

Nesse ínterim, volta-se para as colocações feitas com base em Berlin. Como se afirmou a liberdade liberal ou negativa ocorre em isolamento e, da mesma forma que a liberdade positiva ou democrática, provém da faculdade da vontade. A vontade aparece na tradição com Paulo e Agostinho e remete a questão do livre arbítrio, portanto à situação em que o indivíduo tem que decidir entre o “eu-queiro” e o “eu-não-queiro”. Daqui surgiu à idéia liberal de liberdade, que significa, em suma, assegurar o máximo de querer para o indivíduo, através do estabelecimento de uma esfera onde ele se encontre *seguro* da interferência dos demais, a qual posteriormente foi entendida como condição de criatividade, originalidade e unicidade⁹¹. Quanto à liberdade positiva ou democrática, ela decorre desta liberdade como não-interferência. Ela, como se mostrou, representa a idéia de um indivíduo que estabelece as leis que regulam seu comportamento; é a liberdade como autonomia⁹².

O que se quer salientar é que a liberdade liberal é a liberdade do *homo faber*, do homem em isolamento, impotente, daquele que realmente não sabe se existe, envolvido apenas com seu fabricar, incapaz de compreender o significado, alguém que nunca se revelará. A liberdade democrática é a liberdade de um mundo baseado na idéia de uma vontade geral, portanto sustentada pelo conceito de *soberania*, aquele que informa haver relações de mando e obediência na esfera pública, o que, segundo o que se viu com Nietzsche, afirma-se ser a antítese da liberdade. Todavia, ficar apenas nestas considerações não seria atingir o âmago do problema, pois ele está no fato de que tanto a liberdade liberal, quanto a liberdade democrática possuem como critério o “Eu”, portanto não permitem o mundo de homens, um mundo plural⁹³; não permitem o aparecimento da experiência da liberdade, do modo de vida do cidadão (*humanitas*⁹⁴).

povo em particular, podiam constituir a mesma forma de governo que a Constituição Americana, que brotara da confiança na descoberta de um princípio de poder suficientemente forte para fundamentar uma união perpétua, é se iludir por palavras” (ARENDDT, H. **Da Revolução...**, p. 123)

⁹¹ Cf. MILL, John S., 2000, pp. 98-9.

⁹² Cf. FERRAZ JR., Tercio Sampaio, 2001, p.144.

⁹³ O espaço público tendo como critério o “Eu” não permite a diferença. Isto levado ao extremo tem conseqüências desastrosas como o século XX pode atestar através da figura do “pária”.

⁹⁴ Cf. ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmann. 3ª. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, p. 31.

Se essas são as conseqüências das liberdades, liberal e democrática, então quando diante o totalitarismo e do fim da tradição⁹⁵ respondeu-se através da síntese entre as tradições que as informam, que hoje se denomina “*neoconstitucionalismo*”⁹⁶, a esfera pública continuou e continua destituída de liberdade, mantendo-se os homens em “tempos sombrios”.

O que mais assusta nisto tudo é que as experiências atuais parecem mostrar que tão cedo da escuridão os homens não irão sair. Vive-se atualmente numa sociedade de massas⁹⁷, produz-se um direito de massa⁹⁸, que tudo regula, que tudo certifica, não deixando espaço para o “*espantar-se*” (*thaumadzein*), para o homem responder ao mundo diante daquilo que a fortuna lhe oferece. Isso pode levar a alguns a acharem que não são deste tempo, contudo Arendt os corrigiria. Ela lembraria as lições de Agostinho para quem o homem vem ao mundo, não para morrer, mas para iniciar algo novo, como o seu próprio nascimento testemunha ([*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* – “portanto, para que houvesse começo o homem foi criado, antes dele ninguém existia”.) Mas se mesmo assim estes homens permanecerem descrentes na liberdade, Arendt lembraria Hamlet⁹⁹:

“O tempo está fora dos gozos: maldito despeito
Que eu tenha *nascido* para torná-lo direito!”

⁹⁵ “A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não pode ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referencia legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um tato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior.” (ARENDRT, Hannah. **A Tradição e a Época Moderna...**, p. 54.)

⁹⁶ Para o Neoconstitucionalismo as referências são CARBONELL, Miguel (ed.). **Neoconstitucionalismo(s)**. Madri: Trotta, 2003; e PEÑA FREIRE, Antonio Manuel. **Constitucionalismo Garantista y Democracia** [sem referências].

⁹⁷ Em 1958 Arendt definiu assim a sociedade: “O último estágio de uma sociedade de operários, que é a sociedade dos detentores de emprego, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas do viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e “tranqüilizada” (ARENDRT, H. **A Condição Humana...**, p. 355) (original: **THC**, p. 322). Hoje, parece mesmo é que se vive numa sociedade de detentores de bolsa família e de seguro desemprego, haja vista o desemprego estrutural.

⁹⁸ Cf. FERRAZ JR., Tercio Sampaio. O judiciário frente à divisão de poderes: um princípio em decadência? **Revista USP**, São Paulo, n. 21, p. 12-21, mar./maio, 1994; CADEMARTORI, Sergio. **Estado de Direito e Legitimidade**: uma abordagem garantista. 2.ed. Campinas, SP: Millennium, 2006, p. 223-237.

⁹⁹ ARENDRT, H. **Responsabilidade e Julgamento...**, p. 90.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto foi iniciado com aquilo que se compreende como a resposta de Hannah Arendt à ruptura da tradição. Foi dito que a resposta de Arendt era a condição humana, o fato de que não é o homem, mas os homens que vivem na Terra e habitam o Mundo, e que esses homens são capazes de pensar, querer, julgar, agir, trabalhar e criar. Afirmou-se que esta resposta permearia todo o texto e de fato isto aconteceu.

No primeiro capítulo se abordou o julgamento de Eichmann em Jerusalém juntamente com as impressões de Arendt antes e depois do julgamento. Como se mostrou no julgamento de Jerusalém duas questões apareceram: a dificuldade de os juízes julgarem um caso sem precedentes e o problema da consciência de Eichmann.

Essas duas questões estão ligadas ao segundo capítulo. São elas que em princípio justificam as considerações sobre a faculdade do pensamento e do julgamento, contudo não é apenas isso. As reflexões sobre estas faculdades também se referem ao problema da separação entre pensamento e ação (ou teoria e prática) na tradição ocidental, isto significa que a dificuldade dos juízes julgarem estava muito além da técnica jurídica, a qual num outro contexto se poderia apontar com um dos fatores contribuintes para as suas dificuldades, ela se relacionava com a própria dificuldade que as pessoas têm em julgar, especialmente numa época em que a tradição foi rompida, não se podendo mais recorrer as suas respostas (prontas) para se posicionar diante das situações que a vida apresenta.

No segundo capítulo se estabeleceu que é a faculdade do julgamento que realiza a ponte entre o pensamento e a ação. Diante disso pareceu muito oportuno acrescentar um ensaio sobre a liberdade no final do texto. Então, o terceiro capítulo trata da liberdade em Hannah Arendt, o qual também conta com algumas reflexões sobre a faculdade da vontade e

de sua desastrosa compreensão como a faculdade que realiza a ponte entre o pensamento e a ação.

Estas são as linhas gerais deste texto, porém algumas questões ficaram sem discussão e agora se pretende fazer menção a elas. A primeira questão que se destaca diz respeito à afirmação de Arendt de que Eichmann não imaginava o que estava fazendo e que foi a sua predisposição a não pensar que o transformou em um dos grandes criminosos desta época. Realmente, como se explicou no capítulo II a faculdade da imaginação se liga a faculdade de pensamento, porém o mais importante aqui é a relação entre a faculdade do pensamento e a lembrança. Como se disse no tópico sobre o pensamento “pensar” é sempre um “re-pensar” ou um “re-lembrar” e é notável como cadeias de pensamento surgem espontaneamente quando se lembra de alguma coisa, de modo que só é possível lembrar daquilo que se pensou. E Eichmann jamais lembraria daquilo que ele presenciou nos campos de concentração, pois ele se recusava a pensar no que via e agradecia todas as vezes que ele era poupado de presenciar as atrocidades. Foi por esse motivo que Arendt alterou o seu conceito de “mal radical” para o conceito de “mal extremo”. Para Arendt o mal deixava de ser radical, pois ela compreendera que o mal não tinha raízes, não tinha fundamento ou profundidade, não tinha sequer caráter demoníaco. Pois, todas as vezes que o pensamento procura desvelar o significado do mal, o que ele encontra é simplesmente nada. É por isso que o mal pode se espalhar pelo mundo inteiro como um fungo como Arendt disse a Scholem, porque as pessoas que se recusam a pensar participam da realização do mal sem saber que o fazem. Ao não pensarem elas não lembram, não criam “raízes”, muito menos se encontram em uma situação como a de Ricardo III, de Shakespeare, isto é, em contradição.

Entretanto, esta resposta socrática de Arendt tem um problema. Ao estabelecer que o pensamento é a faculdade humana que em última análise evita o mal tende-se a esquecer que toda resposta com fundamento no pensamento tem como critério o “Eu”. Sendo assim, aquilo que é mal para uma pessoa não é mal para outra ou aquilo que leva uma pessoa a entrar em contradição consigo mesma difere de pessoa para pessoa. Em carta de 16 de setembro de 1954, portanto muito antes das reflexões sobre Eichmann, Mary McCarthy fez objeções parecidas a esta resposta socrática de Arendt. A questão era “por que não assassinar a avó?”, o que Arendt tinha respondido: “porque não quero passar o resto da vida convivendo com um assassino”. McCarthy disse que a pessoa moderna daria de ombros e diria “Por que não? Qual o problema de ser um assassino?”.

Entre os textos de Arendt parece que aquele que ela melhor respondeu a esta objeção foi na conferência “Algumas questões de filosofia moral”. Ela reconheceu o problema da resposta socrática ser fundamentada no “Eu” e afirmou que esta resposta não podia ser dada em situações que não fossem de crise e emergência, sob pena de transformá-la em moralismo barato. No entanto, Arendt afirmou, após breves comentários sobre a faculdade de julgamento, que a resposta também revela as escolhas do sujeito. Assim, se alguém disser que para ele estaria tudo bem conviver com o Barba Azul e tomá-lo como exemplo, a única coisa que se poderia fazer seria se afastar desta pessoa e, é claro, como se viu com Cícero, isto também é uma escolha.

Outra questão que merece destaque é se o julgamento de Eichmann foi justo. Arendt afirma que a justiça foi realizada em Jerusalém, o que se compreende de maneira oposta, especialmente devido às condições de defesa do réu e das dificuldades impostas aos juízes no que concerne a sua imparcialidade. Como se destacou Eichmann não teve acesso a uma equipe de defensores comparável com a equipe de acusação e, principalmente, teve testemunhas impedidas de comparecerem ao tribunal. Quanto aos juízes, eles acabaram cedendo às tentativas da acusação de mostrar o “martírio” do povo judeu e com isso condenaram Eichmann em crimes que ele não cometeu, ainda que isso não alterasse a sentença final. Entretanto, esta última colocação jamais pode ser justificativa para um julgamento, a menos que se compreenda que o que importa num julgamento é a parte final da sentença (a parte dispositiva). Ora, quem entende assim não precisaria defender a realização do julgamento daqueles que cometem crimes contra a humanidade ou qualquer outro tipo de crime, bastaria que se defendesse a realização da “justiça” com as próprias mãos.

Ainda sobre o julgamento de Eichmann parece muito oportuno comparar a atitude dos juízes diante do caso sem precedentes e a atitude de Jaspers e Arendt. Demonstrou-se com a citação da correspondência de Jaspers e Arendt como eles foram alterando o seu julgamento na medida em que um julgava o juízo do outro, confirmando a relação entre os espectadores típica da faculdade do juízo, até chegarem numa situação em que eles concordavam com a maior parte dos argumentos. Ao que tudo indica isto não aconteceu em Jerusalém, visto que os juízes acabaram fundamentando a sua decisão em inúmeros precedentes que pouco tinham a ver com uma ordem jurídica que passara a adotar o princípio “matarás”. Os juízes não tiveram a atitude dos grandes profetas como almejava Jaspers, nem mesmo tiveram a atitude de homens como eles, no caso Arendt e Jaspers, o que contribuiu para que o julgamento de Jerusalém não se tornasse o precedente que dele se esperava.

Uma última questão merece destaque. Ela se refere à relação entre pensamento, julgamento e liberdade, a qual aparece em toda a sua plenitude nas “situações limite” que diz Jaspers. Nessas situações o sujeito está como gostava de dizer Arendt entre o passado e o futuro, isto é, ele está confrontado com um passado em que ele ainda não era e com um futuro no qual ele não será. Em tais situações o sujeito percebe toda a sua existência mundana a ponto de transcendê-la. Ele se encontra assim na “região” do pensamento, podendo atribuir o significado aos eventos e se colocar como juiz de tudo aquilo que a Fortuna lhe apresenta e que sempre exige uma resposta (*virtù*), ainda que nunca definitiva às perguntas que realmente estão em questão. Quando o sujeito percebe isto ele se depara com a liberdade, com a capacidade que os homens têm de iniciar algo novo, e também nota que a liberdade tem seu preço – ela é imprevisível, irreversível, ilimitada e reveladora.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. 1. reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. New edition with added prefaces. San Diego/New York/London: Harcourt, 1994. [1951] [1968]

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 5. reimpr., 1989.

_____. **The Human Condition**. 2. ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998. [1958]

_____. **A Condição Humana**. 10. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. 5. ed. 2. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2003. [1961]

_____. **Da Revolução**. Trad. Fernando Dímio Vieira. 2. ed. Brasília: UNB, 1990. [1963, 1965]

_____. **Eichmann in Jerusalem: A Report on the banality of Evil**. New York: Penguin Books (Penguin classics), 2006. [1963, 1965]

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução José Rubens Siqueira, 5. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, H. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmann. 3. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. [1968]

_____. **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. [1970]

_____. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006. [1972]

_____. **The Life of the Mind: the groundbreaking investigation on how we think**. New York: Harcourt, 1981. [1978]

_____. **A Vida do Espírito**. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusti R. de Almeida, Helena Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. [1982]

_____. **A Dignidade da Política: ensaios e conferências**. Trad. Antônio Abranches et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **O que é política?** [ed. Ursula Ludz; tradução de Reinaldo Guarany]. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **The Promise of Politics**. [ed. de Jerome Kohn]. New York: Schocken Books, 2005.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. [ed. de Jerome Kohn; tradução de Rosaura Einchenberg], São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich. **Within Four Walls: the Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher (1936-1968)**. Ed. Lotte Kohler. Trad. Peter Constantine. New York/San Diego/ London:Harcourt, 1996.

ARENDT, Hannah; SCHOLEM, Gershom. Eichmann in Jerusalem: an exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt. In: **The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age**. Edited by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978, p. 240-251.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence (1926-1969)**. Edited by Lotte Kohler and Hans Saner. Translated by Robert and Rita Kimber. New York: Harcourt Brace & Company, 1993.

ARENDT, Hannah; MCCARTHY, Mary. **Entre Amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy (1949-1975)**. Trad. Sieni Campos. Relume-Dumará, 1995.

ATIENZA, Manuel. **As Razões do Direito: teorias da argumentação jurídica**. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 3. ed. São Paulo: Lamdy, 2003.

BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de Liberdade. In: _____. **Quatro Ensaios sobre a liberdade**. Brasília: UnB, 1981, p. 133-175.

_____. Dois Conceitos de Liberdade. In: _____. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. Editado por Henry Hardy e Roger Hausheer. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 226-272.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Edição Pastoral. 18. reimpr. [Tradução, introdução e notas: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin; Tradução de 1-2 Crônicas, Esdras, Neemias, Tobias, 1-2 Macabeus e Profetas: José Luiz Gonzaga do Prado] São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1990.

BOBBIO, Norberto. Da Liberdade dos Modernos Comparada à dos Pósteros. In: BOVERO, Michelangelo (Org.). **Teoria Geral da Política**: a filosofia política e a lição dos clássicos. Tradução de Daniela Beccaria Versiani. 9. reimp. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 269-297.

_____, Kant e as Duas Liberdades. In: BOVERO, Michelangelo (Org.). **Teoria Geral da Política**: a filosofia política e a lição dos clássicos. Tradução de Daniela Beccaria Versiani. 9. reimp. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 101-113.

BRUEHL, Elizabeth Young. **Por Amor ao Mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997 (1982).

CADEMARTORI, Sergio. **Estado de Direito e Legitimidade**: uma abordagem garantista. 2.ed. Campinas, SP: Millennium, 2006.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros. [coleção Universidade]. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, sem data.

COMPARATO, Fábio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 4. ed. rev. atual. São Paulo: Saraiva, 2005.

CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos. **Revista de Filosofia Política**. Porto Alegre, (2): 9-25, 1989.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**: técnica, decisão, dominação. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. O judiciário frente à divisão de poderes: um princípio em decadência? **Revista USP**, São Paulo, n. 21, p. 12-21, mar./maio, 1994.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 1. ed. 3. impr. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.

LAMBERT, Jean-Marie. **Curso de Direito Internacional Público**: Parte Geral 2ª ed. Goiânia: Kelps, vol. II, p. II, cap. I, 2001, p.129-161.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **As palavras e a lei**: direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno. São Paulo: Ed. 34/Edesp, 2004.

MELLO, Celso D. Albuquerque. **Curso de Direito Internacional Público**. 14 ed. rev.ampl. Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, vol. I, cap. XIX-XXII, vol II, cap.XXX e XXXII, p. 427-535; p. 907-951 e 971-980.

MILL, John Stuart. **A Liberdade/Utilitarismo**. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OXFORD ADVANCED LEARNER'S DICTIONARY. Jonathan Crother (ed.). 5. ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.

PEÑA FREIRE, Antonio Manuel. **Constitucionalismo Garantista y Democracia** [sem referências].

PLATÃO. **O Banquete – Apologia de Sócrates**. [tradução de Carlos Alberto Nunes]. 2 ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. Hípias Maior. In: **Critão, Menão, Hípias Maior e outros**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, p. 365-403, 2007.

_____. Górgias. In: **Protágoras – Górgias – Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, p. 125-245, 2002

POCOCK, J. G. A. O Conceito de linguagem e o Métier D’Historien. In: MICELI, Sergio (org.). **J. G. A. Pocock: Linguagens do Ideário Político**. Trad. Fábio Fernandez. São Paulo: EdUSP, cap. 2, 2003. p. 63-82

RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em Tempos Sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rei, 2006.

_____. Carl. **O Conceito do Político**. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

VENTORINI, Sílvia Elena. **A Experiência como Fator Determinante na Representação Espacial do Deficiente Visual**. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, 2 v. : il., quadros, fots, Rio Claro, São Paulo: [s.n.], 2007. [http://intervox.nce.ufrj.br/dosvox/textos/mapavox_tese_vol1.doc.]