UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Alexandrina Paiva da Rocha

A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DOS DIREITOS HUMANOS: LIMITES E AVANÇOS.

(Versão corrigida)

São Paulo
2018

Alexandrina Paiva da Rocha

A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DOS DIREITOS HUMANOS: LIMITES E AVANÇOS.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento.

O Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento está de acordo com está versão.

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento
12/12/2018

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

RR672c

Rocha, Alexandrina Paiva da
A Concepção Arendtiana dos Direitos Humanos: Limites e Avanços. / Alexandrina Paiva da Rocha ; orientador Milton Meira do Nascimento . - São Paulo, 2018.
250 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Hannah Arendt . 2. Direito . 3. Filosofia Política. 4. Direitos Humanos . 5. Segunda Guerra Mundial . I. Nascimento , Milton Meira do, orient. II. Título.

ROCHA, Alexandrina Paiva da A Concepção Arendtiana dos Direitos Humanos: Limites e Avanços. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciencias Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Aprovada em _____/ _____/ _____

Banca Examinadora

_____

Prof. Dr.

_____

Prof. Dr.

_____

Prof. Dr.

_____

Prof. Dr.

_____

Prof. Dr.

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

É com grande satisfação que agradeço àqueles que participaram dessa jornada para que eu tivesse a sensação de trabalho concluído:

Ao meu orientador, Professor Dr Milton Meira do Nascimento, pelo apoio e a oportunidade de realizar esse doutorado.

À Professora Dra Maria das Graças de Souza pela acolhida na USP.

À minha família, em especial meus pais José Costa da Rocha e Teresinha de Jesus Barbosa Paiva; meus irmãos, Juju e Junior, e às minhas avós pelo incentivo incondicional em todas as minhas empreitadas, mesmo nas mais incertas.

Aos amigos que fiz na USP: Homero, Leonardo Canuto, Mauro de la Bandera, Anderson Lima, Ana Paula, Adriana Raquel, Thiago Vargas.

Às amizades arendtianas: João Farias, Claúdia Castro, Maria de Jesus, Paulo Eduardo Bodziak, Ricardo George, Aline Soares, Mariana Mattos, Thiago Dias, Elivanda, Fábio Passos, Lucas Barreto e Igor Vinicius Basilio.

Aos amigos de São Carlos: Lilli Pontinta, Priscila Aragão e Natanailton Morador.

Ao Ademir Santos, Thomaz Kawauche e Rodrygo Rocha pelo compartilhamento de angústias.

Ao Danilo Medeiros que me acompanhou em todo esse processo me apoiando nos momentos difíceis.

“Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar sua própria essência - ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos.”

(ARENDT, A Vida do Espirito, p. 143)

RESUMO

ROCHA, Alexandrina Paiva da Rocha. A Concepção Arendtiana de Direitos Humanos: Limites e Avanços. 2018. 250 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

O escopo desse trabalho é identificar, na obra da filósofa Hannah Arendt, os conceitos a partir dos quais o pensamento político de nossa autora se estrutura e se relaciona com um possível pensamento arendtiano sobre o Direito. No percurso do texto, iniciaremos com contexto da compreensão do totalitarismo, passaremos a análise dos elementos desse fenômeno que conduziram a crise do Estado-Nação e do fracasso dos Direitos Humanos, estabelecidos a partir das Revoluções Americana e Francesa no século XVIII. Em seguida, faremos uma restruturação dos conceitos filosóficos apropriados por Arendt a partir do mundo pré-filosófico dos poetas e historiadores e da tríade de filósofos gregos – Sócrates, Platão e Aristóteles – para a construção de seu pensamento político em contraposição ao pensamento político da tradição que sofreu uma ruptura e não conseguiu fornecer um arcabouço teórico para o fenômeno sem precedentes - o totalitarismo. Nossa autora além de realizar sua crítica, também estabelece uma proposta de Direitos Humanos a partir do conceito "direitos a ter direitos" estritamente relacionada aos conceitos de sua teoria política e seu novo modo de pensar os assuntos humanos, como por exemplo, a pluralidade. No entanto, nossa autora não se restringe apenas a uma nova fundamentação dos Direitos Humanos, a partir crítica aos Tribunais de Nuremberg e Jerusalém, também se direciona a uma discussão de mecanismos internacionais que possam realmente fornecer eficácia a tais direitos – Tribunais ad hoc ou de Exceção, Cortes Internacionais, princípios de jurisdição – territorial, personalidade passiva e universal, tipificação dos crimes de genocídio e contra a humanidade.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Totalitarimso, Política, Direitos Humanos, Direito a ter Direitos.

ABSTRACT

ROCHA, Alexandrina Paiva da Rocha. The Arendtian Concepts of Human Rights: Limits and Advances. 2018. 250f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

The goal of this work is to identify, in the work of the philosopher Hannah Arendt, the concepts from which her political thinking is structured and related to a possible Arendtian thinking about the Law. In the text, we will begin a restructuring of Arendt's philosophical concepts from the pre-philosophical world of poets and historians and the triad of Greek philosophers - Socrates, Plato and Aristotle - to construct his political thought in opposition to political thought of the tradition that suffered a rupture and failed to provide a theoretical framework for the unprecedented phenomenon - totalitarianism. In the context of the understanding of totalitarianism, we will analyze the elements of this phenomenon that led us to the crisis of the Nation State and the failure of Human Rights, established from the American and French Revolutions in the eighteenth century. Our author, besides performing her critique, also establishes a proposal for Human Rights from the concept of "rights to have rights" strictly related to the concepts of her political theory and her new way of thinking about human affairs, such as plurality. However, our author is not restricted only to a new grounding of human rights, from criticism to the Nuremberg and Jerusalem Courts, it also addresses a discussion of international mechanisms that can really provide effectiveness to such rights - ad hoc or Exception, International Courts, principles of jurisdiction – territorial, passive and universal personality, typification of crimes of genocide and against humanity.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Totalitarianism, Politics, Human Rights, Right to have Rights.

SUMÁRIO

Introdução.....12

CAPÍTULO 1 – DIAGNÓSTICO SOBRE A CONCEPÇÃO DE DIREITOS HUMANOS.....17
1. É possível combater o totalitarismo por meio da compreensão?.....17
1. 1. Uma tentativa de compreensão da natureza do totalitarismo.....29
1. 2. Elementos do Domínio Totalitário: Ideologia, Terror e Logicidade.....47
2. A Crítica Arendtiana aos Direitos do Homem.....56
2.1. Situações-caso: o escravo, o criminoso, o selvagem.....75
3. Proposta arendtiana de direitos humanos – Aspectos formal e material da concepção arendtiana de direito a ter direitos.....81

CAPÍTULO 2 - OS ELEMENTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT COMO FONTE DA CONCEPÇÃO ARENDTIANA DE DIREITOS HUMANOS.....87
Introdução.....87
1. Principal preocupação do pensamento filosófico de Hannah Arendt – Política.....89
1.1. Influência dos poetas e historiadores gregos na formação do pensamento político arendtiano.....99
2. Influência da tríade de filósofos gregos - Sócrates, Platão e Aristóteles – na formação do pensamento político arendtiano.....112
2.1. Ruptura entre Filosofia e Política: Ressentimento de Platão em relação a *polis* e a Sócrates.....115
2.2. A contribuição dos insignts socráticos - "*sei que nada sei" e* "*conhece-te a ti mesmo*" – e o diálogo dois-em-um para a concepção política arendtiana da pluralidade.....122
2.3. A contribuição aristotélica da distinção entre esfera doméstica e política, e *dzóon politikón* e *dzóon lógon ékhon* para a concepção política arendtiana.....128
3. Mentalidade moderna e a alienação do mundo.....133
4. Modelo político da Antiguidade – o direito entre obra e ação - A figura no legislador artesão na Grécia Antiga.....141

CAPÍTULO 3 – RECONSTRUÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS E DO DIREITO PENAL INTERNACIONAL.....149
Introdução.....149
1. Estereotipação do processo.....159
1.1.O Embate entre as forças do bem e do mal.....159
2. Diagnóstico arendtiano sobre as irregularidades do Tribunal de Jerusalém.....171
2.1. Tribunais dos Vitoriosos.....171
2.2. A proposta arendtiana de uma Corte internacional.....177
2.3. Princípios de jurisdição: territorial, personalidade passiva e universal.....183
2.3.1. Princípio Territorial.....184
2.3.2. Princípio da personalidade passiva.....187
2.3.3. Princípio da jurisdição universal.....192
2.4. Tipificação do crime.....194
3. Perfil de Adolf Eichmann.....211
3.1. Eichmann (s) na Corte Distrital de Jerusalém.....211
3.2. O colapso de desintegração moral da sociedade alemã no III Reich.....220

3. 3.Adolf Eichmann - Perito em “Assuntos Judeus” 234

Considerações Finais.....244

Referências Bibliográficas.....246

INTRODUÇÃO

No século XX, o período da II Guerra Mundial foi marcado por uma forma de governo sem precedentes na história da política ocidental - o totalitarismo, que desencadeou acontecimentos políticos relacionados à crise do Estado-nação; à formação de grupos sem Estado - como as minorias étnicas, os refugiados e os apátridas -, os campos de concentração e o extermínio de tais grupos, assim como o fracasso dos direitos humanos em protegê-los. Tais acontecimentos políticos resultantes das ideologias totalitárias possuíam um aspecto niilista fundamentado na ideia de que *tudo é possível*. Diante desses eventos políticos devemos destacar a filósofa Hannah Arendt (1906-1975) como uma pensadora de sua época, uma vez que compreender esses eventos possui uma estreita relação tanto com sua biografia pessoal quanto com sua formação acadêmica, observável em sua obra. Não obstante, vale ressaltar que não defendemos o ponto de vista de que a interpretação das obras da autora possui uma relação de dependência com sua biografia pessoal, como se não houvesse uma separação entre a produção intelectual da filósofa e a análise de suas condições políticas, históricas, culturais, sociais e/ou jurídicas de sua época.

Arendt é uma filósofa/pensadora singular, e entre suas sigularidades não podemos deixar de destacar que embora não tenha construído um sistema filosófico como outros filósofos alemães, nos legou inúmeros livros, artigos, ensaios e conferências, que, como nos aponta Jerome Kohn em sua introdução em *A Promessa da Política*, nunca foram escritos por encomenda, nem mesmo dela, ao contrário, eram resultados de exercícios de pensamentos a partir de análises filosóficas dos eventos das experiências políticas de sua época. Em virtude de tal conexão entre experiência de sua vida pessoal, sua formação acadêmica e sua obra, a consideramos uma filósofa do evento, material para o seu método hermenêutico de compreensão do totalitarismo relacionando teoria e prática. Desse modo, não podemos afirmar que há uma unidade em suas obras, mas há um eixo central em torno de sua discussão – a compreensão do fenômeno totalitário.

A partir da compreensão desse evento, o escopo do presente trabalho é compreender a concepção arendtiana de Direitos Humanos e seu alcance – limites e avanços. Arendt aproximou-se da problemática dos Direitos Humanos como alguém que viveu seu fracasso na primeira metade do século XX, mesmo tendo eles sido postulados dois séculos antes, com as Declarações Revolucionárias (Americana e

Francesa) – fracasso esse que viabilizou a situação das minorias, apátridas e refugiados, destituídos de cidadania, e enviados aos campos de concentração da Alemanha nazista. Sobre essa categoria hermenêutica da compreensão, Arendt afirmou: "*Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é 're-pensado': ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências*"[1].

A relação de Arendt com os Direitos Humanos não se restringiu apenas a sua experiência pessoal na tentativa de reconciliar-se com seu mundo e compreender as crises culturais, intelectuais, políticas e jurídicas de sua época. Por isso, ao compreender o fracasso dos Direitos Humanos durante o regime nazista, sua proposta para os mesmos se fundamentava na concepção "direitos a ter direitos" e sua relação circular com a política, podemos perceber que Arendt não estava tratando o Direito de maneira apenas tangencial, mesmo não tendo textos consagrados direcionados especificamente ao fenômeno jurídico. Em suas preocupações políticas a partir do fenômeno totalitário, a esfera do Direito está presente ao abordar temas como constituição, lei, contrato, justiça, formas de governo, direitos humanos, Tribunal Internacional, *mens rea*, princípios de jurisdição e competência, tipificação de crimes de genocídio e contra a humanidade. Assim, pode-se considerar que há um pensamento político sobre o Direito nas obras de Arendt, ou seja, o objeto de estudo deste trabalho – os Direitos Humanos – não pode ser analisado fora de uma perspectiva política.

Arendt diagnostica que houve uma ruptura da tradição ocidental a partir da qual fomos destituídos de um arcabouço filosófico, histórico, político e jurídico para lidar com a originalidade do fenômeno totalitário, ou seja, perdemos o repertório dos conceitos, tradição do pensamento político, como é observável em sua obra *As Origens do Totalitarismo* e, consequentemente, jurídico, como é observável em sua obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal.* Desse modo, não havia conceitos que pudessem nos ajudar a entender os acontecimentos passados, nem mesmo critérios para ações futuras, ou seja, estavámos em um limbo político e, consequentemente, jurídico. De acordo com Arendt, tal ruptura ocorreu em virtude da separação entre política e filosofia, a partir da qual "a *maioria das grandes tradições da filosofia política ocidental a partir de Platão em diante tinha dado uma impressão*

[1]ARENDT, Hannah. "Só permanece a língua materna". In: *A Dignidade da Política*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 141.

sistematicamente enganosa da natureza e as potencialidades da política[2]. Por isso, para compreender sua proposta para Direitos Humanos, direito a ter direitos, faz-se necessário compreender o pensamento político da autora.

No primeiro capítulo, intitulado *Diagnóstico sobre a concepção de direitos humanos,* o trabalho trata dos elementos da experiência totalitária no século XX como um acontecimento único, que foi de encontro aos valores modernos Direitos Humanos já consagrados pelas Revoluções Americana e Francesa no século XVIII, estabelecendo uma concepção de homem universal e de igualdade natural. Os absurdos presenciados por Arendt direcionam aos elementos do totalitarismo – ideologia, terror e logicidade, que surgem a partir de um fracasso da moralidade e de uma inversão da legalidade durante o regime nazista, regido pela máxima de que *tudo era possível.* Ela insere o filósofo francês do século XVIII, Montesquieu, como um dos filósofos da catástrofe, por ele ter sido o único previu que o que sustenta um sistema de convenções legais são os costumes e as tradições da sociedade, que se encontravam em decadência no seu período, assim como ocorreu no século XX. A partir desse quadro político, o trabalho se orientou por traçar a relação entre o pensamento político arendtiano, o fenômeno totalitário e sua concepção de direitos humanos, ao longo das obras da autora, tendo como principal linha argumentativa o fato de que política e direito, para ela, possuem uma relação circular a partir do qual uma depende da outra.

Apesar disso, Arendt não permanece apenas na crítica a essa concepção de Direito que permaneceu até o período da II Guerra Mundial. Na empreitada da reformulação dos Direitos Humanos, Arendt passa desenvolver um percurso histórico, analisando as críticas mais importantes da tradição dos Direitos Humanos na perspectiva de questionar seu significado, fundamentos, paradoxos e contradições até chegar à sua proposta de Direitos Humanos. A autora estabelece a partir do princípio "direito a ter direitos", em que a concepção de homem passa a ser fundamentada na condição humana da pluralidade e em uma igualdade política, construída em uma organização política em que os homens podem agir e falar, porque pertencem a uma comunidade política.

---

[2] CANOVAN, Margaret. "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics" in *The Journal of Politics*, vol. 45, n.2 (May, 1983), pp. 286-302, p.289. "*the most of the great traditions of Western political philosophy from Plato onward had given a systematically misleading impression of the nature and the potentialities of politics"* (tradução nossa).

No segundo capítulo, faz-se necessário compreender a formação do pensamento político arendtiano como fonte para a concepção arendtiana de direitos humanos. Para alcançar esse objetivo, esse capítulo trata dos elementos da formação do pensamento político em contraposição aos elementos pensamento político da tradição. Para chegar à compreensão da formação do pensamento político de Arendt, realiza-se o retorno arendtiano à Grécia Antiga – que, embora não seja vista com bons olhos por alguns arendtianos, aqui é considerado como um recurso, como uma reapropriação de conceitos gregos ressignificados por ela. Assim, o presente trabalho voltar-se-á para o mundo grego pré-político dos poetas e historiadores e para os filósofos gregos – Sócrates, Platão e Aristóteles a partir dos textos *O Conceito de História - Antigo e Moderno, Filosofia e Política, O Interesse pela Política no Recente Pensamento Filosófico Europeu* e, por fim, *A Condição Humana.* A partir deles, é possível observar quais elementos a autora identifica como conceitos que estabeleceram uma ruptura entre filosofia e política e, portanto, uma lacuna que foi preenchida pelo fenômeno totalitário. Por outro lado, identifica-se os elementos apropriados pela autora para formação de seu próprio pensamento político contemporâneo como, por exemplo, os conceitos socráticos de conhecer a si mesmo, estar junto, diálogo de dois em um e o conceito aristotélico de ação e discurso, que direcionam ao conceito de pluralidade e aparição no espaço público político, que formam a teoria da ação de Arendt. Tais conceitos do pensamento político da autora não apenas formam uma concepção de política distinta da política tradicional, que iniciou com os conceitos platônicos de verdade absoluta como reação ao julgamento e condenação de Sócrates, como também formam uma concepção de Direitos Humanos distinta da tradicional, criticada por ela em *As Origens do Totalitarismo.*

Para compreender o fenômeno totalitário, não basta que se compreenda o pensamento político de Arendt, mas também a ruptura da tradição diagnosticada por ela em virtude da separação entre política e filosofia, a partir da qual as categorias teóricas do passado não poderiam explicar os eventos políticos do presente. Essa compreensão da realidade não é independente do homem ou dos homens. Ao contrário, os homens atribuem sentido às coisas que não agem de maneira absolutamente livre, mas por meio de suas relações com mundo, por isso a categoria hermenêutica da compreensão do que aconteceu é tão importante para Arendt. Compreender é parte do esforço existencial para se sentir em casa no mundo, atribuindo algum sentido, mesmo que doloroso, ao absurdo dos fatos.

No terceiro capítulo, trata-se das ponderações arendtianas sobre o julgamento e a condenação de Adolf Eichmann, em Jerusalém, e sua influência na concepção de Direito Internacional dos Direitos Humanos e de Direito Penal Internacional. Embora Arendt não possuísse uma formação jurídica, ela abordou várias questões importantes para a construção e consolidação de uma concepção de Direitos Humanos e seus mecanismos judiciários. Dentre elas podemos destacar a formação dos Tribunais ad hoc e das Cortes Internacionais, Tribunal de Nuremberg, os princípios de jurisdição – territorial, personalidade passiva e universal – e a tipificação dos crimes de genocídio e contra a humanidade. Ainda ao tratar do caso de Eichmann, a autora evidencia uma espécie de maldade que não tinha relação com a imagem demoníaca da opinião pública. Na verdade, essa nova concepção de mal era perfeitamente retratada pela imagem de um burocrata que representava um problema moral da Alemanha nazista: a normalidade do indivíduo que não consegue realizar a relação entre a atividade do pensamento e a capacidade de julgar, deturpando padrões de julgamentos morais e políticos.

CAPÍTULO 1 –
DIAGNÓSTICO SOBRE A CONCEPÇÃO DE DIREITOS HUMANOS.

1. É possível combater o totalitarismo por meio da compreensão?

O acontecimento político central do século em que Arendt viveu foi o surgimento dos governos totalitários, por isso toda sua obra é perpassada pelo conceito de compreensão estritamente relacionado aos acontecimentos políticos daquela época, ou seja, a compreensão do fenômeno totalitário. Com o intuito de entender o desenvolvimento do conceito arendtiano de compreensão do fenômeno totalitário como uma categoria hermenêutica, nossa exposição utilizará sua obra *Origens do Totalitarismo* (1951) e dois ensaios, forma literária considerada por nossa autora como o exercício de reflexão política a partir de episódios políticos concretos: *Compreensão e política* (As dificuldades da compreensão) e *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão* que fazem parte do livro *Compreender – Formação, Exílio e Totalitarismo – Ensaios* (1930-1954)[3].

O livro *Compreender – Formação, Exílio e Totalitarismo – Ensaios*, organizado após a morte de Hannah Arendt, selecionou textos esparsos e inéditos entre os anos de 1930 e 1954 com o objetivo de mostrar uma organização cronológica que nos ajude a visualizar a evolução do pensamento arendtiano entre os seus 24 e 48 anos. Os textos escolhidos foram escritos em meados da década de 1940, período em que sua obra *As Origens do Totalitarismo* ainda era um projeto. Faz-se necessário o uso desses textos, dos quais poderíamos pensar que carregam um caráter periférico em relação a sua obra

[3]KOHN, Jerome. Introdução. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*. KOHN, Jerome (Org.). São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 7-28,p. 16-17. Cf. *"Na Biblioteca do Congresso há dois manuscritos grampeados juntos: um se chama "Sobre a natureza do totalitarismo – Uma tentativa e compreensão"; o outro, sem título, porém com outra numeração das páginas, dá continuidade ao primeiro, mas em três quartos do texto, segue uma linha nova, embora não independente do anterior. Ele se interrompe no meio de uma frase e não chega a nenhuma conclusão (ocorrência relativa inusitada nos escritos de Arendt). Praticamente todas as frases e parágrafos de "Compreensão e política", texto que começa abordando o conceito de juízo, estão no primeiro manuscrito, mas em outra ordem. É evidente que ambos eram anotações para aulas expositivas, e parece claro que Arendt, quando escreveu "Compreensão e política", que foi publicado na Partisan Review, consultou o primeiro manuscrito, mesmo sem extrair passagens dele. Para aumentar a confusão, há outro manuscrito na Biblioteca do Congresso que é o original de "Compreensão e política", chamado "As dificuldades de compreensão", Consta que a revista decidiu mudar o título, que aqui retomamos aqui, porque a compreensão buscada por Arendt é difícil em si. Também retomamos aqui duas seções de "As dificuldades da compreensão" que não foram publicadas em "Compreensão e política", provavelmente porque uma foi considerada controvertida e a outra, obscura. Ressalvando esses acréscimos, mantivemos o ensaio "Compreensão e política" na forma em que foi publicado. Algumas passagens do manuscrito em sua forma original, que foram eliminadas mas realmente complementa o ensaio, foram retomadas nas notas ao final do texto".*

completa dedicada a compreensão do fenômeno totalitário, mas são essenciais, e nem um pouco periféricos para o entendimento do conceito de compreensão do domínio total, uma vez que nenhuma das três partes da obra *As Origens do Totalitarismo* – Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo – consegue responder a todas as questões levantadas por seus críticos, entre elas, a ausência de um embasamento metodológico.

Lefort corrobora nosso posicionamento de que as análises políticas de Arendt tiveram um peso substancial em sua filosofia, justamente porque Arendt exerceu a tarefa hegeliana da filosofia - a análise do tempo presente, e tais análises giravam em torno do fenômeno totalitário. Lefort ainda afirma que a obra política de Arendt posterior a obra *Origens do totalitarismo,* pela qual Arendt ficou conhecida e também recebeu uma série de críticas por conta da sua metodologia e da sua abordagem histórica (podemos citar a crítica de Erin Voeglin) seguiram um projeto único, o de identificar os elementos da política que foram negligenciados numa espécie de "ontologia política" ao descobrir as realidades políticas[4].

O processo de compreensão está atrelado aos acontecimentos vividos pelos homens sob o domínio total, ou seja, a compreensão pressupõe o envolvimento dos homens com o seu tempo, quando a realidade se torna irreconhecível. Para Arendt, sua realidade era um período de luta, de combate contra o totalitarismo, embora não concordasse que esse combate precisasse de uma compreensão total do fenômeno – ao contrário, defendia que não se podia "*esperar compreendê-lo definitivamente enquanto ele não fosse definitivamente derrotado*"[5]. Assim, a compreensão definitiva do totalitarismo se daria apenas com seu fim. Para ela, a compreensão dos assuntos políticos e históricos, por serem humanos e fundamentais, assemelha-se à compreensão dos indivíduos – sabemos quem é alguém apenas após sua morte. Ao aproximar a compreensão do totalitarismo à compreensão dos indivíduos, Arendt fornece a esse conceito um caráter teleológico, no sentido aristotélico, uma vez que a compreensão se inicia com o nascimento e termina com a morte.

Mesmo não concordando com a total compreensão do fenômeno totalitário para combatê-lo, Arendt nos fala sobre o benefício do conceito de compreensão no combate ao totalitarismo. Isso significa que, mesmo que a compreensão não possa fornecer

---

[4]LEFORT, Claude. A Crise da razão, organizador Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília, DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 31.

[5]ARENDT, Hannah. Compreensão e Política In: Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54. KOHN, Jerome (Org.). São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 332.

resultados especificamente úteis e inspiradores para esse combate, ela deve acompanhar o totalitarismo para que ele não seja reduzido a uma simples luta pela sobrevivência, porque compreender é um processo bem maior do que a preocupação com a sobrevivência, que não é uma característica apenas do mundo humano, há mais entre os homens do que apenas sobreviver. Esses movimentos totalitários surgiram a partir de um mundo não-totalitário, então o processo de compreensão desses fenômenos realmente vai além da sobrevivência, uma vez que agora trata-se também de um processo de auto compreensão. Essa auto compreensão refere-se, também, ao homem conseguir compreender a tradição da qual faz parte, seu passado e seu tempo, não apenas os assuntos políticos e históricos dos quais faz parte. O resultado da compreensão está mais relacionado ao viver do que ao sobreviver, trata-se do *"significado, a que damos origem no processo de viver,, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos*"[6], ou seja, tentamos chegar a "*um acordo e uma conciliação, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa*"[7].

Diante dos horrores que Arendt quer compreender, precisamos, assim como ela, ser enfáticos e realizar uma distinção entre compreender e perdoar. Ainda que a conciliação seja uma característica intrínseca à compreensão, não significa que a compreensão seja o mesmo que perdão. Na verdade, há pouca relação entre os dois, uma vez que o perdão nem é condição nem consequência da compreensão. O perdão, uma das capacidades humanas mais ousadas, tenta desfazer o que foi feito e criar um novo começo, quando se chega a um determinado fim; já a compreensão não quer desfazer o que foi feito e recomeçar – na realidade, ela quer que o indivíduo singular no mundo e, por isso, um estranho, consiga conciliar-se com um mundo em que nasceu. Assim, compreender o totalitarismo não é desculpar nada nem ninguém, mas nos conciliar com um mundo onde tais coisas fora e ainda são possíveis. A compreensão não nos leva ao perdão, mas confere significado à luta contra o totalitarismo e gesta "*uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humano, que talvez venha a surgir livremente após uma vitória*"[8].

De acordo com Arendt, o mundo moderno era a época de ruptura entre o passado e o futuro, fato que desencadeou uma crise desse mundo por meio do esfacelamento da tradição sentida tanto na esfera intelectual quanto nos eventos mundanos. Lefort, no seu

---

[6] *Idem*, p. 331.
[7] *Idem*, p. 330.
[8] *Idem*, p. 333.

texto *O Imaginário da Crise*[9], nos fala sobre uma crise da civilização que desembocou na crise do nosso tempo, diagnosticada pela análise de muitos filósofos, historiadores e escritores, mencionados em sua breve genealogia do diagnóstico dessa crise, ele cita Leo Strauss, Husserl, Paul Valery, Reinhart Kosellec, Jean Starobinski, Spengler e também insere Arendt, como uma das teóricas dessa crise. No prefácio da obra, *Entre o Passado e o Futuro* (*escritos entre 1954 e 1961*), intitulado *A Quebra Entre o Passado e o Futuro,* Arendt deixa claro, por meio da interpretação da parábola de Kafka, que o presente é uma lacuna que deve resistir tanto à força do passado como a do futuro, mas que esse presente em que ela viveu passava por uma crise: há os ensaios sobre a crise da cultura e da educação que tratam dessa crise em âmbitos específicos e outros ensaios que tratam dos conceitos *"de história, autoridade ou tradição, todos esses conceitos nos mostra que o homem não possui poder sobre o passado e nem mesmo sobre o futuro, todos os domínios da vida do homem passam por uma crise*"[10]. A própria Arendt afirma que os ensaios, que compõem essa obra, possuem uma unidade de conteúdo entre eles – tratam de uma crise, ou seja,

> Como toda coletânea de ensaios, este volume de exercícios poderia obviamente conter alguns capítulos a mais ou a menos sem por isso modificar seu caráter. A unidade destes capítulos – que constitui para mim a justificativa de publicá-los em forma de livro – não é a unidade de um todo indiviso, mas sim a de uma sequência de movimentos que, como em uma suíte musical, são escritos em um mesmo tom ou em tons relacionados. A própria sequência é determinada pelo conteúdo. A esse respeito, o livro divide-se em três partes. A primeira trata da ruptura moderna na tradição e do conceito de História de que serviu a época moderna, almejando substituir os conceitos da Metafísica tradicional. A segunda discute dois conceitos políticos centrais e inter-relacionados – autoridade e liberdade. Pressupõe a discussão da primeira parte, porquanto questões elementares e diretas como: o que é autoridade? O que é liberdade? só podem surgir quando não mais se dispõe de respostas deixadas pela tradição e ainda válidas. Os quatro ensaios da última parte, por fim, são fracas tentativas de aplicar o tipo de pensamento que foi posto à prova nas duas primeiras partes a problemas imediatos e correntes com que nos defrontamos no dia-a-dia, não, decerto, com o fito de encontrar soluções categóricas, mas na esperança de esclarecer as questões e de adquirir alguma desenvoltura no confronto com problemas específicos"[11]

Segundo Arendt, por mais que seja importante explorar as origens da crise, não há dúvida de que, nos anos em que ela escreve, instaurou-se uma situação sem

[9] LEFORT, Claude. A Crise da razão, p. 31
[10] *Idem*, p. 30.
[11] ARENDT, Hannah. A quebra entre o passado e o futuro, prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*. In: Entre o Passado e o Futuro. 5º ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000, p. 41-42.

precedente, uma crise do mundo contemporâneo a partir do esfacelamento da tradição, a partir do qual o homem "*começou a despertar para o fato de [...] viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas, e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades*"[12]. Os conceitos da tradição se formulam por meio da autoridade das concepções do passado, validadas e compartilhadas para o futuro, no entanto os conceitos tradicionais do pensamento político do ocidente entraram em crise uma vez que perderam seus juízos basilares nas experiências originais transformando-se em preconceitos que não cumprem a função da tradição, ao invés de evitarem que o indivíduo julgasse todos os acontecimentos em sua vida, passaram a ter conflito com a realidade tornando-os perigosos, uma vez que não conseguiam se relacionar com novas experiências e situações, utilizados sem questionamentos. De acordo com Arendt, na esfera pública da política, não somos mais capazes de formar novos juízos sobre as coisas, por isso compartilhamos preconceitos, "conceitos previamente formados" que não possuem relação com a experiência que os gerou, para que pudéssemos ter uma "*vida cabalmente livre de preconceitos demandaria uma vigilância sobre-humana, um estar permanentemente preparado para confrontar e ser confrontado pela totalidade do mundo real, como se todo dia fosse o primeiro ou o Último Dia da criação"*[13].

No entanto, o fato de compreender o totalitarismo apenas depois do seu término gerava um outro problema: a questão de como combatê-lo mesmo sem tê-lo compreendido. A compreensão não faria parte do combate ao totalitarismo? Para solucionar esse problema, Arendt afirma que compreensão política do combate ao totalitarismo mesmo sem tê-lo compreendido passa pela compreensão histórica, e, mais uma vez, observamos a relação entre os conceitos de política e história, palavras-chave para entender o pensamento arendtiano. Já que o totalitarismo não havia chegado ao seu fim, de acordo com Arendt, era impossível compreendê-lo por completo, precisávamos de um recurso que nos possibilitasse pisar em terreno firme, que nos fornecesse alguma segurança na tentativa de compreensão do totalitarismo. Com essa finalidade, nossa autora sugere a utilização do recurso da equiparação do governo totalitário a algum mal conhecido do passado, como tirania, agressão, conspiração. Assim, não herdamos

[12] *Idem*, p. 35.
[13]ARENDT, Hannah. Introdução na Política. In: *A Promessa da Política*, . Rio de Janeiro: DIFEL, 2008 p. 211.

apenas os males, mas também a sabedoria que nos auxiliará a lidar com eles, ou seja, esse recurso nos levará ao terreno firme almejado.

De acordo com nossa autora, esse retorno à sabedoria do passado para compreendermos um problema político central em nossa época não pareceu ser um terreno tão firme à primeira vista. Isso porque, à medida que tentamos aplicar a sabedoria do passado às experiências políticas centrais de nossa época, somos levados à característica totalitária da originalidade, ou seja, o paralelismo histórico não consegue abarcar algo original como o regime totalitário. Quando nos encontramos no campo da teoria, é inegável que há conexões e semelhanças entre os postulados da doutrina totalitária e outras teorias do pensamento ocidental, até porque, no campo da pura teoria e dos conceitos isolados, é raro existir algo novo. Tais semelhanças desaparecem quando saímos das formulações teóricas e direcionamo-nos às aplicações práticas. Além disso, Arendt vê a investigação do fenômeno totalitário por meio dessas equiparações históricas com fenômenos (anti)políticos tão atrozes quanto o totalitarismo como uma maneira politicamente perigosa de compreender o totalitarismo, pois isso camufla, não fornece uma dimensão compreensiva clara sobre o fenômeno estudado. Novamente, Arendt retorna a um dos temas que perpassa toda sua obra: a relação entre teoria e prática.

A originalidade do totalitarismo não estava relacionada à formulação de uma nova ideia no mundo, ou seja, não se tratava de nenhuma nova formulação teórica, mas de suas ações, de sua prática formada a partir de uma ruptura com as tradições. Por ser algo distinto do que estávamos habituados, do que nossas tradições poderiam prever, esse fenômeno precisou demolir nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral. Assim, chegamos a um diagnóstico sobre a originalidade do totalitarismo. Tal diagnóstico é extremamente grave porque não poderíamos realizar o paralelismo histórico retornando à sabedoria do passado, à tradição, já que o próprio fenômeno, objeto de nossa compreensão, nos privou de instrumentos tradicionais de compreensão. De acordo com Arendt, essa situação político-histórica inusitada pode ser visualizada por meio do fracasso dos julgamentos de Nuremberg:

> A tentativa de remeter as políticas demográficas nazistas aos conceitos legais de assassinatos e perseguição teve dois resultados: de um lado, a pura e simples enormidade dos crimes tornou ridícula qualquer punição concebível; de outro, nem sequer seria possível qualquer punição "legal", visto que isso pressuporia, ao lado da obediência ao mandamento "não matarás", uma série de outros atributos e motivações

> capazes de levar os homens ao assassínio, atributos e motivações que, no caso dos réus, e de maneira mais clara possível, eram absolutamente inexistentes.[14]

Mesmo nos parecendo absurdo o diagnóstico sobre a desintegração de nossas categorias de pensamento e os critérios de julgamento, que não estamos aptos a compreender porque há uma insuficiência das categorias e critérios de pensamento tradicionais – filosófico, historiográfico e das ciências sociais - para compreenderem esse governo total, o que nos resta é questionar: como realizar o processo de compreensão sem tais categorias? Arendt também se questiona sobre esse impasse e, consciente desse diagnóstico de insuficiência de categorias e critérios tradicionais para compreender o fenômeno totalitário, considerava que a única possibilidade de saída não era a aceitação passiva da existência desse fenômeno, nem o retorno às categorias do passado, que já não cabiam mais na situação real do presente, mas criar novas categorias, critérios e marcos teóricos a partir da realidade, na qual esse fenômeno se apresentava e não a partir da teoria.

Esse é um dos argumentos para explicarmos porque não poderíamos mais contar com nossos instrumentos tradicionais de pensamento filosóficos, historiográficos e científicos para investigar esse fenômeno. Devemos deixar claro que a contestação desses paradigmas e dos valores legados por eles na nossa tradição não é consequência do domínio total, mas ocorreu antes mesmo da ascensão do nazismo – na verdade, possibilitou essa movimentação. O homem moderno pode ser caracterizado pela perda dos instrumentos pelos quais interpretava e compreendia a realidade como parte do processo para dar sentido ao mundo. A partir de tal perda, o não reconhecimento do nosso mundo como lar tornou-se um aliado do totalitarismo juntamente com outros instrumentos de dominação total como a logicidade, o terror, os campos de concentração e a doutrinação. Assim, o combate ao totalitarismo pelo processo de compreensão nos permitirá destruir esse contexto de não pertencimento ao mundo pela ausência de significado fornecido pelos instrumentos prévios de compreensão da realidade e, por conseguinte, realizar uma nova apreensão do real com critérios e categorias que venham dessa realidade original.

Ao retomarmos a questão sobre a impossibilidade da tarefa de compreender sem as categorias de pensamento e critérios de julgamento fornecidos pela tradição,

---

[14]ARENDT, Hannah. Compreensão e Política In: C*ompreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*, p. 332-333.

mostraremos os motivos pelos quais os paradigmas filosóficos, históricos e científicos não podem fornecer instrumentos para o fenômeno totalitário, e a ideia de que precisamos compreender a relação entre os conceitos da compreensão e o de conhecimento está na base dos paradigmas antigos - assim como também deve se encontrar na base dos novos paradigmas a serem criados. Ao tratar da relação entre compreensão e conhecimento científico, Arendt afirma que "*a compreensão se baseia no conhecimento e o conhecimento não pode avançar sem uma compreensão preliminar*"[15] e, embora interligados, eles não são sinônimos – assim, compreender o totalitarismo não significa conhecê-lo. A compreensão aparece em dois momentos no processo de fornecimento de significado ao conhecimento – vem antes e depois do conhecimento, "*a compreensão preliminar, que está na base de todo o conhecimento, e a verdadeira compreensão que o transcende*"[16] e fornecem significado ao conhecimento.

Essa compreensão preliminar está ligada ao senso comum, que identifica o fenômeno totalitário como algo pernicioso e, para repassar essa identificação, é preciso um vocabulário. Assim, a linguagem do senso comum exprime a compreensão preliminar direcionando o indivíduo à verdadeira compressão, onde o que é dito ou não dito sobre essa identificação na compreensão preliminar será investigado. Para que o conhecimento tenha significado, ele precisa da compreensão e, por isso, Arendt considera que a compreensão nunca nos leva a resultados inequívocos. No entanto, nossa autora defende que o equívoco pode acontecer no campo do conhecimento se o indivíduo não partir de uma compreensão preliminar, ou se o conhecimento não retomar a essa compreensão preliminar para formar a verdadeira compreensão. Se o processo de "compreensão-conhecimento" não for seguido, os paradigmas filosóficos, históricos e científicos podem ser considerados equivocados, porque não dispõem de instrumentos para compreender o real.

O mesmo argumento sobre um possível equívoco na esfera do conhecimento por não seguir o processo "compreensão-conhecimento" pode ser associado às "informações corretas" (ou factuais), e também por serem consideradas equivocadas ao serem expressas por meio da análise política, erudição ou descrição histórica. Por exemplo, o fato dos intelectuais terem o intuito de provar que existe uma natureza/essência no governo totalitário simplesmente ao afirmar que um governo tem

[15] *Idem*, p. 333.
[16] *Idem*, p. 334.

natureza monárquica, republicana, tirânica ou despótica, ou seja, apenas realizar tais afirmações sem passar pelo processo de "compreensão-conhecimento", não traz nenhum benefício para compreender o fenômeno do totalitarismo e combatê-lo, uma vez que se ater à natureza do governo, no caso específico do totalitarismo, não significa escapar do seu impacto. Assim, tais afirmações não são tão eficientes para impedir a adesão das pessoas a esses movimentos totalitários quanto a compreensão preliminar que fornece significado ao conhecimento.

O não-cumprimento desse processo de "compreensão-conhecimento", sem interrogar os métodos, instrumentos e noções do domínio totalitário, não tem utilidade, apenas ratifica o discurso de que os sistemas totalitários não poderiam ser derrotados. Assim, os historiadores e cientistas sociais, ao examinarem esse fenômeno, deveriam ir além do que está dado, e isso só é possível ao seguir o processo de "compreensão-conhecimento" que descrevemos. As ciências – dos assuntos humanos ou não – baseiam-se em uma compreensão preliminar na qual um dado é considerado sua natureza específica, algo evidente, sem uma visão crítica dessa natureza que leva a uma terminologia e vocabulário dessas ciências, ou seja, fundamenta-se, necessariamente, em alguns postulados tácitos, básicos, e axiomáticos, que ficam expostos e são destruídos apenas diante de fenômenos totalmente inesperados, os quais já não podem ser compreendidos no quadro de suas categorias. O erro das ciências é tomar por base uma natureza, um dado em sua compreensão preliminar de maneira acrítica, e inserindo-a na terminologia/vocabulário da ciência. Esse processo a deixa fragilizada diante do fenômeno do totalitarismo, nem mesmo servindo de paradigma para compreendê-lo, uma vez que sua compreensão preliminar não parte da realidade, mas de dogma que não é justificado nem retomado depois de adquirido o conhecimento.

A verdadeira compreensão sempre retoma os juízos e pressupostos que precederam e guiaram a investigação científica, mas, como eles partiram de uma compreensão particular acrítica, não há uma maneira de prová-los ou refutá-los, apenas de elucidá-los. Isso porque o cientista não apenas adota uma compreensão preliminar acrítica, como também despreza a compreensão popular que expressará essa compreensão preliminar crítica, perdendo o fio condutor do senso comum desses resultados. Assim a linguagem popular expressa uma compreensão preliminar que dá início ao processo de verdadeira compreensão. Caso não sigamos a pista dada pela compreensão preliminar, corremos o risco de perdermo-nos na compreensão verdadeira e seguirmos uma mera especulação.

Como podemos verificar, essa compreensão preliminar acrítica não é um descuido do senso comum. Podemos encontrá-la também nos meios intelectuais que fornecem significado ao conhecimento. Essa compreensão acrítica fez com que historiadores, economistas e cientistas políticos tecessem interpretações errôneas sobre os motivos internos do imperialismo, ao desconfigurar o imperialismo como uma construção de impérios, concluindo que o que o motivava era desejo e a conquista. Em seguida, o totalitarismo foi identificado e reconhecido pela compreensão preliminar como a questão central e de maior perigo daquela época, tornando-se o tema principal de estudos. No entanto, o meio intelectual fizera com o totalitarismo o mesmo que havia feito com o imperialismo, ou seja, também erraram em sua interpretação por conta de uma compreensão preliminar acrítica.

Mesmo no mais alto nível intelectual, as interpretações correntes sobre o caso do totalitarismo foram guiadas pelo esquema da compreensão preliminar. Elas identificaram a dominação totalitária como um mal do passado – no caso, a tirania ou a ditadura do partido único – e, por vezes, a reduziram a causas históricas, sociais ou psicológicas de países – em específico, Alemanha e Rússia. Esses métodos não se empenharam em compreender o fenômeno do totalitarismo – ao contrário, tudo o que não lhe era familiar, que requer compreensão, foi reduzido a situações familiares, ou seja, realizaram o paralelismo histórico, reduzindo o desconhecido ao conhecido, sem prestar atenção à originalidade desse fenômeno e à falta de instrumentos para compreendê-lo. Arendt não quer

> nos resignar com a compreensão preliminar, que logo alinha o novo entre o velho, e com a abordagem científica, que se segue e deduz metodicamente dos precedentes aquilo que não tem precedentes, mesmo que tal descrição dos novos fenômenos divirja da realidade[17].

Ela não permanece apenas nas perguntas sobre as perplexidades infligidas pelo totalitarismo, quer ir além disso, sente necessidade de ir além da compreensão preliminar e da abordagem científica. É motivada pela busca de significado em uma situação de incapacidade de criá-lo – por conta da perda dos nossos instrumentos de compreensão. As regras do juízo normal parecem não valer mais, uma vez que nosso saber comum herdado do passado ruiu. Assim, observamos que a realidade do totalitarismo não pode ser compreendida em termos dos instrumentos de compreensão do senso comum. Podemos detectar a falência do senso comum naquele período ao

[17] *Idem*, p. 336.

analisarmos o uso popular da palavra totalitarismo. O mal político, até o final da II Guerra Mundial e os primeiros anos do pós-guerra – após, inclusive, o surgimento do bolchevismo, fascismo e nazismo – era o imperialismo, definido como uma política externa agressiva. O senso comum ainda não estava atualizado sobre os fatos e muitas vezes não acreditavam na possibilidade de surgimento de novos movimentos que dominassem o período histórico. A queda do imperialismo permitiu que o totalitarismo ocupasse o lugar do imperialismo como a questão política central daquela época.

Mesmo com o totalitarismo tomando o lugar do imperialismo nas discussões do dia, esses conceitos eram empregados na linguagem popular como sinônimos de outros males antigos e conhecidos**.** Assim como com o totalitarismo, que era definido como o desejo de poder, a dominação, o terror e uma estrutura estatal monolítica eram confundidos como o desejo de conquista do imperialismo. No momento em que se passou a tratar a nova situação política por um novo termo, o mundo, que já sabia que algo novo acontecia, passou a reconhecer esse novo evento. Ao mesmo tempo em que o reconhecia, também tentava escondê-lo, ao identificá-lo com outros familiares, demonstrando uma relutância em admitir que algo fora do normal havia acontecido, um evento novo.

De acordo com Arendt, eventos novos como o fenômeno do totalitarismo, que ocorrem apenas uma vez, são investigados no campo de estudos dos historiadores, em contraposição ao cientista natural, que está interessado em fatos recorrentes. Podem, portanto, tratá-lo de maneira errônea ao manipularem essa novidade defendendo que a causalidade pode explicar os eventos históricos em uma cadeia causal. A categoria da causalidade é estranha as ciências históricas – na verdade, ao defendê-la o historiador nega o objeto da sua disciplina. A História não necessita do elemento da causalidade para explicar esse evento novo, o próprio evento, único, deve esclarecer seu próprio passado, sem precisar recorrer à causalidade. Podemos compreender os elementos desse evento esclarecedor na história pelas palavras da nossa autora ao afirmar que:

> O que revela um evento esclarecedor é um começo no passado que até então estivera oculto; aos olhos do historiador, o evento esclarecedor não pode aparecer senão como o fim desse começo recém-descoberto. Só quando ocorre um novo evento na história futura, esse "fim" poderá se revelar como outro começo aos olhos dos historiadores futuros[18].

[18] *Idem*, p. 342.

O historiador deve detectar essa novidade e sua significação, ou seja, preparado para perceber que "*cada acontecimento na história humana revela uma inesperada paisagem de ações, sofrimentos e novas possibilidades que ultrapassam a soma total de todas as intenções desejadas e a significação de todas as origens*"[19].

> E o olhar do historiador é apenas a visão cientificamente treinada da compreensão humana; podemos compreender um acontecimento somente com o fim e a culminação de tudo o que ocorreu antes, como uma "realização dos tempos", apenas em meio a ação avançamos a partir desse conjunto transformado de circunstâncias que foi criado pelo evento, ou seja, tratamos esse conjunto como um começo[20].

A partir da explicação do surgimento da História, do objeto dessa disciplina e da tarefa do historiador, Arendt afirma que devemos ter consciência de que o fim de um período é o começo de outro, não caindo na *déformation profissionelle*, em que os profissionais da História veem uma história com muitos fins e nenhum começo. Assim, outros profissionais constroem uma Filosofia da História com o mesmo direcionamento, tendo como consequências distorções nas explicações modernas sobre a historicidade do homem, ou seja, sobre as hipóteses de trabalho para reorganizar o passado. Assim, o historiador deve organizar o passado levando em consideração a seguinte ideia:

> Historiador precisa saber que, embora tenha um começo e um fim, sua história ocorre dentro de um quadro maior, a própria história. E a história é uma história com muitos começos, mas nenhum fim. O fim, em que sentido, estrito e definitivo do termo, seria apenas o desaparecimento do homem da face da Terra. Pois tudo o que historiador chama de fim, o fim de um período, de uma tradição, ou se duma civilização é um novo começo para os vivos[21]

Para Hannah Arendt, a moderna historiografia perdeu o referencial de objetividade e imparcialidade por ter se afastado do ambiente onde as ações e os discursos aparecem, e ter passado a se concentrar na ideia da ação e discursos, ou seja, no aspecto subjetivo analisado sobre uma outra ideologia. Já as ciências políticas querem buscar significado e chegar à verdadeira compreensão dos dados políticos, diferentemente do historiador, preocupando-se com os conceitos de começo e origem, já que a ação política é o começo de algo novo. "*Os conceitos de começo e origem só vieram a perder a posição central que ocupavam em todo o pensamento político quando as ciências históricas foram autorizadas a abastecer o campo da política com*

[19] *Idem*, p. 343.
[20] *Idem*, p. 342.
[21] *Idem*, p. 343.

seus métodos e categorias"[22]. Os conceitos de começo e origem eram tão importantes para a compreensão do fenômeno totalitário porque eles estavam relacionados a questões políticas, uma vez que a ação política, por definição, é o começo de algo novo. E Arendt descobre, por meio do filósofo St. Agostinho, em *Cidade de Deus*, que apenas o homem tem capacidade de iniciar algo novo, ele mesmo é o início.

Essa descoberta é importante para Arendt, uma vez que responde ao seu questionamento de como compreender se os instrumentos tradicionais de compreensão não se encontram disponíveis para realizá-la. Ela nos mostra que compreender o fenômeno que arruinou nossas categorias de pensamento e nossos critérios de julgamento é possível. Isso porque o homem tem a essência do iniciar dentro de si, o que faz com que compreendamos sem categorias e critérios preconcebidos. Essa compreensão é alcançada por nós por meio de um interminável diálogo circular entre nós e tudo que existe no mundo, ou seja, "*se quisermos superar o estranhamento e ter uma moradia neste mundo, mesmo ao preço de adotar como lar este nosso século, temos de tentar participar do interminável diálogo com a essência do totalitarismo*"[23].

1. 1. Uma tentativa de compreensão da natureza do totalitarismo

Hannah Arendt nos fornece uma contextualização da ruptura que o fenômeno do totalitarismo promoveu com todas as tradições e que nos levou à perda de nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento moral (característica que justifica sua originalidade). Consequentemente, diagnosticando a falência da estrutura da moralidade e também do senso comum no mundo moderno, surgem más interpretações, não fundamentadas em paradigmas filosóficos, historiográficos e científicos, sobre o fenômeno totalitário e, portanto, um empecilho para compreendê-lo. Isso significa que as estruturas desse período não bastavam para ordenar o real, conferir-lhe coesão e orientar os homens que, de acordo com Paul Valéry, geralmente tinham suas ideias aceitas pelo senso comum e passaram a ser "*atacadas, refutadas, surpreendidas e dissolvidas pelos fatos*"[24].

Arendt utiliza dois argumentos para justificar a ocorrência dessa falência na estrutura da moralidade e do senso comum a partir da implementação do regime totalitário. O primeiro deles é o fato de que os movimentos totalitários apareceram em

[22] *Idem*, p. 344.
[23] *Idem*, p. 346.
[24] *Idem*, p. 337.

um mundo não totalitário, mesmo as pessoas tendo recebido diariamente informações de alerta contra o fenômeno, o que já deixa evidente a falência de toda a estrutura da moralidade, a falência "*de todo o corpo de mandamentos e proibições que tradicionalmente traduziam e encarnavam as ideias fundamentais de liberdade e justiça em termos de relações sociais e instituições políticas*[25]". Tal fato demonstra que havia uma brecha para que o domínio totalitário se instalasse em mundo não totalitário. Essa lacuna do mundo não-totalitário, que se deu por conta da falência da estrutura da moralidade, foi preenchida pelo fenômeno do totalitarismo.

O segundo argumento, associado ao anterior, trata da ausência de meios para lidar com o fenômeno do totalitarismo, uma vez que havia dúvidas sobre essa falência da estrutura da moralidade, se ela realmente era real. Sabia-se que algo havia ocorrido, mas não se tinha consciência do quê. Como nossa autora demonstra, a possibilidade de restaurar a antiga ordem, o conhecimento proveniente dela sobre o certo e o errado, não poderia ser considerada como solução para o que ocorreu, uma vez que não se poderia utilizar instrumentos antigos para compreender um fenômeno novo, ou seja, como ele jamais tinha acontecido na história, os instrumentos da antiga ordem não conseguiam lidar com ele, não se poderia realizar uma equiparação histórica, associando instrumentos antigos e eventos novos como solução ao combate da instalação do sistema totalitário. No entanto, nem todos defendiam esse ponto de vista como solução. Havia aqueles que não concordavam com essa solução a partir de um retorno ao passado, falavam e pensavam diferente da maioria, e, por isso, foram rotulados "*profetas da catástrofe*".

Os "profetas da catástrofe" foram os pessimistas históricos que, desde o final do século XIX até o começo do século XX, de Burckhardt a Spengler, realizaram previsões sobre a falência dessa estrutura da moralidade e do senso comum, que se abateu no século XX. Dentre os filósofos considerados "profetas da catástrofe", Arendt retoma as ideias de um filósofo francês do começo do século XVIII que não foi incluído no rol, mas que previu todos os acontecimentos importantes de nossa história recente por meio do esquema de suas apreensões teóricas, Montesquieu. No entanto, a questão central dessas previsões foi a dimensão que os fatos previstos tomaram, ou seja, os fatos previstos por "esse profeta" desde o século XVIII foram além das previsões, negligenciadas por não terem fatos que as justificasse naquele período. Nos textos

[25] *Idem*, p. 347.

Compreensão e política (As dificuldades da compreensão) e *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*, Arendt realiza duas abordagens distintas, embora complementares, sobre as previsões e apreensões teóricas de Montesquieu e a relação com o fenômeno do totalitarismo. A partir da compreensão da relação entre eles, poderemos compreender a noção de poder de nossa autora assim como as apropriações que ela faz do conceito de princípio dele.

Na primeira abordagem, Arendt está mais preocupada em mostrar o diagnóstico de Montesquieu sobre a crise do corpo político, associando-a ao seu diagnóstico sobre a falência da moralidade e sua implicação na tentativa de compreensão do totalitarismo. Segundo nossa autora, ele percebeu a crise que afetava os fundamentos do corpo político justificado por uma crise legal do mesmo, que passou a ser sustentado apenas pelos costumes e não mais pelas leis, uma vez que essas nem mais coagiam os homens e nem mesmo lhes falavam aos corações - a lei havia perdido sua validade e seu sentido original, restando apenas uma moralidade sem fundamentação legal.

Montesquieu esclarece a relação e a distinção entre leis e costumes de acordo com suas esferas de atuação, ao colocar que a vida dos povos é regida tanto por leis quanto por costumes, embora não pertençam à mesma esfera da vida de um indivíduo – até mesmo porque o homem não é uno, mas dividido entre as ações dos cidadãos regidas pelas leis no âmbito da vida pública política e as ações dos homens regidas pelos costumes no âmbito da sociedade. No entanto, tais leis e costumes não se encontram dissociados, na verdade, estão relacionadas, uma vez que em uma nação que não esteja em crise, tem costumes – mores – moralidade de cada civilização fundamentada nas leis e, portanto, fortalecida para combater qualquer esfacelamento moral e espiritual na cultura ocidental.

De acordo com esse mecanismo da relação entre leis e costumes nas esferas da vida dos homens, Montesquieu relata que a queda das nações se inicia com o enfraquecimento da legalidade, que fornece sustentação à moralidade. Por meio do abuso de poder por um governo ou porque a autoridade das fontes das leis se tornam questionáveis, elas passam a não serem mais consideradas válidas e, portanto, a nação perde sua crença nas leis e na capacidade de uma ação política responsável, não exercendo a cidadania no sentido pleno do termo no espaço público, restando apenas os costumes e as tradições da sociedade, orientando os homens apenas na esfera privada.

Uma nação sem fundamentação legal para sua moralidade se encontra fragilizada, o que significa que qualquer acontecimento pode ter força para destruí-la, já

que uma sociedade que não é mais guiada por cidadãos, pelas leis, mas por homens com uma moralidade enfraquecida e não fundamentada legalmente[26] pode ser destruída por qualquer acontecimento, como aconteceu na Alemanha por conta do regime totalitário, e como deve ter acontecido na França da época de Montesquieu, de acordo com sua afirmação de que

> A maioria dos povos da Europa ainda é governada pelos costumes. Mas se por meio de um longo abuso de poder, se por meio de uma grande conquista, o despotismo se estabelecesse num certo ponto não haveria costumes nem climas que pudessem resistir; e, nesta bela parte do mundo, a natureza humana, sofreria, ao mesmo por um tempo, os insultos que lhe fazem nas outras partes do mundo[27].

Nesse trecho, Montesquieu afirma que os costumes governam a maioria dos países da Europa, e que a ascensão de um governo despótico poderia trazer sofrimento à natureza humana por meio de insultos, como em outras partes do mundo. Tais insultos significava não ter nem ordem nem lei, nem mesmo um poder organizado, então, muito menos direitos. Assim,

> os homens enquanto indivíduos privados, continuam a se comportar de acordo com certos critérios morais. Mas essa moral perdeu sua base. De modo que qualquer incidente pode destruir a moral e os costumes que não se baseia mais na legalidade, qualquer contingência há de ameaçar uma sociedade que não é mais garantida por cidadãos[28].

De acordo com nossa autora, uma nação que tem sua coesão fundamentada apenas em costumes e tradições, ou seja, apenas pela "força aglutinadora da moral", é um perigo político para um corpo político. Assim, fica claro que Montesquieu previu a decadência dos costumes no começo do século XIX, embora não tivesse conseguido prever o fator dessa decadência. Seu estopim foi a Revolução Industrial, mas por que justamente essa revolução? Tal revolução foi mais rápida e a que concretizou o maior número de mudanças em um menor tempo. Apesar disso, aconteceu quando o quadro político já não tinha fundações sólidas, a sociedade ainda era capaz de compreender e julgar, mas não sabia explicar suas categorias de compreensão e seus critérios de julgamento, ou seja, não havia um quadro de compreensão e julgamento, por isso "*o desconcertante silêncio que nossa tradição guardou quando foi desafiada pelas questões "morais" e políticas de nossa época*'[29]. Essa revolução aconteceu em uma sociedade que já não tinha mais um quadro de referências políticas, o que auxiliou a

---

[26] *Idem*, p. 338.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] *Idem*, p. 339.

ampliação da crise na estrutura moral e no senso comum, uma vez que novas categorias de compreensão e critérios de julgamento foram determinados por conta da mudança de contexto, da experiência do real, mas não se sabia explicar o porquê dessas mudanças.

No entanto, de acordo com nossa autora, para compreender a natureza do totalitarismo, não bastava apenas compreender a relação entre as leis e os costumes em uma nação, se tornava imprescindível levantar questionamentos tradicionais sobre a natureza dessa forma de governo e sobre o princípio que o põe em movimento, ou seja, pensar nas linhas da filosofia tradicional como Montesquieu e Kant (último a pensar dessa forma). Por isso o enfoque da segunda parte da abordagem arendtiana sobre as apreensões teóricas de Montesquieu será sobre a introdução do princípio de governo para compreender as formas de governo e a apropriação que Arendt faz dele, transformando-o em princípio de ação. Nesse momento, mais uma vez, Arendt traz uma relação entre as perguntas tradicionais que levam ao processo de compreensão e o rigor científico que minou tais perguntas e, portanto, o processo que ela tanto defende como a única possibilidade de entender-se (auto compreensão), entender o mundo e combater o fenômeno totalitário.

Sua crítica se refere ao impacto do surgimento da abordagem cientifica nos estudos humanos e ao desenvolvimento do historicismo, da sociologia e da economia, que já não consideravam tais perguntas capazes de realizar o processo de compreensão. O rigor científico não admitia nenhuma compreensão que ultrapassasse os estreitos limites da pura factualidade, e novas categorias de avaliação foram introduzidas nas ciências sociais, fato que demonstrou que "*nossos padrões e rigor cientifico continuam a aumentar e hoje são mais elevados do que nunca, nossos padrões e critérios para a verdadeira compreensão, por outro lado, parecem em constante declínio*"[30], o que causou uma deficiência no nosso processo de compreensão, assim como lacunas que foram preenchidas pelo que nossa autora chama de "cientificismos vigaristas".

Arendt concentrou-se no método que Montesquieu utilizou para compreender as formas de governo – monarquia, republicanismo e tirania – ao relacionar sua natureza/ estrutura e o princípio que as rege. Nesse método, Montesquieu pergunta "*o que faz ser o que é*", ou seja, qual "*a natureza do governo é o que faz ser como é*". A essa pergunta, ele acrescenta outra: "*o que faz um governo agir como age?*". Esse último

[30]ARENDT, Hannah. Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*. KOHN, Jerome (Org.). São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 358.

questionamento foi sua grande descoberta na filosofia política, ao utilizar o verbo agir e não o verbo ser, ele já não se pergunta sobre a natureza ou essência do governo, mas sobre um princípio que põe cada governo em movimento. Essas perguntas referem-se à estrutura e ao princípio dos governos, que fazem parte do processo de compreensão. A partir da primeira pergunta, chegamos ao princípio de ação, ou seja, parte-se da compreensão preliminar expressa apenas ao dar nomes aos governos, sem na verdade explicar o porquê cada um dos governos tem os nomes que tem, para chegar o diálogo da verdadeira compreensão. Podemos verificar esse processo nas palavras de Montesquieu:

> o que torna um estado reconhecível como uma república, uma monarquia ou uma tirania? Depois de dar a resposta tradicional à pergunta tradicional – afirmando que a república é um governo constitucional com o poder soberano nas mãos do povo; a monarquia, um governo dotado de leis como poder soberano nas mãos de um indivíduo; a tirania, um governo sem leis em que o poder é exercido por um indivíduo segundo sua vontade arbitraria -, Montesquieu acrescenta que, na república, o princípio da ação é a virtude, a qual , psicologicamente, equivale ao amor à igualdade; na monarquia, o princípio da ação é a honra, cuja expressão psicológica é uma paixão pela distinção; na tirania, o princípio da ação é o medo[31].

O propósito de Arendt é trilhar o mesmo percurso de Montesquieu, uma vez que, ao contrário da equiparação histórica, esse método poderia ajudá-la a isolar a natureza de uma forma de governo nova e sem precedentes, o totalitarismo. Durante esse percurso, ao buscar a estrutura/natureza do governo totalitário, ela também faz uso da distinção kantiana entre as formas de governo e as formas de dominação, assim como do governo constitucional e do governo despótico. Isso porque mesmo a divisão de poderes em Executivo, Legislativo e Judiciário tendo sido formuladas por Montesquieu, foi Kant que redefiniu os governos de acordo com os princípios de Montesquieu, como podemos observar pelo comentário de nossa autora sobre a estruturação kantiana desses conceitos em sua obra *Paz Perpétua*:

> Introduziu uma distinção entre "formas de dominação" e formas de governo. As formas de dominação se distinguem apenas segundo o lócus do poder; todos os Estados em que o príncipe possui um poder soberano indiviso são chamados autocracias; se o poder está nas mãos da nobreza, a forma de dominação é a aristocracia; se o povo detém o poder absoluto, a dominação surge na forma de democracia. A ideia de Kant é que todas essas formas de dominação (como indica a própria palavra "dominação") são, a rigor, ilegais. O governo legal ou

[31] *Idem*, p. 348-349.

> constitucional é estabelecido com a divisão do poder, de maneira que não é o mesmo corpo (ou homem) que faz as leis, executa-as e depois senta para julgar.[32]

Antes da descoberta do princípio motivador de Montesquieu, o princípio de mudança das formas de governo era definido por meio da mudança para o pior, o que significava que havia formas de governo consideradas boas e que, pela perversão, transformavam-se em formas de governo ruins. Por exemplo, a aristocracia (governo dos melhores) podia se transformar, por perversão, na forma de governo anterior – uma oligarquia (o governo de um pequeno grupo em seu próprio interesse) – ou, ainda, a democracia poderia se degenerar em uma oclocracia (domínio da plebe) ou em uma tirania. Assim, a descoberta de Montesquieu sobre o princípio inato em cada forma de governo - que o põe em movimento, guiando todas as suas ações – não se relacionava mais com a degeneração dos governos, mas com a relação que eles tinham com a experiência histórica, ou seja, o princípio de movimento de cada governo seria introduzido pelo processo histórico das suas estruturas imóveis, originalmente descobertas e definidas pelos gregos, por exemplo, a honra, que era o princípio da monarquia medieval, tendo por base a nobreza e a virtude era o princípio da República Romana.

Arendt surpreende-se com o método escolhido por Montesquieu, uma vez que ele sempre observou influências de fatores objetivos na formação das instituições políticas e, no entanto, aceita afirmações de virtude em uma república, honra em uma monarquia e medo em uma tirania, o que, à primeira vista, parece contraditório. No entanto, logo em seguida, em sua argumentação, ela corrobora que esse não foi um erro de Montesquieu, mas que, na verdade, ele não tinha escolha, porque a compreensão dificilmente tem escolha nesses assuntos. Isso significa que as fontes falam e revelam a auto compreensão e auto interpretação que faz com que as pessoas ajam e acreditem que estão sabendo o que estão fazendo quando estão agindo.

Essa capacidade de sabermos o que estamos fazendo não nos pode ser negada pois, uma vez negada, estamos roubando a própria faculdade da fala, à medida que ela não faz mais sentido. Assim, Arendt confirma que auto compreensão e auto interpretação são consideradas a base para a análise e compreensão, e é isso que Montesquieu faz, quando tenta compreender a estrutura e os princípios de ação das

[32] *Idem*, p. 349.

formas de governo. Em outras palavras, ao tecer perguntas do pensamento político clássico sobre os dois elementos das formas de governo, estrutura e princípio de ação, Montesquieu tenta realizar o processo de auto compreensão e, por consequência, compreensão.

Esses princípios motores e norteadores dos quais trata Montesquieu – virtude, honra e medo – não são meros motivos psicológicos – vão além, são princípios que regem as ações tanto do governo quanto dos governados, ou seja, são critérios de avaliação na vida pública, portanto os princípios motores dos governos e governantes estão relacionados apenas à esfera pública. E, ao analisar a vida pública de seus cidadãos e não a vida privada dos indivíduos, ele descobre que a esfera em que todos os homens agem em conjunto com igualdade de interesses é determinada por esses princípios, assim, eles não podem deixar de ser seguidos – quando isso acontece, as instituições políticas podem correr risco. Mas isso não significa que Montesquieu generalize e considere que todos os indivíduos sempre se comportam de acordo com os princípios do governo sob o qual vivem, ou que as pessoas que se encontram sob uma forma de governo regida por um princípio desconheçam o significado do princípio que governa uma outra forma de governo, acrescentando a isso que ele também não está tratando aqui de tipos ideias de governo.

A diferença entre a natureza do governo (aquilo que o faz ser o que é) e o princípio motor ou norteador (que o põe em movimento através das ações) não é o único problema do pensamento político. Montesquieu assinala, mas não resolve um outro problema: o da distinção entre o homem como cidadão (membro de uma ordem pública) e o homem como indivíduo, colocando sobre o ponto de vista das dicotomias vida pública e vida privada, esfera política e esfera da sociedade. Ele considera que o que leva a essa polarização em vidas e esferas distintas está relacionado à pretensa duplicidade do critério moral, ou seja, o mesmo indivíduo pertence a ambientes distintos, empreendendo atividades distintas e sendo regido por critérios morais distintos. Assim, nos parece que esse problema realmente não tem solução e, mais adiante, veremos que a proposta de solução para esse problema foi apresentada pelo fenômeno totalitário.

No entanto, por conta da influência maquiaveliana sobre a descoberta do poder como centro tanto da vida política quanto das relações de poder como leis supremas da ação política, o problema do dilema homem como cidadão e homem como indivíduo não teve a importância que deveria ter, ficou obscurecido por outro dilema – entre a

legalidade como centro do governo constitucional interno e a soberania arbitrária como condição natural no campo das relações internacionais. Cada um desses dois dilemas trata do mesmo problema, o fato de haver uma duplicidade para julgar o certo e o errado das ações. Assim, temos dois critérios de duplicidade – o primeiro deles é resultado da condição do homem, ora como cidadão, ora como indivíduo; e o segundo da diferenciação, entre política interna e externa. E, como já mencionado, ambos se relacionam à nossa tentativa de compreender a natureza do totalitarismo uma vez que os governos totalitários afirmaram tê-los resolvido.

O dilema cidadão vs. indivíduo, aos olhos de Montesquieu era um problema político real. Já o conflito política interna vs. política externa só existia à medida em que se tratava, na verdade, de um conflito entre direito e poder, respectivamente, quando o poder era considerado indivisível e soberano. Assim, tanto para Montesquieu como para Kant, a lei só poderia ser garantida se houvesse divisão de poderes e uma federação mundial que pudesse solucionar os conflitos de soberania e, de acordo com Arendt, um dos passos em direção a solução desses conflitos foi dado pelo artigo VI da Constituição americana que "*dispõe que junto com a Constituição e as leis constitucionalmente decretadas, todos os tratados realizados sob a autoridade dos EUA serão a lei suprema da terra*"[33].

Assim, podemos verificar que Montesquieu é um pensador de suma importância para compreender a situação política anterior ao fenômeno totalitário, uma vez que compreender as dicotomias cidadão vs. indivíduo, esfera pública vs. privada e legalidade dos governos constitucionais vs. soberania nas relações internacionais já mencionadas é compreender que tais elementos contribuíram para a concretização do sistema totalitário e entender as críticas que Arendt faz aos direitos humanos em *As Origens do Totalitarismo* com fundamentação nessas dicotomias.

A solução desses dilemas pelo totalitarismo passaria pelo domínio total, ou seja, a completa homogeneização dos indivíduos, fazendo com que tais dicotomias da tradição do pensamento político – público vs. privado, cidadão vs. indivíduo, política interna vs. externa – não fizessem nenhum sentido na sua estrutura de governo. O cidadão se move entre os cidadãos na vida pública, ou seja, na esfera da pluralidade. Já na esfera privada, o homem é diferente de todos os outros homens, ou seja, na sua singularidade. Tais relações nos permitem perceber que a distinção entre cidadão e

[33] *Idem*, p. 352.

indivíduo realizada na modernidade está relacionada às esferas da vida humana, pública e privada, fundamentadas pelas leis que as reconhecem e pelos limites de poder que corroboram tais separações.

A solução proposta pelos governos totalitários para a distinção entre política interna e externa é a formação de um domínio total, que pode ser percebida pelo tratamento dado ao país conquistado. Os países totalitários não tinham nenhuma consideração com os países conquistados – nem com seus códigos legais – porque eles eram vistos como transgressores da legislação totalitária, e sua população deveria ser punida, não tendo em vista sua legislação nacional e nem mesmo uma legislação internacional – inexistente àquele período, mas que seria uma lei universalmente válida para todos os países, para todas as nações, para todo o planeta. Ao considerar esses argumentos devemos concluir que, para os governos totalitários, não havia distinção entre a política interna e externa, havia apenas uma política para todos, ou seja, "*toda política externa é, para o espirito totalitário, uma política interna disfarçada, e todas as guerras estrangeiras são, com efeito, guerras civis*"[34]. Esse não foi um único dilema solucionado pelo totalitarismo – as distinções entre cidadão e indivíduo, vida pessoal e pública foram eliminadas a partir dessa pretensão totalitária de dominação total do homem.

Mais uma vez, Arendt vai defender que o governo totalitário não tem precedentes, mas, agora, seu argumento principal não trata da relação que o fenômeno totalitário tem com as questões teóricas e práticas, ou seja, com o pensamento e com a experiência, mas com as questões legais. O governo totalitário não pode ser comparado a outras formas de governos que alternam entre governos de direito – constitucionais ou republicanos - e governos sem direito – arbitrários ou tirânicos - porque têm uma relação diferente com a lei e com o direito. O domínio totalitário foi um sistema que desafiou o direito positivo, que não pode ser considerado arbitrário porque obedecia e executava as leis, as da História ou da Natureza. Isso significa que ele recorria a fontes de autoridade que conferiram legitimação a todas as leis positivas, baseadas no direito natural, nos costumes e tradições ou evento histórico da revelação divina.

A legalidade totalitária executava as leis da natureza ou da história realizando o fim de produzir uma Humanidade única colaborando para a pretensão de domínio mundial de todos os governos totalitários. Não havia uma tradução dessas leis de

[34] *Idem*, p. 352.

movimento em critérios de certo e do errado para os seres humanos individuais, ou seja, nenhuma relação com a moralidade. Era algo que transcendia tanto a moralidade quanto a própria legalidade, ou seja, no mundo totalitário, ser sem lei é ter uma força superior de legitimidade, capaz de abolir a legalidade das leis positivas que nunca podem gerar justiça, apenas podem impedir a injustiça.

Nesse momento, se faz necessário realizar uma diferença fundamental entre a concepção de lei totalitária e a demais leis. Enquanto a lei totalitária tinha como fonte de autoridade para suas leis positivas a Natureza ou a História, manifestadas no homem pelo *lumen naturale* do direito natural ou como a voz da consciência na lei sagrada historicamente revelada, as demais concepções de leis tinham leis positivas mutantes e mutáveis de acordo com as circunstâncias – isso porque o que conferia permanência mortal às leis totalitárias era a presença atemporal de suas fontes de autoridade.

Ao compreendermos melhor a concepção totalitária de lei, entenderemos porque o seu aparecimento ocasionou uma mudança na concepção de lei existente naquele período, ou seja, o termo mudou de significado. Antes, a lei era o termo que designava o arcabouço de estabilidade dentro do qual as ações humanas aconteceriam. Com a interpretação totalitária sobre a lei, todas se tornariam leis do movimento da natureza ou da história, que não eram fontes estabilizadoras da autoridade das leis, mas movimentos sem relação com a razão ou a permanência. Para entendermos o que seria esse movimento da natureza ou da história, podemos compreender o exemplo das leis raciais na base da crença nazista, "*a ideia darwiniana do homem como um resultado mais ou menos acidental do desenvolvimento natural* – o qual não se detém necessariamente na espécie humana, tal como a conhecemos"[35].

Essas ideologias do racismo formaram a sustentação para os movimentos da natureza ou da história que percorram a humanidade, arrastando indivíduos que concordavam ou não. Isso porque os propósitos políticos práticos dessas ideologias que fundamentavam tais leis de movimento resultavam na lei de eliminação dos indivíduos em nome do processo ou do progresso da espécie, ou seja,

> eliminados os indivíduos daninhos ou supérfluos, o resultado do movimento natural ou histórico se ergue como a fênix de suas próprias cinzas; ao contrário da mítica ave, porém, essa humanidade que é o fim e, ao mesmo tempo, a encarnação do movimento da História ou da Natureza exige sacrifícios constantes, a eliminação constante das

[35] *Idem*, p. 360.

> classes ou raças hostis, parasitarias ou doentes, no fito de adquirir sua sangrenta eternidade.[36]

Até o momento, a ênfase se direcionou à relação da lei com a esfera pública, e não com a esfera privada. Podemos perceber a importância da lei tanto nas repúblicas modernas como nos governos constitucionais atuais em que as pessoas vivem sob a égide de uma constituição, recebendo igualmente o que é direito seu de acordo com a lei das formas constitucionais de governo, *suum cuique.* No entanto, essa distinção entre cidadão e indivíduo nos evidencia que somos cidadãos como todos os cidadãos na vida pública, e na vida pessoal não somos iguais, mas diferentes dos demais enquanto indivíduos. Isso significa que "*o império do suum cuique (...) nunca se estende a todas as esferas da vida*"[37].

A vida pessoal dos indivíduos não pode ser regida pelo *suum cuique*, há uma influência da lei nos limites da vida da pessoa, mas não da mesma forma como ocorre na vida pública com o cidadão. Isso significa que a lei aparece na vida pessoal do indivíduo como uma limitadora, mas não pode adentrar os contornos desse limite – isso porque é regida pela máxima "*tudo o que não é proibido é permitido*". Assim, podemos perceber as duas funções da lei: a primeira, referente à esfera pública-política e está clara, os homens agem como iguais nesse espaço e, assim, têm um destino comum; já no espaço em que se desenrolam os destinos pessoais de indivíduos dessemelhantes, a lei apenas norteia o espaço em que vão ser desenrolado, não mais do que isso. Tal situação é estabelecida porque as leis no espaço público-político têm aqui características que não têm no âmbito da vida pessoal – em outras palavras, "*a lei em sua sublime generalidades nunca pode prever e prover o suum cuique que todos recebem em suas singularidades irrevogáveis*"[38]. Há precedentes estabelecidos, mas na vida pessoal não há precedentes para seus atos e fatos. Quando julgada por meio de comparações e precedentes, sua essência é destruída, assim "*a transformação moralizante de costumes em leis gerais de comportamento, de julgar por precedentes aquilo que, por definição, desafia qualquer precedente*"[39]

Essa discrepância entre vida pública e pessoal e entre homem e cidadão não é apenas uma questão legal, já que as leis não podem ser usadas para orientar e julgar ações da vida pessoal. Está, sim, relacionada aos critérios de certo e errado dessas

---

[36] *Ibidem*.
[37] *Idem*, p. 352.
[38] *Idem*, p. 353.
[39] *Ibidem*.

esferas, que são distintos e conflitantes. Os filósofos, mesmo tendo consciência desse fato, não resolveram o problema – na verdade escolheram um dos critérios e o universalizaram, fugindo da questão e dando ares de solução, assim optaram pelo cidadão e pela esfera pública: universalizaram o Direito Civil.

Por meio da argumentação sobre a impossibilidade da aplicação da lei na esfera pessoal, acrescentamos que, mesmo que houvesse essa possibilidade, nenhuma lei universal é capaz de determinar corretamente o que é certo e errado, já que o que rege a esfera pessoal não são as leis ao subsumir os casos particulares, mas os princípios – lealdade, honra, virtude e fé. Também não podemos afirmar se esses princípios têm um poder cognitivo de determinar e julgar o certo e o errado. O que podemos afirmar dessa esfera pessoal do indivíduo e de seus princípios é que, por meio da definição tradicional da estrutura de governo e seu princípio motor, Montesquieu descobriu que o que leva o homem (governante ou governado) para a ação são as leis e as relações de poder (direito e poder). Em qualquer organização política, tais fatores definem os limites da esfera da vida diferente, uma esfera de vida não pública, e dela brotam as fontes de ação e movimento, distintas das forças estruturais e estabilizadoras do direito e do poder – são cercadas por elas, mas seu alcance é superior a elas.

Montesquieu e seus predecessores perceberam a variação dos princípios de ação em diferentes países e época. Assim, ele descobriu que cada estrutura de governo manifestada pela lei e poder tinha um princípio de orientação para as ações dos homens daquela estrutura. Isso significa que foi possível, para ele e historiadores futuros, determinar a unidade específica de cada cultura, já que havia uma correspondência histórica entre o princípio e a estrutura, como já mencionamos. Assim precisávamos saber, apenas, qual era o terreno comum de onde brotavam os homens como indivíduos e como cidadãos. "*Montesquieu descobriu que o dilema entre a esfera pessoal e a esfera pública, mesmo conflitantes, não se resumia à discrepância e a esse conflito entre elas*[40]"

Até o momento, podemos verificar que há diferentes esferas da vida e unidades culturais e temporais distintas, todas discrepantes e contingenciais. Essa contextualização nos indica que, mesmo diferentes entre si, cada entidade cultural e histórica tem um terreno comum, um fundamento e fonte, base e origem, ou seja, de onde parte e o que a mantém. Enquanto o terreno comum que dá origem às leis da

[40] *Idem*, p. 354

monarquia e às ações dos seus súditos é a honra, princípio norteador dessa forma de governo que se relacionava ao amor e à distinção, a república tinha uma experiência distinta, relacionada ao conviver e pertencer ao grupo de homens com o mesmo poder, ou seja, o "*terreno comum da ação e da lei republicana, portanto, é o entendimento de que o poder humano é limitado, não por algum poder superior, como Deus ou a Natureza, e sim pelos poderes de seus iguais*"[41]. Ambas as experiências – tanto a da monarquia e de outras formas de governo hierárquico que se relaciona ao fato dos homens se distinguirem como a da república – estão relacionadas ao fato de todos os homens terem nascido iguais e distintos por sua condição social, ambas estão vinculadas à condição humana.

Não mencionamos o terreno comum da estrutura e da ação nas tiranias porque Montesquieu não chegou a apresentá-lo, e Arendt tenta preencher essa lacuna ao refletir sobre elementos dessa forma de governo e, por vezes, ao compará-lo com o totalitarismo, mostra suas semelhanças e diferenças. Para ela, o princípio da ação na tirania era o medo relacionado à sensação de ansiedade que temos nas situações de completo isolamento, diferentemente da sensação de alegria ao dividirmos o mundo com nossos iguais. Essa característica demonstra que não podemos exercer o poder em total isolamento, uma vez que um homem só não tem nenhum poder – na verdade ele é sobrepujado ou vencido por um poder superior, seja da natureza ou da circunstância. No momento de isolamento e medo, também surge o desamparo, que é a incapacidade de agir. Assim, podemos perceber que o princípio de ação da tirania é o medo que é auto corrompedor, ou seja, "*a tirania é a única forma de governo que traz em si os germes de sua destruição*"[42].

> O perigo específico de todas as formas de governo baseada na igualdade consiste no momento em que a estrutura da legalidade – dentro da qual a experiência de igualdade do poder receber rumo e significado- desmorona ou se transforma, os poderes entre os iguais se anulam, e o que resta é a experiência da absoluta impotência. Da convicção sobre a própria impotência e o medo do poder de todos os outros surge a vontade de dominar e a vontade do tirano[43].

Arendt afirma que a há três maneiras de estudar o totalitarismo, mitigando sua importância e dando a impressão de que se trata de um fenômeno inofensivo, ou seja, não fornecer o seu verdadeiro retrato como um dos problemas políticos modernos. A

---

[41] *Idem*, p. 355.
[42] *Ibidem.*
[43] *Idem*, p. 356.

primeira seria a equiparação histórica do domínio totalitário com as tiranias do passado; a segunda seria fazer a mesma equiparação com as formas modernas de ditadura (as de um partido único), já que o domínio totalitário costuma ser confundido com elas; e, por fim, a explicação do domínio totalitário na Alemanha e na Rússia por meio de causas históricas ou outras, aplicáveis apenas àqueles países específicos.

Equiparar o totalitarismo à forma de governo tirânico é, de acordo com Arendt, uma forma tentadora de estudá-lo, por causa das semelhanças relacionadas ao seu conteúdo específico, ou seja, em ambos (totalitarismo e tirania) o poder se concentra na mão de um único homem que o utiliza para levar os homens à impotência. No entanto, essa máxima semelhança é, ao mesmo tempo, uma máxima diferença entre tais regimes. Para compreender como o ponto máximo de semelhança entre eles pode levá-los ao ponto máximo de diferença, Arendt estabelece uma comparação entre o imperador romano Nero e Hitler/Stálin.

De acordo com essa comparação, Nero gostaria que toda a humanidade detivesse apenas uma cabeça, assim como Hitler e Stálin – por meio do princípio do Fuhrer, que estabelecia o pressuposto que, em uma população dominada totalmente, bastava apenas uma única cabeça para cuidar dos assuntos humanos. No entanto, para Nero, isso significava que ele teria tranquilidade para o seu domínio pois, ao enfrentar uma ameaça pela oposição ao seu governo, para extinguir toda a humanidade bastaria cortar apenas uma cabeça – apesar de ele ter consciência que essa não era uma possibilidade real. Já o ditador totalitário não pensa da mesma maneira que o tirano, a oposição deve ser varrida antes de dar início ao domínio total do seu governo. O seu objetivo não é a tranquilidade de seu governo, mas a homogeneidade de sua população por meio da imitação das leis da Natureza e da História. Além disso, o ditador totalitário não se julga um tirano, um agente livre na execução de sua vontade arbitrária, mas um executor das leis mais altas de movimento e, para imitá-las, basta apenas um homem – o governante totalitário –, os demais são supérfluos.

Outra razão tentadora para acharmos que há uma relação entre governos totalitários e domínio despótico é a abolição totalitária das classes, ou seja, dos grupos populacionais que poderiam fornecer uma distinção espontânea das ordens e castas. Trata-se, então, de uma característica que nos leva ao mecanismo de homogeneização com objetivo de alcançar o domínio total dessa população e imprimir aparência de igualdade nos governos despóticos, como se a igualdade gerasse a tirania ou ditadura, erro que muitos cometeram. Além da abolição de classes e da aparência de igualdade,

podemos identificar outros elementos das formas de despotismo como terror e a tortura (violência), assim como os sistemas de espionagem – o que dava ênfase à tendência humana do esquecimento e o horror humano de ser esquecido.

Infelizmente, embora tenhamos esquecido os horrores do passado com um pior, que superou os anteriores – o nazismo -, não podemos dizer o mesmo sobre os ditadores totalitários, que não foram agraciados com o esquecimento. Pelo contrário, se instruíram nas escolas das formas ditatoriais que valorizaram os meios de violência realizando a dominação do homem pelo homem. No entanto, percebemos que esses meios de violência utilizados pelo domínio totalitário são distintos do domínio ditatorial, não apenas porque ultrapassam os limites estabelecidos por ele, mas porque um dos seus principais elementos, o terror, é o oposto nas duas formas. Enquanto o terror da ditadura é o terror policial e da espionagem, o terror do totalitarismo é "*o extermínio sistemático, organizado e mecanizado de grupos ou povos inteiros de "assassinato" ou sequer de "assassinato em massa"*[44]. Devemos observar que essas semelhanças entre as formas totalitárias e as formas tirânicas tracionais são relacionadas às técnicas aplicadas no início do domínio totalitário, e não as utilizadas quando o regime se transforma em totalitário, ou seja, quando passa da sua fase revolucionária, em que as técnicas se tornam necessárias para a consolidação do poder – sempre conscientes de que tais técnicas não podem ser abandonadas caso haja a possibilidade de retomarem o poder novamente.

Outra equiparação histórica é entre o totalitarismo e as tiranias do passado, por conta de suas semelhanças, embora haja diferenças entre o regime totalitário e essas formas de ditaduras modernas, que foram a base da origem do regime totalitário e, por conta dessa relação de proximidade, seus estudiosos costumam confundi-los. Isso significa que, embora as ditaduras de um partido único – fascistas ou comunistas- tenham sido a origem dos regimes totalitários – na Alemanha nazista e na Rússia comunista –, elas não eram totalitárias:

> Nem Lenin nem Mussolini eram ditadores totalitários, e desconheciam o significado do totalitarismo. A ditadura leninista era uma ditadura revolucionária de partido único, cujo poder residia sobretudo na burocracia partidária, que hoje Tito tenta reproduzir. Mussolini era, acima de tudo, um nacionalista e, à diferença dos nazistas, um verdadeiro adorador do Estado, com fortes inclinações imperialistas; se o exército italiano fosse melhor, provavelmente ele teria terminado como um ditador militar comum, como tenta ser Franco na Espanha, o

[44] *Idem*, p. 364.

> qual saiu das fileiras do exército e conta com o auxílio prestado e as coerções impostas pela Igreja católica[45].

A partir desses exemplos de ditaduras dados por Arendt, percebemos que algumas instituições – burocracia, exército e Igreja – tinham estreita relação com o poder, conferindo-o ou restringindo-o, o que, nos estados totalitários, jamais seria possível. Nenhuma dessas instituições estaria nessa posição em relação ao poder, uma vez que a Polícia Secreta detinha todo o poder Executivo – isso porque tais grupos ou instituições deixaram de existir à medida que o regime se desenvolveu. Assim, podemos concluir que a diferença entre as tiranias modernas e o regime totalitário pode ser percebida pelo papel que tais intuições têm com cada um dos regimes: enquanto para os primeiros são de extrema importância, para o segundo elas não existem.

Por fim, nossa autora estabelece que a última equiparação histórica, na verdade, tenta explicar o domínio totalitário por causas históricas específicas, como os casos da Alemanha e da Rússia. No entanto, tal tentativa é contra argumentada pela própria história específica de cada um desses países. A primeira delas trata-se das propagandas que esses dois movimentos tiveram fora de seus países – havia uma forte propaganda informando o que acontecia e que vinha de fontes respeitáveis sobre os campos de concentração na Rússia soviética e as fábricas de morte em Auschwitz, mesmo assim isso não foi suficiente para não atrair indivíduos para ambos os regimes. Isso demonstra que o totalitarismo não era fruto apenas de causas históricas dos seus países, já que outros países que não pertenciam a esses processos históricos específicos também foram atraídos por esse regime, aderindo a ele.

O segundo contra-argumento à tese de justificação do fenômeno totalitário relacionado às causas históricas específicas dos países onde se manifestaram está relacionado ao fato de que os países em que o mesmo se manifestou – a Alemanha nazista e a Rússia soviética – encontravam-se em circunstâncias históricas, econômicas, ideológicas e culturais opostas, mas chegaram aos mesmos resultados estruturais, o que só se revela quando o governo totalitário alcança sua plenitude.

> A Rússia soviética embarcou no rumo do totalitarismo apenas por volta de 1930, e a Alemanha, apenas depois de 1938. Até então, os dois países, embora já contivessem grande quantidade de elementos totalitários, ainda podiam ser vistos como ditaduras monopartidárias. A Rússia só se tornou plenamente totalitária após os Processos de Moscou, isto é, pouco antes da guerra, e a Alemanha apenas nos

[45] *Idem*, p. 366.

> primeiros anos da guerra. A Alemanha nazista, em particular, nunca teve tempo para concretizar de todo seu potencial maléfico, o qual, porém, pode ser inferido das atas e outros documentos do centro de operações de Hitler. O quadro fica ainda mais confuso porque pouquíssimas pessoas da hierarquia nazista estavam totalmente a par dos planos de Hitler e de Bormann. A Rússia soviética, embora muito mais avançada em seu domínio totalitário, oferece raras fontes documentais primárias, de modo que cada ponto concreto se mantém sempre e inevitavelmente sujeito a contestações, ainda que saibamos o suficiente para chegar a estimativas e conclusões gerais corretas[46].

O que podemos concluir dessas equiparações históricas entre os regimes ditatórias e o totalitário é que as versões nazista e bolchevique do totalitarismo tiveram suas origens em ditaduras monopartidárias, mas as diferenças entre elas nos mostram que o totalitarismo é um novo tipo de regime e que sua essência não tem nenhuma relação com o imperialismo, visto anteriormente, e nem com as ditaduras. Então, para encontrar a essência do totalitarismo, devemos nos focar nos elementos de distinção e não nos de semelhanças, porque a partir deles o compreenderemos. Outro ponto conclusivo é que devemos compreender o totalitarismo para compreender o governante totalitário, uma vez que ele também tem um modo novo de governar, específico, já que ele não é um tirano.

Assim como em outras ditaduras, o terror é um meio para instauração do isolamento e desolação, mas o regime totalitário avançou em seus objetivos porque converteu o terror em uma lei objetiva do movimento e, com isso, não há uma justificativa palpável para que os indivíduos tenham medo nesse ambiente de terror, uma vez que a escolha das vítimas não está relacionada a algo que eles tenham feito ou dito. Assim, ele deixa de ser um princípio de ação como o é nas ditaduras – se antes, nas ditaduras, era o medo que movia os indivíduos, no totalitarismo o medo não é mais princípio de ação, apenas guia atos específicos.

Até o momento, os princípios de ação dos regimes mencionados por Arendt – virtude, honra ou medo – se encontram no âmbito da ação humana, no entanto, no totalitarismo não há a possibilidade de utilizar nenhum princípio de ação que se encontre relacionado à ação humana para pôr o corpo político em movimento, porque sua essência é o movimento das leis da História e Natureza implementadas pelo terror. Assim, aqueles que se encontram nesse processo são ou executores ou vítimas dessas leis de movimento, o que nos mostra que o princípio de ação do totalitarismo não pode ser fundamentado na ação humana, mas pela penetração das leis de movimento. Essas

[46] *Idem*, p. 367.

leis são o princípio do fenômeno em questão ou, em outras palavras, um modo de preparar os indivíduos para os papéis resultantes dessas leis – carrasco ou vítima –, uma vez que os indivíduos tanto podem ser aqueles que eliminam "raças e indivíduos impróprios" ou "classes moribundas e os povos decadentes" que devem ser eliminados, dependendo para onde os movimentos das leis de movimento se direcionam. Essa preparação que o domínio totalitário requer substitui o princípio de ação por meio da ideologia. Essas formas de governo – monarquia, republicanismo e tirania – possuem os terrenos sobre os quais erguem suas estruturas e de onde brotam seus princípios motores dos elementos da condição humana e refletem as experiências humanas básicas. Assim, por que seria diferente com o totalitarismo? Essa forma original de governo tem algum elemento da condição humana?

1.2. Elementos do Domínio Totalitário: Ideologia, Terror e Logicidade.

Como já mencionamos, o domínio totalitário requer a substituição do princípio de ação pela ideologia, um de seus elementos. Por isso, abordaremos não apenas esse elemento, mas outros dois, importantes para os movimentos totalitários e suas relações: terror e logicidade. De início, antes de abordá-los, se faz necessário desfazer algumas ideias equivocadas a respeito das relações entre ideologia e totalitarismo, e terror e totalitarismo. Não podemos afirmar que toda ideologia e todo terror são totalitários, como se o totalitarismo fosse uma característica tanto da ideologia como do terror. Concluímos que nem toda ideologia e terror são elementos dos movimentos totalitários, mas tanto a ideologia quanto o terror são elementos essenciais ao mecanismo do domínio totalitário, assim como de outras formas de dominação.

Também devemos nos desfazer de outra ideia equivocada sobre o domínio totalitário, referente à fundamentação das ideologias. Não é verdade que a ideologia de movimentos totalitários é sempre "*estúpida e vazia de qualquer conteúdo espiritual autêntico*"[47], como no caso da ideologia racional no nazismo alemão. Ela também pode vir "*embebida nos melhores elementos de nossa tradição*"[48], como a ideologia de lutas de classes do socialismo soviético. O problema não é o conteúdo dessas ideologias, se elas têm um caráter negativo ou positivo, ou seja, o efeito que elas produzem na sociedade. Assim, as ideologias totalitárias têm um aspecto negativo porque são

[47] *Idem*, p. 368.
[48] *Ibidem*.

instrumentos dos governos totalitários e devemos entender seu mecanismo, primeiro como simples ideias se transformam em ideologias e, em seguida, como essas passaram a estar a serviço desses regimes, uma vez que, antes deles, se desconhecia a utilidade das ideologias.

As ideologias já existiam antes mesmo do aparecimento da noção do totalitarismo então, para compreender seu mecanismo, devemos responder à primeira questão: como podemos explicar que ideias ou opiniões viraram ideologias? Este processo aconteceu porque as ideologias (denominadas ISMOS – racismo e socialismo) "*são sistemas explicativos da vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passado e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta*"[49]. Por exemplo, o racismo ou o antissemitismo não podem ser considerados ideologias, apenas opiniões irresponsáveis sobre outra raça, limitando-se a elogiar os arianos e odiar os judeus, mas a partir do momento em que adquirem uma faculdade de totalidade, pretendendo explicar todo o curso da história como fruto de manobras secretas dos judeus ou ocultamente submetido a uma eterna luta de classes ou a uma miscigenação racial, o racismo e antissemitismo passam a ser ideologias[50].

Quando essas ideias passam a ser consideradas ideologias, como essas ideologias passam a estar a serviço dos domínios totalitários? Por meio da definição da ideologia, podemos perceber que as opiniões se transformaram em ideologias justamente porque adquiririam uma pretensão à totalidade, por isso não é estranho compreender a ideologia como princípio e motor da ação totalitária. Da mesma maneira que a legalidade não era suficiente para guiar a ação dos indivíduos nos governos constitucionais e o terror também não era suficiente para guiar os indivíduos nos governos totalitários, apenas a ideologia era suficiente para guiar a ação nesses governos, porque sua pretensão de totalidade abrangia a todos, governantes e governados. Tendo a ideologia como princípio de ação, os regimes totalitários definem o papel para o qual cada um está destinado. Assim, a conduta dos cidadãos dos regimes totalitários é moldada por sua ideologia, como podemos observar na passagem abaixo:

---

[49] *Idem*, p. 369.

[50] *Ibidem*. Cf: Outro exemplo em que uma simples opinião se transforma em ideologia, foi o socialismo: "*o socialismo da mesma forma, não é uma ideologia e acepção estrita enquanto discorre sobre lutas de classes, prega a justiça para os desprivilegiados e luta por uma melhoria ou uma mudança revolucionaria da sociedade. O socialismo – ou o comunismo - se torna uma ideologia apenas quando pretende que toda história é uma luta de classes, que o proletariado está destinado por leis eternas a vencer essa luta, que então surgirá uma sociedade sem classes, e por fim, o estado irá desaparecer*".

> Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos 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 substituiu o princípio de ação, é a ideologia[51].

Por conta dessa característica das ideologias de pretensão à totalidade, Arendt afirma que elas já estavam predestinadas a ter um papel importante no regime totalitário, por isso não é estranho compreendê-las como princípios motores da ação totalitária. A única inovação no uso dessas ideologias - racismo e socialismo - a serviço do totalitarismo se relaciona à única invenção ou descoberta realizada pelos dirigentes totalitários – Stálin e Hitler –, que foi convertê-las em uma perspectiva geral, num princípio que rege todas as atividades, um traço gravíssimo dessas ideologias.

Além da pretensão à totalidade, outra característica da ideologia é sua emancipação da experiência, do real. Assim como o elemento totalitário do terror, ambos (ideologia e terror), por não terem uma ligação com a realidade, se adequam aos objetivos do regime totalitário. Podemos perceber essa emancipação do real no elemento totalitário do terror quando, diferentemente da lei positiva, o terror realiza a execução, e não a aplicação da lei, independentemente de os indivíduos serem culpados ou inocentes. Na verdade, a culpabilidade ou não do indivíduo no regime totalitário não se encontra atrelada à legalidade ou à legislação, mas à lei do regime totalitário, fundamentada no movimento da natureza e da história, que são as bases para as ideologias alemãs e soviéticas, uma vez que, nos movimentos totalitários, as leis são compreendidas como a lei da natureza (a luta das raças, a proteção dos povos germânicos e as aspirações nacionais da Alemanha) e a lei da história (a luta de classes e a exploração dos trabalhadores). Em outras palavras, o terror como característica do domínio totalitário se dirige igualmente a todos os indivíduos da população, culpados ou inocentes, por isso sua condição de permanência.

Assim como percebemos a emancipação do real no elemento totalitário do terror, também podemos percebê-lo no elemento totalitário da ideologia, ao analisarmos de onde vêm as ideias que formam essas ideologias, ou seja, que não tem origem na experiência do real, mas na logicidade. Como já mencionamos, bem antes do domínio totalitário houve uma falência do senso comum por conta de uma falência da estrutura da moralidade, que passou a não mais ser fundamentada na legalidade, dificultando o processo de compreensão dos indivíduos e substituindo esse senso comum pela

[51] *Idem*, p.370.

logicidade que fundamenta não o processo de compreensão, mas o mecanismo da ideologia. Essa logicidade tratava-se de um novo movimento lógico na filosofia, surgido a partir do pragmatismo como característica do pensamento totalitário[52]. Assim, se antes havia uma porção herdada de todos os homens que era compartilhada em qualquer dada civilização vivendo junto, agora o que há é uma evidência vinda do raciocínio lógico que tem uma confiabilidade independente do mundo e da existência de outras pessoas.

> Mas essa capacidade humana comum que funciona mesmo sob condições de total separação do mundo e da experiência, e que se encontra estritamente "dentro de nós, sem nenhum vínculo com "algo" dado, é incapaz de compreender qualquer coisa e, entregue a si mesma, e absolutamente estéril[53].

Como a ideologia se emancipou da realidade, o elemento tomado e aceito como ponto de partida de seu mecanismo é independente da contextualização do fato. Seu ponto de partida é construído artificialmente e transformado em uma premissa axiomática que, depois da argumentação, será considerada uma experiência, ou seja, a partir do estabelecimento de uma premissa. A experiência não infere um pensamento ideológico, porque esse pensamento não pode mais absorver a realidade. Tal logicidade indica que houve uma mudança totalitária das ideologias, como veremos nas palavras de Arendt sobre a escolha das premissas das duas ideologias totalitárias tratadas em seu texto:

> Se a peculiaridade das ideologias consiste em tratar uma hipótese científica, por exemplo, "a sobrevivência dos mais aptos", na biologia ou "a sobrevivência da classe mais progressista na história, como uma ideia passível de ser aplicada a todo curso dos acontecimentos, a peculiaridade dessa sua mudança totalitária consiste em deturpar e converter a "ideia" numa premissa no sentido lógico, isto é, em algum postulado evidente do qual seria possível deduzir todo o resto seguindo uma rigorosa coerência lógica[54]

---

[52] *Idem*, p. 228. Cf. *Numa conferência apresentada no ano da publicação deste ensaio, Arendt aprofundou a distinção entre pragmatismo e totalitarismo. "O totalitarismo se distingue do pragmatismo na medida em que não acredita mais que a realidade como tal possa ensinar alguma coisa e, portanto, perdeu o antigo respeito marxista pelos fatos. O pragmatismo, mesmo na versão leninista, ainda supõe, junto com a tradição do pensamento ocidental, que a realidade revela a verdade ao homem, mesmo asseverando que não é a contemplação, e sim a ação, a atitude apropriada para a revelação da verdade (...) De acordo com isso, o pragmatismo sempre supõe a validade da experiência e das ações; o totalitarismo supõe apenas a validade da lei de uma História ou de uma Natureza em movimento. Quem age segundo essa lei não precisa mais de experiências particulares."* Totalitarism of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, March 1953, org. e intr. C. J. Friedrich, Cambridge, MA, 1954.

[53] *Idem*, p. 341.

[54] *Idem*, p. 340.

A logicidade associada à característica de emancipação da realidade nos leva a conclusões importantes sobre o conceito de verdade. A primeira delas é que o campo factual para o pensamento ideológico é mero fingimento e, portanto, não é por meio dele que se pode obter critérios confiáveis para distinguir entre verdade e falsidade. A segunda é que, para a ideologia, por conta da logicidade, a verdade passa a ser apenas aquilo que eles dizem, ou seja, há a negação da existência da verdade, uma vez que se pressupõe que a verdade revele algo diferente da coerência lógica, que apenas encadeia asserções sem força de revelação. Assim, no governo totalitário, o pensamento não é formado a partir das experiências, mas as experiências e a realidade são manipuladas para que caibam na ideologia totalitária, "*se não é verdade, dizia por exemplo, a revista Das Schwarze Korps, que todos os judeus são mendigos sem passaporte, mudaremos os fatos para tornar essa afirmativa verdadeira*"[55] e "*quando os bolcheviques tiverem o poder global de mudar todos os textos a história, deixará de ser verdade que algum dia um homem de nome Tróstki foi comandante do exército Vermelho*"[56]

A partir do momento em que essas ideologias independentes da experiência e fundamentadas pela logicidade passaram a ser um princípio que rege todas as atividades totalitárias, o papel das ideologias no totalitarismo passou a ganhar um importante significado. Antes da tomada de poder, houve uma transformação do conteúdo ideológico do totalitarismo em realidade viva por meio dos instrumentos de organização totalitários. Assim os nazistas não acreditavam no racismo, que depois viria a ser sua ideologia, mas desejavam transformar o mundo numa realidade racial. Isso significa que

> O movimento nazista, longe de organizar as pessoas que por acaso acreditavam no racismo, organizou a si próprio segundo critérios raciais objetivos, de modo que a ideologia da raça deixou de ser questão de simples opinião, argumentação ou mesmo fanatismo, e passou a constituir a realidade viva e concreta, primeiro do movimento nazista e depois da Alemanha nazista, onde a quantidade de alimento, a escolha da profissão e o casamento dependiam dos traços fisionômicos e dos antepassados raciais do indivíduo[57].

O que antes era considerado apenas uma opinião ideológica, em seguida passou a ser conteúdo vivo da realidade, ou seja, todos os ISMOS do totalitarismo podiam ser usados como princípio organizativo para transformar a estrutura da realidade de acordo com seus postulados. O conteúdo ideológico escolhido pela dominação total não era tão

---

[55] *Idem*, p. 369.
[56] *Ibidem*.
[57] *Idem*, p. 370.

importante, mas sim a decisão de transformar o homem e o mundo de acordo com os postulados dos ISMOS, seja do racismo ou do socialismo, em dominação total, e por isso esses dois sistemas, mesmo com origens, conteúdos e circunstâncias distintas, conseguiram assemelhar-se como máquinas de terror.

No entanto, havia dois obstáculos para essa transformação. São eles a imprevisibilidade das ações humanas e a contingência do mundo humano (acaso), ou seja, deveria converter essa realidade em totalidade[58]. Ao tratar do primeiro obstáculo, devemos levar em consideração que o domínio total do homem não se tratava de uma simples opressão, era bem mais do que isso. O homem deveria se enquadrar em um mundo artificial e ideologicamente determinado pelo totalitarismo. Assim, o objetivo concreto desse domínio totalitário era transformar o homem, ser de pensamento e de ação espontânea, em uma coisa supérflua.

Para transpor esse obstáculo e cumprir o objetivo do domínio total, a crença partilhada por todos os dirigentes totalitários e por aqueles que pensavam e agiam por linhas totalitárias (conscientemente ou não) e que acreditavam na "onipotência do homem" e na "superfluidade dos homens" que regiam postulados em que "tudo é permitido" e que "tudo era possível" deveria ser partilhada por todos. Assim, aparece novamente o problema da verdade e da falsidade nas ideologias. Na ideologia totalitária não havia verdades ou falsidades, uma vez que a realidade pode ser transformada em verdade, ou seja, as mentiras/falsificações dos regimes totalitários excluíam a distinção entre verdade e falsidade. Em outras palavras,

> se a filosofia ocidental mantinha o postulado de que a realidade é a verdade – base ontológica da *aequatio rei et intelectos* – a partir daí o totalitarismo concluiu que podemos criar a verdade na medida em que podemos criar a realidade; que não precisamos esperar que a realidade se revele e nos mostre sua verdadeira face, mas podemos criar uma realidade cujas estruturas já conhecemos desde o começo, porque coisa inteira é produto nosso[59].

Porém, não bastava apenas a dominação total mencionada para transformar o mundo de acordo com a ideologia da experiência totalitária, uma vez que a existência de outros países não totalitários já era considerada uma ameaça a seus objetivos. Para que esse mundo totalitário forjado a partir de um mundo não totalitário sobrevivesse, o mundo exterior não poderia adotar sistemas distintos dele. Assim, a pretensão à

---

[58] *Idem*, p. 371.
[59] *Idem*, p. 373.

totalidade carregava a ideia de que as ameaças deveriam ser extintas para transpor esse segundo obstáculo, então a dominação total também deveria ser uma dominação mundial. Essa dominação do mundo significava estabelecer uma falsa ordem, que não era fundamentada pelo poder, mas o regime totalitário estava preparado para cometer crimes sem precedentes na história da humanidade[60]. Assim, as ideologias de Hitler e Stálin foram levadas a sério e, por isso, eles cometeram crimes que aos olhos das pessoas normais pareceram absurdos, mas que aos olhos dos que participavam do regime apenas seguiam a lógica. Isso significa que essa atmosfera de normalidade para aquela sociedade, mesmo com todas as atrocidades cometidas, se dava por meio do encadeamento lógico que os nazistas estabeleciam como inevitável, e não a ideia ou o conteúdo imposto. A importância desse encadeamento lógico nas ideologias totalitárias se evidencia nas palavras de Arendt:

> Se alguém acredita mesmo que a burguesia não está em simples oposição aos interesses do proletário, e sim que é uma classe em extinção, evidentemente se sente autorizado a matar todos os burgueses. Se alguém leva ao pé da letra a afirmativa de que os judeus, longe de ser meros inimigos de outros povos, são de fato parasitas, criados como parasitas pela natureza e, portanto, predestinados a sofrer o mesmo fim das pulgas e os percevejos, então tem um argumento para o extermínio deles. Essa estrita logicidade como inspiração da ação permeia toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários. O argumento mais persuasivo, igualmente caro a Hitler e a Stálin, e insistir que quem diz A deve necessariamente dizer também B e C, até chegar à última letra do alfabeto. Passa-se por cima de qualquer coisa que apareça no caminho desse tipo de raciocínio – a realidade, a experiência, a rede diária de relações e interdependência humanas. Em casos extremos, até o conselho do simples interesse próprio enfrenta o mesmo destino, como inúmeras vezes demonstrou Hitler em sua maneira de conduzir a guerra. A simples lógica, que parte de uma única premissa admitida – o que Hitler costumava chamar de seu supremo talento para o raciocínio frio – permanece sempre como o mais alto princípio norteador[61].

A partir dessa análise de Arendt, a subjugação dos grupos é melhor compreendida. Percebe-se que a história definiu que determinadas raças agonizariam, a partir dessa premissa – a primeira, considerada inquestionável e imutável –, segue-se a ideia de que essas raças deixarão de existir. Parece que tal determinação vem de uma lei natural, mas isso não é verdade – o mecanismo de tal ideologia vem do movimento histórico. Mesmo que a experiência mostrasse todos os horrores e as crueldades dos

---

[60] *Idem*, p. 374.
[61] *Ibidem*.

movimentos totalitários e que aquela lógica fosse absurda, poucas pessoas resistiram ao que acontecia. Assim, a ideologia racista teve força suficiente para fundamentar o domínio totalitário alemão do século XX, e a vitória dessa ideologia pode ser reforçada porque seu princípio de ação, de acordo com a estrutura de Montesquieu, é a própria ideologia, ou seja, ela que põe as massas desse regime em movimento.

No entanto, por vezes, nos parece que, no regime totalitário, não é o conteúdo ideológico que põe as pessoas em ação, mas a pura logicidade do raciocínio, de forma independente do seu conteúdo. Depois que as ideologias libertaram os indivíduos da experiência do real, do choque de realidade, elas os atraíram para o "paraíso do tolo", onde tudo é conhecido a priori, ou seja, afastá-las do conteúdo as levou para as puras deduções e conclusões lógicas abstratas. Assim, o indivíduo se vê estritamente atrelado às operações da pura lógica depois de aceitar as ideias a instauração de uma sociedade baseada na raça e em uma sociedade sem classe, portanto "*não importa o conteúdo que tenham aceitado – não importa o tipo de lei eterna em que decidiram acreditar, dado o passo inicial, nunca mais poderá lhes acontecer nada e estão salvos*"[62].

O terror, assim como a ideologia e a logicidade, é uma característica que compõe a natureza do totalitarismo. Sobre os aspectos do terror, tanto Hitler quanto Stálin aprenderam com os exemplos históricos de tirania que um grupo de pessoas unidas por um grupo comum é uma ameaça aos seus propósitos de dominação total. Assim, apenas os indivíduos isolados poderiam ser alvo dessa dominação total e, para isso, eles deveriam juntar os indivíduos isolados e, assim, isolá-los cada vez mais. Hitler já tinha um cenário favorável ao exercício desse poder de isolamento, uma vez que ele o construiu sobre um sólido terreno da sociedade já atomizada e, assim, ele apenas a atomizou mais – diferentemente de Stálin, que precisou realizar um extermínio. "Com os termos sociedade atomizada e indivíduos isolados, designamos um estado de coisas em que as pessoas convivem sem ter nada em comum, sem compartilhar nenhum campo visível e tangível do mundo"[63]

> nós também, com base na força das instituições políticas e jurídicas que provém de todos os canais normais de comunicação esse nosso convívio geral, formamos um grupo social, uma sociedade, um povo, uma nação e assim por diante. E tal como só moradores do prédio ficaram isolados caso, por alguma razão o imóvel lhes seja retirado, da mesma forma o colapso de nossas instituições, - o estranhamento físico

[62] *Ibidem.*
[63] *Idem*, p. 376.

> e político e o desenraizamento espiritual e social que vem sempre aumentando – é o único gigantesco destino coletivo de que todos participamos mesmo que em graus muito variado de intensidade e infortúnio[64].

No entanto, podemos afirmar que o terror era mais do que apenas um elemento do domínio totalitário, ele era o modo de vida das sociedades dominadas pelo regime totalitário, isso porque

> O terror, no sentido em que estamos falando, não é tanto algo que se possa temer, mas um modo de vida que toma como dado a absoluta impotência do indivíduo e lhe oferece a vitória ou a morte, a carreira ou o fim num campo de concentração, de maneira totalmente independente de seus próprios méritos ou ações. O terror ajusta a perfeição a situação crítica dessas massas em constante crescimento, quer essas massas resultem de sociedades decadentes ou de políticas programadas[65].

Essa função de ajuste dos indivíduos no totalitarismo não é bastante, precisa de outro elemento desse domínio totalitário, a logicidade das ideologias. A logicidade é o recurso para o qual os seres humanos apelam quando se encontram isolados, ou seja, o homem em seu completo isolamento, sem contato com outros homens, foi privado da possibilidade da experiência, a não ser as das regras abstratas do raciocínio. Arendt tece uma relação entre isolamento e solidão, então precisamos entender como funciona esse mecanismo. Segundo nossa autora, a logicidade, o mero raciocínio para o qual os indivíduos apelam quando se encontram em isolamento, é o verdadeiro vicio da solidão. Quando os contatos humanos foram cortados, o isolamento não mais passou a ser uma questão psicológica de introversão ou extroversão, mas um estranhamento, um enraizamento, ou seja, a enfermidade própria de nosso tempo, embora algumas pessoas, pelos canais normais de comunicação, ainda tentem escapar dessa situação de desumanidade, de superfluidade, e não serem vistos por seus semelhantes. "*Mas o que podemos dizer das pessoas que se enamoram pela propaganda totalitária? Bobas, malvadas ou desinformadas? Elas apenas tentam fugir do desespero do isolamento e recorrem ao vício da solidão*"[66].

Assim, Arendt conclui que a solidão não é o mesmo que isolamento. Como diferenciamos um do outro? Na solidão, somos dois em um, construímos nossa individualidade na companhia dos outros,

---

[64] *Ibidem*.
[65] *Ibidem*.
[66] *Idem*, p. 377.

> A solidão em que a pessoa está na companhia de si mesma não precisa renunciar ao contato com os outros, e não está totalmente fora da companhia humana; pelo contrário, ela nos prepara para certas formas importantes de relacionamento humano; como a amizade e o amor, ou seja, ara todos os relacionamentos que ultrapassam os canais estabelecidos de comunicação humana. Se alguém é capaz de suportar a solidão, aguentar sua própria companhia, há boas chances de que consiga suportar e estar preparado para a companhia de outrem; quem não consegue suportar nenhuma outra pessoa geralmente não é capaz de aguentar seu próprio eu[67].

Enquanto indivíduos, precisamos uns dos outros e nos encontramos em isolamento apenas quando algum acidente físico ou político que nos prive da companhia ou do companheirismo acontece. Assim "*o isolamento se desenvolve quando o homem não encontra companhia que o salve da natureza dual de sua solidão, ou quando o homem como indivíduo, precisando constantemente dos outros para sua individualidade, é abandonado ou separado dos demais*"[68]. O indivíduo fica completamente isolado, abandonado até por sua própria companhia. Há uma confusão entre isolamento e solidão, que podemos perceber melhor por meio do exemplo do filósofo, que corre o risco profissional de, por meio do isolamento, acabar na solidão. Para desenvolver seus interesses, a busca por verdade e questões metafísicas, o filósofo precisa da solidão, porque precisa estar com ele mesmo, e, também, potencialmente com os outros. Essa é sua condição de trabalho e, assim, a solidão pode ser transformada em isolamento e confundi-las. Mesmo que essas questões sejam feitas na solidão e no isolamento, suas respostas não são dadas neles. A experiência da solidão lhes permite uma extraordinária percepção de todos os relacionamentos que não podem ser mantidos sem esse estar sozinho, mas também os leva a esquecer as relações talvez mais primárias entre os homens e o âmbito por eles constituído, que brota do simples fato da pluralidade humana[69].

2. A Crítica Arendtiana aos Direitos do Homem

No quadro da tradição dos direitos humanos, Hannah Arendt já se destaca, no século XX, como uma das principais teóricas sobre a questão dos direitos humanos, o que pode nos parecer contraditório, já que ela não considerou a temática do direito ou das preocupações jurídicas como objeto principal de seus pensamentos, no entanto, tal

[67] *Idem*, p. 378.
[68] *Ibidem*.
[69] *Idem*, p. 379.

temática perpassa suas obras por meio de uma análise político-jurídica do fenômeno totalitário, estabelecendo uma análise e crítica da política e do direito, especificamente os direitos humanos, como observamos no capítulo intitulado "*O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*"[70] da obra *Origens do Totalitarismo* (1998) em duas partes sobre o fundamento dos direitos do homem - a primeira delas histórica e a outra filosófica.

Em *Origens do Totalitarismo,* a primeira parte da análise arendtiana de tais direitos está relacionada às mudanças que ocorreram no cenário político, econômico e social da Europa no século XIX, e que nos leva a compreender tanto o declínio do Estado-nação (forma moderna de organização política) quanto a formação massiva desses povos sem estado no entre guerras - I e II Guerras Mundiais – minorias, apátridas e refugiados - uma situação sem precedentes, e, portanto, impossível de ser pensada pelas categorias políticas, históricas, jurídicas, filosóficas e morais daquele período, como observamos por meio da ineficácia das estruturas legais e institucionais para garanti-los, fundamentadas nos limites da nacionalidade vigentes naquela sociedade europeia.

Em capítulos precedentes ao "*O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*", Arendt trata das contradições do Estado-nação, que nesse capítulo as evidencia ao tratar da formação dos povos sem estado, cuja existência vai de encontro a ordenação jurídica dos Estados-nações e a Declaração dos Direitos do Homem considerada uma conquista política da modernidade. Hannah Arendt mostra como a crise do primeiro pós-guerra desencadeou problemas estruturais que dilaceraram a comunidade dos países europeus. Após a I Guerra Mundial, problemas como inflação, desemprego, guerras civis seguidas de migração de grupos humanos - apátridas, refugiados e minorias - que não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma geraram um colapso econômico e um caos político jamais visto, determinante para a crise desse Estado-Nação e o surgimento do regime totalitário[71].Os grupos humanos de que trata Arendt, surgidos da liquidação dos dois Estados multinacionais europeus – Rússia e Áustria-Hungria - antes da guerra, segundo ela, passaram por um sofrimento distinto de outros grupos, tais como as classes médias

[70] LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique - La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, Edition de l'Université de Bruxelles, 2016, p.141. Arendt escreve esse capítulo sobre *o declínio do Estado nação e o fim dos direitos do homem* 12 anos após o fim da guerra, em 1957 e foi revisto por nossa autora logo após o aparecimento da segunda edição de Origens do Totalitarismo em 1958.

[71] ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.300.

desapossadas, os desempregados, os pequenos *rentiers* e os pensionistas, isso porque os apátridas, refugiados e minorias "*haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os direitos do homem*"[72]

Embora as comunidades dos países europeus transparecessem uma aparente estabilidade para o mundo exterior, na verdade, o clima era de desintegração geral na vida política, disseminando um ódio universal, vago e difuso que não possuía um sujeito – governo, burguesia ou potência estrangeira – que fosse detentor da responsabilidade pelo estado das coisas. Nessa atmosfera de desintegração, a máxima que imperava era: "*Todos contra todos, contra seus vizinhos mais próximos*". Por mais que parecesse apenas uma querela entre as nacionalidades e os povos formadores do Estado, ou entre as minorias e maiorias, aparentemente sem consequências para o destino da política do continente, não se tratava disso, na verdade, se tratava de um ambiente propício para o surgimento da política totalitária que destruiu a estrutura da civilização europeia e rompeu com a tradição.

Nesse momento se faz necessário uma distinção entre os apátridas e os refugiados, uma vez que esses últimos mesmo após o término da II Guerra Mundial continuam a existir principalmente como consequência de guerras civis, ou seja, o refúgio não foi uma situação apenas do século passado, ainda hoje pessoas continuam fugindo de seus países para refugiar-se em outros, seja por questões políticas ou por causa de guerras civis que ainda são uma realidade mundial. Já a apátria foi o termo utilizado para a identificação dos judeus no período do Terceiro Reich por terem perdido sua cidadania ou sua naturalização, e, portanto, não pertenciam a nenhum Estado-Nação. Precisamente, os apátridas e as minorias se encontravam num limbo jurídico resultante não apenas da dissolução dos Estados multinacionais, mas também da prática do processo de desnacionalização, e não dispunham de governos que os protegessem, os representassem, nem mesmo que reclamassem por eles[73]

Os princípios de igualdade e liberdade proclamados pela Revolução Francesa como universais, assim como a dignidade da pessoa humana, foram regulamentados pelo Estado-Nação. E a partir dessa ideia de universalidade, tais princípios conduziram o Estado a uma fase expansionista que deixou milhões de pessoas desprotegidas uma vez que não pertenciam a nenhum Estado e por não terem a proteção de direitos internacionais, responsáveis por problemas como os das minorias. Os apátridas, povo

[72] *Idem*, p. 301.
[73] *Ibidem.*

sem Estado, não eram cidadãos, "*não tinham o direito a ter direito*". Na condição de apátrida, o indivíduo perdeu o elemento de conexão com a ordem jurídica interna dos Estados, vivendo à margem da lei e assim transgredindo a ordem jurídica do país em que se encontrava por não ter nenhum vínculo com a ordem jurídica nacional. Eles provinham de vários lugares, algumas vezes eram maiorias, mesmo assim eram tratados como párias: "*só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei*"[74], recuperando sua condição humana perdida.

Embora os direitos humanos tenham atingido seu triunfo no século XVIII, um diagnóstico não apenas de Arendt, mas também de autores como Douzinas e Villey que defendem que esse triunfo não foi alcançado apenas no século XVIII, mas também no século XX, com a expansão de tais direitos a partir do rompimento do fundamento de tais direitos após o fenômeno totalitário. Villey relata como essa questão dos direitos dos homens era exaltada no pós II Guerra, tanto pela Igreja na figura do papa polonês João Paulo II quanto pela academia com a Universidade de Paris II com o desejo de pesquisar o significado exato dos direitos humanos, além da imprensa pelo manifesto do Le Monde organizados por Gisèle Halimi, Robert Badinner e, também, de prêmios Nobel da matemática. De acordo com Villey era

> Impossível abrir o jornal Le Monde sem nele ler algum manifesto ornado com a assinatura de Gisèle Halimi, Robert Badinner e de prêmios Nobel da matemática. Declaração da Anistia Internacional estigmatizando determinada violência dos direitos humanos na União Soviética, na Argentina, em El Salvador, Uganda, Irlanda...A imprensa católica não ficava atrás, nem o Conselho Ecumênico das Igrejas cristãs. E, como a França atravessava um período eleitoral, não havia nenhum candidato que não inserisse em seu programa (com sua posição infalível contra o desemprego, a inflação, o imperialismo) a defesa dos direitos humanos[75].

Vale ressaltar que Arendt não testemunhou o desenvolvimento de tais direitos durante o século XX, suas reflexões sobre os direitos humanos circunscrevem-se aos direitos humanos de 1° geração proclamados pelas revoluções modernas, a Americana (1776) e a Francesa (1789) que tratavam dos direitos individuais relacionadas as liberdades individuais e a igualdade perante a lei. Em *A Era dos Direitos*[76], Norberto Bobbio classifica os direitos do homem em cinco gerações de acordo com o

---

[74] *Idem*, p.320 – 25.
[75] VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 1.
[76] BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

desenvolvimento histórico de tais direitos: já mencionamos a 1° geração; a 2° geração refere-se aos direitos coletivos, especificamente os direitos sociais dentre os quais podemos destacar o direito do trabalho; 3° geração refere-se aos direitos de fraternidade ou solidariedade relacionados aos direitos coletivos e difusos como o direito ambiental e do consumidor, 4° geração, relacionados aos direitos de manipulação genética, a biotecnologia, bioengenharia, tratando de questões éticas relacionadas à vida e à morte e por fim, 5° geração, relacionado à paz.

Essas manifestações de desenvolvimento dos direitos humanos pós II Guerra Mundial não significam que os direitos humanos não fossem uma realidade antes desse período e nem depois dele, nem que a tutela internacional dos direitos humanos esteja em harmonia com a soberania nacional. Ao contrário, os direitos humanos já eram uma realidade antes da experiência totalitária, a expressão Direitos Humanos, largamente difundida na atualidade, não é uma construção do nosso século, já mencionados bem antes do século XVIII apesar da diferença terminológica com o século XX como destaca Hunt[77] na sua obra *A invenção dos direitos humanos.*

O contexto do surgimento de tais direitos no século XVIII atravessaram a tradição dos direitos humanos e ecoaram no século XIX, sob o consenso da ideia de que os direitos humanos deveriam ser invocados sempre que um indivíduo precisasse de proteção contra a soberania do Estado e/ou a arbitrariedade da sociedade, o que fazia deles, direitos independentes da estrutura social vigente, fato que não foi verdade em nenhum dos dois séculos, nem no XVIII nem no XIX, porque ao mesmo tempo em que eram celebrados, sofreram violações por nossos Estados-nações. Se tais direitos estavam acima da estrutura social, por que não tiveram eficácia no momento em que mais se precisou deles, durante a II Guerra Mundial, quando os indivíduos não pertenciam a nenhuma estrutura social como os povos sem estado?

Os documentos revolucionários no fim do século XVIII – D*éclaration of Independence* (1776), *Bill of Rights* (1791) e *Déclaration des Droits de l´Homme e du Citoyen* (1789) – são considerados o marco histórico do início da modernidade e dos direitos humanos, estruturando o arcabouço teórico para um tipo específico de modelo e

[77] HUNT, Lynn. *A Invenção dos Direitos Humanos, uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.15. Cf: *"Por quase dois séculos, apesar da controvérsia provocada pela Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão encarnou a promessa de direitos humanos universais. Em 1948, quando as Nações Unidas adotaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o artigo I a dizia: "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos". Em 1789, o artigo l2 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão já havia proclamado: "Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos". Embora as modificações na linguagem fossem significativas, o eco entre os dois documentos é inequívoco".*

de linguagem dos direitos humanos, predominantes no século XX dotados das seguintes características: universalidade, inalienabilidade, irredutibilidade e indedutibilidade que possibilitaram a concretização das situações de violação de tais direitos, por não conseguiram fornecer mecanismos contra a existência da barbárie em regimes políticos e o extermínio de milhares de pessoas, não forneciam um substrato para enfrentar a situação em que se encontravam as minorias e apátridas, não conseguiram garantir condições básicas de vida, situação que podemos compreender pelos paradoxos e perplexidades evidenciados por Arendt.

Nessa sociedade do século XVIII, secularizada e emancipada, os homens não se sentiam seguros da sua igualdade nem plano espiritual na presença de Deus e nem no plano temporal por meio da hierarquização da sociedade em estamentos ou ordens, por isso EUA e França lutavam contra o absolutismo monárquico, tanto britânico (ou inglês) quanto francês, uma vez que precisavam de um proteção, que foi garantida apenas pela proclamação dos documentos revolucionários americano e francês no fim do século XVIII – *Declaration of Independence* (1776), *Bill of Rights* (1791) e *Déclaration des Droits de l´Homme e du Citoyen* (1789) – um marco histórico do início da modernidade em virtude da proclamação de direitos naturais e sua transformação em direitos humanos, em seguida expandidos dos Estados Unidos e da França para toda a humanidade como nos assegura Douzinas.

Embora ambas lutassem contra o absolutismo monárquico, essas duas revoluções modernas – americana e francesa – possuíam contextos históricos e aspirações políticas diferentes, enquanto a americana lutava contra a monarquia absolutista inglesa em prol da independência dos Estados Unidos da América, a francesa combatia sua monarquia absolutista em prol da derrubada de uma velha ordem que os oprimia e na instauração de uma nova ordem como podemos observar pelas palavras de Douzinas: "*o objetivo dos documentos norte-americanos era legitimar a independência política da Grã-Betanha, ao passo que o do francês era depor a ordem social do ancien régime.*"[78] Esses contextos históricos diferentes nos levam a observar diferentes características no processo revolucionário, tanto em relação a justificação e objetivos dessas revoluções, quanto às fontes desses direitos humanos.

De acordo com Arendt, essas experiências americana e francesa produziram diferentes concepções de direitos humanos. Em virtude de tais diferenças históricas,

[78]DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos.* Tradutora Luiza Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 101.

percebemos que, para os norte-americanos, os direitos naturais possuíam sua origem na vontade divina e ao proclamá-los, estavam reafirmando a liberdade dos ingleses nascidos livres. Tal argumento naturalista encontrava-se também nas declarações da Virginia e de Independência, o que Douzinas chama de "*naturalismo moderno típico*"[79], porque defende que a melhor proteção pelos direitos dos homens, se a sociedade não possuísse a intervenção do Estado, era que o governo possuísse uma presença mínima e que os homens fossem conduzidos pelas leis naturais.

Enquanto os americanos como imigrantes, com uma realidade diferente da dos franceses, não defendiam que os direitos dos ingleses deveriam ser reconhecidos a todos, independentemente de sua origem, o modelo norte americano de direitos humanos era proveniente da legislação de novos direitos provenientes de um ato supremo de vontade, ao contrário da Revolução Francesa que defendeu uma concepção de direitos humanos em que cada um tornou-se proprietário de certos direito em virtude do seu nascimento proclamados como o direito de todos os homens, quem eles sejam ou onde eles vivam. Independentemente do modo como esses modelos de direitos humanos foram construídos, Douzinas destaca que tais revoluções foram apenas os instrumentos para a implementação de leis naturais já existentes como podemos observar pelo vocabulário utilizado nas declarações.

A partir dessas considerações sobre os direitos humanos das experiências americana e francesa, Arendt as diferencia na sua relação com o corpo político ao afirmar que o modelo de direitos humanos da versão francesa defende a existência de direitos humanos independentes do corpo político e exteriores a ele, enquanto o modelo de direitos humanos da versão americana defende a existência de direitos para toda a humanidade inserida em um governo civilizado. Percebemos que há uma mudança de interpretação sobre esses documentos revolucionários entre as obras *Origens do Totalitarismo* e *Sobre Revolução*, uma vez que na primeira obra, Arendt não realiza uma oposição entre os precedentes franceses e americanos, ao contrário, ela mantém o aspecto comum entre eles, ou seja, que os direitos do homem são um novo fundamento para as sociedades civilizadas.[80] No entanto, esse paradoxo dos direitos humanos - em que a *Déclaration of Independence* (1776), *Bill of Rights* (1791) fundamentava-se na defesa de um direito do cidadão inglês e a *Déclaration des Droits de l´Homme e du Citoyen* (1789) fundamentava-se numa concepção de homem universal, e não defendido

[79] *Ibidem.*
[80] ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 594.

em virtude de privilégios dados a certas camadas da sociedade - não se encontrava apenas na diferença entre tais declarações, mas na própria *Déclaration des Droits de l´Homme e du Citoyen* como defende Arendt em *Sobre Revolução*. E esse último é um dos paradoxos apontados por nossa autora em sua crítica aos direitos dos homens.

Em nossa investigação sobre a concepção arendtiana sobre os direitos humanos, tomaremos como ponto de partida a própria expressão Declaração do Homem e do Cidadão - *Déclaration des Droits de l´Homme e du Citoyen* – proclamada pela Revolução Francesa em 1789 que contém, na verdade duas declarações – a do homem e a do cidadão-, ao invés de uma. Isso porque a Revolução Francesa proclamou conjuntamente tanto a declaração dos direitos do homem com um novo conceito de homem detentor de direitos naturais, quanto a soberania popular nacional[81], que nos leva a lógica do século XX em que apenas os nacionais podiam ser reconhecidos como cidadãos, ou seja, só pessoas de origem nacional poderiam se beneficiar das instituições legais[82], argumento importante para nossa autora que defende que "*a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular não podiam se obter se não por uma completa emancipação nacional, e que os povos privados de um governo nacional escolhido por eles mesmos eram privados de direitos humanos"*[83]. Essa lógica da relação entre crise do estado nação (forma política do estado nacional) no século XIX e a crítica aos direitos do homem nos levam a um dos paradoxos sobre a compreensão dos direitos do homem, fundamentada no fato de que tal declaração francesa manifestou uma duplicidade em sua proclamação em que o indivíduo adquire uma nova autonomia, a de cidadão moderno, a de sujeito de direito estritamente relacionada ao conceito de pertencimento a uma comunidade política[84].

A partir da análise dessa declaração e desse caráter duplo do direito chegamos aos temas centrais na crítica arendtiana aos direitos humanos – a concepção de Direito Natural e sua contraposição ao positivismo, o homem como fonte da lei e a questão da soberania nacional. Na Declaração do Homem, esse conceito de homem da Revolução Francesa nos será importante para compreendermos a concepção de Direito Natural e do homem como fonte de direito assim como suas características. Se antes, a fonte da Lei estava atrelada ao comando de Deus e depois fora substituído pelos costumes da história, nesse momento revolucionário, independente dos privilégios concedidos a

[81] *Idem*, p. 592.
[82] *Idem*, p. 571.
[83] *Idem*, p. 567- 568.
[84] *Idem*, p. 592.

determinadas camadas da sociedade ou determinadas nações pela história, o Homem conseguiu se libertar de toda espécie de tutela como se houvesse atingido a maioridade, assim o Homem, e não mais Deus ou a História, era considerado fonte de lei. O paradoxo consiste nessas questões: se de um lado, o Homem como fonte desses direitos era o homem abstrato presente em nenhuma forma de organização política específica, por outro, o Homem como fundamento dos direitos humanos deveria integrar um povo nacionalmente definido para poder reivindicá-los. Assim, como se poderia resolver esse paradoxo?

Nessa concepção de homem como fonte de lei, o homem como detentor de leis naturais e não sua vontade é o fundamento das leis, impostos a todos os homens, o que confere o caráter de *universalidade* para os direitos humanos, ou seja, poderiam e deveriam ser reivindicados pelos indivíduos mesmo que a estrutura social do estado e da sociedade não pudessem protegê-los. Assim, não se fazia necessário uma lei especial de proteção para os indivíduos que se encontravam em uma situação de desproteção, porque tais leis se fundamentavam no homem e era *indeduzíveis* a partir de outros direitos ou leis, uma vez que o Homem era o único soberano em relação a lei, como o povo era o único soberano em relação ao governo, que diferente do príncipe, eles não eram proclamados por Deus mas em nome do Homem, ou seja, os direitos universais e *inalienáveis* do Homem eram garantidos pelo povo num autogoverno soberano que se tornou parte inalienável desse direito. Se esses direitos eram indeduzíveis e assim não eram estabelecidos por nenhuma autoridade, nem leis, quem os estabelecia? E se apenas o homem era o único soberano em relação a lei, que fazia do direito, um direito inalienável, quem os garantia? Assim se a fonte e a finalidade do Direito do Homem eram uma concepção de Homem abstrato e indeterminado, ou seja, um Homem que não possuía traços particulares, nacionais, étnicos, como povos expulsos do âmbito da lei nacional poderia ser protegido por tais direitos?

Quando a concepção de direitos humanos associou-se à noção abstrata de Homem, de uma natureza comum compartilhada por todos os homens detentores de direitos, observou-se que, nessa formulação, os homens teriam os mesmos direitos porque possuíam uma igualdade natural negando as diferenças entre eles, em contraposição ao princípio fundamental da filosofia arendtiana – a pluralidade da existência dos homens, assim as diferenças seriam apenas circunstâncias. Apesar de Arendt defender que a existência humana é formada tanto pela igualdade entres os

homens quanto por suas diferenças, sua singularidade[85]. A importância dessas diferenças se dá nas relações entre os homens, consequentemente no estabelecimento de relações políticas. Se não há uma relação baseada na pluralidade em que os homens por não serem iguais formem um local em que as palavras e a ação seja realizadas em uma relação em que haja respeito pela singularidade do outro, não há política e nem mesmo direito. Isso porque a igualdade não é natural, dada ao homem por nascimento, mas construída artificialmente por meio de uma organização política, em virtude da condição humana da pluralidade que não elimina as diferenças entre os homens, os homogeneizando. Arendt afirma então que "*a igualdade presente na esfera pública é, necessariamente, uma igualdade de desiguais que precisam ser 'igualados' sob certos aspectos e por motivos específicos. Assim, o fator igualador não provem da natureza humana, mas de fora*"[86].

Esse posicionamento arendtiano sobre a igualdade entre desiguais, ou seja, uma igualdade política em contraposição a igualdade natural dos documentos revolucionários sobre os direitos humanos, também pode ser verificado na obra *A Era dos Direitos*, Bobbio, ao verifica a classificação dos direitos do homem em quatro fases de acordo com o critério da passagem dos direitos naturais para os direitos positivos, especificamente na última fase: 1° fase dos direitos natos universais, quando o direito natural não era positivado, 2° fase dos direitos positivados particulares, quando ocorreu um processo de positivação nas constituições dos recém-formados Estados-nação reconhecendo apenas parte dos direitos naturais, 3° fase dos direitos positivos universais com a formalização do Direito Internacional dos Direitos do Homem ampliando o reconhecimento e positivação dos direitos naturais em Tratados Internacionais de Direito do Homem e por fim, a 4° fase nomeada como fase de Especificação por meio do critério da diferenciação entre os elementos gênero, fases da vida e diferença entre estado normal e estados excepcionais na existência humana, isso significa que não há uma formulação de direitos humanos por meio de uma igualdade natural como ocorreu nos documentos revolucionários do século XVIII já que "*a mulher é diferente do homem; a criança do adulto; o adulto, do velho; o sadio, do doente; o doente temporário, do doente crônico; o doente mental, dos outros doentes; os fisicamente normais, dos deficientes, etc*"[87].

---

[85] *Idem*, p. 324.
[86]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.227.
[87] **B**OBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*, p. 69.

O contexto histórico em que os Direitos do Homem foram proclamados na França revolucionária se encontravam emancipados da história e dos privilégios concedidos por ela a algumas camadas da sociedade. Essa independência se dava graças a recém descoberta da dignidade do homem. Nesse momento em que o homem passou a ser o fundamento dos direitos humanos, os direitos históricos foram substituídos pelos direitos naturais, a natureza substituiu a história e passou a dá mais importância a essência do homem. Fato que podemos perceber ao analisar a linguagem da Declaração de Independência Americana e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em que tais direitos eram *"inalienáveis", "recebidos por nascimento", "verdades evidentes por si mesmas"*[88]. Essa crença em uma natureza humana seria sujeita às leis de evolução a que o indivíduo, direitos e leis estão submetidos.

A descoberta da dignidade da pessoa humana não é considerada como um direito pela maioria dos autores, uma vez que não é estabelecida pelo ordenamento jurídico, mas é um atributo de todo ser humano que deve ser respeitado independentemente de qualquer condição específica, seja ela, nacionalidade, origem, sexo, etc..., e de qualquer nível de degradação do ser humano pelo fato de que a pessoa é um ser humano portador de dignidade. Apesar de sua importância, a dignidade não era consagrada nas Constituições, que só iniciou após a II Guerra Mundial com o impacto das atrocidades do nazismo nos campos de concentração, que fez com que a dignidade além de um valor moral também passasse a ser considerado um valor jurídico, consequentemente, o Estado passou a ser um instrumento para atender as necessidades das pessoas, entre elas, a dignidade da pessoa. A Constituição Brasileira, por exemplo, declara que a dignidade é um dos fundamentos da república federativa do Brasil.

Essa ideia de direitos do homem vinculada a uma soberania popular nos leva a pensar que tais direitos seriam possíveis apenas se o povo assumisse o protagonismo na esfera política pública. Assim, se por um lado na declaração dos direitos dos homens temos um homem com direitos naturais inalienáveis, irredutíveis, indeduzíveis e universais, fonte para lei e que não possuíam nenhuma autoridade para estabelecê-las porque esse homem era sua fonte absoluta. Por outro lado, na declaração dos cidadãos, temos uma concepção de povo da qual esse homem pertencia com limites estabelecidos por um Estado nacional soberano. Assim, o paradoxo arendtiano dessa declaração é que o homem era dotado de direitos que não pertencia a nenhuma forma de organização

[88] ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 592

política específica e um homem dotado de direitos e que pertencia a um povo nacionalmente definido. Assim, "*toda a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional: somente a soberania emancipada do povo parecia ser capaz de assegurá-los – a soberania do povo ao qual o indivíduo pertencia*.[89]"

Ainda sobre o paradoxo arendtiano sobre a questão da universalidade dos direitos humanos e o particularismo dos direitos nacionais, nossa autora insere nesse debate sobre os direitos humanos um autor que também o promoveu na época da Revolução Francesa, Edmund Burke, em *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790) em que se opôs à Declaração dos Direitos do Homem proclamada pela Revolução Francesa. Para ambos, os direitos humanos eram uma abstração na qual não se poderia confiar para a proteção dos homens, Burke devota sua confiança aos direitos dos nacionais, por exemplo os "direitos de um inglês" transmitidos como uma herança de pais para filhos ao invés de conceber direitos inalienáveis pertencentes a essa concepção de homem revolucionário universal e abstrato. Burke não concordava nem com o posicionamento jurídico medieval em que a fonte da lei era o mandamento divino, nem com o posicionamento moderno de que a lei natural era a fonte da lei, e nem mesmo com o conceito de humanidade de Robespierre como fundamento, para ele os direitos estavam estritamente relacionados com a nação, e portanto aos direitos políticos do homem inglês, ou seja, *os direitos de que desfrutamos emanam "de dentro da nação*"[90].

Com o surgimento de um número crescente e inesperado de pessoas e povos sem os direitos elementares salvaguardados pelos estados-nações europeus, a consequente implicação de que há uma identificação entre os direitos humanos e os direitos dos povos no sistema europeu dos estados-nações evidenciou-se. Os Direitos do Homem passam a ser reforçados pela dimensão particular da nacionalidade. E podemos assim até mesmo considerar que a primeira definição de Direitos do Homem não está relacionada a uma concepção de homem pensada a partir do indivíduo mas a partir do conceito de povo que por definição se encontrar atrelado aos conceitos de comunidade, sociedade, nação, por conseguinte de soberania nacional, ou seja, definição de direitos humanos associada ao direito nacional já era uma ideia implícita no período revolucionário e se evidenciou durante o período da Segunda Guerra Mundial.

---

[89] *Idem*, p. 396.
[90] *Ibidem.*

Para compreendermos como a associação entre direitos humanos e direitos nacionais apropriados pelo regime totalitário, torna-se relevante a compreensão do processo que levou milhares de indivíduos à "*condição de completa privação de direitos, antes que o direito à vida [seja] ameaçado*"[91] evidenciado pelo método nazista de extermínio dos judeus que possuía o objetivo de fazer com que determinados grupos (ciganos, homossexuais, judeus...) tornassem- se *supérfluos* ao privá-los de toda condição legal com a morte legal do indivíduo destituído de nacionalidade e de personalidade jurídica(1), separando-os do mundo em guetos e campos de concentração equivalendo a destruição da personalidade moral do indivíduo(2) e por último, exterminando-os fisicamente por meio das câmaras de gás com a morte física(3). Ao realizarem as duas primeiras etapas desse processo, os indivíduos não foram privados apenas das fórmulas francesas e americanas de direitos humanos que resolviam os problemas dos indivíduos inseridos em certas comunidades, mas do pertencimento a uma comunidade[92]. Na terceira e última etapa verificamos a tentativa do regime totalitário de modificação da natureza humana. Nesse processo a destruição da personalidade jurídica e da personalidade moral levam a destruição final da personalidade física e ao fim, transformando os indivíduos em cadáveres vivos. Vale ressaltar que não podemos considerar essas etapas inseridas em uma linha temporal, não sucedem no tempo, se complementam.

A privação da condição legal (destruição da personalidade jurídica) é a primeira etapa do método nazista de extermínio dos judeus, como mencionado, prepara os indivíduos para as etapas posteriores que levam a dominação total, aniquilando a espontaneidade do homem, modificando sua natureza humana. Ao serem destituídos de seus direitos, perderam a proteção do seu governo, o que não significava uma perda apenas local em seu próprio país mas em todos os países. Quem estava fora da teia formada pelos tratados de reciprocidade e acordos internacionais, que possibilitavam ao cidadão de qualquer país carregar consigo sua posição legal para onde fosse, estava fora de toda legalidade.

Para compreendermos o que significava essa perda da condição legal, Arendt, assim como os revolucionários modernos, utiliza uma metáfora da linguagem do teatro ilustrada pela história da palavra latina persona e transferindo para a terminologia legal explicando o significado de personalidade legal. Na concepção original, para os antigos,

---

[91] *Idem*, p. 402.
[92] *Ibidem*.

persona era a máscara que eles usavam nas representações teatrais (*dramatis personae – ta tou dramatos prosopa*) com a função de esconder a face do ator e, portanto, sua expressão, mas de uma maneira que sua voz fosse audível. Na terminologia legal, a *persona*, em Roma, era o elemento que distinguia o homem do cidadão, uma vez que o cidadão era aquele dotado de persona, ou seja, de personalidade legal, uma vez que a lei a fornecia tal personalidade jurídica – papel a ser desempenhado por cada indivíduo na esfera pública ressaltando o espaço para que sua voz fosse ouvida - ao homem tornando o cidadão. Nas palavras de Arendt,

> não é o ego natural que ingressa numa corte de justiça. É uma pessoa possuidora de direitos e deveres, criada pela lei, que comparece perante a lei". Sem sua persona, o que existiria era um indivíduo sem direitos e sem deveres, talvez um homem natural – isto é, um ser humano, ou um homo, no sentido original da palavra, indicando alguém fora do alcance da lei e do corpo político dos cidadãos – mas por certo um ser politicamente irrelevante[93].

Além da perda da proteção legal e do governo, esses indivíduos sofreram outra perda sem precedentes históricos - a perda do lar e sua impossibilidade de encontrar outro. Na história, sempre houveram calamidades que fizeram com que ocorressem migrações forçadas seja por motivos políticos, econômicos ou religiosos de indivíduos ou de povos, mas nunca foi presenciado o caso que ocorrera com indivíduos que perderam seu lar e não puderam encontrar outro, sem lugar para onde eles pudessem se dirigir - assimilados ou pudessem fundar uma nova comunidade. Esse fato não estava relacionado a nenhum problema de ordem material como no caso de superpopulação, não era um problema de espaço e demografia, mas de organização política. Isso porque uma vez expulsos das comunidades rigidamente organizadas, fechadas e civilizadas, estavam automaticamente expulsos da família das nações como podemos perceber ao tratar da privação de direito e nos faz questionar sobre o sistema político internacional.

A perda do lar significava a perda da textura social em que nasceram e foram criados, o que proporcionava seu lugar peculiar no mundo. Ao tratarmos do fenômeno da perda da proteção legal e do lar nesse processo, perceberemos que cada uma dessas perdas possui uma estrita relação com a questão do conceito de comunidade, no qual Arendt foca para redimensionar a posição dos Direitos do Homem.

---

[93]ARENDT, Hannah. *Da revolução*, trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ática e Edunb, 1988, p. 84-85.

> Assim, a calamidade que vem se abatendo sobre um número cada vez maior de pessoas não é a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos. O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é o que o expulsa da comunidade. [94]

As vítimas, apátridas, refugiados, minorias perceberam que a perda dos direitos nacionais levava a perda dos direitos humanos, e a única maneira de se defender da perda de tais direitos seria apoiar os direitos nacionais defendendo a proteção da mãe-pátria nacional, como fizeram os alemães e húngaros que se encontravam fora da Alemanha e Hungria assim como os judeus por meio da solidariedade internacional. Esses grupos recusavam a ajuda de entidades internacionais que se investiam de autoridade não governamental porque não reconheciam uma garantia não-nacional, esse fato era motivo de desconfiança para tais grupos. Mas eles não eram os únicos que recusavam a legitimidade de tais entidades, os governos também se opunham mais ou menos abertamente mesmo antes que as medidas dessas entidades fossem completamente tomadas, já que as consideravam usurpadoras de sua soberania.

A dinâmica do período possuía como fio condutor a insistência na nacionalidade e a defesa contra as tentativas de aglutinação com outros povos, isso porque quanto mais os direitos eram negados aos apátridas, mas eles buscavam a reintegração numa comunidade nacional para não perderem nem os seus direitos nacionais nem os direitos humanos. Esses insistiam em uma campanha prol manutenção da consciência grupal, exigindo direitos enquanto nacionais - poloneses, alemães ... e apenas nessa qualidade, jamais pensando em exigir direitos a partir de uma comunidade coletiva de minorias, refugiados, apátridas porque nessa qualidade eles não seriam um povo e não teriam um governo que os protegesse. Mas isso não foi o bastante.

Essa entidades internacionais formadas para a proteção dos Direitos do Homem tinham como finalidade a formação de uma nova definição dos direitos humanos, no entanto eles eram visto de maneira negativa tanto pelas vítimas quanto pelos estados, isso porque os direitos humanos proclamados pelas Revoluções Francesa (1776) e Americana (1789) e fundamento paras as “sociedades civilizadas” como mencionamos acima se encontravam à margem do pensamento político do século XIX, mesmo na situação em que esses direitos precisaram ser efetivados. Isso se deve ao fato de que em virtude do paradoxo da definição de direitos humanos como direitos nacionais fizeram

[94] ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p 405.

como que essas entidades internacionais definissem os direitos humanos como direitos de exceção, o que resultou em falta de credibilidade desses direitos e sempre mantendo-os à margem do pensamento político no século XIX e inexequível.

Com essa falta de credibilidade dos direitos humanos, os direitos civis foram reivindicados em detrimento aos direitos humanos já que os homens sentiam-se mais ligados a uma comunidade específica ao reivindicá-los do que aos direitos humanos, que além de serem moldáveis e menos resistentes a definição de seu conteúdo, davam uma forma às leis, personificavam e enunciavam os Direitos Humanos sob forma de lei[95], que teoricamente eram independentes da cidadania e da nacionalidade, e assim fazia com que eles não precisassem ser incluídas em nenhum programa de nenhum partido liberal do século XX, uma vez que já estavam implicitamente incluídos por meio dos direitos civis.

Como esses direitos humanos já se encontravam na lei de cada estado por meio da enunciação e personificação realizada pelos direitos civis, acreditava-se na ideia de que "*todos os seres humanos eram cidadãos de algum tipo de comunidade política, se as leis do seu país não atendiam às exigências dos Direitos do Homem, esperava-se que nos 326 países democráticos, eles as mudassem através da legislação, e nos despóticos, por meio da ação revolucionária*[96]. Não foi o que ocorreu, nem todos pertenciam a algum tipo de comunidade política, nem todos os países democráticos realizaram alguma mudança em sua legislação e não houve nenhuma manifestação revolucionária nos países despóticos, pelo contrário, o que se presenciou foi um estado de apatia. Essas atitudes não foram tomadas porque a concepção de homem que fundamentava as declarações não era a concepção de um homem fora da sociedade, mas porque era uma concepção de homem construído dentro de uma que fora, não dela, não possuía nenhuma possibilidade de existência humana.

Inserir os direitos humanos na legislação nacional, Constituição, significa que tais direitos humanos transformaram-se em direitos fundamentais, ambos – direitos humanos e fundamentais – não detém à diferenças em relação ao seu conteúdo: valor de liberdade e igualdade, também, a proteção e promoção da dignidade da pessoa humana; a única diferencia apontada pelos comentadores se referem ao plano onde são consagrados, ou seja, enquanto os direitos humanos tratam de direitos relacionados à liberdade e igualdade na esfera internacional abordados por tratados internacionais, já os

[95]*Idem*, p. 399.
[96] *Ibidem.*

direitos fundamentais tratam desses direitos no plano interno consagrados nas Constituições.

Justamente por causa dessa suposição de que os direitos humanos faziam parte dos direitos civis das comunidades politicas porque todos os seres humanos pertenciam a alguma dessas comunidades, os direitos humanos jamais constituíram uma questão prática em política, o que nos leva a questão da inexequibilidade desses direitos no momento em que surgiram pessoas que não eram cidadãos em nenhum Estado soberano. Essa inexequibilidade levou a tentativas de moldar o conceito de direitos humanos a partir de alguma convicção que não poderia mais ser aquela a partir dos direitos nacionais. Uma dessas novas convicções como tentativa de fundamentar e moldar uma concepção de direitos humanos era aquela da conotação de slogans usados pelos protetores dos sub-privilegiados, ou seja, os direitos humanos como um direito de exceção para aqueles que não dispunham de direitos usuais. Assim, as entidades internacionais tentaram definir os direitos humanos como direitos de exceção, ideia que era completamente recusada pelos apátridas, refugiados e minorias.

> Os grupos que formavam e as declarações que faziam tinham uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais. Nenhum estadista, nenhuma figura de certa importância podia levá-los a sério; e nenhum dos partidos liberais ou radicais da Europa achava necessário incorporar aos seus programas uma nova declaração dos direitos humanos. Nem sequer as próprias vítimas, em suas numerosas tentativas de escapar do labirinto de arame farpado no qual haviam sido atiradas pelos acontecimentos, invocaram — nem antes nem depois da Segunda Guerra Mundial — esses direitos fundamentais, que tão evidentemente lhes eram negados. Pelo contrário, as vítimas compartilhavam o desdém e a indiferença das autoridades constituídas em relação a qualquer tentativa das sociedades marginais de impor os direitos humanos em qualquer sentido elementar ou geral.[97]

A partir da análise dessas perdas que parte das etapas do método de extermínio dos judeus pelos nazistas e ao mesmo a inexequibilidade dos direitos humanos, podemos associar a privação dos direitos humanos a duas outras privações dentro do mundo que reforça a perda da posição política e condição humana desses indivíduos – a perda da ação e à opinião, "*da estrutura onde se é julgado pelas ações e as opiniões*"[98], ou seja, a perda da organização política jurídica para o indivíduo, considerada eficaz e significativa para o exercício e da política e dos direitos humanos. Mais do que os

[97] *Idem*, p. 330.
[98] *Ibidem.*

direitos de liberdade e justiça dos cidadãos, o que deve ser considerado nessa conjuntura de privações é a ideia em se "*deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu*"[99], esse não pertencimento a sua comunidade de nascimento não é consequência de um ato de livre escolha, podendo retornar a situação de pertencimento apenas no caso do cometimento de um crime uma vez que qualquer indivíduo receberá tratamento independente do que faça ou deixe de fazer ao cometê-lo. Esse extremo é uma das perplexidades da privação dos direitos humanos.

> São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer.[100]

Ao afirmar que a privação dos direitos humanos possui relação com a privação da ação e da opinião do indivíduo como trata Arendt em *Origens do Totalitarismo* (1951) somos remetidos aos conceitos de ação e fala desenvolvidos pela autora em *A Condição Humana* (1958). Antes o "direito humano" era a característica geral da condição humana que não poderia ser subtraída por nenhuma forma de governo, nem mesmo pela tirania, no entanto o regime totalitário teve êxito uma vez que ao privar os indivíduos dos direitos humanos, os privou, além da sua condição de humanidade, da humanidade. E essa perda da condição humana possui relação com a perda da ação e fala no relacionamento entre os homens na esfera pública - política. Essa perda da estrutura da organização político-jurídica para o indivíduo o retira da participação da própria humanidade, do pertencimento a uma comunidade particular que fornece a ele uma posição legal de participação no mundo humano. Em virtude desse posicionamento arendtiano, em *The Rights of Others*, Benhabib associa a noção arendtiana de direito a ter direitos a noção kantiana de direito cosmopolita, quando Arendt afirma que

> a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a humanidade assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto o direito de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade[101].

---

[99] *Ibidem.*
[100] *Ibidem.*
[101] *Idem*, p. 332.

A morte física do indivíduo é a terceira etapa contra os direitos do homem, em os homens se transformam em cadáveres vivos. Além da morte física dos homens, Arendt trata de outro elemento característico da máquina totalitária – a tortura (já tratado anteriormente), como um traço essência do aparelho policial e judicial do fenômeno totalitário, usada cotidianamente. O método da tortura relaciona-se à vontade totalitária de realizar experiências nos corpos e na natureza humana dos indivíduos por com o escopo de alcançar o objetivo de manipular os corpos humanos para destruir a pessoa humana associada ao extermínio da espontaneidade e consequente formação de uma homogeneização dos indivíduos para destruir sua singularidade por meio de condições precárias de transporte para os campos, uniformização, raspagem dos cabelos.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt relaciona o conceito de natureza humana com o propósito dos regimes totalitários, o que significa que eles por meio dos campos de concentração tentaram a experiência de modificação da natureza humana. No entanto essa modificação não foi percebida pelos homens normais que desconheciam a máxima de que *tudo é possível*, até mesmo a natureza humana como suscetível de transformação o que nos leva a considerar que a individualidade do homem, sua espontaneidade é anulada pela experiência nos campos de concentração, instituição central da dominação totalitária que juntamente com os campos de extermínio servem de laboratórios para confirma a máxima de que tudo é possível.

A destruição física do indivíduo faz com que pensemos sobre a noção de natureza humana, isso porque os homens nos campos de concentração e extermínio eram transformados em animais. Podemos perceber essa não naturalidade da natureza do homem, uma vez que se o homem pode ser transformando em uma espécie de animal humano, isso significa que a natureza do homem não é humana já que há a possibilidade do homem torna-se qualquer coisa não natural, inclusive um homem. Essa noção de natureza humana seria uma contradição implícita na sua crítica de direitos do homem. Os campos de concentração e extermínio transformaram as ações humanas em ações previsíveis, destruindo a individualidade e a espontaneidade dos seres humanos, e a possibilidade do homem começar qualquer coisa nova. Assim, os campos de concentração e extermínio era uma instituição com utilidade para assegurar a ideologia do regime totalitário que supõem a existência de uma natureza humana única e inalterável, identificar essa natureza humana à história, concluir que a dominação total era não somente inumana, mas ainda irrealista.

A teoria da ação de nossa autora mostra que a liberdade se identifica com a espontaneidade que é o poder do homem como portador de um direito de nascimento que introduz no mundo da novidade de realizar milagres. O objetivo da máquina totalitária era fazer com que o homem fosse supérfluo. O regime totalitário introduz o tema da superfluidade, afirmando que os dirigentes totalitários não sustentam instaurar o reino despótico do homem sobre o homem, mas a colocação de um sistema no qual os homens são supérfluos. O seu objeto é de transformar o homem em um espécime da espécie ao qual ele pertence, de aniquilar nele o dom da liberdade que se identifica o dom da espontaneidade. Em relação a esse objetivo – tornar o homem supérfluo, o familiar dom da espontaneidade, compreende se porque o totalitarismo pode ser interpretação como uma vasta empresa de modificação da natureza humana a seu desejo é de transformar a própria natureza humana, os campos de concentração e de exterminação reenviam aos laboratórios onde o experimenta as mutações da natureza humana.

2.1. Situações-caso: o escravo, o criminoso, o selvagem.

A concepção de homem como fonte desses direitos estava relacionado a um conceito de homem abstrato, que não existia em nenhuma parte já que todos os homens viviam dentro de algum tipo de sociedade, até mesmo os selvagens, escravos, criminosos e os inimigos estrangeiros com quem Arendt durante suas críticas aos direitos humanos compara aos apátridas, refugiados e minorias para explicar que nessas situações-caso, os primeiros mesmo possuindo restrições de direitos civis, não perderam seus direitos humanos como os segundos, isso porque algumas características faziam com que pertencessem a uma estrutura social, caso que não aconteceu com aqueles do segundo grupo mencionado. O que, novamente, nos leva ao conceito de pertencimento a uma comunidade atrelado aos direitos civis e direitos humanos.

Esse argumento do pertencimento a uma comunidade atrelado aos direitos civis e humanos é reforçado quando, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt compara a categoria dos apátridas aos selvagens mencionando que mesmo os selvagens, pertencentes a um grupo tribal ou a uma comunidade "atrasada", estavam situados em uma ordem social, fato que não deveria importar no momento de invocar tais direitos já que os Direitos do Homem foram definidos como universais e inalienáveis, e, portanto, independentes de todos os governos, ou seja, deveriam gozar de independência da

ordem social. E os selvagens mesmo não atingindo um estágio de civilização, ou seja, um estágio de soberania popular e nacional, mesmo que oprimidos por déspotas estrangeiros ou nativos, deveriam possuir tais direitos apenas pelo simples fato de serem homens.

Como os selvagens não possuíam tais direitos garantidos apenas por sua natureza humana, e justamente por não pertencerem a uma ordem social civilizada, por não terem atingindo um estágio de civilização com soberania popular e nacional que possibilitaria sua inserção em uma ordem social, demonstra que os direitos do Homem não eram universais e inalienáveis como se intitulavam. Nesse processo na tentativa de restauração dos direitos humanos, os apátridas insistiam nos direitos nacionais e desconfiavam dos direitos naturais. Novamente, Arendt cita os exemplos dos selvagens ao firmar que os direitos naturais são concedidos até mesmo aos selvagens. Retoma essa argumentação ao afirmar que para Burke os direitos naturais "inalienáveis" confirmaram o "*direito do selvagem nu*", e assim reduziram as nações civilizadas à condição de selvageria.

> Uma vez que somente os selvagens nada têm em que se apoiar senão o fato mínimo de sua origem humana, as pessoas se apegam à sua nacionalidade tão desesperadamente quando perdem os direitos e a proteção que essa nacionalidade lhes outorgou no passado. Somente esse passado, com a sua "herança vinculada", parece atestar o fato de que ainda pertencem ao mundo civilizado[102].

A partir dos argumentos burkeanos, Arendt resignifica sua ideia de condição humana, dos que foram expulsos das comunidades políticas, dos que perderam os elementos do mundo e aspectos da existência humana resultantes do trabalho comum, produto do artificio humano. Ao falar de condição, existência e artificio humanos, Arendt novamente traz à tona o exemplo das tribos selvagens, habitantes da natureza inalterada sem capacidade de dominá-la, que vivem em abundância e morrem por conta da sua fragilidade sem deixar traços de sua existência, sem nenhuma contribuição para o mundo comum, ao afirmar que eles não são portadoras de direitos e que retrocedem ao estado de natureza.

A comparação entre os apátridas e os selvagens mostra que há uma relação do pertencimento a uma sociedade civilizada com soberania popular e nacional para ter direitos civis e, portanto, humanos, assim a questão dos direitos humanos passou a ser associada a emancipação nacional, apenas a soberania nacional poderia ser capaz de

[102] *Idem*, p. 333-334

assegurar tais direitos. O povo era detentor dessa soberania e não o homem, resquício do período da Revolução Francesa em que a humanidade era concebida como o pertencimento a uma família das nações defendendo que o povo representava a imagem desse homem que era fonte dos direitos humanos, e não o indivíduo.

Essa categoria de povo como algo não plural vai ser uma das categorias analisadas por Arendt no seu livro *A condição humana,* no qual ela analisará a concepção de homem que nos foi passada pela tradição, comparando-a com uma nova, plural, com semelhanças e diferenças, para fundamentar a concepção de direitos humanos e consequentemente de povo. Arendt continua concordando com uma categoria de homem como fundamento dos direitos humanos, mas não com a concepção revolucionária moderna de homem, por isso ela nos fornece outra concepção que em conjunto com outras categorias desenvolvidas em *A Condição Humana* faz com que ela inaugure uma linguagem dos direitos humanos diferente da que nos foi repassada pela tradição.

Para reforçar sua argumentação e demonstrar a importância do conceito de comunidade na etapa de privação da condição legal, Arendt compara os apátridas a um outro grupo, se é que assim como os selvagens podemos chamar de grupo – os escravos. A filosofia antiga vê o escravo como o indivíduo que pertence a uma instituição, a escravidão que consiste em retirar dele toda a aptidão à liberdade e seu direito fundamental de lutar por ela, ou seja, nessa instituição a eliminação da liberdade que pode ocorrer em muitas situações, no entanto nessa categoria as pessoas tinham perdido a possibilidade de lutarem pela liberdade que era possível numa tirania ou em condições do terror moderno, mas não nas condições de vida nos campos de concentração.

No entanto, Aristóteles em *Política* realiza uma defesa do princípio de escravidão ao tratar da naturalização dessa instituição, negando o caráter artificial da escravidão, ao invés de defender que o escravo possuía uma privação de liberdade, defendia que havia uma ausência de natureza[103] e por isso, não eram incluídos entre os seres humanos, expulsos da humanidade, mas não significava que não faziam parte do mundo uma vez que ao contrário daqueles indivíduos que não possuíam direitos, eles pertenciam a comunidade, contribuindo com ela.

> Os escravos, cujas funções sociais são variáveis, são juridicamente excluídos da cidade, e seu modo de vida depende quase inteiramente de seu senhor. A escravidão é aos nossos olhos uma instituição tão

[103] *Idem*, p. 600.

> chocante, que para nós permanece incompreensível que ela não tenha suscitado uma reprovação indigna por parte dos espíritos esclarecidos. [...] As "intenções" da natureza são, portanto, claras e visam distinguir aqueles que são naturalmente feitos para obedecer daqueles que são naturalmente feitos para comandar: os "escravos naturais" deveriam ter uma alma vil e um corpo robusto, e os senhores, um corpo direito e frágil dirigido por uma alma forte e elevada[104].

A situação política dos que não possuíam direitos era pior do que a dos escravos que foram expulsos da humanidade, mas não do mundo. A escravidão passou a ser instituída não quando houve derrota de um povo inimigo por outro, mas quando se tornou instituição, fundamentada na ideia de que alguns homens nasciam livres e outros escravos, assim a aprovação do crime da escravidão era fundamenta na natureza. Mesmo sob essa circunstância, os escravos pertenciam a uma comunidade humana em que seu trabalho era necessário, usado e explorado, que fazia com que eles não fossem expulsos do âmbito da humanidade. Ser escravo significava ter um lugar na sociedade por meio da condição humana do trabalho, significava mais do que a abstrata nudez de ser unicamente humano.

Para demonstrar mais uma das perplexidades inerentes ao conceito de direitos humanos, Arendt compara o grupo dos refugiados e apátridas ao dos criminosos que diferentemente dos apátridas mesmo tendo cometido um crime não foram privados da legalidade, no entanto os apátridas poderiam beneficiar-se legalmente se cometessem um crime. Nesse período, a definição jurídica da lei relacionava-se com o conceito de punição, castigo, mas com a privação da lei durante a II Guerra Mundial, os direitos não se encontravam mais relacionados ao cometimento de um crime em específico, o que parece ser difícil de compreender para os especialistas da área, um jurista, do que para um leigo.

A declaração dos direitos do homem de acordo com as características do inatismo e inalienabilidade previa a salvaguarda de direitos quando o ser humano perdesse seu status político. Mas essa situação ideal e hipotética não aconteceu na realidade, na verdade, aconteceu exatamente o oposto, o homem perdeu todas as qualidades que o possibilitava ser reconhecido como semelhante, esse homem não era nada mais do que um homem. Essa linha de argumentação mostrar que além da retirada do homem da esfera jurídica, também ocorreu uma destruição da a destruição da personalidade jurídica de um apátrida, situação mais fácil de ocorrer do que com um

---

[104] WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stumer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo:Discurso Editorial, 1999, p. 98

criminoso, que ao cometer um ato criminoso assumia a responsabilidade desse ato que determinaria seu destino, já ao outro, todas as responsabilidades humanas foram negadas. Assim, esse paradoxo arendtiano diretamente relacionado a forma de organização da política nos mostra que era melhor para aqueles que não possuem direitos, tornar-se criminosos do continuarem mantidos em uma situação de exclusão política e jurídica, como as que as vítimas do nazismo passaram[105] pela distinção entre os nacionais e os estrangeiros quando tratou-se dos direitos soberanos do estado em relação a nacionalidade e expulsão. Um criminoso ainda é submetido a lei enquanto o refugiado e apátrida, não é[106], são inexistentes.

Além do aumento excessivo dos casos, a nova categoria de refugiados não se encaixava na tipologia, não eram indivíduos perseguidos por conta de suas ações e opiniões, do que haviam feito ou pensado mas em virtude do que eram, ou seja, de terem nascido na raça e/ou classe erradas ou convocados pelos governos errados. O que eles possuíam enquanto seres humanos era o infortúnio da inocência no sentido da falta de responsabilidade resultante da privação dos direitos e da sua perda de posição política. Por conta do elevado número de pessoas sem direitos, a condição dos oprimidos e o procedimento que os governos opressores utilizavam não era o suficiente para formar uma imagem vergonhosa sobre eles como aconteceu com outros perseguidores no decorrer da história. Ou seja, o caráter não excepcional dessa situação garantiu um aspecto de normalidade de execução do procedimento dos governos opressores em relação aos povos sem estado?

Na comparação entre refugiados e apátridas com os criminosos, chama atenção dois conceitos importantes que fazem parte dos elementos do direito penal internacional. O primeiro deles é o conceito de inocência, central na obra de Arendt e principalmente em *As Origens do Totalitarismo*, uma vez que esse conceito nos mostra que as perseguições realizadas nos eventos do século XX não possuíam uma fundamentação jurídica, na verdade, elas ia contra qualquer fundamentação jurídica, uma vez que os refugiados não eram perseguidos por terem cometido um crime mas porque tinham nascido em uma categoria de raça e/ou classe errada.[107]

Essa inocência da população judaica justamente por não pesarem contra ela nenhum tipo de acusação, não fez com que nenhum estado tomasse a responsabilidade

---

[105] ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 585.
[106] *Idem, p.* 594.
[107] *Idem*, p. 596.

de acolhê-los, na verdade houve uma inaplicabilidade do ancestral do instituto do direito de asilo[108], na verdade, Arendt relata uma suspenção/ abolição da prática desse direito em virtude do contexto político particular. As perseguições a essa população destituída de direitos não possuía nenhum elemento objetivo, na verdade, tais perseguições não possuíam nenhum vínculo com atos repreensíveis de acordo com a legislação de seu país de origem em que poderiam ser consideráveis culpáveis.

Para reforçar que a perda da proteção do governo, um fenômeno sem precedentes históricos, Arendt trata, mesmo que de maneira superficial, sobre o direito ao asilo, oferecido pelos países civilizados aos indivíduos que por motivos políticos e religiosos, eram perseguidos por seus governos e não o eram pelo país de refúgio. Embora essa prática nunca tenha sido incorporada por nenhum constituição, sempre tinha funcionado no século XIX até o início do século XX, no entanto iniciou-se um mal funcionamento desse direito que era uma prática costumeira dos países civilizados quando se verificou que haviam novas categorias de perseguidos e que eles eram demasiadamente numerosos para que seus casos fossem atendidos, ou seja, não se tratava mais de casos excepcionais.

A partir da análise dessas características da perda dos direitos humanos pelos apátridas, Arendt tenta elaborar uma solução a partir do desenvolvimento da existência da concepção "direitos a ter direitos", que significa que devemos viver numa estrutura em que seremos julgados por nossas ações e opiniões e não pelo nosso nascimento em raça ou classes erradas e convocações por governos errados. Assim, podemos concluir que a concepção arendtiana de "*direitos a ter direitos*" possui seu fundamento no conceito de política grega que leva em consideração a ação e o discurso como elementos e características da existência e não da natureza humana.

Arendt argumenta que não importa as fórmulas, francesas e americanas, de direitos humanos nem mesmo seu aperfeiçoamento, a verdadeira situação daqueles jogados fora do âmbito da lei no século XX é que a perda de direitos civis não significava necessariamente a privação dos direitos humanos como podemos perceber no caso dos soldados que durante uma guerra são privados do seu direito à vida, criminosos que são privados do seu direito à liberdade e até mesmo dos cidadãos que em uma emergência são privados do seu direito à busca da felicidade, mesmo privados de tais direitos formulados pelas revoluções, não perderam seus direitos humanos, ao

[108] *Ibidem*.

contrário, tais direitos podem ser concedidos mesmo sob condições de privação dos direitos mencionados. Assim, a questão da privação dos direitos humanos vai além de uma privação de direitos civis e assim novamente retornamos ao argumento do pertencimento ou não a uma comunidade política para a manutenção dos direitos humanos.

Nem mesmo o conceito de liberdade (o conceito de liberdade em Arendt é especificamente político) considerado por muitos como a essência dos direitos humanos altera a situação de privação dos direitos humanos. "*Não há dúvida de que os que estão fora do âmbito da lei podem ter mais liberdade de movimento do que um criminoso legalmente encarcerado, ou de que gozam de mais liberdade de opinião nos campos de internação dos países democráticos do que gozariam sob qualquer regime despótico comum, para não falar de países totalitários*"[109]. Essa falsa sensação de liberdade nos campos de internação nos países democráticos não era fruto do direito mas da caridade, porque as instituições beneficentes estatais ou privadas, os alimentava, fornecendo segurança física e uma liberdade de opinião, não porque havia alguma lei que as forçava, ou até mesmo as nações, ao contrário, o prolongamento de suas vidas era graças à caridade. E essa falsa liberdade não fornecia nenhum direito de resistência da qual desfruta naturalmente o criminoso em prisão, ou seja, sua liberdade de opinião era fútil porque nada do que eles pensavam era levado em consideração e sua falsa liberdade de ação, de movimento que não permitia agir. Nem ação e nem discurso eram permitidos a esses indivíduos.

3. Proposta arendtiana de direitos humanos – Aspectos formal e material da concepção arendtiana de direito a ter direitos.

Uma das críticas que Arendt realiza aos direitos do homem do século XVIII relaciona-se com a transformação dos direitos naturais em direitos humanos com fundamentação na natureza universal, abstrata e homogeneizadora do homem, por isso nossa autora abandona, em sua obra *A Condição Humana*, a tradição que define o homem a partir de uma natureza humana, defendendo outro posicionamento, fundamentado em uma condição humana. Em termos bibliográficos, essa escolha conceitual arendtiana também é marcada por uma passagem na escrita de *Origens do*

[109] *Ibidem.*

Totalitarismo para *A Condição Humana,* que é um marco não apenas conceitual no pensamento filosófico de Arendt que faz com que ela diagnostique a crise vivenciada pela filosofia política no século XIX, ao perceber que essa concepção de o homem possui uma natureza que fez com que a filosofia política e até mesmo a filosofia do direito a partir da formulação de direitos humanos vissem *o* homem e não os homens, e que por isso a importância de uma nova ciência política no período de Arendt, um posicionamento que Arendt dividiu com Tocqueville, autor do século XVIII, que também via necessário uma ciência polícia nova a um mundo todo novo, mesmo que por motivos diferentes. Esse interesse em instaurar uma nova ciência política deve ser considerada não a partir da natureza humana, mas da condição humana, projeto da obra arendtiana em *A Condição Humana*[110].

Essa mudança conceitual também é importante porque possui uma relação com o conceito de dignidade da pessoa humana, basilar para a formação dos direitos humanos, uma vez que a concepção de direito natural moderno é fundamentada na concepção de natureza humana, independente da inscrição do homem no mundo e das interações entre homens. A partir do momento em que Arendt considera uma condição humana, considera que há uma dignidade humana conquistada pela inserção do homem em um mundo comum, em uma esfera pública de aparição onde o homem pode ser visto e ouvido na relação com seus pares, exercendo as atividades espirituais do pensamento e do julgamento.

Com essas duas mudanças na maneira de ver a relação homem com o mundo em virtude da mudança conceitual de natureza para condição humana, podemos perceber como ela é crucial para a filosofia arendtiana e sua construção de uma concepção de direitos humanos a partir do conceito *direito a ter direitos.* Isso porque quando Arendt realiza sua crítica aos direitos do homem do século XVIII no período em que escrevia *As Origens do Totalitarismo,* sua referência a partir de toda uma tradição da Antiguidade a Modernidade era a ideia de uma natureza humana que foi apropriada pelos regimes totalitários para a formação de um novo tipo de concepção de direito e de lei, fundamentada na extrapolação dos limites do possível e que nos levou aos horrores dos campos de concentração cuja principal tarefa, bem antes do extermínio dos judeus, era a experiência da modificação da natureza humana.

[110] ARENDT, Hannah. *A Condição Humana,* p. 45.

Nesse quadro conceitual, Arendt define que houve uma modificação na construção legal que não era mais regida pelos axiomas de que tudo pode ser feito se não for proibido, mas pelo axioma de que tudo é possível, assim temos a natureza humana suscetível de ser transformada, ao destruir a individualidade e a espontaneidade do homem. E essa transformação ocorreria na principal instituição da dominação totalitária – os campos de concentração e extermínio - que serviam de laboratórios para verificar a ideia totalitária de que tudo é possível. No entanto, a situação dos campos de concentração e extermínio é apenas uma etapa do método de extermínio nazista dos judeus e faziam parte de um terreno ideológico, político e legal estabelecido pelos nazistas em uma nova forma de organização política – o totalitarismo.

A proposta arendtiana de direito e, consequentemente de direitos humanos gira em torno da expressão "direito a ter direitos" e para compreendê-la devemos levar em consideração os aspectos formais e materiais de tal expressão. Lefebvre nos sugere que para que interpretemos essa concepção arendtiana sobre os direitos humanos faz-se necessário compreender que tal máxima não é única mas dividida em duas partes: a primeira trata do termo "direito" no singular que significa a necessidade de um direito moral a inclusão da esfera política e o segundo refere-se ao termo "direitos" no plural que implica na existência de direitos jurídicos, ou seja, os direitos dos cidadãos.

Tal intepretação assemelha-se a interpretação de Tassin[111] sobre a expressão arendtiana "*direito a ter direitos*" relacionando–a à antiga relação homem/cidadão presente também na Declaração dos direitos do Homem e do cidadão durante a revolução Francesa como já mencionamos e que ele considera presente na obra de Arendt como sustentação de sua proposta de direitos. De acordo com ele, o "*direito a ter direitos*" é importante para a proposta arendtiana porque não é apenas condição de acesso do homem a existência política, a uma comunidade política, mas também o que permite os homens acessem sua humanidade.

Para esclarecer, ele realiza um jogo de palavras ao afirmar a ideia de que no sentido de que os direitos do homem precederiam os direitos do cidadão, não é o homem que faz o cidadão, ao contrário, o cidadão que faz o homem, ou melhor, os cidadãos que fazem os homens uma vez que ambos são fundamentados pelo conceito arendtiano de pluralidade. No entanto percebemos que a identificação de homem e do cidadão mencionada por Tassin na expressão arendtiana é distinta daquela presente no

[111]Tassin Apud LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique - La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, p. 150.

documento revolucionário francês, porque se encontra relacionado a uma concepção de homem no plural ao invés de uma no singular.

No entanto, Etienne Tassin[112] propõe quanto a interpretação do direito a ter direitos como um princípio transcendental do direito, o que significa que além dos direitos do cidadão, elencados nas declarações, há um princípio anterior que introduz a ideia de absoluto na filosofia política ao declarar que o homem enquanto homem não tem apenas o direito que transcende a diversidade dos direitos cidadão mas o direito de jamais ser excluído dos direitos que garantem a ele sua comunidade. Essa concepção do princípio transcendental se assemelha ao direito de hospitalidade universal de Kant e também possui fundamentação em uma concepção arendtiana de direito internacional, uma vez que assim como quaisquer direitos, o direito a ter direitos deve sua existência a acordos e garantias mútuas que fornecem direito do homem a inclusão política e a cidadania, para isso se faz necessário a proteção organizada de modo internacional, ou seja, não será realizado por uma comunidade em particular mas por um concerto das nações.

Por meio dessas intepretações sobre a concepção arendtiana – *direitos a ter direitos* – observamos que direito e política são inevitavelmente ligados na obra de nossa autora de maneira até mesmo circular - a política é temporalmente anterior ao direito, isso significa que por um lado o *direito a ter direitos* é interpretado como um direito político e de inclusão, que precede a institucionalização do viver com os outros homens numa preeminência do político sobre o jurídico. Por outro lado, para que o espaço político se mantenha, necessita do direito. Ambas as interpretações da fórmula arendtiana "*direito a ter direitos*" retomam a concepção de pluralidade – a pluralidade é a lei da Terra, assim esse direito que não é nem totalmente jurídico nem totalmente político nos mostra que há um ponto de fusão entre os domínios do político e do direito para nossa autora. E assim compreendemos o aspecto formal da concepção arendtiana de direitos humanos.

No entanto, se não fornecermos um aspecto material para a concepção de "*direito a ter direitos*" podemos concluir que ela pode ser considerada mais uma fórmula abstrata assim como eram as fórmulas americana e francesa, dessa maneira devemos compreender qual é seu conteúdo. Ao tratar de um *direito a ter direitos*, nossa autora determina que precisamos de uma estrutura para que o indivíduo seja julgado em

[112] *Idem*, p. 149.

função dos seus atos e opiniões que são os elementos que determinado que esse indivíduo pertence a uma comunidade organizada por meio da ação e do discurso, o que é interpretado pela maioria dos comentadores de Arendt como um direito a inclusão política, ou seja, de ser membro como já mencionamos Tassin e também Anne Marie Rovielo[113] ao destacar que ambos, direito ao político e ao jurídico, são fundamentados na concepção de pluralidade e também ao conceito de aparência no mundo. No entanto conseguimos compreender que havia essa comunidade organizada onde podíamos ser julgados por nossas ações e opiniões quando milhões de pessoas perderam esses direitos e não conseguiram recuperá-los em virtude da situação política mundial. Esse mundo comum, esses espaços políticos de aparição deveria ser estruturado pelas leis:

> A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião — fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades — mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los[114].

Esses direitos de ação e de discurso não foram considerado um direito humano e nem reconhecido como condição humana. Sua perda relaciona-se com a relevância da fala que de acordo com Aristóteles definia o homem como aquele ser que possui o poder de pensamento e fala, o que nos fornece relacionamentos humanos e por isso definiu o homem como animal político justamente por estar inserido em uma comunidade onde possui o direito da ação e do discurso, essencial a existência humana. Dessa maneira, o que atualmente denominamos direito humano é uma característica da condição humana, portanto, aqueles que perderam os direitos humanos, perderam além da liberdade, o direito de agir e de ter opinião.

Arendt relaciona o Direito a prática da Política. Em virtude desse posicionamento, por exemplo, podemos interpretar o entendimento de nossa autora sobre os equívocos da emancipação judaica em *As Origens do Totalitarismo* que ocorreram em virtude na não pratica política acreditando que a igualdade formal e legal era o suficiente para garantir-lhes segurança, ou seja, "*precisamente por haverem representado papel tão insignificante no desenvolvimento político dos países em que*

---

[113] ROVIELLO, A-M. *Sens commun et modernitè chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987.
[114] ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*, p. 328.

vivam, a igualdade jurídica transformou-se, para eles, num fetiche, parecendo-lhes constituir a base indiscutível de sua eterna segurança"[115]. Esse posicionamento nos direciona ao fato de que não basta enunciar os direitos humanos como ocorreu nas revoluções modernas para que o homem esteja protegido, isso porque a declaração não é uma lei, naquele período, nem internacional e muito menos nacional, assim o que protege o homem é a prática política que institucionaliza uma lei. Se concordamos com os direitos do homem como direitos naturais que emanam de uma natureza humana prévia a formação de um corpo político, rompemos com a relação entre direito e político que Arendt defende, em que o direito é construído em virtude de uma prática política fundamentada pela concepção de pluralidade.

[115] *Idem,* p. 140.

CAPÍTULO 2

OS ELEMENTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT.

Introdução.

O ponto de partida do pensamento de Arendt é o mundo moderno, um século de acontecimentos terríveis em virtude da ascensão nazista durante a II Guerra Mundial e a perspectiva de uma guerra atômica, por isso seus pensamentos não poderiam escapar a esses eventos, que, sem sombra de dúvidas, foram os mais importantes do século XX. Tal evento histórico e político, como nos mostra Arendt, se traduz na perda de repertório da tradição do pensamento filosófico, político e, também, jurídico, isso porque durante tais acontecimentos não possuíamos conceitos que pudessem nos auxiliar a compreendê-los – não poderíamos recorrer nem aos acontecimentos passados nem a critérios para uma ação futura, ou seja, nos encontravámos em um limbo, tanto filosófico quanto político-jurídico. Arendt realizou um processo de construção dessas concepções filosóficas e políticas, defenderemos que consequentemente também jurídicas, ao realizar seus exercícios de pensamento ao longo de sua obra para compreender o fenômeno totalitário.

Como observamos no capítulo anterior, em *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt nos fornece um diagnóstico político sobre esses acontecimentos ao compreender o mecanismo de funcionamento do totalitarismo e, também, nos fornece um diagnóstico jurídico ao determinar o fracasso da eficácia dos direitos humanos durante a II Guerra Mundial fundamentado em um vocabulário tradicional de tais direitos provenientes das revoluções modernas do século XVIII – Americana (1776) e Francesa (1789). Podemos assim, concluir que a compreensão desse fenômeno totalitário se relaciona tanto ao âmbito da esfera política quanto ao da esfera jurídica. Assim, para compreendermos a concepção arendtiana dos direitos humanos com uma linguagem distinta daquela dos modelos americano e francês, devemos compreender também seu pensamento e vocabulário político, distinto daqueles que nos foi legado pela tradição platônica. Isso porque a concepção de direito, e consequemente de direitos humanos de nossa autora é política.

Para compreender politicamente tal evento, Arendt realiza um retorno ao passado nos rementendo à ruptura da tradição política a partir da separação platônica entre filosofia e política, entre os filósofos e os políticos, entre pensar e agir, entre *vita*

contemplativa e *vita activa*, dicotomias que permeiam a obra de nossa autora até os eventos antipolíticos da modernidade. Ao compreendermos como ocorreu tal ruptura, compreendemos os elementos formadores do pensamento político de nossa autora, assim como a elaboração de um novo vocabulário político e, também, filosófico. Isso porque "a *maioria das grandes tradições da filosofia política ocidental a partir de Platão em diante tinha dado uma impressão sistematicamente enganosa da natureza e as potencialidades da política"*[116] com a qual nossa autora discordava.

Em *A Condição Humana* (1953) e no ensaio *O Conceito de História – Antigo e Moderno* (1957) presente na obra *Entre o Passado e o Futuro*, podemos observar os elementos de formação do vocabulário político arendtiano desencadeando reflexões que, também, repercurtiram na formação de um novo vocabulário jurídico, uma vez que o vocabulário político arendtiano possui estreita relação com a formação de uma nova concepção de direitos humanos, distinta da tradicional. A proposta arendtiana da construção de uma concepção de direitos humanos fundamentada na concepção "direito a ter direitos*"*, ao invés do vocabulário tradicional do direito, que, assim como a política, não possuíam elementos para lidar com o regime nazista.

A construção arendtiana de um novo vocabulário político e jurídico, se atém tanto a ruptura do fio da tradição a partir da separação entre filosofia e política que nos conduziu a uma crise que só pôde ser compreendida a partir de um retorno ao passado, à história da filosofia, especificamente ao modelo da sociedade grega - os poetas e historiadores em um período pré-filosófico e, em seguida, a tríade de filósofos gregos, Sócrates, Platão e Aristóteles – e, também, ao modelo da modernidade em que as atividades humanas foram compreendidas por meio da *victa ativa* (trabalho e obra) em contraposição a consagração da *vita contemplativa* dos gregos. A formação desse vocabulário político, ultrapassa o âmbito da própria política e se estende às relações com outras esferas do conhecimento – filosofia, história e, o próprio direito, formulando sua fundamentação dos direitos humanos em fontes do direito distintas das que a tradição dos direitos do homem possuía.

Arendt se apropria e resignifica os elementos gregos desses modelos para a formação do seu pensamento político e, também, os utiliza como fonte dos direitos humanos alicerçados em um novo vocabulário jurídico, isso porque há uma relação de

---

[116] CANOVAN, Margaret. "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics" in *The journal of Politics*, vol. 45, n.2 (May, 1983), pp. 286-302, p.289. Cf: "*the most of the great traditions of Western political philosophy from Plato onward had given a systematically misleading impression of the nature and the potentialities of politics"* (tradução nossa).

complementariedade entre política e direito, para que a política seja exercida pelos homens se faz necessário o direito, na forma de leis e instituições, para que possamos remediar a fragilidade dos negócios humanos como veremos. Nesse capítulo tentaremos elencar os elementos desses período histórico que possam elucidar tanto a concepção política quanto do direito de nossa autora, uma vez que é impossível compreender o local do direito em sua teoria sem compreender sua concepção política. Por isso, iniciaremos nossas considerações sobre a importância da política no pensamento filosófico arendtiano, as fontes para a formação de sua teoria, o método utilizado para compreender a separação entre política e filosofia, e, por fim, os elementos gregos da filosofia política de nossa autora para que, em seguida, possamos estabelecer a relação entre política e direito.

1. Principal preocupação do pensamento filosófico de Hannah Arendt – Política.

Antes de tratarmos dos elementos de formação do pensamento político de Arendt, devemos tecer algumas considerações relacionadas a importância da política no pensamento arendtiano. Dentre os filósofos que compartilhavam o mesmo mundo de nossa filósofa - Hannah Arendt -, devemos ressaltar aqueles nascidos em torno dos anos 90 como Aron, Popper, Isaiah Berlin, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Theodoro Adorno, que marcados por esse período histórico, construíram suas teorias filosóficas em torno de temas como o totalitarismo e o fascismo da II Guerra Mundial, a Guerra Fria e as críticas políticas ao liberalismo. Fatos que, para eles, fizeram com que a política fosse a principal preocupação de seus pensamentos, em contraposição a uma outra geração de filósofos que negligenciaram os problemas da II Guerra Mundial e da divisão do mundo entre Leste e Oeste para tratar da sociedade de consumo do mundo ocidental, deixando a política relegada a segundo plano[117]. Dito isso, podemos perceber a importância do contexto histórico, desses eventos políticos para a teoria desses filósofos, inclusive para Arendt, que, assim como os demais filósofos de sua geração, elegeram a política como a principal preocupação em seus escritos.

A obra *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* de Seyla Benhabib corrobora a associação entre fenômeno totalitário e a formação do pensamento político de Arendt, ao defender a ideia de que o pensamento político arendtiano possui duas

[117]SAUSSINE, Emile Perreau *Alasdair MacIntyre: une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*. Presses Universitaires de France, 2005, p.127.

fontes de influências, a primeira trata justamente do contexto histórico de nossa filósofa – assim destacamos Hannah Arendt como uma das *primeiras filósofas* (Grifo nosso) a oferecer uma reflexão sobre os horrores do regime totalitário no século XX associado ao fato de ser judia, refugiada da Alemanha Nazista e considerada, tanto por ela mesma quanto por outros, como uma pessoa sem Estado, situação que se arrastou por quase 20 anos, quando tornou-se uma cidadã americana em 1951.

Assim como Benhabib, Canovan, em *Socrates or Heidegger: Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, também ratifica tal ideia, de que as experiências pessoais de nossa autora possuem uma estreita relação com seus pensamentos políticos, entre eles, o fato de que os regimes totalitários se encontram inseridos em uma história da filosofia política sobrecarregada por uma tradição em que filosofia e política possuem uma relação de hostilidade, como desenvolveremos a seguir nesse capítulo. Ainda, podemos acrescentar que a história da sua vida teve uma estreita relação com a história política do século XX, que podemos perceber, principalmente, a partir da sua defesa do posicionamento de que não existe nenhum processo de pensamento sem experiência, teoria e prática não podem ser disssociadas, ou seja, "*nós encontramos em sua obra uma tensão constante entre seu desejo de elaborar uma teoria e sua vontade de estar disponível diante do evento*"[118]. Tal ideia parte do pressuposto de que o pensamento é posterior ao fato, ou seja, uma reflexão do ocorrido, isso porque "*o pensamento nasce de acontecimentos da experiência vivida e que deve continuar-lhes ligado como aos guias que servem para nos orientarmos*"[119].

Em virtude desses eventos históricos, o tema da política perpassa toda a obra arendtiana, mas devemos ressaltar que nem sempre ela ocupou esse espaço na vida e nos pensamentos de nossa autora, como podemos perceber na entrevista que Arendt concedeu a Gunter Gaus para a televisão alemã em 1964, e que posteriormente foi incluída no livro *Compreender – Formação, Exílio e Totalitarismo – Ensaios (1930-1954)* com o título "*O que resta? Resta a língua: uma conversa com Gunter Gaus*". Como podemos perceber nessa entrevista, Arendt relata que, no início dos seus estudos, entre seus interesses estavam a teologia e a filosofia, não apresentava interesse pela política, e conta como sua experiência pessoal iniciou seu processo de pensamento sobre *política* e *história* (Grifo nosso). Nela, Arendt declarou que "*não se interessava*

[118]LEFORT, Claude. Hannah Arendt et la question du politique. In: *Essais sur le politique. XIXe – Xxe siècles*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1986, pp. 119-122, p. 67.
[119]ARENDT apud VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Instituto Piaget, p. 14.

(*quando jovem) nem por política nem por história*"[120]. No entanto, com o incêndio do Parlamento Alemão (Reichstag) em 27 de fevereiro de 1933 e a ascensão do nazismo, ela afirma ter se sentido responsável pelo ocorrido, e por isso não podia ser apenas uma simples espectadora, precisava ajudar.

Diante de tais acontecimentos, sua indiferença à política e à história fora desfeita e seu interesse aflorou[121], não poderia ser diferente, ela afirma que "*a indiferença não era mais possível em 1933. Mesmo antes, já não era mais possível*"[122]. Posteriormente, estes tornaram-se conceitos-chaves - *política* e *história* (Grifo nosso) -, para compreendermos seu pensamento. Embora ela afirmasse que "*lia atentamente os jornais. Tinha opiniões. Ela não pertencia a nenhum partido, nem sentia necessidade*[123]*",* mas "*tomava consciência do que dá impulso ao pensar"*[124], ou melhor, a "*exigência de pensar*" como definiu Claude Lefort. Esse interesse tardio de Arendt pela política também é observado por Canovan[125], que não o relaciona apenas a ascensão de Hitler ao poder, mas, também, o identifica ao regime totalitário como um resquício da separação entre filosofia e política, entre ação e pensamento, ou seja, que a ação separada do pensamento desencadeou a barbárie do totalitarismo nas décadas de 30 e 40 do século XX, um dos temas tratados por Arendt para compreender tal fenômeno.

Outra fonte de influência para compreendermos o pensamento político de nossa autora, de acordo com Seyla Benhabib, em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, relaciona-se com a formação acadêmica de Arendt. Nossa autora era detentora de uma formação filósofica clássica mesmo antes de sua entrada na vida acadêmica, como ela afirmou ao jornalista Günter Gaus ao declarar que, muito antes de seu percurso filosófico na academia, já tinha uma tendência para a filosofia – desde os 14 anos sabia que iria estudar filosofia, na adolescência já lia os clássicos como Kant. E ao iniciar sua formação formal acadêmica em 1924, ingressando na Universidade de Marburg, teve contato com inúmeros intelectuais alemães, entre eles podemos destacar

---

[120]ARENDT, Hannah. O que resta? Resta a Língua: uma conversa com Gunter Gaus. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*. KOHN, Jerome (Org.). São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 31-53, *p*. 34.

[121]ARENDT, Hannah. Filosofia e Sociologia. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*. KOHN, Jerome (Org.). São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 58-72, p. 64-65.

[122]ARENDT, Hannah. O que resta? Resta a Língua: uma conversa com Gunter Gaus. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*, p. 34.

[123] *Ibidem*.

[124]ARENDT, Hannah. Filosofia e Sociologia. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*, p. 65.

[125]CANOVAN, Margaret. ―Socrates or Heidegger? Hannah Arendt‘s Reflections on Philosophy and Politic‖, in Social Research, 57, v.1 p.135-167.

o fato de que foi aluna do filósofo Martin Heidegger; e anos depois, em 1926, quando mudou-se para Heidelberg, foi aluna do filósofo Karl Jaspers, seu orientador da tese de doutorado, *O Conceito de Amor em Agostinho*, publicada em 1929.

A partir desse quadro da formação filosófica alemã de Arendt, Duarte nos relata em seu texto *Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger* que, há bem pouco tempo, os débitos teóricos de nossa autora não eram levados em consideração por seus intérpretes, valorizando sua originalidade ao tratarem de seu pensamento político, e colocando "*em segundo plano uma análise da relação entre a sua formação acadêmica filosófica e a sua própria produção intelectual posterior, voltada, sobretudo, para o campo da teoria política*"[126]. Embora os intérpretes de Arendt tenham deixado passar a contribuição de sua formação filosófica para a formação de sua filosofia política, a própria Arendt em *Escritos Judaicos* realiza um *mea culpa*, assumindo o peso da contribuição da filosofia alemã para seu pensamento filosófico[127].

Tanto Benhabib quanto Duarte afirmam que a gênese da filosofia política de Hannah Arendt encontra-se no pensamento filosófico de Martin Heidegger e de Karl Jaspers, mais especificamente na fenomenologia e nas filosofias da existência como podemos observar no texto arendtiano *O que é Filosofia da Existência?*, publicado na *Partisan Review* em 1946, em que nossa autora além de descrever uma história da filosofia da existência, destacando não apenas a contribuição de Heidegger e Jaspers, também trata do percurso do conceito de existência na história da filosofia pelos escritos de autores como Schelling, Kierkegaard, Kant, Husserl e Hegel, explicando o comprometimento desses autores em solucionar o problema moderno da unificação entre Ser e pensamento, que nos auxilia a compreender o conceito de existência, ou de condição humana como Arendt trata, ao invés de natureza humana, e a repercursão de tais ideias tanto para a formação de seu pensamento político quanto para a sua concepção de direitos humanos.

Também podemos observar as contribuições de alguns desses filósofos em outro texto de Arendt, na conferência *O Interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política*, realizada no início da década de 50 na American Association of Political Science, isso porque, assim como nossa autora, tais filósofos e outros intelectuais

---

[126] DUARTE, André. Hannah Arendt e a apropriação política de Heiddeger. In: Ricardo Timm de Souza; Nythamar de Oliveira. (Org). Fenomenologia Hoje II – Significado e Linguagem. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, v., p.103.

[127] ARENDT, Hannah. *Jewish Writings*. Ed. Jerome Kohn & Ron Feldman. Schocken, Nueva York, 2007, p. 466.

europeus desceram de sua "torre de marfim" e, também, compartilharam como nossa autora, seu interesse pela política e o diagnóstico de uma crise radical da civilização Ocidental – tais filósofos estavam relacionados ou à esfera da teologia, como a filosofia católica na França com Maritain e Gilson e na Alemanha com Guardini e Pieper; ou à ontologia, como existencialismo francês de Sartre e a filosofia da existência alemã de Heidegger e Jaspers. Nesse artigo, ao retornar a esses filósofos, em especial Heidegger e Jaspers, Arendt também nos mostrar que eles lidaram com a falência da autoridade da tradição, realizando um retorno a ela, resignificando textos clássicos, assim como nossa autora fez para formar sua filosofia política. Arendt nos relata que Heiddeger "*foi um dos primeiros a ler os textos antigos com novos olhos*", durante a década de 1920, em lições dadas pelo filósofo na Universidade de Marburg durante o semestre de inverno de 1924/25 que formam o volume 19 das Obras reunidas (Gesamtausgabe) de Heidegger, consagrando os antigos filósofos gregos, em especial, Platão e Aristóteles.

Embora tenha estabelecido contato com vários intelectuais em um quadro de formação filosófica de tradição alemã, nossa autora não se considerava uma filósofa, e destacou a questão da atividade intelectual como um dos problemas de sua época, relacionado às dicotomias sobre as questões amigo/inimigo e pessoal/político durante o regime totalitário. Podemos compreender porque a relação entre atividade intelectual e o nazismo era um problema para Arendt, uma vez que a ascensão nazista era uma questão política, não uma questão pessoal - para ela, "*o problema pessoal, não era o que nossos inimigos faziam, mas o que nossos amigos faziam"*[128]-, e, naquele momento, os amigos entregavam e gerenciavam informações. Havia uma onda denominada *Gleichschaltung*[129], sobre a qual ela faz uma distinção entre a relação da mesma no meio intelectual e entre as demais pessoas: "*entre os intelectuais, a Gleichschaltung era a regra, por assim dizer. Mas não entre os outros"*[130]. Também "*sentia-se horrorizada com a facilidade de alguns intelectuais em nadar a favor e não contra, a crescente maré do nazismo, ou em não abandonar totalmente a corrente*"[131]. Por conta da adesão do meio intelectual a essa onda, Arendt não quis se envolver mais em nenhum tipo de

[128]ARENDT, Hannah. O que resta? Resta a Língua: uma conversa com Gunter Gaus. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*, p. 40.
[129]*Ibidem.* Cf: "*Gleichschaltung, ou coordenação política, se refere ao processo generalizado, no começo da era nazista, de aceitar e ceder ao novo clima político a fim de assegurar posições pessoais ou conseguir emprego. Além disso, designa a política nazista de converter organizações tradicionais – grupos de jovens e todas as espécies de clubes e associações – em organizações nazistas".*
[130] *Ibidem.*
[131]KOHN, Jerome. Introdução. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*, p. 9-10.

atividade intelectual. Essa ideia de rejeição à filosofia acadêmica ou a atividade intelectual de maneira geral, segundo Canovan, marcou uma tensão entre filosofia e política para nossa autora, que relacionava tais escolhas não apenas aos amigos, ou aos intelectuais de forma geral, mas, especificamente, a Heidegger, que se filiou ao partido nacional socialista, e com quem ela manteve uma relação intelectual e afetiva.

Mesmo após a desilusão de 1933 e sua saída dos círculos intelectuais, Arendt mantém seu interesse pela política ao iniciar trabalhos de natureza prática no movimento sionista. Em seguida, migra para os Estados Unidos e retorna aos círculos intelectuais e à comunidade acadêmica, mas não a dos filósofos, uma vez que não se torna professora de Filosofia nem de Filosofia Política – como se esperaria em virtude da sua formação -, mas de Teoria Política. Voltando, então, ao círculo dos intelectuais, não se considerava como integrante do círculo dos filósofos, passando a se considerar teórica, pensadora ou cientista política, como podemos observar na conferência *O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente* na qual Arendt se declara cientista política ao escrever : "*Nós, cientistas políticos* [...]". Arendt afirmava que havia se despedido de uma vez por todas da filosofia, mesmo tendo-a como formação acadêmica. Ademais, não poderia especificar seu trabalho como filosofia política, uma vez que essa expressão estava sobrecarregada pela tradição**,** que carrega uma tensão vital da separação entre filosofia e política, entre o homem pensante e o homem atuante.

De acordo com Arendt, esta tradição sobrecarregada pelo conflito entre o filósofo e a *polis* desde o julgamento e a condenação de Sócrates, influenciou a filosofia política de Platão e, com raras exceções, fez com que os filósofos tivessem uma aversão à política que se estendeu por toda a história da tradição da filosofia política ocidental. Ela tem claro que não quer fazer parte dessa maioria dos filósofos avessos ao tema da política, não quer que essa aversão esteja também em seus trabalhos: "*Eu não quero ter parte nessa aversão, é exatamente isso! Quero olhar a política, por assim dizer, com olhos não toldados pela filosofia*"[132]. A partir desse posicionamento, fica claro que a intenção de Arendt é o resgate da política, mas não pelo viés filosófico pois, ao seu ver, por causa dessa cisão/aversão entre filosofia e a política, a filosofia não possui os instrumentos para realizar tal resgate.

[132]ARENDT, Hannah. O que resta? Resta a Língua: uma conversa com Gunter Gaus, In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*, p.32.

Desse modo, Arendt volta seu olhar para essa tradição filosófica que não consegue dar conta dos eventos políticos de sua época, ou seja, os conceitos filosóficos perderam seu sentido originário e, portanto, nos parecem mais confusos do que esclarecedores quando fora desse contexto. Villa[133] relata que Arendt desenvolve em seu pensamento político uma teoria da ação que deve ser considerada de maneira não-tradicional com o objetivo de não prolongá-la mas renová-la. Tal crítica arendtiana a tradição da filosofia política nos mostra que uma nova forma de dominação, o fenômeno totalitário, e sem precedentes históricos, não previsto por essa tradição e não compreendido pelas categorias políticas tradicionais surge em nosso mundo e nossa autora diagnostica, diante dessa situação, que o fio da tradição do pensamento político ocidental fora rompido de tal forma que as categorias teóricas do passado não poderiam explicar os eventos políticos do presente, ou seja, Arendt diagnostica que não podemos compreender os eventos políticos contemporâneos com as categorias da política tradicional, e nem mesmo realizar o resgate da política, como nossa autora nos propõe, nem impedir que os resquícios do regime totalitário possam mais uma vez se realizar.

> Não é segredo para ninguém o fato de esta tradição ter se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando afinal, rompeu-se o fio da tradição, a brecha entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento, adstrita, enquanto experiência, àqueles poucos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se uma realidade e uma perplexidade tangíveis para todos, isto é, um fato de relevância política[134].

A partir da análise crítica ao totalitarismo, Arendt conclui que apenas realizar uma análise desse fenômeno como o fez em *Origens do Totalitarismo* não é suficiente para o resgate da política, ela deve ir além e analisar a tradição do pensamento político para encontrar o *elo perdido entre o caráter sem precedentes de nossa situação presente, e certas categorias tradicionais do pensamento político comumente aceitas"*[135]. Desse modo, para alcançar o objetivo do resgate da política, Arendt adere a abordagem fenomenológica, a partir da qual a existência da realidade não é independente do homem, ao contrário, os homens fornecem sentido a multiplicidade da realidade, ou seja, nem as coisas são em si e nem mesmo a consciência do homem age

---

[133]VILLA, Dana Richard. *Arendt and Heidegger*: The fate of the Political. Princenton:Princenton University Press,1996, p.4.
[134]ARENDT, Hannah. A Quebra entre o passado e o futuro. In: Entre o Passado e o Futuro, p. 40.
[135]ARENDT *Apud* DUARTE, André. Hannah Arendt e a apropriação política de Heiddeger. In: *Fenomenologia Hoje II – Significado e Linguagem*, p.106.

de maneira livre, há uma confluência entre a consciência e a realidade que nos mostra as relações entre o homem e o mundo. Por isso, o esforço arendtiano de compreensão do mundo em crise se faz necessário para atribuir sentido às relações dos homens no mundo, principalmente durante a II Guerra Mundial, assim como o significado das palavras para podermos estabelecer uma relação entre os conceitos tradicionais e a situação presente, fornecendo novos padrões de referência para o futuro.

Mesmo tendo defendido um resgate da política sem um viés filosófico, Arendt não consegue compreender as relações entre os homens e o mundo de modo não filosófico, e o faz por meio de uma linguagem filosófica resgatando o sentido originário dos conceitos, ou seja, como nos mostra Elizabeth Young-Bruehl, o procedimento filosófico da nossa autora é a análise conceitual, e "*consistia em sondar na origem dos conceitos as experiências originárias das quais proviriam*"[136]. Na dupla análise arendtiana, tanto do fenômeno quanto conceitual, para tentar compreender e pensar as experiências de sua vida moderna, Arendt realizava uma "fenomenologia genealógica" como definiu Correia[137]. Isso quer dizer, que nesse processo, os eventos históricos e as experiências deles decorrentes e expressas pela linguagem ou pelas configurações das formas da vida eram importantíssimos. Ela estava vivenciando uma situação em que se deu o fim da metafísica e da tradição do pensamento político e que fez com que as experiências de pensadores – seus pensamentos, sua linguagem e seus conceitos – sobrevivessem, mas com suas origens esquecidas pela tradição[138]. Assim,

> ela chamou seu método filosófico de 'análise conceitual'; sua tarefa seria achar 'de onde conceitos vêm'. Com a ajuda da filologia ou da análise linguística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas, geralmente políticas, que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar até que ponto um conceito se afastara de suas origens e de mapear a miscelânea de conceitos ao longo do tempo, marcando pontos de confusão linguística e conceitual. Ou, dizendo de outra maneira: *ela praticava uma espécie de fenomenologia* [139]. (Grifo nosso)

Como fenomenóloga, para alcançar a compreensão de tais fenômenos políticos se faria necessário um exame deles com o ponto de partida nas palavras, da maneira

---

[136]CORREIA, Adriano. A Necessidade de Compreender. In: Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira. 1° edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. XXI.
[137] *Ibidem*.
[138] *Idem*, p. XVIII.
[139]YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 286.

como Heidegger defendia, como podemos perceber pela defesa arendtiana sobre esse processo:

> As palavras seriam um bom lugar para começar, não porque a linguagem conceitual revele o fenômeno de um modo direto, mas porque, como Heidegger sustentava, as palavras levam o registro das percepções do passado, autêntico ou inautêntico, revelador ou distorcido. (...) em minha opinião uma palavra tem uma relação mais forte com o que ela denota do que com o modo como ambos a empregamos. Ou seja, você considera apenas o valor comunicativo das palavras, eu considero, a sua qualidade desveladora. E, naturalmente, esta qualidade desveladora tem sempre *um pano de fundo histórico*[140] (Grifo nosso).

Uma das maneiras de realizar a compreensão desses conceitos, ou seja, do arcabouço teórico que nos levaria ao fenômeno político inserido num quadro de referência histórico da tradição, é o estabelecimento de distinções, uma das manifestações do estilo de escrita de nossa autora - como política e terror, violência e poder, ausência de pensamento e pensamento, liberdade e automação. Ao compreender os fenômenos, não se faz necessário direcionar-se pela via que os explica, assimilando-os a outros, pois, ao empreender a tarefa de compreender, precisamos deixar claro a fronteira entre os conceitos e não os mesclar, até porque as experiências que levam a um ou a outro conceito são diferentes, então não podemos tratá-los como se fossem iguais, o que nos conduz a crítica arendtiana às ciências humanas, como podemos identificar nas palavras de Arendt:

> Minha principal crítica ao atual estado das ciências políticas e históricas se refere a sua crescente incapacidade de fazer distinções. Temos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo e outros são usados de modo indiscriminado para todos os tipos de fenômenos políticos (geralmente como meros termos "cultos" para designar a agressão) e nenhum é compreendido em seu contexto histórico específico. O resultado é uma generalização em que as próprias palavras perdem qualquer significado. O imperialismo não significa nada se for usado indiscriminadamente para a história assíria, romana, britânica e bolchevique; o nacionalismo é discutido em épocas e países que nunca conheceram um Estado Nacional; o totalitarismo é encontrado em todas as espécies de tirania ou formas de comunidades coletivas, e assim por diante. Esse tipo de confusão – em que tudo o que há de distinto desaparece e tudo o que há de novo e chocante é supostamente explicado, mas na verdade anulado, com algumas analogias ou com sua redução a uma cadeia previamente conhecida de

[140] *Idem*, p.356.

> causas e influências – me parece ser a marca registrada das ciências históricas e políticas modernas[141]

Esse procedimento genealógico por meio da análise dos conceitos era uma forma de chegar às coisas em si, no enraizamento que elas têm no pensamento e na experiência. Nós nos encontrávamos inseridos em uma tradição que não nos fornecia instrumentos de compreensão – na verdade, nos encontrávamos desamparados, sem referencial teórico, então precisávamos encontrar experiências e instituições fundamentais que sobrevivessem ao desmantelamento da metafísica[142]. Arendt tenta estabelecer esse referencial teórico ao utilizar o método da fenomenologia genealógica por meio da análise de conceitos. Ela constrói um vínculo com a categoria do passado, tenta lidar com um passado de uma nova forma para que as histórias sejam novamente articuladas entre si e inseridas em uma tradição. Para realizar essa empreitada, Correia afirma que o referencial teórico de nossa autora se dá pela filosofia de Karl Jaspers, o método historiográfico fragmentário de Walter Benjamin e o exame de conceitos e experiências inspirado em Heidegger e em Nietzsche[143], comprovando que Arendt realiza uma análise filosófica e não somente política.

Essa relação entre filosofia e política não significa que a filosofia deveria ser evitada – ao contrário, significa que uma nova filosofia política deveria ser inaugurada, um resgate da filosofia política, já que a relação entre elas é de hostilidade principalmente por parte da filosofia que faz com que a tradição da filosofia política nos leve a aspectos da nossa filosofia política que se encontra em contradição com o tipo de filosofia política que Arendt tenta resgatar, tal separação entre estas esferas do conhecimento fez com que a política perdesse sua dignidade e permanecesse nas sombras. Para realizar esse resgate e a formação do pensamento político arendtiano, devemos ir além da sua declaração de interesse pela política em virtude dos eventos históricos e acadêmicos de sua vida - fontes para a formação de sua teoria política. Faz-se necessário analisar a tradição do pensamento político, a partir do qual Arendt sonda a origem dos conceitos às experiências originárias sobre política, e que nos conduz à Grécia Antiga como ponto de partida, abordado em vários de seus textos, entre eles o ensaio "*O Conceito de História – antigo e moderno"* na obra *Entre o passado e o futuro*

---

[141]ARENDT, Hannah. Uma réplica a Eric Voegelin, In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54.* KOHN, Jerome (Org.). São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 417-424, p. 423.
[142]CORREIA, Adriano. A Necessidade de Compreender. In: *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*, p. XXIII.
[143] *Ibidem.*

(1954), os artigos *Sócrates, A Tradição do Pensamento Político* e *O Fim da Tradição* na obra *A Promessa da Política*, por fim a obra *A Condição Humana* (1958). Arendt recorre ao passado, retorna ao modelo de sociedade grega, um dos arcabouços teóricos que pode reorganizar essa tradição, oferecendo uma nova perspectiva para a política ao resolver problemas antigos e recorrentes**,** por isso retomaremos conceitos daqueles que influenciaram a formação do pensamento político de Arendt: os poetas e historiadores em um período pré-filosófico e, em seguida, a tríade de filósofos gregos – Sócrates, Platão e Aristóteles – no período filosófico.

1.1. Influência dos poetas e historiadores gregos na formação do pensamento político arendtiano.

Os elementos do pensamento político de Hannah Arendt encontram-se ao longo de toda sua obras, no entanto, nossa autora os apresenta de maneira didática nas obras: 1. *A Condição Humana* (1953) – sobre a qual, em uma correspondência para Mary McCarthy, Arendt descreve que essa obra era o resultado das reflexões sobre as categorias trabalho, mundo e a ação que compõem a concepção arendtiana de *vita activa,* a partir dos ensaios "*Grande Tradição*" - *Great Tradition*" com o destino de serem incluídos em sua análise inacabada do marxismo[144]; e 2. o ensaio *O Conceito de História – antigo e moderno* (1957). Sobre *A Condição Humana",* corroboramos a opinião que Canovan ao declarar que essa obra *é* um preâmbulo de sua teoria política por traçar uma fenomenologia da *vita activa* em contraposição a *vita contemplativa* e explicar as categorias filosóficas e políticas das atividades humanas mais elementares da condição humana:

> A própria Arendt não considerava *A Condição Humana* como a declaração definitiva de sua teoria política, mas sim como um a espécie de preliminar para a teoria política própria, uma investigação sobre as atividades humanas que têm mais influência sobre a política e têm sido mais mal compreendidas (Tradução nossa)[145].

[144]ARENDT, Hannah. *Entre Amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1995, p. 53.

[145]CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt* – A reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 101. Cf: "*Arendt herself did not regard The Human Condition as the definitive statement of her political theory, but rather as a kind of preliminary to political theory proper, an investigation of the human activities that have most bearing upon politics and have been most misunderstood*".

De acordo com Arendt, a tradição filosófica realizou a contraposição dos modos de vida - *vita activa* e *contemplativa, político e filosófico* – como mencionamos anteriormente, em uma relação circular, a partir da qual a segunda depende da primeira para exercer sua atividade. No entanto, não há a possibilidade de o indivíduo ter uma *vita contemplativa* sem uma *vita activa*, uma vez que ninguém pode viver apenas da vida contemplativa. Assim, associamos a *vita contemplativa* à quietude da filosofia, enquanto associamos a outra esfera à inquietude da vida política, inspirada pela política clássica da democracia da *polis grega* – a qual Arendt recorre para compreender a modificação do conceito de política ao longo da tradição. A partir da compreensão desses dois modos de vida, nos apropriaremos de conceitos que nos fornecem uma compreensão do pensamento político de nossa autora.

O ensaio *O Conceito de História – antigo e moderno*, publicado na Partisan Review em 1957 com o título "*History and Immortality*" juntamente a outros textos de Arendt, também pertenciam a um estudo mais amplo sobre a relação paradoxal entre o marxismo, a "*Grande Tradição*" - *Great Tradition*"- do pensamento ocidental e a ascensão do totalitarismo moderno, no entanto, esse projeto arendtiano nunca foi concluído e os ensaios foram reunidos na coletânea *Entre o Passado e o Futuro* (1961)[146], onde nossa autora desenvolveu algumas categorias já presentes em "*A Condição Humana"*(1953). Nele, o conceito de "história" é o ponto de partida para compreendermos a formação dos elementos políticos de nossa autora, há um percurso histórico sobre a relação do homem com o mundo, obtidos a partir da genealogia dos conceitos de história antiga e moderna – desde o período arcaico grego, passando pelo advento do cristianismo, até a ciência moderna, portanto uma peça fundamental para compreendermos o quadro conceitual dos elementos políticos da Grécia Antiga e sua contribuição na formação do pensamento político de nossa autora e, consequentemente, na compreensão do fenômeno totalitário.

O percurso do nosso trabalho segue a estrutura do recuo histórico da autora nesse ensaio, ao retomar o conceito de história na antiguidade, por isso iniciaremos nossa linha de argumentação a partir do conceito de história do mundo grego pré-filosófico, dos poetas e dos historiadores, em seguida, os enunciados filosóficos da tríade de filósofos gregos – Sócrates, Platão e Aristóteles - e suas contribuições para a formação do pensamento político arendtiano. As influências desses dois percursos são

[146] ARENDT, Hannah. *Entre Amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*, p. 53.

guiadas pelos conceitos-chave que determinavam os temas centrais da preocupação da Grécia Antiga – *imortalidade, mortalidade* e *eternidade*. Essas categorias gregas se relacionam à concepção de *vita activa* e *vita contemplativa* desenvolvidas por Arendt em *A Condição Humana*. Para compreendermos a relação entre tais categorias, iniciaremos nosso percurso histórico a partir da concepção de imortalidade grega associada à concepção de natureza daquele período, portanto, definida como as coisas que existem por si mesmas ou relacionadas às divindades gregas, como podemos observar nas palavras de Arendt:

> Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo. Contra este pano de fundo – a vida perpétua da natureza e a vida divina, isenta de morte e de velhice – encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais num universo imortal mas não eterno, em cotejo com as vidas imortais dos seus deuses mas não sob o domínio de um Deus eterno[147].

Ao observarmos essa passagem de "*O Conceito de História – Antigo e Moderno*", percebemos que Arendt relaciona o conceito de imortalidade ao conceito grego clássico de natureza como *physis*, ou seja, a natureza sem a intervenção humana ou como nossa autora determina aquilo que "é o ser-para-sempre"[148]. No entanto, de acordo com nossa autora, o homem pertencente ao gênero humano, também faz parte da natureza, considerado um ser-para-sempre, dotado de imortalidade por ser inserido no ciclo da vida por meio do mecanismo natural da procriação e se desenvolve a partir do movimento cíclico do metabolismo vital do qual todos os seres naturais pertencem, até mesmo nós, como mencionamos, isso porque possuímos uma recorrência em sanar nossas necessidades biológicas, ou seja, para vivenciarmos essa existência natural, a condição humana da vida, devemos exercer a atividade humana do *trabalho*, que nos uniformiza e nos domina de tal modo que essa esfera da vida humana nos direciona a uma existência natural que não nos fornece nem individuação nem liberdade. Isso porque para manter o movimento do ciclo vital pelo trabalho, os homens não se distinguem entre si como seres singular, na verdade, se assemelham a qualquer outro ser natural, há uma reprodução do homem que não é apenas a da criação. A atividade do trabalho não fornece espaço para que a existência humana possa ser individulizada e exposta, portanto, não há liberdade, uma vez que o homem está sujeito à necessidade

[147] ARENDT, Hannah, p. 26-27.
[148] *Idem*, p. 70.

biológica, assim o homem não pode ser livre, nem alcançar sua singularidade pelo trabalho.

Por outro lado, em virtude de sua individuação, em contraposição a concepção imortal de natureza mencionada, ou às divindades gregas, o homem era dotado de mortalidade. Essa imortalidade como indivíduo deveria ser algo a ser conquistado por meio do mecanismo humano da recordação para a existência futura. Desse modo, é possível perceber que, se por um lado, o homem é imortal enquanto pertencente ao gênero humano como os demais animais, por outro, ele é mortal no sentido de sua individuação. Essa busca humana pela imortalidade nos direciona a dois meios pelos quais o homem pode tornar-se imortal: o primeiro deles já é dado pela natureza, por meio da procriação e, também, pela realização das necessidades biológicas; o segundo é artificial, construído pelos homens por meio da recordação em uma narrativa histórica. Em síntese:

> Os homens são os mortais, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos. A mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, um *bios* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *dzoé*. Essa vida individual distingue-se de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica. É isso a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica[149].

A concepção de história alcançava a imortalidade para os homens por meio do mecanismo da recordação, tornando-os dignos da natureza, e não em contraposição à natureza. História e natureza se relacionavam da seguinte forma: os eventos humanos – as grandes obras, feitos e palavras – não eram situações usuais do cotidiano, faziam parte do extraordinário na vida dos homens por serem situações únicas e isoladas que interrompiam "*o movimento circular da vida diária da mesma forma que o bíos retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica*"[150]. Dessa forma, o conteúdo da história – obras, feitos e palavras dos homens - é o extraordinário, resultante das interrupções desse *bíos retilinear* das atividades humanas na natureza, que Arendt exemplifica a partir das ações de Antígona em que as leis da cidade são uma violência para a natureza, como se o *nomos*, as leis da cidade estivessem violando a *physis* da lei natural, como veremos a seguir. A narrativa dessas ações extraordinárias,

[149] ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro*. 5º ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000, p. 71.
[150] *Ibidem.*

que rompiam com a ordem pré-estabelecida do mundo natural, era justamente a concepção que Heródoto, considerado por Cícero como o pai da História, possuía sobre a história, ao declarar que os feitos humanos deveriam ser salvos do esquecimento.

Na antiguidade tardia, a história passou a ser associada a um processo histórico no qual se relatava que o destino histórico das nações – ascensão e declínio – e em que os eventos particulares seriam absorvidos pelo todo, tendo que ser circulares, assim como o movimento circular da vida biológica. E, mais uma vez, é possível visualizar a relação entre os conceitos de história e natureza, ou seja, tratar os eventos particulares como parte de um processo histórico e circular fez com que *"o movimento histórico começou a ser construído à imagem da vida biológica"*[151], o que significou que *"o mundo da História fora reintegrado no mundo da natureza, o mundo dos mortais no universo que existe para sempre"*[152], ao invés do mundo da história interromper a natureza de maneira violenta.

Os conceitos de história e natureza deixaram de ser associados aos conceitos de tempo linear e circular respectivamente. O tempo linear é associado ao conceito de história e a esses eventos extrarordinários realizados pelos atos singulares da existência humana que interrompem o tempo circular associado ao conceito de natureza como *physis* e as gerações humanas em que os homens reproduzem o processo da condição humana da vida relacionadas a existência natural do homem – em que os homens aparece no mundo natural (nascimento) e nele permanecem até seu desaparecimento (morte). Esse modo de conceber a história será importante ao contapormos a concepção de história na modernidade como processo que toma parte em uma totalidade. Assim podemos observar que o conceito de história e política imitavam a physis conferindo a eles um cárater teleológico. Isso porque *"a natureza é o paradigma através do qual o grego antigo pensou todas as coisas, inclusive a vida política"*[153], tese contra a qual nossa autora se contrapõe.

Essa relação de pertencimento da história ao mundo natural não perdurou. Na realidade, no início da história ocidental, a distinção entre as concepções gregas de imortalidade da natureza e a mortalidade dos homens, entre as coisas que existem por si mesmas e as coisas que são feitas pelos homens, gerou um conceito de historiografia.

---

[151]*Idem*, p.72.
[152] *Ibidem.*
[153]AGUIAR, Odílio Alves. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. In: JARDIM, E. (Org.) O que nos faz pensar. Rio de Janeiro: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, nº 29. Maio de 2011, p. 179-194, p. 182.

Isso porque as obras, feitos e palavras eram realizados em virtude da existência humana, portanto dotadas de mortalidade humana e se relacionavam com a capacidade humana da recordação, com o fato de que os homens dotavam as coisas de permanência, imperecibilidade e, por isso, não entravam para a esfera da imortalidade, mas da eternidade, uma vez que os mortais passariam a ter um lugar no cosmo imortal. Em *A Condição Humana,* Arendt determina a experiência da *polis* como a solução grega para o problema da mortalidade da vida singular:

> [...]a polis tinha dupla função. Em primeiro lugar, [...] esperava-se que a polis multiplicasse as oportunidades de conquistar 'fama imortal' [...] A segunda função da polis, novamente conectada intimamente com os riscos da ação tal como experimentada antes que a polis passasse a existir, era remediar a futilidade da ação e do discurso; pois as chances de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse imortal, não eram muito boas[154].

A partir dessa distinção entre imortalidade/eternidade e mortalidade, entre as coisas que são por si e as coisas que devem ao homem sua existência, ou seja, entre o que é *physei* e o que é *nomos,* podemos compreender o conceito *vita activa* associados à política em contraposição a *vita contemplativa* associada à filosofia para a compreensão da relação entre os homens e a natureza, os homens e o mundo. Obras, feitos e palavras – coisas que devem sua existência apenas ao homem e são as coisas mais fúteis produzidas por ele – formam o conteúdo da história e pertencem à *victa ativa*, as obras das mãos do homem possuem uma permanência emprestada do ser-para-sempre presente na natureza, já que sua matéria-prima é fornecida pela natureza. Já as palavras e os feitos, as ações do homem, não poderiam deixar vestígios de sua existência se não fosse a recordação e a tarefa do poeta e do historiador, que é a de fazer perdurar a recordação. A palavra falada, os feitos e as ações são denominados *prákseis* ou *pragmata*, em oposição à *poíesis*, fabricação que não sobreviveria a sua realização e não deixaria vestígios se não houvesse recordação. Assim tem-se a contraposição entre ação e fala, traduzidos por *práksis e léksis,* uma espécie d*e poíesis* ou fabricação que por fim se torna a palavra escrita. A contemplação é definida como a atividade que se fundamenta sobre a convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode ser igualada em beleza e verdade ao cosmos físico, que sem qualquer intervenção humana é um imutável eterno, ou seja, divino. Essa eternidade só é observada pelos mortais quando os movimentos e atividades se encontram em repouso, num estado de quietude,

[154]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana***.** p.244.

pois assim as diferenças da *victa activa* desaparecem. Dessa forma, na contemplação a quietude não pode ser perturbada.

Arendt evidencia que, quando, em *Odisseia,* Ulisses ouviu sobre seus feitos, o que era pura ocorrência, esse evento tornou-se "História", ou seja, a transformação de eventos e ocorrências singulares em história era, em essência a mesma "imitação da ação" em palavras, mais tarde empregada na tragédia grega, e que de acordo com Aristóteles trataria de uma reconciliação com a realidade, um mecanismo de catarse, do objeto último alcançado pela história por meio da recordação. No entanto, as tragédias gregas são portadoras do paradoxo de que a grandeza dos gregos pré-platônicos residia em feitos e palavras, ou seja, coisas fúteis e menos duradouras nas atividades humanas, tendo como pano de fundo, as coisas que existem para sempre. Para solucionar tal paradoxo, a explicação poética lidava com a concepção de fama imortal da palavra e do feito em que a vida mortal do agente perdurava como a maior aspiração humana, sem críticas anteriores à escola socrática, com exceção de Hesíodo. A Grécia realizava uma distinção: poetas e historiadores de um lado e filósofos de outro, tal distinção ressoa no preconceito da *polis* com o filósofo. Tal distinção consistia em os primeiros simplesmente aceitarem conceito grego usual de grandeza como busca da fama e da glória, em outras palavras:

> O louvor, do qual provinha a glória e eventualmente a fama eterna, somente poderia ser outorgado às coisas já "grandes", isto é, às coisas que possuíssem uma qualidade emergente e luminosa que as distinguisse de todas as demais e tornasse possível a glória. Grande era o que merecera imortalidade, o que devia ser admitido na companhia das coisas que perduraram para sempre, envolvendo a futilidade dos mortais com sua majestade insuperável[155].

Tal conceito grego de grandeza, associado à fama imortal dos poetas, foi objeto de uma transformação na doutrina sobre a imortalidade dos homens mortais pelas escolas filosóficas da Antiguidade, iniciada por Parmênides e repassada a Platão por Sócrates, onde encontrou seu ápice. Podemos observar esse aspecto da cultura grega pelo cultivo da fama na passagem de duas obras do poeta Homero: a primeira em Ilíada, quando Aquiles revela a Odisseu (Ulisses) e Ajaz que seu destino não lhe é desconhecido, foi revelado pela titânia Tétis a sua mãe; e a segunda quando Odisseu, em *Odisséia*, relata que preferiria a morte em Tróia à possibilidade de morrer em alto mar,

[155]ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro,* p.77.

porque em Tróia lhe renderia fama imortal pelas palavras daqueles que deixariam seus feitos para a posteridade, com as devidas honras fúnebres:

> Na verdade me disse minha mãe, Tétis, dos pés prateados, que um dual destino me leva até ao termo da morte: se eu aqui ficar a combater em torno da cidade de Troia, perece o meu regresso, mas terei um renome imorredouro; porém se eu regressar para casa, para a amada terra pátria, perece o meu renome glorioso, mas terei uma vida longa, e o termo da morte não virá depressa ao meu encontro[156].
>
> Ó três e quatro vezes bem-aventurados os Dânaos, que morreram na ampla Troia para fazer um favor aos Atridas! Quem me dera que com eles tivesse também eu perecido naquele dia em que contra mim investuam com brônzeas lanças os Troianos, pelejando em torno de Aquiles já morto. Teria tido ritos funebres e minha fama teriam espalhado os Aqueus. Meu destino é agora ser tomado por uma morte deplorável[157].

A imortalidade da espécie humana por meio do ciclo biológico da procriação e a busca grega dos poetas pela fama nos conduzem à noção arendtiana de pluralidade, definida por nossa autora como "*a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir*"[158]. Em outras palavras, há uma igualdade natural entre os homens a partir do ciclo biológico da procriação, uma vez que todos os homens são iguais porque possuem a mesma condição como pertencentes ao mesmo gênero da espécie humana, ou nas palavras de nossa autora, por sermos humanos, no entanto, essa igualdade natural não adentrava a esfera dos assuntos humanos. Por outro lado, procurando a imortalidade da fama, os homens são únicos, agindo de maneira distinta pela ação e o discurso, e, portanto, plurais.

Dessa forma, podemos articular os conceitos de imortalidade e mortalidade do período pré filósofico dos poetas e historiadores, associá-los à igualdade natural e a pluralidade dos homens, elemento apropriado por nossa autora para a sua teoria da ação política desenvolvida no capítulo V de sua obra *A Condição Humana*. E como veremos adiante tal conceito também será de suma importância para compreendermos a crítica arendtiana aos direitos humanos e sua proposta sobre uma concepção de tais direitos.

---

[156]HOMERO. *Ilíada*. Tradução Frederico Lourenço. 1◦ ed. São Paulo: Penguim Classics Companhia das Letras 2002, canto IX, versos 410 – 416, p. 302-303.
[157]HOMERO. *Odisseia*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Penguim Classics Companhia das Letras 2002, canto V, versos 306 -312, p. 205.
[158]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana,* p.16.

Também podemos verificar a apropriação arendtiana de elementos gregos dos padrões historiográficos dos poetas e dos historiadores fornecidos pela imparcialidade e objetividade de Homero, Heródoto, Tucídides que pela narração de tais eventos históricos nos direcionam a compreensão e alargamento do mundo grego e, portanto, também ao conceito de pluralidade. De acordo com a autora, o primeiro desses padrões historiográficos, a imparcialidade, foi compreendido pelos gregos quando Homero decidiu contar tanto os feitos de um dos lados quanto de outro, tanto a glória de Heitor quanto a grandeza de Aquiles, preservando também a glória dos inimigos e não apenas suas glórias. A partir dessa imparcialidade homérica era possível obter-se uma verdade objetiva, sem os juízos de valor como ocorre na modernidade[159]. Isso porque somos dotados da "*capacidade de ver a mesma coisa primeiro de lados opostos e depois de todos os lados*"[160], o que permitiu aos gregos reconhecer a grandeza e a glória tanto de seus adversários e quanto de si mesmos.

Além da contribuição da imparcialidade homérica aos padrões da historiografia grega, Tucídides nos fornece sua contribuição da objetividade histórica ao articular posições e interesses das partes em conflito, presente não apenas nas estórias, mas na própria organização do espaço público da *polis* o que nos leva a uma concepção da objetividade na política – considerada pelos gregos antigos como "*a esfera na qual todas as coisas são primeiro reconhecidas em sua multilateralidade*"[161]. Por meio desse mecanismo da historiografia grega, observa-se que os gregos descobriram que possuímos um infinito número de ângulos que correspondem a pontos de vista diversos sobre o mundo, o que os levou ao conceito de compreensão não dos indivíduos, mas de olhar o mesmo mundo sob o ponto de vista do outro, a ver o mesmo sob diferentes aspectos e, frequentemente, opostos tais como apresentados aos cidadãos de Atenas pelos sofistas. Assim, os gregos passaram a intercambiar sua opinião, ou seja, o modo como o mundo lhe aparece, *dokeí moi*, com o de seus concidadãos.

Para Arendt, o conceito de espaço público será de grande importância para o seu pensamento político. Há duas formas do homem aparecer nesse mundo imortal – uma delas como parte da natureza e a outra por meio individuação histórica, construído por obras, feitos e palavras e regido pelos padrões historiográficos da imparcialidade e da objetividade. No entanto, Arendt nos mostra que o espaço das aparências não possui o

---

[159]ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p.81.
[160] *Idem*, p. 82.
[161] *Ibidem.*

mesmo significado que o espaço público embora estejam relacionados. De acordo com nossa autora, o espaço público pode referir-se a dois fenômenos relacionados e não idênticos, podemos estabelecer que o espaço público pode ser ora um espaço de aparências, da realidade, e ora um mundo comum, isso porque

> É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa [162].

Arendt determina que o termo espaço público, em seu primeiro significado, é definido como espaço das aparências em *"que tudo aquilo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade*[163]. Esse espaço público como um espaço das aparêcias é aquele formado pela própria realidade em que os homens se reúnem, aparecendo de perspectivas distintas e múltiplas como observamos pelos padrões historiográficos da imparcialidade homérica e a objetividade de Tucídides.

No entanto, a atividade humana da ação é o que faz com que esse espaço público das aparências se transforme em um mundo compartilhado, ou seja, o espaço da aparência deixa de ser uma mera realidade e se transforma em um mundo comum e compartilhado em que nos mostramos aos outros, no entanto esse mundo nem sempre é o mesmo para todos e nem único. E para que esse mundo seja compartilhado se faz necessário um determinado modo de organização como podemos observar na definição de Arendt do espaço das aparências como mundo comum:

> Em segundo lugar, o termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou a natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano (...). Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele bitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma

[162] ARENDT Hannah. *A Condição Humana,* p. 221
[163] *Idem,* p. 195.

> relação entre os homens. A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer[164].

André Duarte expõe que esse mundo, esse *dokei moi*, é formado por objetos mundanos – artefatos, monumentos, cultura, leis, instituições:

> [...] o conceito arendtiano de "mundo" refere-se ao conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados entre si. O mundo não se confunde com a Terra ou com a natureza, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, ainda, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros. Em sentido político mais restrito, o mundo é, também, aquele *conjunto de instituições e leis* que é comum e aparece a todos, [...][165] (Grifo nosso).

Benhabib[166] afirma que a distinção e o estabelecimento desses dois modos do homem se relacionar com esse espaço público foi uma das contribuições arendtianas fundamentais para a filosofia do século XX, isso porque nesse espaço público em que os homens convivem e aparecem uns aos outros por meio de seus feitos, Arendt estabelece o conceito de *"teia das relações"* como pano de fundo, a partir da qual nossa autora nos diz:

> Esta segunda mediação subjetiva não é tangível, pois não há objetos tangíveis em que se possa materializar: o processo de agir e falar não produz esse tipo de resultado. Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a esta realidade o nome de 'teia' de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade, de certo modo intangível[167].

Essa teia de relação trata-se da inserção dos homens nesse mundo comum por meio de feitos/atos e palavras/discurso sob o qual não possuíamos nenhuma possibilidade de previsibilidade e nem de reversibilidade, ou seja, na teoria da ação de Arendt, aquilo que fazemos e dizemos é imprevisível e irreversível, uma vez que não somos autores nem criadores de nossa própria história, somos apenas atores na história da vida. Transpondo essas observações para o âmbito da história podemos afirmar que

---

[164] *Idem*, p.62.
[165]DUARTE, André. O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 54-55.
[166]BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. NewYork: Rowman &Little Field Publishers,2003, *p.128.*
[167]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana,* p. 195.

nem o homem nem a humanidade detém sua autoria, apenas fazemos parte dela. Assim, Arendt se contrapõe a filósofos que defenderam uma totalidade da História como Kant, Hegel e Marx, isso porque para nossa autora não há uma causalidade nos eventos históricos, eles não podem ser vistos como um processo de uma totalidade, mas como eventos extraordinários.

A partir dessa distinção arendtiana do espaço público em espaço das aparências e mundo comum, Benhabib[168] destaca que elas fornecem duas dimensões fenomenológicas para a condição humana, exemplificada pelo fato de que os seres humanos aparecem uns aos outros até mesmo nos campos de concentração, uma vez que o espaço da aparência existe onde existir existência ou realidade humana, no entanto entre os internos dos campos de concentração não havia um mundo comum, e sua destruição era a última das etapas dos métodos de extermínio do regime nazista – extinguir as relação entre os indivíduos por meio das relações de terror, isolamento, dominação e violência. O escopo do regime totalitário é justamente destruir esse espaço público comum e compartilhado entre os homens sob condições sócio históricas que destroem os valores, crenças e orientações que sustentam esse mundo comum. No entanto, apenas destruindo o homem de maneira física é que se pode eliminar o espaço público como espaço das aparências, ao contrário do mundo comum que pode ser suprimido quando as condições da existência humana da ação e do discurso são eliminadas como ocorrera no regime nazista como tratamos no capítulo anterior e que Arendt denomina como a perda da opinião e da fala em *As Origens do Totalitarismo.* Dessa forma o mundo comum é apenas uma potencialidade, uma vez que

> o espaço de aparência passa a existir sempre os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública. (...) Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre[169].

Tanto a concepção de espaço público das aparências definido como realidade e mundo comum estão relacionadas a distinção entre Terra e Mundo. Para compreendermos as condições humanas – vida, mundanidade, pluralidade – assim como as atividades humanas correspondentes – trabalho, obra e ação – devemos relacioná-las

[168]BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* p.*128.*
[169]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana,* p. 212-213.

a sua extistência na Terra como nos explica Arendt ao nos relatar a estória sobre a possibilidade da existência do homem em um outro planeta, consequentemente, alterando nossas condições e atividades humanas:

> A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria em que o homem teria que viver sob condições feitas por ele mesmo, inteiramente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O labor, o trabalho, a ação e, na verdade, até mesmo o pensamento como os conhecemos deixariam de ter sentido em tal eventualidade. Não obstante, até mesmo esses hipotéticos viajantes terrenos ainda seriam humanos[170].

Dessa maneira, a apartir dos elementos postos – a sobrevivência do homem enquanto espécie (trabalho), as obras (obra), as palavras e os feitos (ação) -, podemos afirmar que o mundo pré-filosófico dos poetas e historiadores gregos é marcado pelo modo de *vita activa*. Nele, a busca do homem, dotado de mortalidade, pela imortalidade tornou-se o fundamento das ações humanas no âmbito da política e, portanto, da *vita activa*. No entanto, os filósofos e a filosofia surgem em um outro modo de vida, *a vita contemplativa* sobre a qual já mencionamos e destacamos que se fundamenta na concepção de eternidade realizada pelo filósofo que "*em seu intercurso com o eterno, sentia menos do que qualquer outro a necessidade da imortalidade terrena* [171]". Desse modo, podemos perceber a importância dessas categorias para a formação do pensamento político de Arendt, enquanto a imortalidade/mortalidade pertencia ao modo de vida do político e a *vita activa;* a eternidade pertencia ao modo de vida do filósofo e a *vita contemplativa.*

Dessa maneira, na *vita activa* essas três atividades humanas interagem da seguinte maneira: a existência natural caracterizada pela atividade vital do homem se contrapõe a existência humana ou atividade política dos homens, desenvolvidas na atividade humana mundana em que destacamos a esfera pública da aparência e do mundo em comum. A partir dessa explicação podemos afirmar que há uma antropologia arendtiana em que o homem faz parte de todas essas existências pertencendo tanto a natureza quanto a política ao construir o mundo que se interpõe entre o natural e o

---

[170]*Idem*, p. 18.
[171]ARENDT, Hannah. Sócrates. In: *A promessa da política***.** Tradução. Pedro Jorgensen Jr. RJ: DIFEL, 2008, p. 53.

político identificando a existência do homem na Terra como *animal laborans, homo faber e zoon politikon.*

1. 2. Influência da tríade de filósofos gregos - Sócrates, Platão e Aristóteles – na formação do pensamento político arendtiano.

Em um congresso realizado em 1972, Arendt declara que *A Condição Humana* precisava de um segundo volume, uma vez que nela, nossa autora não teria dito "*qualquer coisa genuína sobre a vita contemplativa*"[172], apenas menções a *vita contemplativa* e ter se dedicado a *vita activa* e não ter desenvolvido que o pensamento também é uma condição humana tratado por ela na obra *A* V*ida do Espírito,* sua última obra e que de acordo com os projetos de nossa autora não teria o nome *A Vida do Espírito,* mas *A Condição Humana* - volume II, que em sua primeira parte tratou sobre o que significa "pensar", enquadrando-o como uma atividade mental, espiritual, assim como o "querer", segundo volume da obra e o "julgar", que seria o terceiro e último volume do livro, mas que nunca foi escrito, a não ser pelo título e duas epígrafes deixadas em sua máquina de escrever antes de falecer subitamente em dezembro de 1975.

Antes mesmo de *A* V*ida do Espírito,* Arendt já nos dava pistas sobre a filosofia e sua associação a *vita contemplativa*. No ensaio *Filosofia e Política* na obra *A Dignidade da Polítca,,* Arendt nos explica como surgiu a filosofia e para isso nossa autora escolhe a expressão socrática do diálogo platônico *Teeteto* - "*Mála gàr philosóphou touto tò páthos, tò thaumádzein ou gàr álle arkchè philosophías hè haúte*" - que significa "*que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto*"[173], ou seja, a arché da filosofia é o espanto - *thaumádzein*. O termo grego *thaumádzein* trata do espanto que manifestamos "daquilo que é como é", o que estabelece um compromisso com a verdade - a *alétheia*, no entanto, anteriormente a essa associação entre *thaumádzein* e a *alétheia*, esse primeiro termo relacionava-se a busca humana pela essência das coisas, pelas causa primeiras, por isso havia uma relação entre filosofia e metafísica no pensamento grego.

---

[172]ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Revista Inquietude. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre, p. 127.
[173]ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política*, Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp. 91-115, p.110.

Quando Arendt estabelece uma relação entre *thaumádzein e alétheia,* esse termo se opõe a *doxadzein* que significa "aparência", "opinião", o que implica na distinção entre a verdade e a opinião, dicotomia que deve ser compreendida para que possamos compreender as influências dos filósofos para a formação do pensamento político que nos foi legado pela tradição em contraposição ao pensamento político arendtiano. Diante dessa contraposição em que thaumádzein associa-se a *alétheia* e não a *doxadzein,* o espanto do filósofo se distancia das opiniões nas quais podemos encontrar os parâmetros do senso comum[174], conceito desenvolvido por nossa autora em *A Vida do Espírito* e importante para compreendermos o fenômeno totalitário.

Dessa explicação sobre o espanto filosófico podemos retirar duas questões importantes para o pensamento político arendtiano e sua compreensão do fenômeno totalitário. O primeiro deles trata-se da questão que "*a nossa tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a esse agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta aos nossos olhos*"[175]. E a outra, na qual nos deteremos, trata-se do fato de que o filósofo fora alojado em uma "torre de marfim", uma vez que para se filosofar supôs-se que os assuntos filosóficos ou metafísicos não podiam ser alcançados no espaço público - nem no mundo das aparências e nem no mundo comum -, mas apenas isolando o espírito das sensações e das paixões. Isso porque, nas palavras de nossa autora,

> embora nunca tenha havido muito consenso sobre o tema da metafísica, pelo menos um ponto sempre foi tomado como certo: o de que essa disciplina – seja ela chamada de metafísica, seja de filosofia – lidava com objetos que não eram dados à percepção sensorial, e que sua compreensão transcendia o pensamento do senso comum, que deriva da experiência sensível e que pode ser validado por meios e testes empíricos"[176].

O mundo filosófico distinto do mundo dos poetas e historiadores explica a relação entre o homem e o mundo de maneira distinta da que vimos até agora. Como já mencionamos, as divindades no mundo pré-filosófico eram dotados de imortalidade que podia ser conquistada pelo homem apenas pela procriação da espécie ou pela individuação dos homens por meio da história, no entanto o pensamento filosófico interveio na imortalidade dos deuses uma vez que se pressupôs a explicar as questões

---

[174]ARENDT, Hannah. Sócrates. In : *A promessa da Política*, p. 79.
[175]ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito.* Trad.Antônio Abranches; Cesar Augusto; Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 41.
[176] *Idem*, p. 27.

metafisicas, que antes era da alçada apenas dos deuses e, para explicá-las, os filósofos se afastaram das coisas do mundo, da condição de existência humana da mundanidade, transformando o que era mortal em divino tal como os deuses do Olímpio. Concluímos que esse mundo pós-filosófico se associou a um modo de vida, o da *vita contemplativa* fundamentado pelo *bíos theoretikós* como veremos a seguir nas teorias de Platão e Aristóteles.

Nesse momento, chegamos ao ponto que já havíamos anunciado – a separação tradicional entre *vita activa* e *vita contemplativa*, entre ação e contemplação. Tal dicotomia se manteve no mundo pós-filosófico mas extrapolou as barreiras da *polis* grega, se mantendo até o início da era moderna, estabelecendo a contemplação como superior às atividades humanas - o trabalho, a obra e a ação – consideradas como perturbadoras da condição de contemplação e por isso consideradas como *askholia* ("desassossego" e "ocupação") e inferiores a realização da capacidade do espírito. Como mencionamos, esse posicionamento do rebaixamento da *vita activa,* e o enaltecimento da *vita contemplativa* considerada como superior a primeira foi mantida pela era cristã na Idade Média após o fim da Antiguidade Clássica e das cidades-estados gregas, isso porque com o advento do cristianismo na Idade Média, há uma reviravolta cristã na hieraquia desses dois modos da existência.

Observa-se essa inversão cristã da compreensão grega da relação entre mundo e homem, imortalidade e mortalidade: se para os gregos o cosmo era imortal enquanto os homens eram mortais e, portanto, perecíveis, a partir do momento em que começam a existir, com a inversão dessa relação entre mundo e homem, os cristãos passaram a conceber o mundo como perecível, *o mundo no recorrente ciclo da vida não são imortais, mas apenas o indivíduo vivo singular*[177]. Consequentemente, o homem passa a ser imortal e eterno, por isso a imortalidade terrena para os homens fica relegada a segundo plano, pois a vida na Terra é passageira, já que a eternidade será concedida por Deus em outro plano, o espiritual e não o terreno. *É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre*[178].

Dessa forma, o senso de grandeza grego que direcionava os homens à busca da fama imortal não conseguiu sobreviver, pelo fato de que a relação entre homem e mundo na antiguidade grega/latina e na idade média era de oposição. Tal inversão foi

---

[177] ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p.70.
[178] *Idem*, p. 82.

impactante para as concepções gregas de *vita activa* e *vita contemplativa*, pois as pessoas passam a ser regidas pela concepção da *vita contemplativa*, nesse momento histórico considerada superior à activa**.** Esse "rebaixamento da *vita activa*", corroborado pelo cristianismo com a crença da contemplação em um outro mundo, é oriundo do momento histórico em que se descobriu que a contemplação é o modo de vida do filósofo e uma faculdade humana diversa do pensamento e do raciocínio, descoberta da escola socrática e que fez com que surgisse o conflito entre a *polis* e o filósofo e que dominou o pensamento metafísico e político de nossa tradição.

2.1. Ruptura entre Filosofia e Política: Ressentimento de Platão em relação a *polis* e a Sócrates

Retomando o posicionamento defendido por Benhabib e Canovan, a partir do qual a formação acadêmica de Arendt e os acontecimentos pessoais de sua vida possuem uma influência no processo de construção de sua filosofia política, devemos compreender como sua formação acadêmica alemã e clássica a direcionou ao interesse pelas experiências políticas gregas, desenvolvidos em vários de seus textos ao longo de sua obra, dentre os quais destacamos *Filosofia e Política, O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente, O conceito de História - Antigo e Moderno, A Condição Humana* e sua obra póstuma *A Vida do Espírito*, na qual Arendt retoma seus escritos sobre Platão, desenvolvendo considerações já realizadas em textos anteriores.

Ela diagnostica uma hostilidade entre filosofia e política com a gênese no modelo do mundo grego, mais especificamente no julgamento e condenação de Sócrates pelas autoridades da *polis*, considerado por ela como um evento divisor de águas na história do pensamento político, valorado na mesma escala do *"julgamento e a condenação de Jesus (*que) *constituem um marco na história da religião".*[179] Esse evento permite identificar Sócrates como exemplo de pensador não marcado pela hostilidade que a tradição filosófica estabeleceu com a política e Platão como a figura que alterou a relação entre filosofia e política, influenciando a tradição do pensamento político ocidental. Tal evento repercutiu nos escritos platônicos e em sua desconfiança sobre o domínio dos negócios humanos, legando a tradição do pensamento político

[179]ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política*, p. 91.

ocidental, uma atitude de suspeita da filosofia em relação à política, entre pensar e agir[180], entre o *bios theoretikos* e o *bios politikos*[181].

Também é cabível acrescentar que nos escritos de Arendt percebe-se que a influência da tríade de filósofos gregos – Sócrates, Platão e Aristóteles – auxiliou na identificação de elementos gregos essenciais a construção de uma nova filosofia política que consiga compreender os eventos da modernidade, compartilhamos esse posicionamento com J. Peter Euben em seu texto *Arendt's Hellenism* ao declarar que

> Ela acreditava que a Antiga Grécia continha ―fragmentos de pensamentos que estavam perdidos nas profundezas do passado. Nestes termos (para fazer uso de Walter Benjamin), ela é uma ―pescadora de pérolas cujo objetivo não é ressuscitar o passado ou renovar eras extintas, mas cristalizar rara beleza e profundidade na vida que partilhamos com os outros [182] (Tradução nossa).

Para compreender quais pérolas Arendt consegue pescar - ou seja, as influências gregas no pensamento arendtiano - devemos levar em consideração quais elementos da tríade de filósofos gregos a autora se apropria, e quais críticas são direcionada a eles, nesse seu retorno ao modelo grego de política. Em virtude desse retorno, nossa autora sofreu acusações de grecofilia e grecomania, com as quais não concordamos, já que o consideramos como um recurso para o resgate da esfera política, como também defende Vibert[183], ao diagnosticar a relação entre filosofia e política inerente ao seu pensamento e, por conseguinte, compreender o fenômeno totalitário.

Não devemos nos ater ao evento em si – o julgamento e a condenação de Sócrates – na formação de uma tradição de filosofia política, mas às consequências desse evento para a história da filosofia política. Esta pesquisa inicia-se pelos elementos da filosofia platônica que contribuíram para a formação da tradição da filosofia política ocidental e, consequentemente, fizeram com que tal tradição não conseguisse lidar com os eventos políticos do fenômeno totalitário. Entre os elementos platônicos provenientes do evento do julgamento e condenação de Sócrates, destaca-se um duplo movimento de

---

[180]ARENDT, Hannah. A Tradição e a Época Moderna. In: *Entre o Passado e o Futuro***.** 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, pp. 43-68, p. 52.

[181]LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique - La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, p. 29.

[182]EUBEN, J. Peter. Arendt's Hellenism. In: The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Org.: VILLA, Dana. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 p. 151-164, p. 163. Cf: "*In these terms (taken from Walter Benjamin), she is a pearl diver whose aim is not to resuscitate the past or renew extinct ages, but to introduce crystallizations of rare beauty and profundity into the lives we share with each other*".

[183]VIBERT (S.), "Le nomos comme auto-institution collective. Le "germe grec" de l'autonomie démocratique chez Castoriadis". In :S. KLIMIS, P. CAUMIÈRES et L. VAN EYNDE (éd.), Castoriadis, et les Grecs, Cahiers Castoriadis n° 5, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2010, p. 27-71,p.29.

ressentimento platônico. Platão estabeleceu uma relação de ressentimento tanto com a *polis* e seu modo de vida político, em contraposição ao modo de vida contemplativo do filósofo, quanto com seu mestre, Sócrates, que mostrou-se incapaz de persuadir seus amigos e os juízes, ao eleger a *dialeghestai*, ao invés da retórica, – a arte da persuasão, como forma especificamente política de falar com os cidadãos – para convencê-los de sua inocência, uma vez que os atenienses conduziam seus assuntos políticos por meio da fala e não pelo uso da violência, o que fez com que Platão duvidasse tanto dos princípios fundamentais dos ensinamentos de Sócrates, quanto da validade da persuasão.

Vale ressaltar que a relação entre os filósofos e *polis* no mundo grego já era de hostilidade, mesmo antes do desencanto de Platão pela *polis* e por seu modo de vida político. De acordo com Arendt, a *polis* não era segura para os filósofos, como não foi para Sócrates, que mesmo expondo a verdade de sua doxa – opinião –, não conseguiu manter sua vida. A *polis* apresentava um preconceito contra os filósofos que não apresentava contra os artistas e poetas como mencionamos. Acreditava que os *sophoi*, os sábios, não sabiam o que seria bom para eles mesmos, então não poderiam saber o que seria bom para a *polis*, ou seja, não eram detentores do pré-requisito para sabedoria política. Nessa opinião pública da *polis* ateniense, os *sophoi* eram os sábios, preocupados com os assuntos externos à *polis*, e governantes. Já os *phronimos* eram os homens de compreensão que lidavam com os assuntos humanos, qualificados para liderar, mas não para governar. Arendt ressalta que essa incompatibilidade do filósofo com a *polis* chegava a ridicularização deles por esta, exemplificada pela seguinte anedota:

> A alienação do filósofo para com o mundo e para consigo mesmo, exposto na história de Platão da camponesa trácia contra Tales: o velho argumento contra os *sophoi*, os sábios, recorrente tanto em Aristóteles quanto em Platão – o argumento de que eles não sabem o que é bom para si próprios (o pré requisito para sabedoria política) e de que parecem ridículos quando se apresentam em praça pública, tornando-se motivo de chacota, como ocorreu com Tales, que, olhando para os céus, caiu em um poço que tinha sob os pés, fazendo rir uma jovem camponesa -, foi dirigida por Platão contra cidade[184]

Tal compreensão grega da relação entre a *polis* e os filósofos já mostra uma separação entre a política e a filosofia, mesmo antes do ressentimento de Platão em relação da *polis* a Sócrates. Isso porque a *polis* acredita que o filósofo pertence a um

[184]ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política*, p. 93.

mundo que não é o mesmo da política, principalmente porque filosofia e política possuem naturezas diferentes: a filosofia relacionava-se com o absoluto enquanto a política lidava com as coisas contingentes na *polis*, e o filósofo não possui a sabedoria política, como já mencionado. Esse conflito entre o filósofo e a cidade retomada pelos elementos da filosofia política de Platão nos leva a figura do filósofo da academia como precursor da tradição da filosofia política ocidental, que realiza uma hierarquização entre aqueles que sabem e governam e aqueles que não sabem governar mas obedecem, como é possível perceber quando a *polis* afirma que os filósofos não servem para governar. Assim, inicia-se essa tradição em que se separa os governantes e governados. Tal separação vem da hierarquização entre a verdade filosófica e a política, ou a verdade filosófica e a opinião que nos leva a dois modos de vida – o filosófico e político – separados.

De acordo Taminiaux[185], essa separação também nos lega a tradição do pensamento filosófico-político ocidental, o fato de que a *poièsis* substituiu a *praxis*, a fabricação à ação, uma vez que a política passou a necessitar de um um "saber-fazer" anterior à execução, assim como uma obra ou um produto que deve ser planejado a partir de um modelo anterior na mente do artesão, em outras palavras, a política perdeu sua dignidade e passou a ser considerada como uma atividade do artesão a partir de modelos preconcebidos. Arendt[186] estabele que essa tradição política nos legou outra substituição, a da ação política pelo governo tendo Platão como precursor, principalmente em sua obra *Política*, nessa separação entre aqueles que sabem e manda, portanto, encarregados da ação, e aqueles que dão prosseguimento a ela porque são aqueles que executam o que lhes foi determinado.

Na linha de argumentação de Taminiaux[187], tal separação nos direciona a duas esferas da *vita activa* na Grécia Antiga, a privada e a pública que embora de naturezas distintas, Platão tentou apagar a linha de fronteira entre elas ao trazer a experiência da vida doméstica e privada - em que o senhor sabe fazer mas não age, porque o agir é algo que cabe aos escravos que executam suas ordens - para a esfera pública da *polis.* Aqui temos uma ideia que não nos é estranha, a da comunidade política como uma grande família que como veremos adiante será utilizada tanto na política formando um Estado

[185]TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*. Paris : Payot, 1992p. 40.
[186]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 223
[187]TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, p. 140-141

quanto na fundamentação de um Direito Internacional, defendendo o pressuposto de que todos devem se tornar *um* sob o comando de um representante soberano responsável pelos negócios públicos que, para Platão, é representado pela figura do "Rei Filósofo", apto a governar porque é aquele que sabe e não aquele que age, podendo ditar leis aos súditos, que em sua alegoria são aqueles que saíram da caverna platônica para usufruir do mundo das ideias. Então também as leis são ditadas por aquele que sabe.

A decepção de Platão em relação à política fez com que ele quisesse proteger a filosofia, ocupando o ponto mais alto na hierarquia dos conhecimentos. Para exemplificar a relação entre essas duas esferas de conhecimento, Arendt utiliza a metáfora de que "*a filosofia não é a "mãe" da filosofia política, mas a madrasta, e não sua filha bastarda*". Por meio dessa metáfora, percebemos que a filosofia platônica, além de considerar uma diferenciação entre governados e governantes, também considera o objeto da filosofia política menos filosófico e tratado com escárnio, como é possível observar pela expressão de Pascal ao relatar que a política seria "*pôr ordem em um hospício*", ou seja, os políticos eram considerados loucos. No entanto, Abensour[188] defende que há uma ambivalência no pensamento político de Platão – em que o filósofo pertence e não pertence a *polis*-, ou seja, ele despreza o "asilo de loucos", mas realiza uma transformação do seu pensamento filósofico em direção a política, nesses termos ele aplica sua filosofia à política e pergunta-se sobre qual o melhor regime político para que a cidade esteja ordenada.

O ressentimento de Platão apenas intensifica a ideia de separação já existente na opinião pública da *polis*, que também é compartilhada por Platão, mas de maneira diferente. Enquanto a *polis* demonstra essa separação colocando a política em um patamar superior à filosofia, Platão inverte essa estrutura hierárquica e coloca a filosofia em um patamar superior a política. Nessa inversão platônica em relação às duas esferas de conhecimento – em que Platão defende que o filósofo é o mais apto a governar a *polis* uma vez que foi o único a ter saído da caverna, das sombras –, Arendt diagnostica um problema ancorado no conceito da existência de uma verdade platônica, *aletheia*, como privilégio do filósofo em contraposição à acusação platônica aos sofistas por não terem um compromisso com tal verdade[189]. Essa hierarquização entre filosofia e política

[188]ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens&Tonka, 2006, p.69.
[189]ARENDT, Hannah. O Interesse pela Política no Recente Pensamento Filosófico Europeu. In: *A Dignidade da Política*, Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp. 73-89, p.74

leva a uma compreensão da função política atribuída à verdade na política platônica, que adquire um tom coercitivo, mas não violento, excluindo a persuasão.

Outro aspecto do ressentimento platônico que se relaciona à figura de Sócrates é expresso pela dúvida platônica a respeito do conceito de verdade e a validade da persuasão, já que Sócrates não conseguiu convencer nem a *polis* nem os amigos sobre sua verdade, sua inocência. Esses dois elementos do ressentimento de Platão estão intrinsecamente relacionados, invertendo a experiência socrática. A *doxa* socrática foi submetida às opiniões atenienses, por isso Platão passou a não mais confiar nas opiniões da *polis*, compreendendo que a verdade não poderia ser alçada por meio da opinião. Em outras palavras, verdade e opinião eram opostas, a opinião ateniense da *polis* não conseguiu manter a segurança do filósofo nem mesmo diante da verdade, que só poderia ser alcançada por padrões absolutos de verdade, estabelecendo uma tirania da mesma, que Arendt crítica como "*a mais anti–socrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates*"[190]. Isso significa que a verdade só poderia ser alcançada por meio de padrões absolutos, o que afasta qualquer situação como a do fracasso socrático, porque

> tais padrões absolutos, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e os pensamentos poderiam atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das ideias[191]

Ao contrário de Sócrates, cuja prática estava fundamentada no respeito à pluralidade humana e pretendia ajudar cada um a desvendar a sua *doxa*, Platão pretende ultrapassá-la, substituí-la pela verdade. Sócrates viveu até ao fim a união entre filosofia e política (pluralidade) e queria simplesmente ter o "*direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo*"[192]. Com Platão, começa a ruptura entre filosofia e política (pluralidade), oposição entre aquele que sabe e merece governar e aquele que deve obedecer. Em suma, ele desvaloriza a política a favor da filosofia.

E, ao fim, a filosofia foi derrotada não por conta da condenação e morte de Sócrates, mas por causa das consequências desse evento tanto para a filosofia quanto para a política, uma vez que a *apolitia* fora estabelecida na *polis*. Prevaleceu uma indiferença e desprezo da filosofia pelo mundo da cidade, característicos da filosofia

---

[190]ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política*, p. 49.
[191] *Idem*, p. 92.
[192] ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito*, p.126-127.

pós-platônica, um mecanismo para que o filósofo pudesse se proteger das hostilidades do mundo à sua volta. No entanto, a questão ainda é mais grave porque não se trata de uma mera hierarquização em que uma se consagra como superior a outra, mas o fato de que a sistematização dessa hierarquia ocasionou a separação entre elas, com consequências tanto políticas quanto jurídicas, ao deixar uma lacuna que no mundo moderno do século XX foi preenchida por regimes totalitários.

Então, após Platão, com Aristóteles, os filósofos passam a não se sentir responsáveis pela cidade, já que a filosofia não é detentora de nenhuma atribuição no domínio da política. O filósofo possui até menos responsabilidade com a *polis* do que seus concidadãos, porque o modo de vida do filósofo é diferente do modo de vida da política. Desse modo, se torna crucial compreender que tanto a filosofia política de Platão quanto a de Aristóteles foram contemporâneas ao declínio das cidades-estados gregas, no século IV a.C. Podemos verificar esse grau de comprometimento e responsabilidade dos filósofos antes e depois da filosofia platônica por meio da relação que Sócrates e Aristóteles estabeleceram com ela, que nos mostra que os filósofos fugiram das questões relacionadas aos assuntos humanos, reivindicavam apenas paz e liberdade para pensar, ou seja, um modo de vida não político e contemplativo:

> Enquanto Sócrates ainda obedecia às leis que, por mais erradas que fossem o haviam condenado porque se sentia responsável pela cidade, Aristóteles, ao defrontar-se com o perigo de um julgamento semelhante, deixou Atenas de imediato e sem qualquer remorso. Os atenienses, ele teria dito, não deviam pecar duas vezes contra a filosofia[193].

Outro aspecto do ressentimento platônico com Sócrates relaciona-se ao método socrático de persuasão – método pelo qual ele tentou convencer os juízes e os amigos de sua inocência, mas que o conduziu à morte. De acordo com Arendt, Sócrates deveria ter feito uso da *peithein* grega, persuasão, a arte do falar político com a capacidade de convencer quem ouve, de persuadir as pessoas. Mas ele usou o método da *dialeghestai*, do diálogo, a arte do falar filosófico com capacidade de discutir até o fim com alguém. Essa distinção aristotélica entre persuasão e dialética, presente na obra platônica *Retórica*, relaciona-se aos interlocutores e os objetivos de cada método: enquanto a persuasão dirige-se sempre a uma multidão, a dialética só é possível em um diálogo, entre dois; e se o objetivo de Sócrates era o convencimento da sua inocência, ele não

[193] ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política*, p.106.

deveria ter usado o método da *dialeghestai*, porque sua finalidade é convencer como a *peithein*. Mesmo em seu julgamento, do qual dependia sua vida, por que Sócrates manteve um método que sabia que não poderia levá-lo a persuasão? Por que Sócrates insistiu em discutir o assunto com seus juízes do mesmo modo que falava de qualquer outra coisa, quer com cidadãos atenienses, quer com seus alunos? A resposta a essas perguntas relaciona-se à concepção socrática de verdade, amizade e de mundo comum que, por consequência, levará à função do filósofo e a sua atividade política na *polis*.

2.2. A contribuição dos insignts socráticos - "*sei que nada sei" e* "*conhece-te a ti mesmo*" – e o diálogo dois-em-um para a concepção política arendtiana da pluralidade.

Como nos mostra Arendt, a contribuição de Platão para a formação do pensamento político tradicional relaciona sua crítica a um posicionamento em que os filósofos estabelecem um distanciamento do mundo, estabelecendo um diálogo consigo mesmo, para alcançar uma verdade absoluta que não detém nenhuma conexão com a *polis*. Em contraposição a esse modo de vida do filósofo de Platão, modelo da *vita contemplativa*, em que o convívio entre os outros, *inter homines esse*, tratava-se de uma carcaterística da vida terrena e não do pensar, alterando a atitude da filosofia em relação ao mundo, Arendt nos mostra que Sócrates é o modelo de filósofo que não se afasta da *polis* e em virtude desse posicionamento, nossa autora se aproxima dele ao elaborar sua filosofia política.

Para compreendermos a contribuição da filosofia socrática na formação da filosofia política arendtiana, devemos levar em consideração que o destino de Sócrates e o conflito entre filosofia e política fundamentaram-se no preconceito da *polis* contra os filósofos como já mencionamos. No entanto, embora Platão não concordasse com a opinião da polis em relação ao filósofo, assim como a *polis* também realizou uma separação entre eles, em discrepância com o que pensava Sócrates – um *filósofo* – que não acreditasse que a *polis*, a esfera política não era o lugar dos filósofos, na verdade, ele acreditava que a filosofia era relevante para a *polis*. Em oposição a Platão, acreditava que filosofia e política deveriam trabalhar juntas, que a tarefa do filósofo estava atrelada à atividade política. No entanto, a incompreensão dessa ideia socrática tanto pela *polis* quanto por Platão consolidaram um abismo entre filosofia e política, que se arrastou por toda tradição do pensamento político ocidental.

Na filosofia socrática, para realizar a função política do filósofo, Sócrates relata dois *insights* que não foram repassados para a tradição do pensamento político ocidental, mas se mostram fundamentais para o pensamento político arendtiano. Além de compreender como e porquê ocorreu a separação entre filosofia e política após a morte de Sócrates e a interpretação platônica sobre o evento, devemos nos atentar às consequências da ausência e a importância desses *insights* socráticos na tradição da política. O primeiro *insight* socrático délfico relacionava-se ao fato de que a *polis* não compreendeu quando o oráculo de Delfos celebrou Sócrates como o mais sábio de todos os homens, justamente por ter aceito as limitações da verdade para os mortais – limitações pela *dokein*, aparências – e por ter descoberto, ao mesmo tempo em que se opunha, os sofistas – que definiam a doxa como não sendo nem ilusão subjetiva, nem distorção arbitrária, mas como aquilo a que a verdade invariavelmente aderia. A partir desse *insight*, podemos compreender que quando Sócrates manifestou "*sei que nada sei",* significava que ele não detinha uma verdade universal para todos, como postulou Platão, uma vez que não poderia conhecer a verdade do outro, só poderia sabê-lo, conhecendo sua doxa, perguntando-lhe.

Arendt defende que a morte de Sócrates foi uma tragédia a partir de um mal-entendido da *polis* em relação a ele, tendo como fundamento o preconceito da *polis* em relação aos filósofos, associado ao fato de que ela não conseguiu compreender que Sócrates não se considerava um *sophos,* um sábio. A partir desse mal-entendido percebemos que a *polis* novamente apartou o filósofo da esfera da *polis* e da prática política, ou seja, declarou que a política não era o lugar para o filósofo. De acordo com Sócrates, a sabedoria não era algo para os mortais, fato que fez com que ele compreendesse a ironia do oráculo de Delfos, que o exaltou como o mais sábio de todos os homens, uma vez que "*o homem que sabe que os homens não podem ser sábios é o mais sábio de todos*"[194]. No entanto, a *polis* não acreditou em Sócrates e nem compreendeu sua aclamação como homem mais sábio de todos, exigindo que ele admitisse ser como todos os *sophoi,* um inútil do ponto de vista político.

O outro *insight* socrático *gnôthi sauthon*, "*conhece-te a ti mesmo*" significava que apenas ao conhecer o que aparece para mim – portanto, sempre relacionado à existência concreta – poderei compreender a verdade. Tal verdade não é uma verdade absoluta, a mesma para todos os homens, como postulou Platão em sua tirania da

[194] *Idem*, p. 94-95.

verdade. Se assim o fosse, a verdade não estaria relacionada à existência de cada homem, nem tornaria a *doxa* verdadeira ao vislumbrar a verdade em cada *doxa*, de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revela-se para si e para os outros. Esse *insight* socrático encontra-se estritamente relacionado ao conceito de espaço público e de pluralidade defendidos por Arendt como o núcleo de sua filosofia política, assim como o método utilizado por Sócrates para se chegar à verdade da *doxa* e à concepção de ver o mundo por diferentes ângulos que é observável no conceito da imparcialidade e da objetividade no mundo dos poetas e historiadores como vimos anteriormente. Sendo assim, a doxa vai além da opinião, também é fama e glória aparente no mundo público, a *dokei moi* – forma de *aparecer* no mundo.

Platão vira as costas a um dos ensinamentos socráticos, esse conceito de verdade plural, ao estabelecer padrões absolutos de verdade, ao sobrepor a verdade absoluta àquela proveniente da *doxa*, da opinião, desvalorizando-a. No entanto, Platão vai além e aplica essa ideia de verdade absoluta também para fins políticos, ao inserir tais padrões "*na esfera dos assuntos humanos, fazendo com que esses padrões transcendentes estabeleçam que nada é relativo"*[195]. Essa concepção platônica de verdade vai de encontro ao conceito socrático de verdade e a um conceito central na filosofia política arendtiana, que também já se encontrava na filosofia política socrática: a pluralidade. Ao contrário do que defendia Platão, Sócrates assertava que uma das funções do filósofo era justamente revelar a verdade da doxa pelo método da persuasão, o que demonstra que não há apenas uma verdade absoluta e nem mesmo um mundo, mas uma pluralidade de verdades e de mundos.

Isso demonstra que Platão nega a situação em que há uma pluralidade na política, em que a verdade está aberta ao debate, reduzindo as opiniões a uma única verdade, como se não fosse natural a divergência de opiniões na política, como se a política devesse ser submetida a uma tirania da verdade, sem levar em consideração perspectivas divergentes em uma comunidade, porque levar em conta uma única perspectiva sobre o mundo significa destruí-lo. Desse modo, compreende-se a verdade platônica como aquela com pretensão à imutabilidade e à eternidade, inclusive como padrões previsíveis e contratados para a mensuração da política, resultando na perda da dignidade da política, uma vez que, para Arendt, entre as características fundamentais

[195] *Idem*, p. 95.

da vida política, e consequentemente da ação política, encontram-se a imprevisibilidade e a fragilidade justamente por estarem associados aos negócios humanos.

Sócrates, de acordo com Arendt, foi o primeiro filósofo a usar de forma sistemática da *dialegesthai*, não considerando o seu oposto, a persuasão, nem seus resultados para a doxa, definida por ele como "*a formulação em falar daquilo que me parece* (*dokei moi)"* – diferentemente de Aristóteles, que concebia a *doxa* como *eikos*, o provável, a verossimilhança. Assim, é possível associar o método da *dialegesthai* de Sócrates a um conceito de compreensão de mundo, um conceito igualmente caro a filosofia política de Arendt. Como Sócrates formula uma relação diferente de Platão entre verdade, doxa e o método da *dialegesthai*, tais elementos possuem uma estreita relação com o conceito de mundo, que se abre a cada um de nós – mas não é um mundo arbitrário, subjetivo e nem mesmo absoluto, válido para todos como para Platão.

A preocupação socrática, portanto, é em como o mundo comum aparece a cada um, mesmo sendo um mundo diferente para cada homem, de acordo com a posição que cada um ocupa, o que não significa que há vários mundos, no entanto, um mundo em meio à variedade de mundos. Há uma propriedade desse mundo ser o mesmo, mas essa qualidade de ser comum a todos – como diziam os deuses, *koinon*, ou objetividade. O ponto de vista da filosofia moderna consiste no fato de que o mundo se abre para todos, independentemente das diferenças entre os homens e suas posições no mundo e, portanto, diferentes *doxai* (opiniões). Apesar disso, essa diversidade de opiniões não é um aspecto negativo, Sócrates sempre teve o cuidado de não destruir a *doxa* de seu interlocutor, mas revelar sua verdade da *doxa* por meio do seu método da *dialegesthai*.

Após explicar os elementos que fazem parte do método socrático da maiêutica, que posteriormente Platão chamou de *dialegesthai*, deve-se entender qual era o papel dos filósofos ao realizá-lo e sua relação com a *polis*. Com esse posicionamento em relação à *polis*, é possível afirmar que o papel do filósofo é diferente para Sócrates e Platão. O último defendia que o filósofo deveria governar a cidade, que deveria ser regida por uma verdade absoluta, o que nos mostra que não existia nem pluralidade das *doxai* e nem de mundo, porque não se fazia necessário – já que tudo seria regido por padrões absolutos. O método platônico não possuía o sentido pedagógico socrático de educar os cidadãos, torná-los mais verdadeiros ao aperfeiçoar as *doxai*, que eram vistos e ouvidos, constituindo a vida política em que tomava parte. Esse processo mostra que a

maiêutica ou *dialegesthai* era atividade política[196] que nossa autora definirá como teia de relações.

O segundo *insight* socrático refere-se ao fato de que o homem só pode conceber a própria doxa como verdadeira quando estiver de acordo consigo mesmo, ou seja, o indivíduo não pode se contradizer, como a maioria o faz. A contradição se torna possível porque, segundo Sócrates, qualquer um de nós, "sendo um", pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo (*eme emautô*) como se fosse dois. Esse diálogo dois em um relaciona-se à experiência da amizade em que defino um amigo, para usar a definição de Aristóteles, como um "outro eu" (*heteros gar autos ho philos estin*). No entanto, a segunda experiência, a da amizade, depende da primeira – o diálogo dois em um. Sendo assim, somente alguém que teve a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser amigo, de adquirir um outro eu. No entanto, devemos nos questionar porquê esse *insight* socrático do diálogo do dois em um é relevante tanto para a filosofia quanto para a política? Os conceitos socráticos do pensamento ou diálogo dois em um e "estar junto" explicados no texto "*Filosofia e política*" não podem ser compreendidos de modo separado, uma vez que "*viver junto começa por viver junto a si mesmo*" e, consequentemente, associado à função política, já que para viver com os outros no "estar junto" faz-se necessário que se viva consigo mesmo no diálogo do dois em um. Tal explicação direciona à definição do indivíduo e leva ao *insight* socrático de que *é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo"*.

A relação entre os dois conceitos leva a um terceiro, o da aparência – em que não aparecemos apenas aos outros, mas também a nós mesmos – de extrema relevância para a política, ao definir a *polis* como espaço público político. Isso porque a compreensão grega da realidade relacionava-se a esse conceito de aparecer e a aparência com relação também a questões morais, como a definição de um ato bom ou justo, recorrentes nos diálogos de Platão. A partir dessa explicação, é possível compreender que Sócrates, embora não tenha nomeado, descobriu o que hoje denominamos consciência. Surge, então, um problema em relação à consciência: é possível em uma sociedade secular e se pode exercer um papel na política secular, que acaba recaindo em um problema de moralidade? Isso é o que Sócrates responde por meio do conselho "*seja como você gostaria de aparecer para os outros".* Todavia, esse problema não está

[196] AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1996, p.86.

relacionado apenas a como gostaríamos que os outros nos vissem, mas também a como nós mesmos nos vemos.

Além dessas duas possibilidades de aparência – aos outros e a nós mesmo –, ainda há uma relação entre o viver junto e uma expectativa do mundo, que se abre para cada indivíduo e faz parte da realidade política em que vive. Por exemplo, "*um assassino não está apenas condenado a companhia permanente do seu próprio eu homicida, mas irá ver todas as outras pessoas segundo a imagem de sua própria ação. Viverá em um mundo de assassinos potenciais"*[197]. No entanto, para Sócrates, a possibilidade de alguém querer viver junto a um assassino ou em um mundo de assassinos em potencial é impossível, assim como ser feliz e ao mesmo tempo assassino, bastando que ninguém saiba que ele é. É contraditório porque está em desacordo consigo mesmo e, ao mesmo tempo, ter uma má consciência ética, para Sócrates formam um único fenômeno. Por isso Sócrates defendia que a virtude pode ser ensinada, já que a consciência de que o homem é um ser pensante e atuante em um é o que aperfeiçoa homens e cidadãos como veremos na discussão dos direitos humanos uma vez que essa separação vinda desde Platão teve eco nas declarações revolucionárias modernas de direitos humanos no século XVIII.

Ao compreender o conceito socrático de estar junto associado ao pensamento dois em um, compreendemos seu conceito de homem que não se encontra relacionado à capacidade de ser dotado de razão, um animal racional, mas à capacidade de ser pensante, manifestando seus pensamentos por meio do ato da fala e ação. Essa preocupação com o ato da fala também será um importante elemento arendtiano na construção de sua filosofia. Tal preocupação já se manifestava na filosofia pré-socrática, em que se estabelecia a identidade entre pensamento e fala, o *logos*, uma das características mais importantes da cultura grega e que também veremos em Aristóteles. O acréscimo socrático a essa característica grega da identidade entre pensamento e fala foi justamente o diálogo de mim comigo mesmo ao pensamento. Tal característica, além de ser importante para a cultura grega, possui uma relevância para a política, uma vez que se antes – e mesmo depois – de Sócrates, a solidão era considerada uma prerrogativa à profissão do filósofo e vista pela *polis* como uma postura anti-política, passa a ser condição necessária ao bom funcionamento da *polis*, mais eficaz do que as regras de comportamento determinadas ou por leis ou por medo do castigo.

[197]ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política*, p.103.

Arendt elege Sócrates como o tipo ideal de filósofo em virtude da importância do diálogo socrático dois-em-um para a esfera política e da importância de Sócrates no nascimento de uma filosofia política em que não há uma separação entre elas como na tradição platônica. Uma vez vivendo entre os seus pares e participando da política na Ágora, forneceu uma relevância para o pensar, do estar só consigo no processo do diálogo do dois em um socrático, por meio do qual ao pensar não se é apenas um, mas dois indivíduos em um diálogo interno, em que o eu não poderia estar em contradição. Arendt associa esse processo socrático ao esforço de viver junto aos demais, já esboçando o conceito de ação política que precisa dos outros para se realizar. Assim, a importância do pensar associada ao estar entre os homens não se mantendo numa torre de marfim como o filósofo do modelo platônico, percebe-se elementos para uma filosofia não hostil à política.

Por meio de Sócrates, Arendt faz seu apelo ao pensamento, sobretudo em situações limites como o do evento totalitário. Na primeira parte da epígrafe de "*A Vida do Espírito",* Arendt parafraseia Heidegger ao afirmar que nada pode ser pior do que não pensar, ou seja, o pensamento possui um significado tanto na filosofia quando nos voltamos para a concepção da *vita contemplativa* em que os filósofos se refugiam na torre de marfim do pensamento, quanto para a esfera política, onde para se inserir no espaço político se faz necessário diálogo interior de mim comigo mesmo, o *eme emauto* proposto por Sócrates e anunciado pelos escritos de Platão, a saber, a filosofia - o pensar - é uma prepação para a ação da política. No entanto, o pensamento não é suficiente para garantir a permanência desse indivíduo no mundo político, faz-se necessária também a faculdade do julgar, o juízo conforme a interpretação arendtiana sobre Kant, que se fundamenta em leis e instituições de manutenção da esfera política. Assim, é possível observar a relação entre filosofia, política e direito.

2.3. A contribuição aristotélica da distinção entre esfera doméstica e política, e *dzóon politikón* e *dzóon lógon ékhon* para a concepção política arendtiana.

Ao fim do percurso da contribuição da tríade de filósofos gregos para a formação do pensamento político de Arendt, chegamos ao filósofo estagirita - Aristóteles. Sua contribuição se dá pela apropriação arendtiana de alguns conceitos aristotélicos como a distinção entre comunidade doméstica e política que são resignificadas por nossa autora e inseridos em seu quadro conceitual político ao

estabelecer duas distinções semelhantes, as esferas privada e pública – assim, podemos estabelecer um paralelo entre Aristóteles e Arendt e os domínios doméstico/ privado e o político/ público. A essa reaproriação arendtiana desses conceitos aristotélicos podemos acrescentar a contraposição de Arendt a concepção aristotélica de natureza humana, ao estabelecer uma existência humana.

Aristóteles refletiu sobre as condições políticas gregas do período clássico tratando do conceito *polis* e os princípios de sua organização. No mundo grego, como já mencionamos, não havia apenas uma forma de associação, a natural representada pela família, a comunidade doméstica (*oikos*), também havia a capacidade de organização política, a esfera dos assuntos humanos, a *polis*, da qual em grande parte tratamos até agora. Essa segunda associação surgiu com a fundação da cidade-estado, ou seja, após receber a vida privada, o homem recebeu uma segunda vida, denominada *bios politikos* :*"Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (idion) e o que é comum (koinon)"*[198]. Também, podemos observar essa distinção nas palavras de Aristóteles :

> as primeiras uniões a que a necessidade [*anagké*] dá surgimento são aquelas entre os que não podem existir um sem o outro, tal como a fêmea e o macho, para o fim da geração (e isso, não a partir de escolha [*ouk ek proaireseos*], mas, entre os homens, tal como entre os outros animais e plantas, há uma tendência natural a deixar atrás de si um outro semelhante); tal como ainda, o que por natureza comanda e o que obedece, para o fim da conservação. Pois, o que, por sua inteligência, é capaz de prever, é por natureza o que comanda e por natureza o mestre; o que por seu corpo é capaz de executar, obedece e é por natureza escravo; desse modo, mestre e escravo têm o mesmo interesse[199].

Embora ambas sejam consideradas associações naturais, a fundação da *polis* destruiu as unidades organizadas com base no parentesco, como a *phatria* e a *phyle*. E o *bios politikos*, fundamentou-se em duas atividades consideradas políticas – ação (práxis) e discurso (lexis) – que deram origem ao domínio dos assuntos humanos – *ta ton anthronpon pragmata*, como caracterizava Platão –, sem estabelecer conexão com o que é necessário ou útil como atividade humana do trabalho pertencente ao domínio doméstico. De acordo com nossa autora, a capacidade humana da política, assim como o domínio doméstico, precedida pela fundação da *polis*, já se manifestavam no mundo pré-filosófico dos poetas e historiadores, ou seja, mesmo antes de Socrátes, assim

[198]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 28.
[199]ARISTÓTELES. *Política*. Coleção Os Pensadores.São Paulo: Victor Civita, 1984, 1254b2635.

Aquiles fora eleito como o representante dessas capacidades humanas – ação e discurso. Isso porque ele não foi apenas o realizador de grandes feitos – ação – como também foi o pronunciador de grandes palavras – discurso.

De acordo com Arendt, a *polis* possuía uma opinião corrente sobre o homem e o modo de vida político do homem - dotados da ação e fala - que foram articuladas nas formulações aristotélicas[200] - o homem como *dzóon politikón* (animal político), que Arendt contrapôs a associação natural doméstica, e *dzóon lógon ékhon* (animal dotado de fala)[201]. Essa segunda definição também caracterizava aqueles que viviam fora da *polis* – escravos e bárbaros – como *aneu logou*, os destituídos não apenas da fala, de discurso, mas de um modo de vida em que o discurso possui um sentido específico, em que os cidadãos falavam uns com os outros , o que gerava repercursões políticas porque em virtude desse modo de vida, o "*governo absoluto e inconteste e a esfera política propriamente dita eram mutuamente excludentes*"[202]. Dessa forma, a presença do discurso estabelecia uma superioridade do *bíos politikós* em relação a outros modos de vida que também compunham a *vita activa* - o trabalho e a obra.

> Que o homem seja um animal político no mais alto grau do que uma abelha ou qualquer outro animal vivendo num estado gregário, isso é evidente. A natureza, conforme dizemos, não faz nada em vão, e só o homem dentre todos os animais possui a palavra. Assim, enquanto a voz serve apenas para indicar prazer ou sofrimento, e nesse sentido pertence igualmente aos outros animais [...] o discurso serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, também o justo e o injusto; pois é próprio do homem perante os outros animais possuir o caráter de ser o único a ter o sentimento do bem e do mal, do justo e o injusto e de outras noções morais, e é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade[203].

Na teoria arendtiana, essas duas esferas – privada e pública - nos levam a duas atividades humanas opostas – trabalho e ação – dotadas de características próprias, que como já mencionamos, nossa autora hierarquiza a ação política como superior ao trabalho, e nos alerta sobre o fato de que na idade moderna o trabalho se sobrepôs a ação, e, consequentemente um modo de vida a outro. Isso porque, na modernidade, a sobrevivência tornou-se a principal preocupação na esfera pública, e não mais na esfera privada, mesmo sem pertencer a tal âmbito; em outras palavras, as fronteiras entre elas

---

[200]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.36
[201]*Idem*, p.27
[202]*Idem*, p. 32-33.
[203] ARISTÓTELES. *Política*, I, 2, 1253 a, 7-12.

foram apagadas, fato que gerou a esfera social. No entanto, devemos ressaltar que a esfera pública da ação também pode se inserir na esfera privada.

Tais esferas se relacionam a condições e atividades humanas distintas que nos direcionam aos conceitos de igualdade e liberdade, diretamente ligados a caracterização da existência humana na esfera privada e pública, assim como aos pressupostos básicos das declarações revolucionárias modernas de direitos humanos no século XVIII. A esfera privada se relacionava ao trabalho, marcada pela primazia da necessidade para a perpetuação da espécie humana e por conseguinte havia uma ausência de liberdade, definida por nosso autora como a não sujeição à necessidade que impera na esfera privada: "*o que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida*"[204]. Outro ponto seria a desigualdade entre as relações assim como era na comunidade doméstica aristotélica, compartilhada com os animais. A esfera pública-política, ao contrário, era a esfera da ação e discurso, ou seja, da *polis*, onde os homens eram vistos e ouvidos, já que não deveriam se preocupar com as necessidades da vida em família, uma vez que a condição de liberdade na *polis* era o fato de que não estariam mais sujeitos a essas necessidades. Além da liberdade, devemos destacar a presença da igualdade. Em síntese, podemos destacar os pares de carcaterísticas dessas esferas privada e pública respectivamente da seguinte maneira: necessidade e liberdade, desigualdade e igualdade, por fim, violência e persuasão.

Ainda podemos acrescentar outro par - animalidade e humanidade. Isso porque o homem que se submete as suas ncessidades, como parte da natureza, submete-se ao trabalho, atividade humana que não lhe fornece um traço de humanidade, ao contrário, trata-se de um mero animal que suporta sua determinação biológica, portanto, sem escolhas, sem liberdade. Em contrapartida, o homem pode deter a condiçao de humanidade quando se encontra livre do trabalho para realizar ações políticas na esfera pública. Podemos verificar essa dicotomia entre tais características das esferas, quando Arendt declara que

> a esfera privada da família era o plano no qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas. Uma das características da privatividade, antes da descoberta da intimidade, era que o homem existia nessa esfera não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana[205].

---

[204] ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.39.
[205] ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.55.

A partir da distinção entre as duas esferas, Arendt trata de duas concepções opostas de poder: a relação vertical entre senhor e escravo ou entre os desiguais na família; ou a relação horizontal entre os iguais na esfera pública que desencadeia o consenso, ao invés da relação entre governante e governado como fora determinado por Platão, mesmo que Aristóteles tenha realizado a distinção entre os tipos de governo. Acerca disso, diz:

> a pólis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer 'iguais', ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro *e* também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão[206].

No entanto, na experiência da *polis*, em que encontramos os corpos políticos, e da filosofia política que surgiu dela, a ação e o discurso se separaram, tornaram-se atividades independentes, o que levou à supremacia de uma em detrimento da outra. Isso significa que houve uma maior ênfase no discurso do que na ação, então o primeiro passou a ser visto como um meio de persuasão, e não como a forma especificamente humana de explicar os acontecimentos ou os feitos. Essa separação entre as duas capacidades humanas que formam a esfera política - o domínio dos assuntos humanos-, fez com que houvesse uma deturpação do que significa "ser político". No pensamento grego, seja pré ou filosófico, da escola socrática, "ser político" significava viver em uma *polis*, decidindo as coisas por meio das palavras e da persuasão e não pela força e violência – isso porque optar pela segunda maneira de lidar com as pessoas, é um modo pré-político, típico da vida fora da *polis*, como acontecia no lar, na família, com um chefe com poderes despóticos ou na vida dos bárbaros da Ásia, em ambos havia uma semelhança entre o despotismo e a organização doméstica.

Para compreender essa deturpação que se estendeu para a tradição política, Arendt nos faz retornar aos gregos, mais precisamente ao estagirita Aristóteles, que determina o homem como um *zoon politikon*, conceito que já se encontrava em Sêneca e foi traduzido por Tomás de Aquino como *animal socialis*, ou mais especificamente, *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza, político, isto é, social). O que se percebe nessa tradução é que da definição aristotélica para a definição tomasiana ocorreu a substituição do político pelo social, o que nos revela que houve

[206]*Idem*, p.41

uma perda da compreensão grega sobre a política. Não é possível igualar o político ao social, não era o que os gregos faziam, mesmo que a palavra *societas* possua um significado político, ao indicar uma aliança entre pessoas com um fim específico. Apenas depois do conceito *societas generis humani*, ou seja, a sociedade da espécie humana, o termo social passa a ser considerado uma condição humana fundamental, como a política ou a filosofia. (Essa segunda definição de homem, traduzida para a versão latina como *animale rationale*, o que, de acordo como nossa autora, gerou uma incompreensão com a tradução de animal social, do que realmente seria a organização política da *polis* e do ser político grego.)

É imprescindível compreender que todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, no entanto, dentre elas, apenas a ação não pode ser imaginada fora da sociedade. Por exemplo, o trabalho não requer a presença de outros, caso o homem trabalhe só, ele pode ser considerado um *animal laborans;* caso um homem fabrique, construa um mundo em que apenas ele habite, ele pode ser considerado um *homo faber*, mas a ação é exclusiva do homem, nem dos animais e nem dos deuses, apenas do homem. Por isso, apenas a ação depende da constante presença dos outros. Assim, sem essa presença não existe ação. Conclui-se que essa relação entre a ação e o estar junto determina uma qualidade especificamente humana. Embora os gregos acreditassem que viver em companhia de outros homens era apenas um aspecto em comum entre a vida humana e a vida animal, e por isso não era importante o suficiente para ser considerado uma condição especificamente humana, já que os animais que também viviam entre os seus. A companhia natural da espécie humana para o social era vista como uma necessidade da vida biológica, portanto, uma limitação. No entanto, para Arendt, esse "viver junto" estava relacionado ao conceito de ação e à esfera política, assim em virtude do fato de que o homem não pode viver fora da companhia de outros homens, tal capacidade deveria ser incluída como condição especificamente humana.

3. Mentalidade moderna e a alienação do mundo

Em síntese, na Grécia dos poetas e historiadores observamos o apogeu da *vita activa*, mitigado pela *vita contemplativa* com o surgimento da filosofia, que se estendeu até o final da Idade Média, carregando uma conotação hierarquicamente inferior do ponto de vista filosófico até o advento da modernidade, quando a *vita activa* novamente

passou a ser revalorizada em detrimento da *vita contemplativa*, uma vez que o conhecimento não era mais revelado, ao contrário, era produzido[207]. No entanto, não houve apenas uma inversão na hierarquia entre os mundos da ação e contemplação, mas também um reposicionamento na retomada da vita activa na modernidade que não foi realizada do mesmo modo como fora na Antiguidade, ocorreu uma outra inversão hierárquica em que a atividade humana da ação, nas sociedades grega e latina, considerada a mais elevada em relação às demais, trocou de lugar com o trabalho, evidenciado pela vitória *do animal laborans* em relação ao homem pensante.Compreenderemos melhor esse processo retomando o percurso histórico de Arendt.

Nos séculos XVI e XVII, com desenvolvimento das Ciências Naturais, o homem voltou seus olhos para o universo e realizou descobertas – como o telescópio e o fato da Terra girar em torno do sol - contrárias à experiência sensível, comprendendo a natureza de maneira diversa do que fora exposto até o momento, e consequentemente sua relação com a história como veremos a seguir. Diante da ascenção da ciência moderna, a filosofia cartesiana da dúvida (de tradição francessa) assim como a concepção de dúvida da tradição inglesa propagaram, para esse mundo nascente, ideias de que a percepção associada às experiências cotidianas levava a uma interpretação equivocada da verdade e da aquisição de conhecimento, gerando apenas erro e ilusão. René Descartes como o representante dessa fundamentação filósofica da modernidade desconfiava das faculdades humanas, uma das condições elementares do mundo moderno, não resultante da descrença na fé em Deus, mas da perda de confiança na capacidade de revelação da verdade dos sentidos.

Arendt em correspondência com Mary MacCarthy realiza uma crítica aos filósofos ingleses, em específico a Hobbes, que considerou as descobertas fatuais das Ciências Naturais como fundamentação do pensamento moderno ao atribuir sua filosofia aos resultados das obras de Copérnico, Galileu, Kepler, Gassendi e Mersenne. Isso poque de acordo com nossa autora, a modernidade distorceu o senso comum e sua qualidade de sensação, apresentando-o como uma forma de raciocínio muito específico, que Hobbes chamou de "calcular consequências"[208]. Em sua linha de argumentação, a modernidade nos leva a distorção do senso comum - sentido comum a todos. De acordo com nossa autora, *o senso comum (le bons sens) é uma espécie de sexto sentido através*

[207]ARENDT, Hannah. A tradição e a época moderna. In: *Entre o passado e o futuro*, p.67.
[208] ARENDT, Hannah. *Entre Amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*, p. 51.

do qual todos os dados dos sentidos particulares, fornecidos pelos cinco sentidos, são encaixados um mundo comum, um mundo que podemos partilhar com os outros, ter em comum com eles[209]. O senso comum poderia controlar os erros dos outros cinco sentidos, por isso a perda desse senso comum é crucial, uma vez que não existe mundo comum se o senso comum for perdido. Não podemos confundir o senso comum como uma faculdade que todos os indivíduos possuem, na verdade é um sentido constitutivo do mundo comum, "*O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes*"[210].

A partir da experiência de duvidar, considerou-se que a percepção não era o método adequado para vislumbrar o universo, ou seja, a verdade e a realidade não são coisas dadas e nem uma nem a outra se apresentam como são, consequentemente a ciência moderna nem separava aparências verdadeiras e falsas, nem defendiam uma correspondência entre aparência e ser, alterando a noção tradicional de verdade. O homem em busca da verdade e do conhecimento não poderia confiar nem na evidência dos sentidos, nem na verdade inata na mente, nem mesmo na razão, por isso a expressão cartesiana sobre o mundo se fundamenta na dúvida - *omnibus dubitaruium est*[211].

Desde o século XVII, a ciência moderna teve sua ênfase deslocada da busca do "que" para a investigação do "como", do interesse nas coisas para o interesse em processos, separando de maneira contundente a antiguidade da modernidade em virtude do surgimento desse novo conceito – o processo. Assim, com esse deslocamento, houve uma mudança na maneira moderna de pensar, uma vez que apesar das diferenças entre as *historiografias grega e romana*, elas levavam em consideração o significado proveniente de cada um dos eventos, feitos e ocorrências em si e por si mesmo, em discrepância com a moderna maneira de pensar já que nem a história nem a natureza, nada era considerado como um todo ou como ocorrências particulares poderiam ser considerados significativos em si e por si mesmo como nas historiografias antigas[212]. Para essa moderna maneira de pensar, a significação estaria atrelada as relações entre os eventos singulares e o seu sentido universal, como afirma Arendt:

> Para essa oscilação na ênfase é irrelevante que a Poesia e a Historiografia gregas hajam visto o significado do evento em alguma

[209]*Idem*.
[210]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana.* p.351.
[211] ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro,* p.84.
[212] *Idem,* p. 97.

> grandeza excelsa que justifica sua recordação pela posteridade, ou que os romanos hajam concebido a História como um repertório de exemplos tomados do comportamento político real, demonstrando o que a tradição, a autoridade dos antepassados, exigia de cada geração e o que o passado acumulara para o beneficio do presente. Nossa noção de processo histórico rejeita ambos os conceitos, conferindo à mera sequência temporal uma importância e dignidade que ela jamais tivera antes[213].

Arendt nos alerta que, na era moderna, nesse deslocamento do interesse das coisas para o interesse em processos, a história ganha um estatuto da "sequência temporal" que erroneamente foi considerado como tendo origem na percepção religiosa linear judaico-cristã vinculada à ideia de salvação divina e posteriormente substítuida pela sucessão de acontecimentos. Isso porque o nascimento de Cristo, antes considerado um evento de fundação da ordem cristã perdeu tal caráter e transformou-se em apenas uma referência cronológica para a sequência temporal na modernidade, o que possibilitou a contagem infinita do tempo tanto para o passado quanto para o futuro. Vale ressaltar que esse mecanismo confere significado aos eventos de acordo com sua posição na sucessão de acontecimentos nos assuntos humanos e não como acontecimento singular.

> Essa dupla infinitude do passado e do futuro elimina todas as noções de princípio e de fim, estabelecendo a humanidade em uma potencial imortalidade terrena. O que à primeira vista assemelha-se a uma cristianização da história universal elimina, na verdade, todas as especulações religiosas sobre o tema da história secular. No que diz respeito à história secular, vivemos em um processo que não conhece princípio nem fim e que, assim, não permite que entretenhamos expectativas escatológicas. Nada poderia ser mais alheio ao pensamento cristão do que essa concepção de uma imortalidade terrena da humanidade[214].

Nessa mudança epistemológica da perspectiva da história dos eventos históricos singulares para o processo, Arendt menciona o filósofo italiano Giambattista Vico que fundamentou um novo viés histórico a partir do qual tornou-se possível "fazer a história" da mesma forma que era possível "fazer a natureza". A investigação científica, tanto natural como histórica, nos processos, ocorreu porque a nova historiografia defendia que o homem poderia conhecer apenas aquilo que ele mesmo tinha feito, ou seja, conhece-se uma coisa sempre que compreende como ela veio a existir. Essa

---

[213] *Idem*, p. 88.
[214] *Idem*, p. 101.

moderna consciência histórica é representada pelas ideias de Vico, ao defender que o homem deve ser ao menos capaz de conhecer o que ele mesmo fez, mesmo que não seja capaz de reconhecer o mundo dado: "*Podemos demonstrar assuntos matemáticos porque nós mesmos os fazemos; para provar os assuntos físicos, teríamos que fazê-los - Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*"[215]. De acordo com ele, não era possível conhecer a realidade, o mundo, porque não podíamos fazer a natureza que é "feita" por Deus do mesmo modo que a história é "feita" por homens, o que nos leva a concluir que a verdade histórica pode ser conhecida por homens, os autores da história, porém a verdade física é reservada àquele que fez o universo.

Ao estabelecer os conceitos de natureza e história modernos podemos observar que eles continuam relacionados como eram na Antiguidade, de uma maneira diversa de como acontecia na Gréca, em que a raiz comum era a imortalidade. O denominador comum à natureza e à história, na modernidade, passa a ser o conceito de processo e a relação estabelecida entre as ciências naturais e históricas é de oposição em virtude da pretensão de que ambas sejam objetivas e precisas. Isso porque os padrões científicos da modernidade são distintos dos padrões historiográficos da imparcialidade de Homero e da objetividade de Tucidides, tais os padrões científicos da modernidade defendiam a *"extinção do eu"* com sua fundamentação na *"Ciência Natural aristotélica e medieval, que consistia principalmente na observação e catalogação de fatos observados"*. Por isso, a concepção de ciência natural da modernidade adota a contemplação do Ser, considerada a atitude mais adequada ao cientista detentor da curiosidade do particular e do maravilhamento do geral, a partir do qual nasceu a filosofia.

Para alcançar o padrão historiográfico da objetividade, deve haver uma não-interferência nos eventos que inicia-se com *a* "extinção do eu" como condição de "visão pura", ou seja, o historiador deve se distanciar para seguir *o* curso dos eventos conforme a revelação de suas fontes documentais, descrita por nossa autora, a partir da citação de Droysen como uma objetividade eunuca. Arendt alerta sobre a impossibilidade dessa objetividade, uma vez que até mesmo nas ciências naturais há um fator "subjetivo" nos processos "objetivos" do observador em relação à natureza. Em uma seleção de material em meio a uma massa de fatos não faz parte da capacidade da mente humana, uma vez que não é possível atingir essa não-interferência já que *"toda escolha de material em*

[215] *Idem,* p. 88.

certo sentido interfere com a História, e todos os critérios para escolha dispõem o curso histórico dos eventos sob certas condições artificiais, que são muito similares às condições prescritas pelo cientista natural a processos naturais no experimento? "[216] E ao observar o experimento, o cientista natural se torna uma das condições desse experimento, como podemos observar pelo exemplo arendtiano sobre um resultado da Física Nuclear e reconhecimento da possibilidade de aplicar sem contradição tipos completamente diferentes de leis naturais a um único e mesmo evento físico[217]. *A confusão quanto ao problema da "objetividade" consistia em pressupor que pudesse haver respostas sem questões e resultados independentes de um ser formulador de questões.* A antiga polêmica, portanto, entre a "subjetividade" da Historiografia e a "objetividade" da Física perdeu grande parte de sua relevância quando foi percebido que um experimento é uma pergunta formulada à natureza. A física é não menos uma investigação acerca do que existe, centrada no homem, que pesquisa histórica. *Em outras palavras, sendo o experimento uma pergunta formulada à natureza, as respostas da ciência permanecerão sempre réplicas a questões formuladas por homens*[218]. Não há objetividade na ciência porque há um sujeito que faz ciência.

A partir da confusão filosófica sobre a objetividade científica do século XIX e uma auto incompreensão histórica, observamos que os conceitos alheios à nova consciência da história na época moderna estavam no velho quadro de referência tradicional, mas novas experiências e uma nova ciência surgia nesse quadro. No entanto, o verdadeiro problema não era a objetividade científica no século XIX, mas a imparcialidade, decisiva tanto para a "Ciência" da História como para toda a Historiografia oriunda da poesia e do contar histórias. No entanto, na moderna discussão sobre a objetividade na Ciência Histórica, nem a imparcialidade homérica ou a objetividade de Tucídides estavam presentes, em oposição a um alargamento de mundo que esses poetas e historiadores realizaram em sua época.

No início do século XX, emergiu uma área de intersecção entre as ciências naturais e históricas, um campo em que os domínios da história e da natureza se cruzaram, o que leva à conexão entre os conceitos de natureza e de história, tal como apareceram com a ascensão da época moderna nos séculos XVI e XVII. No entanto, essa nova esfera vai além da concepção de história da antiguidade - composta de feitos e

---

[216] *Idem*, p. 79.
[217] *Idem*, p. 78-79.
[218] *Idem*, p.79.

palavras dos homens, contadas em estórias sobre os eventos que afetaram suas vidas e da modernidade sob a forma de um processo realizado pelo homem, a partir do qual se poderia conhecer apenas o que os homens fizesse, fundamentada na concepção de Vico. *A Tecnologia* passa a realizar aquilo que se acreditava, que apenas a ação divina poderia fazer: natureza. Por isso há outra modificação na relação entre história e natureza, por conseguinte, da relação entre o homem e o mundo. Esse mundo tecnológico contemporâneo é distinto do mundo moderno mecanizado surgido da Revolução Industrial atrelado à fabricação do *homo faber,* ou seja, o homem inicia um processo de fabricação que resulta em um produto final incorporado ao mundo humano. Já o mundo tecnológico, o homem é determinado pela ação do homem sobre a natureza na realização de processos naturais vinculados às obras ou à esfera dos assuntos humanos. As leis natureza não são mais regidas por si mesmas, por ações humanas. Assim, transportamos características das ações humanas, que considerávamos impredizíveis, para a natureza, que costumávamos pensar que eram regidas por leis inexoráveis. Os homens interferiram na natureza que não se encontrava mais entregue a si mesma.

O mecanismo na tecnologia deixa evidente que não se pode "fazer a natureza" no sentido da criação divina, mas somos capazes de iniciar processos naturais, que de certo modo nos levam a "fazer natureza", ou seja, na medida em que "fazemos história", quando ocorrem processo naturais que jamais teriam ocorrido sem a interferência direta do homem. É um ponto da história humana que vai além da era industrial com a máquina a vapor e o motor de combustão interna. Isso porque, se antes o homem não fazia natureza mas apenas história, agora o homem interfere nos processos naturais ao fazer história, ou seja, começa a agir sobre a natureza como costuma agir sobre a história. Ampliando nosso poder sobre a natureza, introduzimos a natureza no mundo humano, demonstrando que não há mais fronteiras entre os elementos naturais e o artefato humano.

Em *O Conceito de História,* Arendt considera a história como uma categoria da existência humana, assim como as cinco condições humanas essenciais à existência humana contidas em *A Condição Humana,* sem as quais a existência deixaria de ser humana: pensamento, razão, trabalho, mundanidade e pluralidade – no entanto, discute apenas três: trabalho, mundanidade e pluralidade, que se associam respectivamente às atividades humanas fundamentais do trabalho, obra e ação, que juntas correspondem à condição humana, mas não à natureza humana. Isso significa que, novamente, Arendt corrobora a ideia de que não está de acordo com características fixas, mas que sejam

formadas ou conformadas e, portanto, plurais. Por isso não impressiona o fato de uma das condições humanas seja a pluralidade, observada em alguns elementos da historiografia grega pré-filosófica dos poetas e historiadores (posteriormente também na filosofia socrática), e que não se encontra nem na filosofia política contemporânea assim como não era a fundamentação da concepção de direito quando surgiu o totalitarismo.

De acordo com Arendt, a atividade humana do trabalho está diretamente relacionada ao processo biológico do corpo humano, ligado às necessidades vitais produzidas e fornecidas pelo processo vital do trabalho, ou seja, "*a condição humana do trabalho é a própria vida*". Em seguida, a próxima atividade humana é a obra, que ao contrário da anterior, é não natural, trata-se do mundo artificial e não natural, de coisas que entramos em contato, "*a condição humana do trabalho é a mundanidade".* E, por último, a atividade humana, da qual direta ou indiretamente já falamos quando traçamos a contribuição de Sócrates para o pensamento político de nossa autora, que é a ação entre os homens e que corresponde à condição humana da pluralidade, ou seja, trata do "*fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo"*[219].

Pelo que já foi dito e desenvolvido sobre a condição humana da pluralidade, fica claro que ela se encontra estreitamente relacionada à política, no entanto, Arendt não deixa que essa questão fique nas entrelinhas, ao declarar enquanto traça essa classificação que *embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente A condição – não apenas a condition sine qua non, mas a conditio per quam – de toda a vida política"*[220]. A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, à medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo. Para exemplificar a atividade humana da ação e a sua condição humana da pluralidade, Arendt descreve duas situações: o relato da criação do homem no Gênesis e a linguagem romana do nascer e do morrer que se encontravam relacionadas a *estar entre os homens* e a *deixar de estar entre os homens*.

---

[219]ARENDT, Hannah. *A Condição Humana,* p. 8.
[220] *Idem,* p. 9.

Nesse percurso histórico sobre a relação entre homem e mundo, Arendt nos mostra diferentes interpretações a respeito do homem, relacionadas às suas atividades e condições humanas, que formam o que Arendt classificou como *vita activa:*

> a Antigüidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma polis e em que a suprema capacidade humana era a fala - dzôon politikón e dzôon lógon ékhon, na famosa definição dupla de Aristóteles; a Filosofia medieval e romana definia o homem como animal rationale; nos estágios iniciais da Idade Moderna, o homem era primariamente concebido como homo faber até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um animal laborans cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz. Contra o fundo dessas definições esquemáticas, seria adequado para o mundo em que vivemos definir o homem como um ser capaz de ação; pois essa capacidade parece ter-se tornado o centro de todas as demais faculdades humanas[221].

4. Modelo político da Antiguidade – o direito entre obra e ação - A figura no legislador artesão na Grécia Antiga.

Arendt não discute sobre uma possível classificação dos direitos humanaos mas enquadrada seus posicionamentos na classificação que não defende os direitos humanos como pertencentes ao direito natural, ou seja como um direito independente das leis e do Estado e nem poderia já que defendemos uma concepção arendtiana de direitos humanos que é política, ou seja, que pertence a esfera dos negócios humanos, que não é um direito dado, universal, atemporal, fornecido pelos deuses como acreditava Antígona, nem pela razão ou pela história, ao contrário trata-se de um direito estabelecido pelos homens e que pode ser alterado de acordo com a característica da renovação por meio da natalidade. Em *A Reconstrução dos Direitos Humanos,* Lafer caracteriza o direito natural nos seguintes termos:

> O Direito Natural se contrapõe ao Direito Positivo, localizado no tempo e no espaço, e funciona, neste paradigma, como um ponto de Arquimedes para a análise metajurídica: tem como pressuposto a idéia de imutabilidade de certos princípios, que escapam à História, e a universalidade destes princípios, que transcendem a Geografia. A estes princípios, que são dados e não postos por convenção, os homens têm acesso através da razão comum a todos, e são estes princípios que permitem qualificar as condutas humanas como boas ou más - uma qualificação que promove uma contínua vinculação

[221]ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro,* p.95.

> entre norma e valor e, portanto, entre Direito e Moral. No mundo moderno o paradigma do Direito Natural foi capaz de lidar, até o século XVIII, com os problemas da crescente secularização, sistematização, positivação e historicização do Direito, mas a intensidade destes processos levou à sua erosão. Daí o aparecimento de um novo paradigma: o da Filosofia do Direito[222].

Esse conflito entre Direito Natural e o Direito Positivo nos remete ao conflito entre entre a imortalidade dos deuses (lei natural) e a mortalidade das obras humanas (leis da cidade), associados ao conflito entre natureza e história da qual tratamos no âmbito da concepção política de nossa autora. A expressão direito natural, remonta a Antiguidade, e na modernidade ambos apenas passaram a ter uma realidade político jurídica. No artigo *Sobre direitos humanos na era da biopolítica*, o professor Oswaldo Giacoia retoma o conflito entre direito natural e positivo, representado pela tragédia de Sófocles, Antígona, determinado que o direito atrelava-se às leis da natureza, dos deuses e não em virtude das leis escritas da *polis:*

> Desde a Antigüidade clássica, filósofos e juristas têm se dedicado a uma reflexão profunda sobre o inesgotável tesouro espiritual de Antígona. Em sua Retórica (1373b e seguintes) já observava Aristóteles: "Pois realmente há, como todos de certo modo intuem, uma justiça e uma injustiça naturais, compulsórias para todas as criaturas humanas, mesmo para as que não têm associação ou compromisso com as outras. É isso que a Antígona de Sófocles claramente quer exprimir quando diz que o funeral de Polinices era um ato justo apesar da proibição; ela pretende dizer que era justo por natureza"[223].

Nessa peça teatral grega, o tirano da cidade de Tebas, Creonte, sanciona um decreto proibindo que a personagem Antígona realize uma homenagem fúnebre e, consequentemente, vetando o sepultamento do seu irmão, Polinices, porque ele lutou contra a cidade de Tebas. No entanto, nossa personagem, apesar da proibição de Creonte, defende que seu irmão deve ser enterrado, porque é o "*justo por natureza*", uma vez que o sepultamento lhe renderia um descanso, por isso ela desobedece o decreto e enterra seu irmão. Em virtude dessa desobediência às leis positivas e convencionadas pela sociedade, Antígona é condenada. No entanto, nossa personagem ainda afirma que entre a punição dos deuses e a punição dos homens, ela teme mais aos deuses que os homens.

---

[222] LAFER, Celso. *A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.* São Paulo, SP : Companhia das Letras, 1988, p.16.
[223] GIACOIA, Oswaldo. Sobre direitos humanso na era da bio-política. In: *KRITERION*, Belo-Horizonte, n° 118, dez./2008, p. 267.

O que nos interessa nesse relato da estória de Antígona é que Aristóteles a utiliza em uma passagem na obra *Retórica* para realizar uma distinção entre lei particular e lei comum, em que a primeira "*.é aquela lei que cada povo dá a sim mesmo, podendo ser escrita ou não escrita e está vinculada aos usos e costumes próprios de uma determinada sociedade*",[224]*;* já a segunda "*.é aquela, advinda da natureza, pois há em todos os homens algo que de certa maneira indica o que, por natureza, é justo ou injusto, independentemente de convenção ou acordo*",[225]. Ao se referir à lei comum, aquela que "*... não é de hoje, nem de ontem que essa lei existe, mas desde sempre e ninguém sabe desde quando surgiu*", evidencia que essa lei trata-se da lei universal, da lei natural e portanto imutável, como podemos perceber pela expressão não é de "*hoje nem de ontem*".

A distinção entre lei particular e lei comum e a noção de direito natural na obra aristotélica, *Ética a Nicômaco*, em que há um direito que muda de uma cidade para outra, da Grécia para a Pérsia e existe o direito natural que é sempre o mesmo independente da opiniões ou dos decretos dos homens como o de Creonte na estória de Antígona. Esse direito é fundamentado por princípios que não são contingentes e variáveis, nem nascem do arbítrio ou da convenção, nascem da natureza e da razão, e, por isso, fornecem legitimidade ao Direito Natural[226]. Esse direito encontra-se vinculado a natureza do homem que se expressa pelas inclinações racionais, ou seja, a lei determina o que a reta razão concebe como belo e bom, no entanto há uma homogeneização e uma negação da pluralidade humana, alicerçada na concepção de natureza humana, ao invés de condição/existência humana defendida por nossa autora e que podemos considerar como fonte da concepção arendtiana de direitos humanos. Dessas passagens, tanto na obra *Retórica* quanto na *Ética à Nicômaco*, Aristóteles deixa claro as características do Direito Natural como a imutabilidade, universalidade, princípios que são dados e não formulados por uma convenção.

A partir dessa estruturação da relação entre o direito natural e positivo na Antiguidade, observamos que o direito natural há um posto hierarquicamente superior ao direito positivo, uma vez que o seu contraponto seria um direito que possui características como particularismo de acordo com o tempo e espaço, que é comum aqueles que possuem a mesma origem da humanidade, trata-se de um padrão de

---

[224] ARISTÓTELES. A Retórica. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. Livro I, 13, 1373b.
[225] *Ibidem.*
[226] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Coleção Os Pensadores.São Paulo: Victor Civita, 1984. Livro V, 7, 1135a.

referência para a ordem jurídica positiva. As características do direito natural nos oferecem uma função do direito que seria a de qualificar se uma ação humana é boa ou má, justa ou injusta, aproximando direito e moralidade. No entanto, essa concepção de direitos humanos ao direito natural não é autoevidente tanto que, como destaca Hunt, *"se a igualdade dos direitos é tão autoevidente, por que essa afirmação tinha de ser feita e por que só era feita em tempos e lugares específicos? Como podem os direitos humanos ser universais se não são universalmente reconhecidos?*"[227].

Diante do exposto no nosso percurso sobre os elementos de formação do pensamento político arendtiano, nossa questão trata-se sobre a articulação entre política e direitos humanos na obra de Arendt, particularmente no contexto do modelo político da *polis*, que defendemos que a concepção de ação política arendtiana se fundamenta na concepção de ação política grega tanto nas experiências pré-filosóficas dos poetas e historiadores quanto na dos filósofos – Sócrates, Platão e Aristóteles. Isso porque esse arcabouço teórico grego contribuiu para a formação do conceito arendtiano de pluralidade que fundamenta tanto sua concepção política quanto de direitos humanos. A retomada dos elementos gregos dos poetas, historiadores e da tríade de filósofos gregos para a formação do pensamento político de Arendt nos fornece um vocabulário conceitual político arendtiano que também pode ser utilizado para compreender a concepção de direito na Grécia Antiga e na obra de nossa autora, assim como na formação de sua concepção de direitos humanos. O que nos leva a perguntar qual é a articulação entre política e direito de acordo com os elementos gregos?

Uma corrente de intepretação defende que essa articulação entre direito e política no contexto das fontes antigas nos mostra que a formação de constituição e leis para os gregos não se enquadravam na categoria de ação como a política, ou seja, não pertencia a esfera pública-política, mas pertencia a outra atividade humana, a categoria de obra. Nesses termos do vocabulário arendtiano, podemos dizer que embora o direito fosse um objeto relevante para a política, ele se encontrava fora da esfera política, sendo caracterizado como um fenômeno pré-político, isso porque a constituição e as leis não pertenciam a práxis, mas a *poeiesis*. Essa linha de pensamento sobre a interpretação arendtiana da articulação entre direito e política no âmbito da Antiguidade em que elas pertencem a esferas distintas foi abordada por vários autores, entre eles, André Enegré na obra *La pensée politique de Hannah Arendt* ao tratar dessa articulação entre direito e

[227] HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*, p. 18.

político por meio da definição do conceito de constitucionalismo na obra de Arendt, afirmando que

> a ideia de constituição possui uma relação de separação entre lei e poder, localizada sob o emblema da *poeiesis* e não da prática, a atividade legislativa não é ela mesma uma atividade propriamente política, pois ao estruturar o espaço da polis não é agir a vários, mas somente tornar possível o jogo do poder. A concepção antiga do legislador artesão localiza-se no exterior da cidade que ela constitui[228] (Tradução nossa).

Também podemos citar a obra *Arendt e Heidegger* de Dana Villa em que essa articulação entre direito e política é tratada por meio dos contornos da concepção de ação na obra de Arendt, da defesa de uma dimensão republicana a partir do qual a liberdade política sob uma dimensão positiva em que há o engajamento e participação dos cidadãos na esfera política, o que significa que o direito – constituição e leis – também não fazem parte da ação política mas nos leva a ela, ou seja, o direito é anterior a política para que ela seja exercida.

Essas duas interpretações sobre o papel pré-político da legislação grega antiga nos mostra que o conceito de direito positivo - constituição e leis – se relaciona com esfera política como pré-requisito para que o cidadão participe da esfera pública com liberdade e igualdade, pressupostos das declarações modernas de direitos humanos. Tal concepção de direito associada à concepção grega da lei nos revela o papel do legislador em relação ao corpo político como a ação do *homo faber* e, portanto, relacionado ao conceito de fundação. O legislador seria aquele que determinaria as bases para a existência de uma comunidade política, ou seja, um fundador. No entanto, essa concepção das leis grega

> circunscreve cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo novo e imprevisível, ou seja, as leis não possuem somente um sentido negativo, de limite ao 'governo dos vivos', como se fossem um obstáculo à soberania das gerações atuais e futuras, antes pelo contrário, as leis configuram-se como condição de possibilidade da própria soberania popular[229].

---

[228] ENEGRÉN, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris : PUF, 1984, *p.119*. Cf : "*L´idee même de constitution permet d´insister sur la ferme séparation entre loi et pouvoir. Placée sous l´emblème de la poïétique et non de la pratique, l´activité législatrice n´est pas en ele-même activité proprement politique, puisque struturer l´espace de la polis n´est pas agir à plusieurs, mais seulement rendre possibile le jeu du pouvoir*".

[229] TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e Política em Hannah Arendt*. 1° ed, São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 110.

A esfera política se encontra no âmbito da fragilidade dos assuntos humanos em virtude das características da imprevisibilidade e irreversibilidade da ação política fundamentada na concepção de pluralidade entre os homens onde se mostra em um espaço público-político por meio da ação e do discurso, gerando novos começos. Para que essa fragilidade seja remediada, nossa autora explora alguns mecanismos, entre eles destacamos a promessa e as instituições jurídicas como as leis que formam essa esfera política. E é justamente esse mecanismo da esfera política que nos interessa, em síntese: o direito e sua capacidade de produzir leis fornece limites a fragilidade dos assuntos humanos, a política.

Nas obras *A Condição humana, O que é a política?, Entre o Passado e o Futuro* e *Sobre Revolução* encontramos um panorama sobre os modelos políticos gregos e romanos, embora o conceito de direito grego seja definido a partir do da esfera do pré-político, ao identificarmos os conceitos gregos apropriados por Arendt para definir sua concepção de política, observamos que essa concepção de direito é política, ou seja, o modelo de direito arendtiano não é grego mas romano, em que a atividade legislativa faz parte da atividade política fundamentada no conceito de gênio político, colocando a legislação entre as atividades políticas mais nobres. Assim, se Arendt se apropria de elementos gregos para sua formação do pensamento político, um desses elementos não é grego mas romano como podemos observar nas palavras de Lefbve:

> se é verdade que Platão e Aristóteles elevaram a promulgação das leis e a construção das cidades ao primeiro ranque da vida política, essa não significa que elas ampliaram as experiências gregas fundamentais da ação e da política até abraçar o que devia ser gênio político de Roma: a legislação e a fundação. Ao contrário, a escola socrática se volta as essas atividades, que aos olhos dos gregos era pré-políticas, porque elas queria se opor à política e à ação. Para ela, legislar e tomar decisões por meio de voto são as atividades políticas as mais legítimas, porque os homens agem como artesãos: o resultado dessa ação é um produto concreto, seu processo tem um fim claramente reconhecível. Isso não é mais, ou melhor, isso não é ainda a ação (práxis) propriamente dita, é um fazer (poièsis) que os filósofos julgam preferível porque é mais claro. Eles dizem em suma que se somente os homens reconheciam a sua faculdade de agir, fútil, indefinida, aos resultados incertos, haveria talvez um remédio a fragilidade dos negócios humanos[230] (Tradução nossa).

As questões arendtiana fundamentais em relação a articulação direito e política relaciona-se coma a oposição entre obra e ação, entre a poiesis e a práxis, embora Platão

[230] LEFEBVE, Vicent. *Politique des limites, limites de la politique- - La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, p. 27.

e Aristóteles tenham elogiado a legislação, os gregos possuíam uma concepção sobre a tarefa e o papel do legislador no domínio público diferente da que temos, eles a consideravam como uma atividade de fabricação relacionada então com a obra, como um símbolo de proteção contra as vicissitudes inerentes à ação e à política para remediar a fragilidade das coisas humanas, ou seja, as normas estabelecidas previamente seriam um parâmetro objetivo para julgamento dos negócios humanos que a política não poderia fornecer[231] – essa visão dos filósofos políticos, Aristóteles e Platão, dominaram todo o pensamento político posterior. A questão é que ao substituir o fazer pelo agir, a atividade humana da obra pela ação, negamos a condição humana da pluralidade, condição humana que pertence exclusivamente ao domínio da política, do espaço público e que na concepção de nossa autora também pertence a sua antropologia ao determinar uma concepção de homem que fundamentará sua concepção de direitos humanos como veremos a seguir. Por fim, essa concepção de política e de lei como fabricação, técnica, retira o diálogo da *polis*, em outras palavras a experiência política grega passa a não mais ser ligada a condição humana das palavras e dos feitos, do discurso e da ação, mas do governo dos mais sábios. Essa separação entre os pensadores profissionais detentores exclusivos do atributo do pensar e daqueles que executam as ordens nos leva ao esvaziamento da atividade política e jurídica.

A concepção arendtiana do direito retoma a concepção romana de lei que não nos remete a nenhum momento de fundação da cidade e nem mesmo a uma atividade pré-política como na concepção grega de lei. A lei romana se fundamenta em um sistema de alianças em que os vencidos de guerra se tornavam amigos de Roma, ou seja, formavam pactos não naturais "*algo que vincula duas coisas ou parceiros levados a se unir por força de circunstâncias externas*"[232]. Nessa concepção de lei romana, aparece o conceito de deliberação, que se encontra associada à dimensão da ação política, já que nos encontramos inseridos em uma teia de relações como Arendt demonstra na sua obra *A Condição Humana*. Essa concepção do direito baseado na concepção romana de lei tem sua fonte em uma dimensão dialógica realizada na fundação e consolidada pela legislação. Assim, o gênio político de Roma é a associação entre fundação e legislação, assim como na Grécia, os romanos também possuíam uma dimensão dialógica no conceito de ação política, apesar de alguns autores focarem apenas na sua dimensão

[231] ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.226.
[232] ARENDT, Hannah. *Da revolução*, trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ática e Edunb, 1988, p.150.

agnóstica, atribuindo aos gregos um déficit de institucionalização como resultado capaz de sobreviver aos seus atores e ser renovada por outras gerações[233].

Esse conceito de institucionalização é muito importante para Arendt para pensarmos em como dar concretude aos Direitos Humanos. Taminaux, demonstra que havia institucionalização tanto na *polis* grega quanto na república romana. Os gregos pensaram a instituição da *polis* como mecanismo para fornecer permanência aos grandes feitos de seus cidadãos. Já os romanos, formalizaram suas instituições a partir do perdão e da promessa, ou seja, ao perdoar os vencidos e adotar a elaboração de contrato, havia uma possibilidade de transcendência por meio da ação política[234].

Se partirmos do pressuposto de que a ação política para os gregos possuía a dimensão deliberativa, dialógica, podemos ver ali já presente a possibilidade intrínseca à ação de ir além da inovação e da criação, e ser capaz de criar vínculos com o futuro, isso porque se a ação política nos leva a transpor barreiras, a questionar o estabelecido, a derrubar o direito posto, é ela também que nos possibilita estabelecer novas relações. Não podemos assim atribuir aos gregos a abertura ao futuro e aos romanos a prisão do passado, se estes últimos voltam sempre às origens, aos tempos imemoriais, também eles não deixam de inovar, mudando e ampliando as bases de sua própria fundação. Assim, ambos, gregos e romanos são capazes de renovação ao já estabelecido mesmo que seja por mecanismos diferentes, os gregos pela concepção deliberativa e dialógica da ação política e os romanos pelo seu retorno ao momento da fundação.

Ao compararmos as concepções gregas e romanas de lei, estabelecemos o limite para a institucionalização. Esse conceito não parece ter grande importância a Arendt no início de sua reflexão sobre Direitos Humanos em *As Origens do Totalitarismo*, mas o seu diagnóstico inicial sobre a não efetividade deles no período que foi mais necessário, a leva a pensar numa maneira de como esses direitos podem ser efetivados e nos parece que a resposta a esse questionamento se encontra na obra *Sobre Revolução* quando ela trata das instituições americanas e francesas. Ao passar pelo estudo das revoluções e suas instituições, Arendt conclui que política e experiência jurídica são uma composição de estabilidade e movimento.

---

[233] TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e Política em Hannah Arendt*, p.116
[234] *Idem*, p. 117.

CAPÍTULO 3 –
RECONSTRUÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS E DO DIREITO PENAL INTERNACIONAL.

Introdução

Indubitavelmente, o fenômeno totalitário é o evento central da obra de Hannah Arendt, a partir do qual nossa autora desenvolve inúmeras questões filosóficas, políticas, históricas e jurídicas. No que se refere à temática dos direitos humanos, podemos observar dois movimentos – um de diagnóstico e outro, propositivo. Se por um lado, em *As Origens do Totalitarismo,* Arendt estabelece um diagnóstico sobre a concepção de direitos humanos ao determinar que o contexto da II Guerra Mundial foi um fator decisivo para sua ruptura e fracasso, por outro lado, em *Eichmann em Jerusalém*, esse fenômeno também foi decisivo para o movimento inverso, a saber, o de reconstrução e consolidação do Direito Internacional dos Direitos Humanos e Direito Penal Internacional que trataremos nesse capítulo.

Esse segundo movimento pós-II Guerra Mundial em resposta as atrocidades cometidas pelo nazismo[235] tinha por escopo estabelecer uma proteção eficaz dos direitos humanos por meio da criação de um sistema normativo de proteção internacional. Tal era necessário justamente para que os indivíduos não se sentissem desprotegidos, mesmo como detentores de direitos humanos (como ocorrera no nazismo), mostrando que os direitos humanos eram mais do que apenas declarações de direitos, e que havia alguém que zelasse por eles - no caso, um Sistema Internacional de Direitos Humanos na esfera do Direito Penal Internacional.

Então, esse novo cenário histórico configurava-se como uma reconstrução dos direitos humanos, como nos aponta Hidaka[236]. Mas não bastava que houvesse apenas uma delimitação clara do que eram esses direitos humanos: fazia-se necessário também implementar um sistema de proteção internacional dos direitos humanos no qual os estados violadores de tais códigos jurídicos pudessem ser responsabilizados pelas atrocidades cometidas em seus territórios, de modo que o mundo não vivenciasse mais horrores como os do regime nazista. Tal iniciativa possuía status de urgência, dado que

---

[235] PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional. São Paulo: Saraiva 2006. p. 116.

[236] HIDAKA, Leonardo Jun Ferreira. In Introdução ao Direito Internacional dos Direitos Humanos. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 24-25.

no âmbito internacional havia uma ausência de meios legais e institucionais para responsabilizar os estados violadores dos direitos humanos. Em outras palavras, o que prevalecia era o posicionamento de que os governantes não poderiam ser juridicamente responsáveis por seus atos, já que apenas exerciam sua "soberania estatal", posicionamento proveniente de uma cultura política de irresponsabilidade e inimputabilidade dos governantes como descreve o Ministro do Supremo Tribunal Federal – STF, Ricardo Lewandowski[237].

O nascimento desse novo ramo do direito, o Direito Penal Internacional, surgiu da necessidade da comunidade das nações de estabelecer um ordenamento jurídico distinto dos ordenamentos internos dos países formadores de uma comunidade internacional, que pudesse estabelecer a ordem em virtude dos crimes internacionais após a II Guerra Mundial[238]. O Direito Penal Internacional passa, então, a ser formado pela conjunção de princípios de Direito Penal e Direito Internacional, em que há tanto a responsabilização individual, quanto a reprovação de uma conduta tipificada por ser um ilícito penal para a comunidade. Todavia, para formar essas normas, necessita-se de convenções celebradas entre os Estados interessados[239], as quais, também, estabeleçam consequências jurídico-penais.

Diante do contexto histórico em que esse Direito Internacional dos Direitos Humanos foi associado à idéia de uma "Justiça Penal Internacional" em virtude dos horrores traumáticos vivenciados pela humanidade no curso da II Guerra Mundial, o Direito Penal Internacional pode ser definido, nas palavras de Carlos E. A. Japiassú, como:

> o ramo do Direito que define os crimes internacionais (próprios e impróprios) e comina as respectivas penas. O Direito Penal Internacional estabelece, também, as regras relativas: à aplicação extraterritorial do Direito Penal interno; à imunidade de pessoas internacionalmente protegidas; à cooperação Penal Internacional em todos os seus níveis; às transferências internacionais de processos e de pessoas presas ou condenadas; à extradição; à determinação da forma e dos limites de execução de sentenças penais estrangeiras; à existência e funcionamento de tribunais penais internacionais ou regionais; a qualquer outro problema criminal vinculado ao indivíduo, que possa surgir no plano internacional. Esta é uma definição ampla e analítica, que destaca o caráter autônomo do Direito Penal

[237] Disponível em : http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9876

[238] RAMOS, André e Carvalho. O Estatuto do Tribunal Penal Internacional e a Constituição brasileira In CHOUKR, Fauzi Hassan; AMBOS, Kai (org.). *Tribunal Penal Internacional*. São Paulo: RT, 2000, p.246-248

[239] AMBOS, Kai. A parte geral do Direito Penal Internacional: bases para uma elaboração dogmática, trad. Carlos E. A. Japiassú e Daniel A. Raizman, São Paulo: RT, 2008, p. 13-14.

> Internacional, pois a internacionalização do crime levou à internacionalização da sua prevenção e repressão [...][240].

E o estabelecimento de tal conceituação se estende, nas palavras de Abranches, ao determinar-se que o escopo desse novo ramo do Direito é o de proteger a dignidade da pessoa humana numa perspectiva internacional. Em outras palavras, trata-se do

> conjunto de normas subjetivas e adjetivas do Direito Internacional que tem por finalidade assegurar ao indivíduo, de qualquer nacionalidade, inclusive apátrida, e independente da jurisdição em que se encontre, os meios de defesa contra as abusos e desvios de poder praticados por qualquer Estado e a correspondente reparação quando não for possível prevenir a lesão[241].

No entanto, ao se estabelecer um sistema protetivo dos direitos humanos, o movimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos com normas, procedimentos e instituições para a execução de tais direitos em uma esfera internacional precisava de alguns princípios basilares, como destaca Bilder[242], entre eles: um princípio que garantisse que toda nação teria a obrigação de respeitar os direitos de seus concidadãos, que se pode observar como o princípio de universalidade em que os Estados-parte de tratados internacionais acordam em integrar a jurisdição de uma Corte para apreciação de todos os casos. Bilder também menciona o princípio em que a comunidade internacional teria o direito e a responsabilidade de protestar quando um Estado não cumprisse suas obrigações.

Ainda se podem acrescentar outros princípios que determinaram a construção de um sistema protetivo de direitos humanos, como é o caso da responsabilidade penal individual, em que o indivíduo é responsável por seus atos independentemente da responsabilidade do Estado e da função oficial que desempenharam - os chefes de Estado ou governos, ministros, parlamentares, chefes militares não possuem imunidade em relação aos crimes praticados, assim podem ser responsabilizados pelos crimes cometidos. Por fim, esses crimes não possuem sua punibilidade extinta pelo decurso do tempo, o princípio da imprescritibilidade, desde que os delitos tenham sido praticados depois da entrada em vigor do tratado.

---

[240] JAPIASSÚ, Carlos Eduardo Adriano. O Direito Penal Internacional, Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 20 e seq.
[241] ABRANCHES, Dunshee apud ANNONI, Danielle. Direitos Humanos & acesso à justiça no direito internacional. Curitiba: Juruá, 2004. p. 25-26.
[242] PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional, p. 6.

O processo de internacionalização da proteção desses direitos humanos desencadeou-se por meio de uma agenda internacional dos direitos humanos com a adoção da Carta das Nações Unidas (ou Carta da ONU / Carta de São Francisco) em 1945 e a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, momento em que os direitos humanos tornaram-se o centro da pauta internacional. Além desse *corpus iuris*, podem-se acrescentar outras normas que integram o Direito Internacional dos Direitos Humanos como os Pactos Internacionais dos Direitos Civis e Políticos, dos Direitos Econômicos Sociais e Culturais, bem como por outras convenções internacionais[243]. Dentre elas, destacam-se as principais Convenções Internacionais de Direitos Humanos:

1.**Convenção contra o Genocídio**, de 09 de dezembro de 1948;

2. **As Convenções de Genebra sobre a Proteção das Vítimas de Conflitos Bélicos**, de 12 de agosto de 1949;

3.**Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados**, de 28 de julho de 1951;

4.Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, de 21 de dezembro de 1965;

5.**Convenção sobre a Imprescritibilidade dos Crimes de Guerra e dos Crimes de Lesa Humanidade**, de 26 de novembro de 1968;

6.Convenção Americana de Direitos Humanos – Pacto de São José da Costa Rica, de 22 de novembro de 1969;

7.Convenção Internacional sobre a Repressão e o castigo ao Crime de Apartheid, de 30 de novembro de 1973;

8.Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher, de 18 de dezembro de 1979;

9.Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes, de 10 de dezembro de 1984;

10.Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura, de 09 de dezembro de 1985;

11.Convenção sobre os Direitos da Criança, de 20 de novembro de 1989;

---

[243] TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. A proteção internacional dos direitos humanos e o Brasil (1948-1997): as primeiras cinco décadas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª edição, 2000, p.23. Podemos observar que as primeiras convenções possuem relação direta com o evento do nazismo. Essa restauração do direito internacional não estabelecia apenas a delimitação dos direitos humanos mas também a capacidade processual dos indivíduos e grupos sociais na esfera internacional.

12.Convenção sobre a Proteção dos Direitos de todos os Trabalhadores Migratórios e de seus Familiares, de 18 de dezembro de 1990; 13.Convenção sobre a Diversidade Biológica, de 05 de junho de 1992.

Nesse contexto de reparação aos direitos humanos, salienta-se a criação de três importantes tribunais, evidenciados por nossa autora, para a formação dessa concepção jurídica pós-II Guerra Mundial, os quais constituíram-se como antecedentes para o estabelecimento de um Tribunal Penal Internacional (TPI) permanente, conforme determinou o Estatuto de Roma em 1998:

1.Tribunal Militar Internacional (oficialmente Tribunal Militar Internacional vs. Hermann Göring et alii, International Military Tribunal – IMT) em Berlim, no dia 18 de outubro de 1945 em que os vencedores da II Guerra Mundial julgaram criminosos iniciando em 20 de novembro de 1945, em Nuremberg;

2. Corte Distrital de Jerusalém com o julgamento de Adolf Eichmann, um processo que aconteceu após Nuremberg, no qual o réu encontrava-se foragido desde o fim da II Guerra Mundial, e, durante a Guerra Fria, a aliança entre os vencedores terminou, fazendo com que os processos não fossem mais realizados em nome das Nações Unidas;

3. Tribunal de Auschwitz, julgamento de 40 membros da equipe do campo de concentração de Auschwitz em Cracóvia, Polônia em 1947, entre 1963 e1965.

Arendt não participou do Tribunal de Nuremberg, motivo pelo qual se demonstrou vorazmente interessada em participar do julgamento de Eichmann, como podemos observar pelas correspondências trocadas entre nossa autora e Jaspers, assim como com Mary McCarthy. Em 24 de Maio de 1960, Hannah Arendt tomou conhecimento que Adolf Eichmann fora capturado num subúrbio de Buenos Aires na noite de 11 de maio de 1960 por agentes israelenses, na Argentina[244]. Para Jaspers, em uma carta de 2 de dezembro de 1960, Arendt explica que nunca se perdoaria se não fosse e não olhasse para o promotor de desgraças frente a frente em toda a sua bizarra vacuidade, sem a intermediação da palavra escrita[245]. Na carta de 8 de outubro de 1960 com McCarthy, Arendt informa o teor de sua conversa com Willian Shaw - redator-

[244] 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.

[245] ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969.* Edited by Lotte Köhler and Hans Saner. Trans. Robert and Rita Kimbel. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1992, p. 409-410: "*But for all that, 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*". (ARENDT to JASPERS, New York, December 2, 1960).

chefe da revista "The New Yorker"[246] - para quem ela propôs ser correspondente no processo de Adolf Eichmann, o responsável pela condução de 6 milhões de pessoas à morte nos campos de extermínio. Nessa mesma carta, Arendt informa que Shaw aceitou enviá-la como correspondente para Jerusalém, assim como sua decisão de viajar para Israel[247]. Então, Arendt viajou para Israel em 7 de abril de 1961, chegando dois dias depois de sua partida para a cobertura do julgamento de Eichmann na Corte Distrital de Jerusalém, iniciado em 11 de abril de 1961[248].

Adolf Eichmann era membro do partido nazista, chefe do departamento IV B4 na R.S.H.S (os Serviços de Segurança do Reich) e responsável pelos Assuntos Judaicos e Evacuação. Conseguiu fugir da Alemanha para a Argentina, onde, com documentos falsos, assumiu uma falsa identidade sob o nome de Ricardo Klement até 11 de maio de 1960, quando foi capturado pelo Estado e o Serviço Secreto Israelense (Mossad) para enfrentar acusações de crimes durante o regime nazista na Corte Distrital de Jerusalém. Nove dias depois, Eichmann voou para Israel, chegando ao país em 22 de maio. Logo no dia seguinte, em 23 de maio de 1960, o então primeiro ministro de Israel, David Ben-Gurion, anunciou ao Parlamento (o Knesset) que o Serviço Secreto Israelense o havia localizado:

> Eu devo anunciar ao Knesset (parlamento de Israel) que um dos grandes criminosos nazistas da guerra, Adolf Eichmann, o homem responsável, juntamente com os líderes nazistas, pelo que eles chamaram de 'a solução final', ou seja, a aniquilação de seis milhões de judeus europeus, foi recentemente descoberto pelos serviços secretos de segurança de Israel (Mossad). Adolf Eichmann já está preso em Israel e será julgado em breve sob os termos da lei para o julgamento de nazistas e seus colaboradores[249].

Embora o Serviço Secreto Israelense tenha raptado Eichmann em solo argentino, violando a soberania de outro país, não houve nenhum incidente internacional entre Israel e Argentina em virtude do rapto de Eichmann. Ao contrário, foi assinado um acordo entre eles em 3 de agosto do mesmo ano encerrando o "*incidente surgido como*

---

[246] YOUNG-BRUEHEL, Elisabeth. Por Amor ao Mundo: A vida e a obra de Hannah Arendt, p 295.
[247] ARENDT, Hannah; McCARTHY, Mary. **Entre Amigas**: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy (1949-1975). Trad. Sieni Campos. Relume-Dumará, 1995, p. 100 (ARENDT a McCARTHY, 20 de junho de 1960).
[248] ARENDT, Hannah; McCARTHY, Mary. **Entre Amigas**: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy (1949-1975), p. 114 (ARENDT a McCARTHY, 20 de junho de 1960).
[249] *Apud* LIPSTADT, *The Eichmann Trial.* New York: Schoken Books, 2011, p.3. Texto original em hebraico disponível em: www.psagot.org.il/index.asp?in=1581.

consequência da ação de cidadãos de Israel que violaram os direitos básicos do Estado argentino"[250]. A partir desse acordo ficou claro que Eichmann seria julgado em Israel.

No entanto, mesmo tendo sido capturado e preso em circunstâncias não totalmente legais, Eichmann não poderia ter seus direitos violados, mas seguidos de dois princípios do direito penal, a saber: o direito a defesa - independentemente do crime cometido, o réu tem direito a defesa - e o devido processo legal - o réu tem direito a um julgamento justo. Dessa maneira, Eichmann não poderia ir a julgamento sem advogado de defesa. Seis semanas após o início do interrogatório e com o seu consentimento, em 14 de julho, a partir de três possibilidades estrangeiras de escolha, um advogado foi disponibilizado para o acusado. Eichmann escolheu o Dr. Robert Servatius, "*um advogado de empresas e impostos em Colônia*"[251], que havia oferecido seus serviços para sua família e tinha se tornado conhecido nos Julgamentos de Nuremberg, quando atuou como advogado de defesa de Karl Brandt, médico pessoal de Hitler, plenipotenciário para "Higiene e Saúde" e chefe do programa de eutanásia; assim como de Fritz Sauckel, plenipotenciário para a Locação de Trabalho no Departamento do Plano Quadrienal de Göring[252].

Na Corte Distrital de Jerusalém, Eichmann foi julgado com base na Lei de Punição dos Nazistas e Colaboradores de Nazistas (1950) pelos crimes cometidos durante o regime nazista alemão: crime contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra. Tal lei previa pena de morte para aqueles que cometeram crimes contra o povo judeu e contra a humanidade durante o regime nazista (1933-1945), e, por conseguinte, o caso de Eichmann se encaixava nas tipificações desses crimes na referida lei. Os debates se estabeleceram, em primeira instância, diante da Corte Distrital de Jerusalém, de 11 de abril a 14 de agosto de1961, decidindo por uma condenação à pena de morte. Uma apelação desse julgamento foi realizada diante da Corte Suprema de Israel, que atua como jurisdição de apelação, de 29 de março a 29 de maio de 1962, procedimento que resultou na confirmação da sentença, tanto sobre o princípio da culpabilidade do acusado quanto sobre a pena pronunciada. Um recurso foi introduzido e rejeitado. A pena de morte foi executada em 31 de maio de 1962[253].

---

[250]ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. 22. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.261.
[251] *Idem*, p. 32.
[252] *Idem*, p. 84 e 108.
[253] LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique - La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, p. 165.

A partir da cobertura desse julgamento, nossa autora escreveu a obra intitulada "*Eichmann em Jerusalém – o relato da banalidade do mal*", escrita no verão e no outono de 1962 e concluída em novembro do mesmo ano, durante a estadia de nossa autora como bolsista no *Centro de Estudos Avançados da Universidade Wesleyan*[254] sob o formato de cinco artigos na revista "The New Yorker". Nos meses de fevereiro e março do ano seguinte, em 1963, foi elaborada uma nova versão revista e aumentada da publicação anterior. Tal obra, considerada controvertida[255], gerou muita polêmica, levando inclusive Arendt a ser severamente atacada enquanto judia, como podemos observar em seu debate iniciado pela carta pública de Gershom Scholem[256] a Arendt em 23 de junho de 1963 (que retomaremos adiante).

Em 1964, Arendt revisou a obra e adicionou um novo pós–escrito respondendo essas críticas endereçadas a ela e seu trabalho. Entre suas respostas podemos destacar o texto *Responsabilidade Civil e Ditadura* - pertencente à obra póstuma *Responsabilidade e Julgamento*, editada em inglês por Jerome Kohn em 2000 e traduzida e publicada no Brasil em 2004. No citado volume figuram ensaios e artigos extraídos de conferências, cursos, palestras, textos encomendados por revistas e pronunciamentos proferidos por Arendt durante os anos de 1960 até meados da década de 1970 e que possuem relação tanto com *Eichmann em Jerusalém* quanto com *A Vida do Espírito.* Em *Eichmann em Jerusalém,* Arendt afirma que houve uma campanha movida contra ela e sua obra a partir de críticas realizadas a um texto que ela não escreveu. Ademais, afirmava a filósofa que viram essa obra como uma possibilidade de repensar a memória desse período, como podemos ler nas palavras de nossa autora:

> Inicialmente, gostaria de comentar a controvérsia um tanto furiosa desencadeada pelo meu livro *Eichmann em Jerusalém.* Uso deliberadamente a palavra "desencadeada", em vez da palavra "causada", pois como já tenho apontado, uma grande parte da controvérsia se dirigia a um livro que jamais fora escrito. Por isso, a minha primeira reação foi desconsiderar toda a questão com as famosas palavras de um espirituosos austríaco:" Não há nada tão divertido quanto a discussão de um livro que ninguém leu", Como a controvérsia continuou, entretanto, e como, especialmente nos seus últimos estágios, mais e mais vozes não só me atacavam pelo que eu nunca tinha dito, mas, ao contrário, passaram a me defender por isso, comecei a compreender que talvez houvesse algo mais nesse exercício

[254]ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p.5.
[255]FELMAN, Shoshana. *O inconsciente jurídico – julgamentos e traumas no século XX*. São Paulo – EDIPRO, 2014, p. 150.
[256]ARENDT, Hannah. The Eichmann controversy: a letter to Gershom Scholem. In: Kohn, Jerome e Feldman, R. H. (Ed.). Nova York: Schocken Books, 2007.

> levemente soturno do que a sensação ou diversão. Tive igualmente a impressão de que algo mais do que "emoções" estava envolvido, isto é, algo mais do que mal-entendidos honestos, que em alguns casos causaram um autêntico colapso de comunicação entre a autora e o leitor; e também algo mais do que as distorções e falsificações de grupos de interesse, que tinham menos medo do meu livro que da possibilidade de que ele desse início a outro exame imparcial e detalhado do período em questão[257].

Entre as polêmicas geradas por *Eichmann em Jerusalém,* podemos destacar críticas em relação ao conteúdo e às características estilísticas de sua linguagem consideradas em um tom irônico na escrita, assim como por seu uso por paradoxos e, também, ao fato de como podemos classificar a estrutura do formato dessa obra de Hannah Arendt: trata-se de um texto filosófico, político, jurídico, histórico e/ou jornalístico? No entanto, antes de fornecer uma resposta sobre uma possível classificação dessa obra arendtiana, perguntamos se realmente é possível realizar essa diferenciação nos escritos de nossa autora, como o faz Lefbve[258] ao declarar que *Eichmann em Jerusalém* é conhecido por ser uma síntese de um processo, atendo-se apenas ao relato dos fatos do julgamento, ponto de vista também defendido por nossa autora sobre sua obra:

> Eu apresentaram relato factual do julgamento, e até o subtítulo do livro, *Um relato sobre a banalidade do mal,* aos meus olhos era tão evidentemente sustentado pelos fatos do processo que eu não sentia ser necessária mais nenhuma explicação. Eu apontara para um fato que sentia ser chocante por contradizer as nossas teorias a respeito do mal, portanto, para algo verdadeiro, mas não plausível[259].

Discordamos das perspectivas Lefbve e de nossa própria autora, uma vez que ao analisar o subtítulo da obra - *Um relato sobre a banalidade do mal* - já temos um indício de que a filósofa alemã ultrapassa as fronteiras de um mero relato de fatos do julgamento de Eichmann e vai além, ao articular teses sobre o julgamento de Eichmann, desde seu caráter de espetáculo até o conceito de banalidade do mal ambos relacionados a críticas sobre a realização do Tribunal de Jerusalém, que contribuíram para um panorama sobre os direitos humanos, especificamente os crimes contra a humanidade, e para o direito penal internacional, vinculados a questões políticas e legais sendo evidenciados por nossa autora nesse livro. Lafer acredita que essa obra não se trata de

---

[257]ARENDT, Hannah. Responsabilidade e Julgamento. In: *Responsabilidade pessoal sob a ditadura.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 79-80.
[258] LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique - La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, p. 166.
[259]ARENDT, Hannah. Responsabilidade e Julgamento. In: *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, p. 80.

um acidente jornalístico, mas, ao contrário, "*representa uma continuação e, em certo sentido, o fecho da reflexão arendtiana sobre o significado da ruptura que resultou da relação entre o anti-semitismo, os judeus e o mundo moderno — um dos temas centrais de The Origins of Totalitarianism*"[260].

Além disso, Arendt trata de elementos específicos tanto de direitos humanos, quanto de direito penal internacional, abrangendo os princípios desses ramos, seus elementos de formação, tribunal ad hoc ou de exceção, Tribunal Penal Internacional, determinação de competência e jurisprudência, tribunais nacionais, processo de extradição, tipificação de crimes internacionais, responsabilidade e culpabilidade do indivíduo, prescrição de crimes internacionais. Tal contribuição é realizada mesmo que nossa autora não tenha formação jurídica, fato do qual ela tem ciência, como podemos observar pelas considerações tecidas por Arendt em sua carta a Carl J. Friedrich de 11 de janeiro de 1962, quando ela escreve:

> O que você realmente pensa sobre o Tribunal de Eichmann? Eu seria muito agradecida se você pudesse me dar sua opinião em resumo. Para responder suas questões, claro que eu estou interessada na questão da justiça como cultivada pelo julgamento de Eichmann, mas eu temo muito que eu não seja a pessoa certa para tratá-la de um modo "profissional". A razão é simples. Eu não tenho treinamento legal. Eu li o livro *Justiça Política* de *Kirscheimer*. Você já o viu? Eu o achei bastante interessante mas também evito o ponto principal cultivado pelos tribunais de Nuremberg, e isso é *apresentar justiça além do escopo da lei positiva*. Eu estou escrevendo sobre o Julgamento de Eichmann mas provavelmente em um modo descritivo, não analítico. Eu verei que você recebe uma cópia do que provavelmente será uma série de artigos assim que eles sejam impressos[261]. (Grifo nosso)

Ao tratar das críticas de conteúdo endereçadas a Arendt, podemos destacar os seguintes grandes temas que abordaremos durante nosso texto em sintonia com a divisão de Young- Bruhel[262], Adler[263] e Benhabib[264]: 1. Críticas a Israel por ter conduzido um processo de julgamento estereotipado colocando, forças do mal (Estado de Israel) de um lado representados pelo Primeiro-Ministro David Bem Gourion e pelo Procurador Geral Hausner, e as forças do bem (servindo a verdade e a justiça)

---

[260] LAFER, Celso. A reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 172.
[261] *Idem*, p.173.
[262] YOUNG-BRUHEL, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, p.337.
[263] ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007, p.431-479.
[264] BENHABIBB, Seyla. Arendt´s Eichmann in Jerusalem. In: D. Villa (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge Companions to Philosophy, p. 65-85), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 68.

incarnados nas figuras dos três juízes de Jerusalém e especialmente o presidente do júri Moshe Landau; 2. Diagnóstico arendtiano sobre as irregularidades do Tribunal de Jerusalém em que nossa autora trata dos elementos de direito penal internacional, entre eles a justiça como tarefa de um tribunal; a formação do tribunal dos vitoriosos, a proposta de construção de um tribunal penal internacional, os princípios de territorialidade, personalidade passiva e jurisprudência universal; a tipificação do "crimes contra a humanidade"; 3. O papel dos conselhos judeus durante o período de perseguição e extermínio dos judeus e 4. Análise da personalidade de Eichmann, sua responsabilidade e a tese sobre a banalidade do mal.

1. Estereotipação do processo

1.1.O Embate entre as forças do bem e do mal.

Em *Eichmann em Jerusalém*, devemos ressaltar o mecanismo arendtiano de associação entre a terminologia do teatro e a jurídica, também utilizado por nossa autora em "*Sobre Revolução"* ao explicar o conceito de personalidade jurídica como mencionamos no capítulo anterior. Tal mecanismo não é algo inusitado, essa associação entre teatro como entretenimento e um julgamento como estabelecimento da ordem pública não é uma novidade, podemos retomar três momentos históricos em que esses dois espaços – teatro e o tribunal - se entrecruzaram: 1. o julgamento e condenação de Sócrates, 2. o julgamento e condenação de Jesus Cristo e 3. os julgamentos da Santa Inquisição em praças públicas durante a Idade Média. Essa aproximação é possível justamente em virtude da natureza da publicidade dos processos pertencente a ambos, julgamentos e peças teatrais.

Essa associação entre o teatro/peça e o tribunal/julgamento já se encontra presente na abertura do texto quando Arendt descreve a sala do Tribunal de Jerusalém, "Beth Hamishpath" — a Casa da Justiça, a Casa do Povo – onde ocorreu o julgamento de Eichmann e por isso foi "*circundada por altas cercas, guardada do sótão ao porão pela polícia fortemente armada, e com uma fileira de barracas de madeira no pátio fronteiro onde todos os que vão chegando foram [são] adequadamente revistados"* [265]. No entanto, esse espaço era também um auditório recém construído e parecia um teatro

[265]ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 14-15.

completo com fosso de orquestra e galeria, com proscênio, palco e portas laterais para a entrada dos atores[266], que podemos perceber pelo uso de expressões que evidenciam tal associação no decorrer do texto arendtiano. Assim, podemos concluir que o espaço físico do local onde Eichmann foi julgado, possuía características tanto de um tribunal quanto de um teatro.

Arendt descreve, que nas sessões, o meirinho gritava "*Beth Hamishpath*" – a Casa da Justiça - e comparou tal ação a uma cortina que sobe no início do espetáculo, e descreve que o lugar parecia um palco com a presença dos três juízes – Mosha Landau, Benjamin Halevi e Yitzhak Raveh - como se estivessem prestes a atuar numa peça, mas evitando os refletores[267]; também descreve a posição dos tradutores no plano mais alto e a plateia abaixo deles e de perfil ao centro; ao lado direito, a cabine de vidro do réu e, do esquerdo, o púlpito para as testemunhas. E em último plano, de frente para plateia, encontrava-se o advogado de defesa, Dr. Servatius e a promotoria, representada pelo procurador-geral Gideon Hausner e sua equipe[268].

Uma das principais teses arendtianas sobre o Julgamento de Eichmann seria o caráter de espetáculo dado a esse julgamento como se fosse uma peça teatral, distanciando-se da real tarefa do Tribunal de Jerusalém que seria estabelecer um veredicto para aquele indivíduo no banco dos réus, ou seja, que ele fosse julgado pelos seus feitos durante o Reich (e não em virtude das mazelas sofridas pelo povo judeu). E esse "*julgamento-espetáculo, mais ainda do que um julgamento comum, precisava (precisa) de um roteiro limitado e bem definido daquilo que foi feito e de como foi feito*[269], característica que estabelece mais uma semelhança, além da descrição espacial, entre o julgamento e o espetáculo. Ao usar essa terminologia julgamento-espetáculo, Arendt mostra que durante o julgamento, seu enredo bem determinado tratava-se de um embate entre forças opostas, o bem contra o mal, entre os membros do júri/atores: de um lado, os juízes, especialmente o Juiz Landau – presidente do júri e a serviço da justiça - tentava evitar que o julgamento se transformasse em um espetáculo e não manifestou nenhum traço teatral em sua conduta, enquanto, do outro, o promotor parecia ter uma paixão pela teatralidade e o procurador Hausner, servia ao Estado de Israel e a política.

---

[266] *Idem*, p. 15.
[267] *Idem*, p. 16.
[268] *Idem*, p. 14.
[269] *Idem*, p. 19.

Para corroborar esse enredo do julgamento de Eichmann como um embate entre forças do bem e do mal, Arendt insiste em mostrar o papel desempenhado por ambos, o primeiro desses lados, desempenhado pelos os juízes de Jerusalém ao não concordarem com o fato da promotoria alongar as sessões[270], enfatizando os sofrimentos das vítimas, por isso os juízes, por vezes, não esperavam nem a tradução do alemão para o hebraico – língua oficial do julgamento – uma vez que todos os presentes eram nascidos e educados na Alemanha – até corrigia-os e convenceram seus colegas, no interrogatório, a falarem em alemão, sua língua nativa[271], ou seja, tal comportamento demonstrava os esforços dos juízes, principalmente do juiz presidente, em não fazer com que o julgamento se descaracterizasse e se tornasse um espetáculo, reforçando a ideia de que o comportamento dos juízes de Israel era um modelo exemplar e que não se mostrou teatral, descritos por Arendt como homens "bons e honestos"[272].

Para cumprir a tarefa da Corte Distrital de Jerusalém, o tribunal deveria seguir o princípio do devido processo legal, como já mencionamos, ao ouvir as acusações contra o réu, assim como os argumentos da defesa e as testemunhas para avaliar o material produzido por cada uma das partes e, por fim, proferir um veredicto para o indivíduo e não para um sistema político ou um posicionamento histórico como nos afirma Arendt:

> A justiça exige que o acusado seja processado, defendido e julgado, e que fiquem em suspenso todas as questões aparentemente mais importantes (...). A justiça insiste na importância de Adolf Eichmann, filho de Karl Adolf Eichmann, aquele homem dentro da cabine de vidro construída para sua proteção (...) Em juízo estão os seus feitos, não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e o racismo[273].

O papel desempenhado pelo outro lado nesse embate pode ser exemplificado pelo grande número de objetivos estipulados pelo Estado de Israel em suas declarações do primeiro-ministro Bem Gurion, pré-julgamento e do promotor na acusação de Eichmann secundários a lei[274]. O perceptível discurso acusatório de Gideon Hausner na abertura do tribunal nos mostra que seu enfoque era justamente no sofrimento dos judeus em detrimento aos atos praticados por Eichmann, assim essa corte criminal não tinha como objetivo realizar as exigências de justiça mas o desejo de direito de vingança das vítimas quando ele profere:

---

[270] *Idem,* p.14.
[271] *Ibidem.*
[272] *Ibidem.*
[273] *Idem,* p. 15.
[274] *Idem,* p. 275.

> Quando me ponho diante dos senhores, juízes de Israel, neste corte, para acusar Adolf Eichmann, eu não estou sozinho. Aqui comigo neste momento estão 6 milhões de promotores. Mas eles não podem levantar o dedo acusador na direção da cabine de vidro e gritar *j'accuse* contra o homem ali sentado [...] Seu sangue clama ao Céu, mas sua voz não pode ser ouvida. Por isso cabe a mim ser seu porta-voz e pronunciar a infame acusação em seu nome [275].

Para Arendt, esse julgamento-espetáculo promovido por Ben-Gurion, o arquiteto do estado, e executado pela acusação de Hausner, fora regido não pela ideia de um processo de restauração dos direitos humanos mas por uma orientação política do Estado que substituiu o objetivo primeiro de um processo - fazer justiça ao julgar Eichmann ou estabelecer o direito -, mas colocar a história no centro do processo, ou seja, o antissemitismo e o regime nazista ao longo da história, ao se concentrar no sofrimento dos judeus e não nos feitos de Eichmann como deveria acontecer em uma peça teatral ou num julgamento comum.

Embora geralmente em um julgamento o réu seja o personagem central em uma corte, uma vez que no *centro de um julgamento só pode estar aquele que fez algo, nesse sentido é que ele é comparável ao herói de uma peça de teatro*[276] seguindo a máxima de que se *ele sofre, deve sofrer pelo que fez, não pelo que os outros sofreram*[277]. No entanto, na corte do Tribunal de Jerusalém, essa máxima não era válida, as atenções do julgamento não estavam direcionadas apenas para o réu mas também para a plateia, para quem o procurador Hausner gostaria de ensinar lições. Tratar dos sofrimentos das vítimas como centro do processo era a estratégia para realizar as orientações do Estado como podemos perceber ao analisar a composição da plateia heterogênea do Tribunal de Jerusalém para quem "*essas lições, tiradas de um mesmo espetáculo, deviam ter diferentes significados para destinatários diferentes"*[278]: 1. o mundo por meio da repercussão dada pelos correspondentes de todos os lugares do mundo presentes no julgamento, 2. jovens israelenses, que desconheciam a estória do holocausto, 3. judeus orientais para quem a história nunca foi contada, 4. os sobreviventes e 5. árabes.

No início do julgamento, a plateia era composta por jornalistas de diversas partes do mundo que acompanharam julgamento e serviriam como instrumento por meio do qual o procurador divulgaria uma lição ao mundo como um todo, o mundo não judeu,

---

[275] *Idem*, p. 283.
[276] *Idem*, p. 288.
[277] *Idem*, p. 19.
[278] *Idem*, p. 20.

por isso Arendt e os demais correspondentes da imprensa de diversas nacionalidades receberam o folheto de Doris Lankin sobre o sistema legal israelense[279]. No entanto, essa repercussão mundial não durou muito tempo já que duas semanas após o início do julgamento, vários correspondentes deixaram Israel, modificando a composição da plateia no julgamento. No entanto, a lição que Hausner queria passar ao mundo não-judeu sobre a responsabilidades das nações do mundo pela morte de milhões de judeus e 1 milhão de bebês, também de origem judaica, mortos pelo regime nazista, não fora abalada. De acordo com as autoridades israelenses, o mundo deveria assumir a responsabilidade por 6 milhões de judeus na Europa, ou seja, a Alemanha nazista não foi a única responsável por aquele massacre; mesmo não estando a frente dessas mortes, havia uma responsabilidade em uma obrigação de "não fazer" das nações do mundo que, por isso, deveriam se sentir envergonhadas.

Com a modificação do público da plateia do julgamento, restaram outros grupos que a compunham, e que também precisavam de uma lição de acordo com as orientações políticas de Israel, entre eles, podemos destacar os israelenses jovens e os judeus israelenses que desconheciam sua estória durante o nazismo. Para os jovens e judeus de várias nacionalidade, especificamente os orientais, o objetivo do julgamento era conhecer uma estória que jamais tinha sido contada, ou seja, esse público era leigo sobre o significado de viver entre os não-judeus, por isso deveriam ser convencidos de que um judeu estaria em segurança apenas em Israel, e também participariam da memória coletiva do que houve com os judeus durante o Terceiro Reich. Além desse grupo, os sobreviventes aos horrores do regime nazista, indivíduos de meia idade ou mais velhos e imigrantes da Europa, embora conhecessem todos os fatos daquele período, também precisavam estabelecer a narrativa dos fatos para contar o lado judeu da história no julgamento, ou seja, contar a verdade judaica e construir uma memória coletiva do povo judeu, para eles e para o mundo.

Todas essas distorções realizadas pelo procurador Hausner em relação ao objetivo essencial de um tribunal internacional de direitos humanos pela realização da restauração dos direitos humanos por meio da justiça não coadunavam com o objetivo efetivado no percurso do julgamento de Eichmann, situação que tinha sido prevista por Arendt e debatida em uma conversa epistolar com Jaspers sobre a possível conduta do

[279] *Idem*, p. 18.

tribunal, em que compartilhavam os mesmos temores sobre como seria o julgamento de Eichmann ao afirmar:

> como para a condução do próprio tribunal, eu compartilho seus medos. Até agora, eles decidiram não deixar a coisa correr por uma um ano, que teria sido pura loucura. Mas eu ainda estou desconfortável sobre o tribunal ser todo o mesmo. É muito claro uma aposta que existirá um esforço para mostrar a juventude israelense e (ainda pior) a todo o mundo certas coisas. Entre elas, que os Judeus que não são israelenses estiveram em situações onde eles foram deixados eles mesmos serem massacrados como ovelha. Também: que os árabes foram lado a lado com os nazistas. Há outras possibilidades para distorcer a própria questão[280].

Embora seguindo o princípio do devido processo legal da teoria geral do direito penal em que o réu deve ser "processado, defendido e julgado", uma vez que esses são os objetivos da justiça, e, portanto, julgando Eichmann pelos seus feitos, e "*não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e o racismo*" [281], mas esse procedimento não aconteceu, parecia que outras questões eram mais importantes do que tal princípio do direito penal internacional, entre elas: "*Como pôde acontecer uma coisa dessas?" e "Por que aconteceu?", "Por que os judeus?" e "Por que os alemães?", "Qual o papel das outras nações?" e "Até que ponto vai a responsabilidade dos Aliados?", "Como puderam os judeus, por meio de seus líderes, colaborar com sua própria destruição?" e "Por que marcharam para a morte como carneiros para o matadouro?*" [282]. O que demonstra que a acusação parecia estar mais preocupada em lidar com o sofrimento dos judeus do que com o que Eichmann realmente fez, que de acordo com Hausner, *não seria lógico apresentar à corte todos os fatos do sofrimento judeu (que evidentemente jamais foi questionado) para depois examinar as provas que pudessem de alguma forma ligar Eichmann aos acontecimentos?*[283]

Mas nem mesmo a defesa estava livre de questões como essa, dando mais atenção ao sofrimento dos judeus do que ao que Eichmann realmente fez, como podemos observar pelas questões feitas por Dr. Servatius: *"Por que tamanho infortúnio*

---

[280]ARENDT, Hannah.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*, p. 416 (ARENDT to JASPERS, New York, December 2, 1960). Cf: "*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*".

[281]ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 15.

[282] *Ibidem*.

[283] *Idem*, p. 17.

se abateu sobre o povo judeu?" e "Não acha que na base do destino desse povo encontram-se motivações irracionais? Além do entendimento do ser humano?". Será que não existiria algo assim como "o espírito da história, que faz a história correr [...] livre da influência dos homens?"[284]Ao questionar sobre o sofrimento dos judeus, a defesa também coloca a história no centro do processo, e não o seu cliente, para explicar os acontecimentos do regime nazista e o antissemitismo como se o problema tratasse de um espírito da história que agiria em nome dos homens.

Por último, devemos destacar outro grupo para quem o julgamento de Eichmann deveria enviar uma lição - os árabes, ou seja, o julgamento deveria "*desentocar outros nazistas — por exemplo, a ligação entre os nazistas e alguns governantes árabes*"[285]. E o resultado foi impressionante como afirma Arendt, porque sete meses após a chegada de Eichmann a Jerusalém e quatro meses antes do julgamento, o julgamento de Eichmann realmente revelou outros criminosos nazistas em outras localidades, não em países árabes, apesar de terem oferecido refúgios a vários nazistas, entre eles podemos destacar:

> Richard Baer, sucessor de Rudolf Höss no comando de Auschwitz (...)maioria dos membros do chamado Comando Eichmann - Franz Kovak, que vivia como gráfico na Áustria; o dr. Otto Hunsche, que se estabelecera como advogado na Alemanha Ocidental; Hermann Krumey, que era farmacêutico; Gustav Richter, ex- "conselheiro judaico" na Romênia; e Willi Zöpf, que ocupara o mesmo posto em Amsterdã; embora provas contra eles tivessem sido publicadas na Alemanha anos antes, em livros e artigos de revistas, *nenhum deles achou necessário adotar um nome falso*[286] (Grifo nosso).

A partir da prisão desses nazistas como consequência da prisão de Eichmann, Arendt destaca em *Eichmann em Jerusalém* que os jornais alemães escreveram várias reportagens sobre os julgamentos desses criminosos nazistas, assassinos em massa. No entanto, no texto *Auschwitz em Julgamento,* Arendt se contrapõe a essa ideia de repercussão na impressa ao afirmar que nem todos os tribunais locais tiveram tal repercussão e aborda os julgamentos de Frankfurt em dezembro de 1963 e dezembro de 1965, ambos julgamentos posteriores ao de Eichmann como exemplo de julgamentos de tribunais locais sem repercussão na imprensa, em outras palavras, o julgamento de Frankfurt em 1963 "*foi tão mal coberto pela imprensa que se fez necessária alguma*

[284] *Idem,* p. 30.
[285] *Idem,* p. 20-21.
[286] *Idem,* p. 25.

pesquisa para determinar se tinha realmente ocorrido"[287]. Já o tribunal de Frankfurt de 1965 fora bem coberto pelos jornais e estações de rádio alemãs, mas dentre elas, a única reportagem reverenciada por nossa autora é a de Bernd Naumann no Frankfurter Allgemeine Zeitung[288].

Além da repercussão da imprensa que possuía um interesse inconstante pelos julgamentos pós-guerra visto tanto no julgamento de Eichmann quanto no de Auschwitz, havia outros fatores que mostravam a relutância alemã em relação aos julgamentos contra os criminosos nazistas, um deles se refere a prescrição dos crimes, ou seja, apenas os assassinos em primeiro grau podiam ser julgados, outros crimes prescreveram porque passaram de vinte anos No entanto, no tribunal de Frankfurt de 1965 havia uma proposta de extensão dos prazos de prescrição para os criminosos nazista que foi recusado pelo Ministro da Justiça de Bonn, Bucher, que defendeu a ideia de que "*os assassinos entre nós fossem deixados em paz*"[289], posição também compartilhada pela comunidade alemã como observamos nas palavras de um dos promotores desse tribunal: "*a maioria do povo alemão não quer mais realizar julgamentos contra os criminosos nazistas*" [290].

De acordo com Arendt, a opinião pública alemã se encontrava em discrepância com a opinião pública não alemã, mundial, uma vez que não tratavam os criminosos nazistas como párias, na verdade, eles sobreviveram as revelações realizadas durante o julgamento de Auschwitz. Essa lacuna, também, se estabeleceu entre opinião pública alemã e os órgãos públicos no país, ou seja, ao Tribunal de Frankfurt, o que nossa autora considera perigoso para o corpo político. E tais lacunas podem ser observadas na manifestação do comportamento dos réus pelo seu desprezo em relação ao tribunal - com exceção do médico de Auschwitz, Dr. Lucas[291] - e de seus advogados que apelavam para não julgarem os réus em virtude da opinião pública mundial mas de

---

[287]*ARENDT*, Hannah. Auschwitz em julgamento. In: *Hannah. Responsabilidade e julgamento*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 295.
[288] *Idem*, p. 296.
[289] *Ibidem*.
[290] *Ibidem*.
[291]*ARENDT*, Hannah. Auschwitz em julgamento. In: *Hannah. Responsabilidade e julgamento*, p. 303. Cf: "*Apenas um os réus, o médico dr. Lucas, não demonstra desrespeito pelo tribunal, não ri, não insulta as testemunhas, não exige que os promotores peçam desculpas nem tanta divertir-se com os outros. Não se compreende muito bem por que ele, está ali, pois parece o exato oposto e um "caso intolerável". Passou apenas alguns meses em Auschwitz, e é elogiado por numerosas testemunhas pela sua bondade e desejo desesperado de ajudar; é também o único que concorda em acompanhar o tribunal na viagem a Auschwitz, que parece inteiramente convincente quando menciona na sua última declaração que "nunca se recuperará" das suas experiências nos campos de concentração e extermínio, que ele procurou, como disseram muitas testemunhas, "salvar a vida do maior número possível e prisioneiros judeus", e que "hoje como então [ele é] dilacerado pela pergunta: "E que dizer dos outros?"*".

acordo com a opinião pública alemã, ambas discrepantes como podemos observar nas seguintes passagens:

> manifesta no comportamento dos réus – na sua impertinência cheia de risos, sorrisos, e afetação para com a acusação e as testemunhas, na falta de respeito pelo tribunal, nos seus olhares desdenhosos ameaçadores para o público, nos raros casos em que sons abafados de horror foram ouvidos. Apenas uma vez se escutou uma voz solitária gritando em resposta: "por que vocês não o matam e acabam com isso?" [292]

> manifesta no comportamento dos advogados que não paravam de lembrar aos juízes que eles não deviam dar atenção ao que se pensará de nós no mundo exterior, sugerindo repetidas vezes que não era o desejo alemão de justiça, mas a opinião mundial, influenciada pelo desejo de recompensa e vingança alimentado pelas vítimas, a verdadeira causa das presentes dificuldades de seus clientes[293].

Acrescenta-se a lista de argumentos sobre a relutância das cortes locais em processar criminosos nazistas, exemplificada pelo fato de que as sentenças dadas aos acusados foram brandas:

> O dr. Otto Bradfisch, dos Einsatzgruppen, as unidades móveis de assassinato da SS no Leste europeu, foi condenado a dez anos de trabalhos forçados pelo assassinato de 15 mil judeus; o dr. Otto Hunsche, perito legal de Eichmann e responsável direto pela deportação sem aviso prévio de cerca de 1200 judeus húngaros, dos quais pelo menos seiscentos foram mortos, recebeu uma sentença de cinco anos de trabalhos forçados; e Joseph Lechthaler, que "liquidou" os habitantes judeus de Slutsk e Smolevichi, na Rússia, foi condenado a três anos e seis meses[294].

As consequências do julgamento de Eichmann não foram apenas a prisão de outros nazistas, sua repercussão nas mídias e as penas brandas para os acusados em tribunais locais, tal julgamento também teve consequências para a Alemanha, e nesse sentido, podemos mencionar a preocupação do chanceler Adenauer sobre a repercussão desse julgamento em seu país, "*remexer todos os horrores*"[295] o que poderia produzir um sentimento anti-germânico no mundo inteiro, Arendt afirma que realmente ocorrera. Se por um lado, Arendt considera que para se proteger dos resultados desse julgamento, a Alemanha se mostrou prestativa como jamais fora em procurar e acusar criminosos nazistas em seu país. Por outro lado, ao tratar do julgamento de Auschwitz, após o de Eichmann, Arendt nos descreve a realidade de que com exceção do tribunal local de

---

[292] *Idem,* p. 297.
[293] *Ibidem.*
[294] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal,* p. 25-26.
[295] *Idem,* p. 27.

Frankfurt porque o escritório do procurador do Estado era dirigido por um judeu-alemão – Dr. Fritz Bauer, os demais tribunais locais não se mostravam prestativos em processar os criminosos nazistas, além disso as testemunhas estavam relutantes em cooperar[296].

Essa questão era delicada uma vez que os criminosos e assassinos não estavam apenas em esconderijos mas se encontravam em ambientes públicos garantidos por importância e em prosperidade como administrações estadual e federal, assim contrariando o que era dito por Adenauer, não foi uma porcentagem pequena da população alemã que se tornou nazista, mas a grande maioria, assim "*se a administração Adenauer fosse exigente demais para empregar funcionários com passado nazista comprometedor, talvez não houvesse administradores de nenhuma espécie"*[297] Como já mencionamos anteriormente, a atitude do povo alemão em relação ao seu passado era de que "*não se importavam com o rumo dos acontecimentos e não se incomodavam com a presença de assassinos à solta no país, uma vez que nenhuma delas iria cometer assassinato por sua própria vontade"*[298] em contraposição à opinião pública mundial, ou *das Ausland* - todos os países estrangeiros - de quererem a punição dos indivíduos.

As duas primeiras seções da sentença de Eichmann eram uma resposta ao objetivo encabeçado pelo Estado de Israel de que o julgamento teria um propósito maior além da sentença a um criminoso do Reich, no entanto os juízes resistiam as tentativas de ampliar os objetivos do julgamento, a Corte Distrital de Jerusalém não podia *"se permitir ser atraída para territórios que estão fora de sua esfera [...] o processo judicial tem seus próprios meios, que são determinados pela lei, e que não mudam, seja qual for a matéria do julgamento*[299]. Ou seja, no julgamento de Eichmann não se podia fazer nada além da justiça, que para Arendt apenas por meio dos procedimentos judiciários se poderia executar a tarefa do tribunal de Jerusalém ao acolher acusações contra o acusado, escutar os argumentos das partes assim como o testemunho, avaliar os documentos produzidos pelas partes, levar ao debate a o fim chegar a um veredito, que possua relação com a pessoa e não com o sistema político, esse julgamento não deveria ser uma peça de tetro em que as forças do bem são contrapostas as forças do mal, com um objetivo político, mas ao contrário deveria ser um julgamento legal, não

[296] ARENDT, Hannah. Auschwitz em julgamento. In: *Hannah. Responsabilidade e julgamento*, p. 298.
[297] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 28.
[298] *Idem*, p. 27.
[299] *Idem*, p. 275-276.

ultrapassando limites de um julgamento penal internacional como afirma Arendt ao determinar que

> A corte, além disso, não podia passar por cima desses limites sem terminar "em completo fracasso". Ela não só não tem a seu dispor "os instrumentos necessários à investigação de questões gerais", como fala com uma autoridade cujo próprio peso depende dessas limitações. "Ninguém nos fez juízes" de coisas externas ao reino da lei, e "não se deve atribuir às nossas opiniões peso maior do que o que se atribui ao de qualquer pessoa que devote estudo e ponderação" a essas coisas.[300]

Esse embate de forças no Tribunal de Eichmann relatado por Arendt entre julgar Eichmann pelos crimes que ele cometera ou seguir orientações político e históricas, é considerado por Claude Klein em sua obra *Les cas de Eichmann: Vu de Jerusalém* como um dilema em que há uma sobreposição do primeiro objetivo do tribunal em relação aos outros, histórico-político, em virtude do exagero de Arendt sobre a propensão do procurador em realizar o objetivo histórico-político do processo antes de sua função jurídica. De acordo com ele, Hausner também acredita ser necessário analisar a Shoah no entanto relaciona os sofrimentos dos judeus a responsabilidade de Eichmann.

> Isso que houve, nesses debates, não em um processo, mais dois processos paralelos e concomitantes: o primeiro, classificadamente atendido e conforme a toda logica penal, é aquele do acusado Adolf Eichmann, cujos fatos da acusação são cuidadosamente apresentados no ato de acusação e seguramente cuidadosamente detalhadas no julgamento. O segundo (...) é aquele da Shoah em sua integralidade, esse processo jamais teve lugar lá[301].

Em *Juger les crimes de masse. La memoire collective et le droit,* Mark Osiel se posiciona de maneira diferente a Arendt e Claude Klein sobre os objetivos do Tribunal de Jerusalém. Para Osiel, o efeito dramático do "espetáculo" no processo penal, produzido pelos testemunhos das vítimas, não é pernicioso em si e não faz com que alcançar a justiça não seja mais o objetivo principal do julgamento. Na verdade o evento judiciário desse julgamento é formado por uma tensão que não deve ser resolvida, mas assumida entre concentrar-se na figura do réu e produzir uma narração sobre os crimes realizados por ele, assim como outros que também agiram de maneira coordenada em grande escala durante o regime nazista. Para Osiel, não há um dilema como para Arendt, na verdade, há uma complementação entre as funções tradicionais da justiça com o estabelecimento da pena e as narrações que estabelecem uma memória coletiva

[300] *Idem*, p. 276.
[301] *Ibidem.*

para as vítimas e as pessoas em geral. Em outras palavras, os processos são políticos, e assumem um papel na democracia ao expor os desacordos de maneira pacífica, por isso não convém rejeitar a narração como um instrumento pernicioso ao processo.

Podemos perceber que o posicionamento de Osiel sobre o julgamento de Eichmann não esteve distante do que pensavam os juízes de Jerusalém como observamos no extrato do julgamento em que os juízes tratam da prudência do momento de julgar e punir Adolf Eichmann, mas que também possui um valor educativo para o processo:

> Essas explanações de nossa parte não significam que não somos conscientes do grade valor educativo que deriva da estabilidade mesma desse processo, para eles que vivem em Israel ou em outras partes do mundo. Na medida de onde esse objetivo foi realizado por esses sobreviventes da Shoah, que na caixa dos testemunhos fatigados o seu coração serão a maior utilidade pelos pesquisadores e os historiadores, mas, no que concerne essa corte, não são os elementos secundários, resultantes do processo[302].

Podemos concluir que um processo não se restringe apenas ao julgamento como nos mostra Arendt, ou seja, a justiça não é realizada apenas pela enunciação do veredito justo, imparcial, informado, verídico; para se chegar a justiça há outras etapas que devem ser levadas em consideração. No entanto, Arendt não admite que outros objetivos, além de alcançar a justiça, podem ser vistos em um processo judiciário sem que o principal objetivo de um processo – justiça – seja destruído.

Como já mencionamos anteriormente, em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt defende o posicionamento de que os tribunais devem se preocupar apenas com o estabelecimento da justiça sem a interferência de uma agenda política como no caso de Eichmann, ou seja, os tribunais nunca devem ser uma encenação de peças morais, ou por qualquer outro motivo, como o político: "*Eu detive e detenho a opinião de que esse tribunal teve que tomar lugar nos interesses da justiça e nada mais*"[303]. De acordo com nossa autora, a evidência geral sobre as atrocidades do Holocausto e o sofrimento dos judeus era uma evidência geral que deveria ser evidenciada se tivesse ligação direta com Eichmann, assim nossa autora rejeitou os objetivos de estruturar o tribunal com a finalidade de ensinar lições politicas tanto para o público israelense quanto para o mundo como um todo.

---

[302] LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique - La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, p. 170.
[303]ARENDT, Hannah, The Origins of Totalitarianism, 2nd ed., Meridian, New York,1958, p. viii.

2. Diagnóstico arendtiano sobre as irregularidades do Tribunal de Jerusalém

2. 1. Tribunais dos Vitoriosos

No pós II Guerra Mundial, o sistema protetivo dos direitos humanos ainda não estava formado, não havia uma estrutura de tribunais internacionais para tratar de crimes internacionais, percebeu-se uma lacuna na reconstrução dos direitos humanos, que foi preenchida pelos governos dos países vencedores - França, EUA, Grã-Bretanha e URSS, os aliados – que criaram o Tribunal de Nuremberg, um tribunal ad hoc ou de exceção, em 8 de agosto de 1945 por meio da Carta de Londres com a finalidade de julgar e punir os criminosos de guerra e violadores de direitos humanos das potências europeias do Eixo como podemos observar em seu art. 1°: "*Em execução do acordo assinado em 08 de agosto de 1945 pelo governo provisório da República francesa e o governo dos EUA, do Reino Unido e a União Soviética, será criado um Tribunal Militar Internacional para julgar e punir de modo apropriado, e sem tardança os grandes criminosos de guerras dos países do eixo*".

O tribunal de Nuremberg fora conhecido como o tribunal dos vitoriosos em virtude dos países que o compuseram, no entanto pela declaração do magistrado Jackson sobre Nuremberg podemos considerar que a formação de uma corte dos vencedores pós-guerra já era previsível: "*Ou os vitoriosos julgam os vencidos ou teremos de deixar os vencidos julgar a si mesmos*"[304]. Assim como é previsível, também, os países vitoriosos não aceitarem a interferência de países neutros uma vez que eles não haviam se arriscado, ou seja, os aliados se consideravam merecedores de participarem desse tribunal justamente porque "*tinham arriscado tudo, não podiam admitir neutros*"[305].

Essa concepção de Direito Penal Internacional forjada a partir do Tribunal de Nuremberg era uma exigência da sociedade internacional pós II guerra para que uma ordem pública internacional fosse estabelecida, já que houve uma ruptura na ordem pública internacional vigente anterior. Arendt reconhece a importância do Tribunal de Nuremberg no âmbito jurídico de construção do Direito Penal Internacional, e não poderia ser diferente já que foi uma das primeiras manifestações jurídicas penais

---

[304] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 297.
[305] *Ibidem*.

internacionais, no entanto também direciona algumas objeções a esse tribunal ao contrapô-lo ao Tribunal de Jerusalém, para o qual também endereça várias críticas e ressalta suas contribuições.

Na formação dessa nova esfera jurídica, devemos ressaltar as contribuições de Hannah Arendt a partir de sua obra *Eichmann em Jerusalém: Uma banalidade do mal,* que tanto em seu epílogo quanto em seu pós-escrito, determina irregularidades e anormalidades tanto no julgamento de Eichmann quanto no de Nuremberg. Tais contribuições também podem ser observadas antes mesmo do início do julgamento de Eichmann pelas trocas de cartas entre nossa autora e Jaspers, nas quais debatem questões jurídicas relacionadas ao julgamento de Eichmann.

Nessa comparação entre o Tribunal de Nuremberg e o Tribunal de Jerusalém, o ponto de partida de nossa autora é a definição de justiça executada por esses tribunais. Como já mencionado, o Tribunal de Nuremberg, assim como o de Jerusalém são considerados tribunal ad hoc ou de exceção, ou seja, formados para preencher uma lacuna no Direito Penal Internacional e criados especificamente para julgar um determinado fato - os crimes cometidos pelos nazistas contra o povo judeu durante a II Guerra Mundial-, e se dissolveram com a finalização do julgamento, justamente pela natureza desse tribunal. No entanto, mesmo com o caráter temporário e especifico desses tribunais ad hoc ou de exceção, eles possuíam um compromisso em comum – a justiça, sem ultrapassar os limites de atuação de uma Corte, como por exemplo o exercício de represálias ou de vingança.

Se a justiça era o objetivo final desses tribunais, percebe-se que nenhum dos julgamentos conseguiu realizar a tarefa da justiça, ao contrário, estabeleceu-se nas cortes uma natureza mais política do que legalista, como podemos observar na formação do Tribunal de Nuremberg em que vencedores julgaram vencidos, mesmo tendo cometido crimes de guerra. No Tribunal de Jerusalém, observamos a mesma sobreposição de objetivos políticos, históricos e didáticos à justiça e aos procedimentos legais quando observamos o embate entre as forças do mal e as forças do bem no julgamento de Eichmann. Essas sobreposições tanto em Nuremberg quanto em Jerusalém são uma exceção às diretrizes de como deveria ser realizado um procedimento penal internacional para que seus juízes pudessem realizar seu objetivo de fazer justiça como podemos observar no extrato da sentença do Tribunal de Jerusalém ao declararem que

> É o objetivo de cada processo penal verificar se as acusações que se manifestam no ato da acusação contra o acusado são reais, se o acusado é reconhecido culpado, determinar a punição adequada. Tudo o que requer esclarecimento para alcançar os objetivos deve ser cuidadosamente feito durante o processo, e tudo o que é estranho a esses objetivos deve ser inteiramente eliminado dele. Toda tentativa de ultrapassar esses limites é proibido na Corte, porque ela conduziria, ao contrário, ao fracasso total[306]. (Tradução nossa).

Outra das irregularidades apontas por Arendt centra-se na formação de tais tribunais. Se por um lado, o maior crime cometido contra os judeus, durante a II Guerra Mundial, foi julgado pelos aliados em um tribunal de vencedores; por outro lado, menciona o fato da Corte Distrital de Jerusalém ser considerado um tribunal singular, justamente pelo fato de que os judeus não se localizaram na posição de meros observadores como em Nuremberg, na verdade, a catástrofe dos judeus teve um lugar central na Corte Distrital de Jerusalém, ou seja, o Tribunal de Jerusalém é considerado o primeiro tribunal das vítimas em contraposição ao dos vencedores de Nuremberg.

Essa distinção entre os tribunais dos vencedores e das vítimas é corroborada tanto pelas autoridades quanto pela população israelense que acreditavam que, no julgamento de Nuremberg, os réus foram "*acusados de crimes contra membros de diversas nações*" e, por conseguinte, não levaram em consideração especificamente a tragédia judaica, pelo simples fato de que Eichmann não estava presente, por isso o processo de Eichmann seria um espetáculo melhor do que os julgamentos de Nuremberg, dessa vez "*a tragédia do judaísmo como um todo constituiria a preocupação central*" de um Tribunal pós-guerra, que sob a alegação do primeiro-ministro de Israel, David Ben-Gurion - Eichmann seria julgado unicamente por seu papel na questão da "solução final dos judeus", no entanto, no julgamento mais parecia que ele era o único homem que executava a tarefa de destruição dos judeus no sistema do regime nazista.

Todos em Israel acreditavam que o Tribunal de Nuremberg não conseguiu fazer justiça aos crimes contra a humanidade - uma nova tipificação de crime após o regime nazista -, apenas *um tribunal judeu poderia fazer justiça aos judeus*, por isso o Tribunal de Nuremberg não deu a devida atenção aos judeus. Essa argumento pode ser observado pelo fato de a maioria dos acusados em Nuremberg não terem sido indiciados por crimes contra a humanidade mas por crimes de guerra, e o único acusado por crime

[306] KLEIN, Claude.Le cas Eichmann: vu de Jérusalem, Paris, Gallimard, 2012, p. 134.

contra a humanidade, Julius Streicher – especialista em obscenidades antissemitas[307]-, isso porque ele não poderia ser acusado por um crime de guerra comum como os demais. De acordo com Julius Stone em *Legal Controls of International Conflict* (1954), citado por nossa autora, "*se se tratasse de cidadãos alemães, o assassinato em massa de judeus só poderia ser coberto pela acusação de crime contra a humanidade*"[308].

Para corroborar o fato de que nenhum outro tribunal, exceto um judaico, poderia fazer justiça aos judeus pelos crimes cometidos pelos nazistas, acrescentamos o fato de que as sentenças dadas pelo Tribunal de Nuremberg a esses criminosos foram brandas – o Tribunal sentenciou 22 réus, 3 deles absolvidos, e os demais condenados a penas entre 10 anos de prisão a morte por enforcamento. Além disso, acrescenta-se o fato da maneira como como a Alemanha lidava com a busca, julgamento e condenação dos criminosos do regime nazista, que se demonstrou pouco eficiente, além da posição de normalidade que muitos dos que participaram do regime como criminosos de guerra gozavam depois da II Guerra Mundial, que se encontravam em fuga ou vivendo uma vida normal em meio a população em geral. Por meio de tais argumentos, podemos compreender porque Israel acreditava que apenas um tribunal judaico poderia fazer justiça aos judeus e também porque Israel se manifestava hostil sobre a possibilidade de uma corte internacional para acusar e julgar Eichmann de crimes cometidos contra o povo judeu e não especificamente crimes contra a humanidade.

Arendt discorda da distinção entre o Tribunal de Nuremberg como um tribunal de vencedores e o Tribunal de Jerusalém como um tribunal das vítimas. O fato do povo judeu ter ocupado um lugar central no Tribunal de Jerusalém não faz desse tribunal um símbolo da justiça, ao contrário, nossa autora, também o considera como um tribunal de vencedores, formados pelos aliados da II Guerra. Para nossa autora, esses tribunais possuíam mais semelhanças do que diferenças, percebidas quando Arendt se contrapõe a ideia de que o processo penal de Israel fora igualitário uma vez que foi desenvolvido por um tribunal que mesmo não formado por vencedores como o de Nuremberg, a justiça fora violada em Jerusalém durante o processo penal, até mesmo mais do que em Nuremberg já que o Tribunal de Israel não admitiu certos testemunhos de defesa, de indivíduos que não se deslocaram a Israel para não arriscarem serem presos pelas

[307] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 280.
[308] *Ibidem*.

autoridades israelenses, fato que coloca em cheque se a Corte de Jerusalém era a instituição adequada para o julgamento de Eichmann.

Uma imunidade para essas testemunhas de governo fora solicitada, mas o governo israelense e o procurador geral recusaram, motivo pelo qual o assistente do advogado de Eichmann - Dr. Dieter Wechtenbruch, a única equipe que a defesa possuía, fora obrigado a descolar-se para Alemanha com a finalidade de colher o depoimentos dessas testemunhas, ou seja, uma situação que privou o advogado de defesa do seu único assistente durante semanas. Tais questões se constituem e podem ser considerados argumentos importantes sobre a posição arendtiana de criação de uma Corte Penal Internacional permanente, dotada de uma parcela de neutralidade como veremos a seguir, essa falha nos procedimentos legais da Corte Distrital de Jerusalém estabeleceu um ponto de desigualdade entre as possibilidades de defesa do réu frente à capacidade da promotoria de acusá-lo, como fora sintetizado nas palavras de Arendt:

> 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 gritante[309].

Outro aspecto a ser considerado ao tratarmos das irregularidades e anormalidades desses tribunais internacionais dos vitoriosos é a questão dos aliados, responsáveis pelos tribunais dos vitoriosos, também terem cometido crimes de guerra violando as Convenções de Haia - Convenção sobre a Resolução Pacífica de Controvérsias Internacionais de 1899 e 1907 - e Nuremberg, os primeiros tratados internacionais sobre crimes de guerra mas nunca terem sido julgados por aqueles que cometeram. De acordo com Arendt, tal situação se deve ao fato de que esses tribunais não se tratavam realmente de Tribunais Internacionais Militares, mas de tribunais dos vitoriosos corroborada quando a coalizão que ganhou a guerra se lançou nesse empreendimento em conjunto que se rompeu. No entanto, nenhum crime de guerra dos aliados, como definido pela Convenção de Haia, foi denunciado e julgado.

[309] *Idem,* p. 242.

Acrescentamos o fato da cautela do tribunal de Nuremberg na condenação de réus alemães, como já mencionamos.

E por meio dos eventos dos aliados, conhecidos pós II Guerra, como o bombardeio atômico das cidades Hiroshima e Nagasaki assim como bombardeio de cidades alemãs, de Londres, Coventry e Rotterdam, percebemos que os instrumentos de violência levaram a adoção de um novo tipo de guerra, uma guerra criminosa como é definida na Convenção de Haia. Nesse estágio alcançado pelos crimes de guerra, com base nas definições da Convenção de Haia para crimes de guerra, existia uma distinção entre população militar e civis que tornou-se obsoleta, assim uma nova condição para crimes de guerra foi estabelecido em que crimes de guerra eram aqueles fora das necessidades militares e estabelecendo um propósito desumano como demonstrado nos exemplos que mencionamos[310].

O julgamento de Eichmann se assemelhou, não apenas ao de Nuremberg pelos motivos mencionados, mas também a outros julgamentos do pós-guerra, por exemplo, aqueles em países que foram ocupados pelos nazistas como Polônia, Hungria, Iugoslávia, Grécia, Rússia Soviética e França, diferentemente do Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, uma vez que seus criminosos não possuíam a restrição territorial para os seus crimes como aqueles julgados em tribunais nacionais, em que os crimes foram realizados em seus países, ao contrário, os criminosos de Nuremberg agiram sem limites territoriais, o que evidentemente como mostrado no julgamento, não foi o caso de Eichmann, o que pode ser considerado um dos argumentos pelos quais Eichmann não foi julgado em Nuremberg e não o fato dele ter fugido[311].O fato das atividades do acusado terem tido consequências espalhadas pela Europa ocupada deve-se ao fato de que a natureza de sua tarefa no regime nazista – recolhimento e deportação dos judeus – fazia com que ele não tivesse limites territoriais, mas essa é uma característica do cargo que ele ocupava e não de uma posição do indivíduo. E graças a essa dispersão territorial dos judeus, característica de um novo tipo de crime, que atraiu uma preocupação internacional como podemos observar pela tipificação legal na Carta de Nuremberg[312].

---

[310] *Idem*, p. 232.
[311] *Idem*, p. 280-281.
[312] *Ibidem*.

2. 2. A proposta arendtiana de uma Corte internacional

Antes das atrocidades e da barbárie cometidas durante a II Guerra Mundial, os esforços para uma Corte Criminal Internacional não eram cogitados, na verdade, havia uma resistência da comunidade diplomática fundamentada no princípio de irresponsabilidade dos agentes estatais como descreve Woodruff [313]. No entanto, após os crimes cometidos pelo regime nazista, a maioria dos intelectuais defendiam uma posição contrária, de defesa da existência de uma Corte Internacional para julgar *hostes humanis generis* - inimigos contra a humanidade -, independentemente da nacionalidade do criminoso e vinculada a Corte Internacional de Haia, dentre os defensores dessa proposta, destacamos nossa filósofa, Hannah Arendt. Acreditava que a única possibilidade para que o Tribunal de Jerusalém pudesse realizar o objetivo de alcançar a justiça para Eichmann seria pelo estabelecimento de uma Corte Criminal Internacional em Haia, isso porque Arendt tinha a preocupação de que o julgamento em Israel se tornasse politizado[314], fizesse parte de uma agenda política, ultrapassando o objetivo que uma corte deveria ter, no entanto o estabelecimento de tal corte internacional não foi possível para o caso de Eichmann que foi julgado pelo Tribunal de Jerusalém. Podemos observar esse posicionamento de Arendt em uma carta a Jaspers ao declarar que

> a única possibilidade parece estar ligada a Corte Internacional a Haia, uma corte criminal para *hostes humanis generis* que teria a *competência para julgar* indivíduos de qualquer nacionalidade. (...) Eu estaria a favor de uma corte internacional com poderes apropriados. (...) como eu o vejo (...) o caso de Eichmann tem mostrado que nós necessitamos de uma corte para casos criminais em Haia[315]. (Tradução nossa)

No decorrer dessas cartas trocadas entre Arendt e Jaspers, ele concordou com as considerações legais de Arendt no entanto tinha restrições sobre as bases políticas de

---

[313] WOODRUFF, William. A concise history of the modern world: 1500 to the presente. Houndmills: Macmillan, 1992, p. 141.

[314]ARENDT, H. JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969,* p. 416 (ARENDT to JASPERS, New York, December 23, 1960).

[315] *Idem,* p. 416-8. Cf: "*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 Haghe"* (ARENDT to JASPERS, New York, December 23, 1960).

elaboração das leis[316], para Jaspers "*a esfera política é de uma importância que não pode ser capturada em termos legais...*"[317]. Para quem Arendt responde:

> Eu admito que a medida que o papel da lei é uma preocupação, eu tenho sido infectada pela influência anglo-saxônica. Mas muito parte daquilo, parece para mim ser a natureza desse caso que nós não tínhamos ferramentas em mãos exceto aquelas legais com que nós temos que julgar e dar a sentença de alguma coisa que não pode mesmo ser adequadamente representada nem em termos legais ou em termos políticos. Isso é precisamente o que faz o próprio processo, ou seja, o julgamento, tão excitante. A questão é: as coisas seriam diferentes se nós tivéssemos uma lei contra *hostes humanis generis* e não apenas contra assassinos e criminosos similares? [318] (Tradução nossa).

De acordo com Jaspers, os crimes cometidos pelos nazistas, e no caso de Eichmann, não estavam relacionado apenas com Israel ou com a comunidade judaica, mas com toda a humanidade, e por isso Eichmann deveria ser julgado por uma Corte Internacional, como também defendia Arendt[319]. Nesse momento, é claro que Jaspers está estabelecendo que o os crimes cometidos pelos nazistas foram contra a humanidade e não apenas contra o povo judeu, dilema que trataremos a seguir em um dos argumentos para definir a tipificação, competência e jurisdição dos crimes contra a humanidade. Assim para Jaspers, Eichmann deveria ser mantido sob custódia até a criação de uma Corte Internacional que poderia sentenciá-lo e executá-lo[320].

O posicionamento de Arendt sobre a criação de uma Corte Internacional em Haia para julgar crimes internacionais insere-se nos debates jurídicos sobre a criação de

---

[316] *Idem, p.* 418 Cf: 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 (ARENDT to JASPERS, New York, December 23, 1960).

[317] *Idem,* p. 413. Cf: "*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 ...)".* (JASPERS to ARENDT, New York, December, 16, 1960).

[318] *Idem, p. 41.* Cf: "*I ... admit that as far as the role of the law is concerned, I have been infected by the 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. The question is: Would things be different if we had a law against hostes humani generis and not only against murderers and similar criminals?".* (ARENDT to JASPERS, New York, December, 23, 1960).

[319] *Idem,* p. 413. Cf: "*A foolishly simplistic ideia: It would be wonderful to do without the trial altogether and make it instead a process of examination and clarificatio. The goal would be the best possible objetification of the historical facts. The end result would not be the judges sentence, but certainty about the fact, to the extendt such certainty can be attained*". (ARENDT to JASPERS, New York, December, 23, 1960). O argumento se repete nas cartas: ARENDT to JASPERS, New York, Jan. 3, 1961, p. 420 e ARENDT to JASPERS, New York, Feb. 14, 1961, p. 424.

[320] *Idem,* p. 413 e 420. (JASPERS to ARENDT, New York, December,16, 1960 and January, 1961)

um Tribunal Penal Internacional permanente e da tipificação de crimes internacionais na história do Direito Penal Internacional. Apesar de Arendt, não ter vivido para verificar a concretização dessa proposta, um tribunal internacional foi criado com sede em Haia, na Holanda, e com a competência para julgar os crimes contra humanidade, os crimes de guerra, genocídio e de agressão que foram tipificados pelo Tratado de Roma, o mesmo tratado que criou essa Corte Internacional denominada Tribunal Penal Internacional (TPI) vinculado à Organização das Nações Unidas (ONU), aprovado em 17 de julho de 1998. A criação de um tribunal como esse, defendido por nossa autora, foi um significativo avanço na reconstrução e consolidação dos direitos humanos pós II guerra que agora levariam os estados, políticos, chefes militares e pessoas comuns que violaram de tais direitos a uma Corte Internacional Permanente.

Jaspers, assim como Arendt, também, propôs uma solução para o julgamento de Eichmann, em contraposição a ideia de Arendt de um Tribunal Internacional Permanente para julgar crimes como o de Eichmann e, também, para a situação em que a jurisdição de tribunais foi de países vitoriosos, porque em ambas, as situações observam ações políticas e não legais. Como para Jaspers o mundo não possuía uma corte que representasse a humanidade e competente para julgar um crime contra humanidade[321], e esse caso se referia a toda humanidade, por isso deveria ser realizado uma "comissão da verdade" como podemos observar em suas palavras:

> Uma ideia simplesmente ridícula: seria maravilhoso fazer sem o tribunal considerando tudo e fazer ao invés um processo de exame e esclarecimento. O objetivo seria a melhor objetivação possível dos fatos históricos. O resultado final não seria a sentença dos juízes, mas certamente sobre os fatos, a extensão portanto pode certamente ser alcançada[322]. (Tradução nossa)

Arendt discorda da proposta de Jaspers pelo estabelecimento de uma "comissão da verdade". Nossa autora insiste que a única possibilidade para julgar indivíduos independentemente de seus crimes e nacionalidades seria uma Corte Criminal associada a uma Corte Internacional em Haia para *hostes generis humanis.* Arendt declara "*Não me entenda mal – eu seria a favor de uma corte internacional com poderes apropriados*"[323]. No entanto, essa corte regulamentada por um direito internacional não era uma realidade no período do julgamento de Eichmann, tal corte não existia e havia

---

[321] *Idem,* p. 424. (JASPERS to ARENDT, New York, February, 14, 1961).
[322] *Idem,* p. *413 (*JASPERS to ARENDT, December, 16, 1960), p. 420 (January, 3, 1961) e p. 424 (February, 14, 1961).
[323] *Idem,* p. 416 (ARENDT to JASPERS, New York, December, 23, 1960).

uma lacuna no direito internacional sobre a jurisdição e competência para julgar crimes como os que Eichmann cometeu. Mas ainda restava a lei internacional que determinava que nas circunstâncias do crime de Eichmann, qualquer tribunal detinha a competência, ou seja, qualquer corte no mundo seria competente para julgar crimes como os cometidos por Eichmann, então por que tanta repercussão sobre a jurisprudência e competência de Israel? Por que Israel não poderia julgar Eichmann? Todos os estados-nação, inclusive Israel, podiam julgar Eichmann. Israel podia legitimamente julgar Eichmann porque ele era "um fora da lei – um *hostis generis humanis*[324]. E Israel não poderia argumentar uma não competência ou não jurisprudência para julgar Eichmann,

> Legalmente, Israel não podia mesmo alegar que não é competente (...) isso é chamado de princípio da nacionalidade passiva. O país ou estado para que as vítimas pertencem tem jurisdição, como distinguida do princípio da nacionalidade ativa, pelo que os alemães teriam jurisdição, ou do princípio territorial, pelo qual apenas todos da Europa teriam o direito de requerer esse caso dos cavalheiros. (...) Mas apenas uma razão, parece para mim, que Israel podia declarar-se incompetente é porque comprometeu um sequestro, não porque está passando julgamento em seu nome[325].

Em virtude desse conflito de leis e portanto de jurisdição e por conseguinte de competência, o posicionamento contra corte em Jerusalém e em defesa de um tribunal internacional pareceu regra, entre as *vozes numerosas e altamente qualificadas* como descreve Arendt, Karl Jaspers em uma entrevista radiofônica anterior ao julgamento e posteriormente publicada em *Der Monat*, declara que "*o crime contra os judeus era também um crime contra a humanidade"* e "*consequentemente o veredicto só pode ser pronunciado por uma corte de justiça que represente a humanidade*". Até essa parte do pronunciamento, nossa autora também concorda com Jaspers já que também era uma dessas vozes que defendia o estabelecimento de uma Corte Criminal Internacional para o julgamento de crimes contra a humanidade.

No entanto, na segunda parte da entrevista em que Jaspers propôs que a Corte de Jerusalém "abrisse mão" do direito de sentenciar, se declarando "incompetente" para

---

[324] *Idem*, p. 414. (ARENDT to JASPERS, New York, December, 23, 1960).

[325] *Idem*, p. 416. Cf: "*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"*". (ARENDT to JASPERS, New York, December, 23, 1960).

fazê-lo, isso porque a natureza legal e até mesmo a tipificação dos crimes ainda estavam em debate e subsequentemente também sobre o fato de quem teria competência para julgar tais crimes que foram cometidos por ordens governamentais. De acordo com Jaspers a coisa certa era que "*Este crime é ao mesmo tempo mais e menos do que um assassinato comum*" e embora fosse também um crime de guerra, ele também atingiria a humanidade se os Estados tivesse permissão para realizar crimes de tal tipo[326].

Mesmo a proposta de Jaspers sendo impraticável do ponto de vista técnico, ela não foi levada em consideração por Israel, não foi nem mesmo debatida, isso porque a questão da jurisdição da corte deveria ter sido discutida antes do julgamento mas já que não foi esse o caso, e a Corte de Israel se declarou competente, então deveria julgar Eichmann. Arendt defende que se Jaspers tivesse pedido não a Corte, mas que o Estado de Israel se manifestasse sobre a competência de julgar e proferir a sentença, porque não havia precedentes, talvez essa objeções formalistas poderiam ter sido resolvida. Israel, assim, poderia ter contado com o apoio das Nações Unidas, e mostrado como era necessário o estabelecimento de uma Corte Criminal Internacional, já que surgiram crimes inéditos e cometidos contra a humanidade, ou seja, Israel possuía o poder de questionar "*insistentemente o que fazer com esse homem que mantinha prisioneiro; petições constantes teriam imposto à opinião pública mundial a necessidade de uma corte criminal internacional permanente"* [327]. No entanto, a medida que um crime contra humanidade é representado pelo tribunal de apenas uma nação, a monstruosidade dos fatos que constituíram esse crime é "minimizada".

Essa argumento em defesa do estabelecimento de um Tribunal Internacional para julgar os crimes contra a natureza humana foram confundidos com outras propostas e fizeram com que os judeus se sentissem ameaçados com a possibilidade de um tribunal internacional, entre as ameaças podemos citar o fato de que um tribunal internacional pudesse ferir o prestígio dos judeus levando a uma reação contra os judeus pelo mundo. Outra questão que poderia se apresentar seria a dos judeus serem vistos como se não tivesse direito de ser juízes de seus casos, e que apenas os acusadores poderiam fazê-lo, em virtude desses argumentos e contra-argumentos o posicionamento daqueles que defendiam o estabelecimento de um Tribunal Internacional como Jaspers

[326] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p 292.
[327] *Idem*, p. 293.

era que Eichmann fosse mantido preso até que um tribunal especial criado pelas Nações Unidas pudesse julgá-lo[328].

No entanto, Israel durante o processo contra Eichmann estava fazendo o mesmo que os outros países ocupados pela Alemanha durante o regime totalitário, inclusive temos que levar em consideração que não era o prestigio de Israel ou do povo judeu que estava em jogo, mas a justiça, então podemos diagnosticar que a falha comum a todas essas propostas era se preocupar mais com o fato de Israel não ser bem vista do que com a realização da justiça. Além disso podemos acrescentar o fato de que Assembleia Geral das Nações Unidas ter rejeitou por duas vezes propostas de instauração de um Tribunal Criminal Internacional permanente.

Outra proposição mais prática do que as anteriores teóricas que tinha uma grande chance de ser realizada veio da parte do Nahum Goldmann, presidente do Congresso Judeu Mundial, para que Ben-Gurion instalasse um Tribunal Internacional em Jerusalém com juízes de países diferentes que tenham sido vítimas da ocupação nazista. De acordo com Arendt, essa proposta seria apenas uma ampliação dos julgamentos nacionais e o argumento contrário a esses tribunais de que a justiça era realizada pela corte dos vitoriosos se manteria. *Mas teria sido um passo prático na direção certa*[329].

Como era de se esperar, a reação de Israel a essas propostas foi violenta. Como apontou Yosal Rogat em *The Eichmann Trial and the Rule of Law,* publicado pelo Centro de Estudo das Instituições Democráticas, Santa Barbara, Califórnia em 1962, Ben-Gurion não entendia as propostas de que Eichmann fosse julgado por uma Corte Internacional e nem aqueles que realizaram essas propostas compreendiam o que significava Israel poder julgar Eichmann, o que significava que "*pela primeira vez, desde a destruição de Jerusalém pelos romanos no ano 70, os judeus tinham a possibilidade de julgar crimes cometidos contra seu próprio povo*"[330]. Ou seja, pela primeira vez, eles não tinham que apelar a outros povos por proteção e justiça ou mesmo depender dos direitos do homem que sentiram na pele como sendo direitos *invocados por povos fracos demais para defender seus "direitos de homem branco" e para impor suas próprias leis*[331], ou seja, julgar Eichmann lhes garantia um senso de autonomia tanto do Estado recém-criado quanto do judeus enquanto povo, Israel ter sua

[328] *Idem,* p. 292.
[329] *Idem,* p. 294.
[330] *Ibidem.*
[331] *Ibidem.*

legislação significava "*uma transformação revolucionária na posição política do povo judeu*" como afirmou Sr. Rosen na primeira leitura da lei no Knesset em 1950. Diante de todas essas experiências Bem-Gurion declarou: "*Israel não precisa da proteção de uma corte internacional*" [332].

2.3. Princípios de jurisdição: territorial, personalidade passiva e universal.

Depois de tratarmos da formação dos tribunais de Nuremberg e Jerusalém como tribunais de vencedores, nos voltaremos a um dos temas centrais na discussão sobre irregularidades e anormalidades no Tribunal de Jerusalém - a jurisprudência e a competência do Tribunal de Jerusalém. No entanto, por vezes, os conceitos "jurisdição" e "competência" são usados de maneira indiscriminada como se não houvesse diferença entre os termos, por isso se faz necessário compreendermos sua diferença e sua relação.

A jurisprudência é o poder/função do Estado de julgar para resolver conflitos na sociedade, pacificar a lide e se chegar à justiça por meio de um conjunto de normas jurídicas pré-existentes. Essa jurisdição é atribuição do Poder Judiciário que a exerce na figura do juiz, aplicador o direito. Isso significa que todo juiz tem jurisdição fundamentado na divisão dos poderes, no entanto a lei processual de cada estado determinar qual juiz pode julgar casos específicos. Quando nos deparamos com um caso internacional, há um conflito entre a jurisdição do Estado e a Internacional, tema que nossa autora trata ao discutir sobre os três princípios jurisdicionais - territorial, personalidade passiva e universal – utilizados pela Corte Distrital de Israel para justificar sua jurisprudência e competência no caso de Eichmann. Já a competência, como nos esclarece Capez, é a delimitação da extensão do poder jurisdicional, ou seja, a quantidade e poder atribuída a um determinado órgão.

Israel possuía uma relutância em abrir espaços novos e sem precedentes e uma hostilidade pela proposta da formação de um Tribunal Internacional para julgar Eichmann que pode ser sintetizada pela expressão de que apenas *um tribunal judeu poderia fazer justiça aos judeus*, os crimes dos nazistas deveriam ser julgados pelos judeus, apenas eles deveriam ter a jurisprudência e a competência para realizar um julgamento dos crimes dos nazistas. E para ratificar a jurisdição e competência da Corte Distrital de Israel, o Estado israelense alegou sua jurisdição fundamentada em três princípios do Direito Internacional Público assertados na sentença do réu como se a

[332] *Ibidem*.

soma desses princípios distintos pudesse validar sua pretensão a jurisdição do julgamento de Eichmann: princípios territoriais, da personalidade passiva e da jurisdição universal.

As discussões doutrinárias pelas quais Israel argumentava sobre sua jurisprudência e competência para julgar Eichmann girava em torno de tais princípios pró jurisprudência e competência judicial da Corte israelense para julgá-lo, mas poderia se declarar incompetente ao levar em consideração as circunstâncias do sequestro de Eichmann e a violação da soberania da Argentina para capturá-lo.

No entanto, Arendt não possui o mesmo posicionamento da Corte sobre tais princípios e nem sobre a situação do sequestro de Eichmann. Em relação ao princípio de territorialidade, nossa autora sugere uma redefinição do conceito de território, defendendo a possibilidade de justificar a jurisprudência e competência do Tribunal de Jerusalém por ele, ao passo que rejeita tanto o princípio da personalidade passiva, fórum *patriae victimae*, entendendo-o como um instrumento de um direito à vingança para as vítimas; quanto o princípio da jurisprudência universal por contestar seu fundamento na analogia entre pirataria e genocídio. Na exposição de cada um desses princípios, nossa autora nos mostra como eles se relacionam com o sequestro de Eichmann como veremos a seguir.

2.3.1. Princípio Territorial

O julgamento de Eichmann fazia parte de uma série de processos ocorridos após os julgamentos de Nuremberg em países que foram ocupados por nazistas e por isso possuíam uma jurisdição nacional para julgá-los, no entanto Jerusalém só se tornou competente para julgar Eichmann após a formação do Estado de Israel e de acordo com o princípio territorial, como pode ser observado na interpretação da legislação de 1950 por Pinhas Rosen, na época Ministro da Justiça, inserida na sentença:

> Enquanto outros povos passaram as competentes legislações para a punição de nazistas e seus colaboradores logo depois do fim da guerra, e alguns mesmo antes que terminasse, o povo judeu [...] não tinha autoridade política para levar os criminosos nazistas e seus colaboradores à justiça até a instituição do Estado de Israel [333].

[333] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 286.

De acordo com Arendt, Israel poderia ter alegado a jurisdição territorial com sucesso ao estabelecer uma definição político e legal de território, ao invés de uma geográfica como o usual. Ao estabelecer que o termo território vai além de apenas um pedaço de terra, mas um espaço nem sempre geográfico entre indivíduos ou grupos de indivíduos ligados por relações que se fundamentam na língua, religião, história, costumes e leis, mesmo que não estejam na mesma localização física como ocorreu com os judeus, que mesmo espalhados pelo mundo, compartilhavam relações fundamentadas nos elementos citados, e somente em virtude da manutenção desse espaço intersticial do judeus ao longo dos séculos de dispersão, foi possível estruturar um Estado de Israel sem precedentes. No entanto, a Corte não estava disposta a levar adiante uma jurisprudência territorial sem precedentes, não verdade não estava disposta a ter nenhum precedente, por isso focaram, durante as sessões da primeira semana do julgamento, que correspondem as primeiras 53 seções da sentença escrita, em uma grande quantidade de precedentes[334].

Assim como os outros países tinham direito de julgar os criminosos em virtude de crimes contra os seus nacionais e em seus países, a partir do momento em que os judeus também conquistaram a formação de seu território por meio do Estado de Israel, eles também adquiriram o direito de julgar os crimes cometidos contra o seu povo, assim como já mencionamos no caso de direito dos poloneses e outros nacionais. Mas essa situação da criação de um Estado após o delito dos crimes foi um dos argumentos que além de ter fundamentado o princípio de jurisdição territorial, fundamentou objeções de legalistas extremistas contra o julgamento de Jerusalém, debatidas em várias sessões da Corte Distrital de Jerusalém, mas que de acordo com nossa autora, não se chegou nenhuma relevância substancial[335].

Mesmo fundamentado no princípio de jurisdição territorial, o julgamento de Eichmann passa a ser distinto dos demais julgamentos nacionais quando observamos a maneira pelo qual o acusado foi preso e extraditado para Israel, fato que ocorreu por meio da violação de uma lei internacional com a finalidade de trazê-lo Justiça. Esse fato fora resolvido com a Argentina por meio de um acordo internacional como já mencionamos, mas que realmente só foi possível porque assim como os judeus durante o regime nazista, Eichmann era um apátrida sem ninguém que pudesse requerê-lo, nem mesmo a Alemanha que não tinha nenhum interesse em extraditá-lo.

---

[334] *Idem*, p. 285.
[335] *Ibidem*.

Alguns tentam justificar o rapto de Eichmann por Jerusalém tomando como pretensos precedentes os casos da 1. "*Shalom Schwartzbard, que em 25 de maio de 1926, em Paris, atirou e matou o ex-comandante dos cossacos do Exército ucraniano e responsável pelos pogroms durante a guerra civil da Rússia que fizeram cerca de 100 mil vítimas entre 1917 e 1920*" [336] e 2. o "*armênio que, em 1921, no meio de Berlim, atirou e matou Tallat Bey, o grande matador dos pogroms armênios de 1915, nos quais se acredita que foi massacrado um terço (600 mil pessoas) da população armênia da Turquia*" [337.] Arendt utiliza esses casos de Schwartzbard e Tehlirian para exemplificar que esses homens foram forçados a fazer justiça com as próprias mãos para mostrarem o ponto de vista das vítimas para o mundo ao trazerem visibilidade para suas ações e para o fato de serem membros de um grupo étnico sem Estado e, portanto, sem sistema legal próprios, sem tribunal no mundo que pudesse levar suas vítimas[338] e que nem mesmo puderam ver a proclamação do Estado judeu.

Schwartzbard não era nem sionista nem nacionalista e morreu em 1938, mais de dez anos antes da formação do Estado judeu, mas com certeza a partir de seus atos podemos inferir que teria recebido a notícia da formação desse Estado com felicidade uma vez que com a proclamação de um Estado judeu, os crimes pelos quais lutou teriam um tribunal e nunca mais ficariam impunes novamente, realizando a justiça como podemos observar pela carta que enviou da prisão para seus irmão e irmãs em Odessa:

> Anunciem nas aldeias e cidades de Balta, Proskouro, Tzcherkass, Ouman, Jitomir... levem-lhes a mensagem edificante: a cólera judia teve a sua vingança! O sangue do assassino Petlioura, vertido na cidade mundial, em Paris [...] evocará o crime feroz [...] cometido contra o pobre e abandonado povo judeu.[339].

No entanto, os casos de Eichmann e de Jakob eram diferentes, isso porque quando um fugitivo da justiça era capturado, ele era devolvido a uma corte que poderia expedir um mandado de prisão, ação que Israel não pôde executar. O que nos demonstra que Israel realmente violou o princípio territorial de outro país, uma vez que os povos possuem leis distintas que vão até os limites de suas fronteiras, as ultrapassando há um conflito com a lei do território invadido. Além disso, essa solução foi válida para Schwartzbard mas não servia de justificação no caso de Eichmann, uma vez que mesmo

---

[336] *Idem*, p. 287.
[337] *Idem*, p. 288.
[338] *Ibidem*.
[339] *Idem*, p. 289.

com sua captura não era garantido que a Buenos Aires dos anos 60 ofereceria as mesmas garantias e nem publicidade para o acusado oferecidas pela Paris ou Berlim dos anos 20. Como já vimos, o rapto de Eichmann foi um ato sem precedentes que não poderia gerar um precedente porque não preenchia as condições satisfatórias de uma lei internacional, mesmo assim houve quem defendesse a sua captura com a justificativa de que a finalidade da lei é a justiça e com ele, se estaria fazendo justiça por sua participação na Solução Final, o que novamente nos remete a concepção de vingança e não de direito.

Se considerarmos que o rapto de Eichmann não era legítimo, porque era um ilícito penal violava a soberania argentina ainda há uma outra linha de ação frequentemente mencionada nos debates sobre o caso, até mesmo recomendada por aqueles que já se chocavam com o rapto, tratava-se de ao invés da captura e envio de Eichmann a Israel, por que não tê-lo assinado em Buenos Aires? Arendt não invalida essa ideia mas ressalta que aquele que toma a lei em suas mãos só o estará fazendo em nome da justiça se estiver disposto a fazer com que a ação do assassinato possa ser utilizado pela lei para que seja validado mesmo que posteriormente[340], qual seria a lei válida com o assassinato de Eichmann nas ruas de Buenos Aires?

O fato é que se por um lado o recém criado Estado de Israel enfrentava questões políticas, históricas, legais e bélicas - Guerra árabe-israelense, em 1948-9; Guerra de Suez, em 1954; segunda guerra árabe-israelense, em 1956 e a Guerra dos Seis Dias, em 1967 - para se legitimar como concretização do projeto fundamentado na teoria do estado judeu iniciada pelo sionista moderno Theodor Herzel em *O Estado Judeu* de 1806 (obra que converteu Eichmann ao sionismo), por outro, essa legitimação fundamentou-se na demonstração de força e autonomia com a captura de Eichmann em que um criminoso nazista seria julgado por suas vítimas e não pelos vencedores. De acordo com Lafer[341], Arendt não segue a linha sionista de Herzl segundo a qual os judeus escapariam do antissemitismo por meio da criação do Estado de Israel, na verdade, para ela, os judeus sionistas deveriam emancipar-se como povo na forma de nação conforme a linha sionista de Bernard Lazare.

---

[340] *Idem*, p. 290.
[341] LAFER, Celso. A *reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 115.

2.3.2. Princípio da personalidade passiva

Para verificar a lacuna na determinação de jurisdição e competência em casos como os de Eichmann, assumindo que Jerusalém poderia realizá-lo, Arendt determina o segundo princípio levantado pela Corte Distrital de Jerusalém - o da personalidade passiva, em que um Estado pode ampliar sua competência no processamento e julgamento dos crimes ou violações cometidas contra seus nacionais. Assim, a acusação fundamentava a justificativa da competência de Israel e de seus procedimentos processuais pelo princípio da personalidade passiva - *forum patriae victimate* - que determina que o país das vítimas tem jurisdição, como "*as vítimas eram judeus e (que) só Israel tinha o direito de falar em seus nomes*[342]".

De acordo com Arendt, Israel é competente para julgar o caso, ou seja, quando tal processo é iniciado pelo estado em nome das vítimas, garantindo o direito à vingança nos discurso de Hausner ao proferir o *j´accuse* ao réu. Esse posicionamento também fora fundamentado em Jerusalém por N. Drost, em *Crime and State* (1959) como menciona Arendt[343]. Tal comportamento por parte dos representantes do estado de Israel ratificando um direito à vingança das vítimas do Holocausto foi um dos argumentos principais contra o julgamento de Eichmann pelo Tribunal de Jerusalém, já que mostrava-se evidente que sua instauração não possuía um comprometimento com a justiça e a imparcialidade, mas com o fato de sanar o direito de vingança das vítimas.

No entanto, a imparcialidade dessa Corte era questionada, perguntava-se se os juízes judeus não julgariam em causa própria, se conseguiriam fazer justiça ao réu diante da catástrofe judaica. No entanto, Arendt não vê nenhum fundamento nessas questões direcionadas à Corte de Jerusalém, uma vez que não se questionaram outros julgamentos nacionais, por exemplo o dos poloneses por eles terem tido juízes poloneses, porque o problemas seria somente o fato de que os juízes judeus julgarem os responsáveis pela catástrofe de seu povo? Acerca da imparcialidade dos juízes na Corte de Jerusalém parece elucidativa fornecer a palavra ao 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

[342] *Idem*, p. 282.
[343] *Ibidem*.

> 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[344].

Israel não poderia negar a competência para julgar Eichmann em virtude do "princípio da personalidade passiva". Tal princípio se contrapõe aos princípios territorial em que qualquer país europeu poderia ter jurisdição, e o da "personalidade ativa" que consiste no fato de que a punição do réu será proferida por um tribunal de seu Estado de origem, mesmo que os crimes tenham sido cometidas no Exterior, assim a jurisdição seria da Alemanha, tornando possível a extradição de Eichmann, embora a Alemanha não tenha feito nenhuma menção sobre isso, ao contrário, "*em nenhum momento as autoridades alemãs ou algum setor significativo da opinião pública solicitou a extradição de Eichmann, o que parecia uma atitude óbvia, uma vez que todo Estado soberano zela por seu direito de julgar seus próprios acusados"*[345].

Adenauer justifica essa falta de interesse do governo alemão na extradição de Eichmann sob dois pontos: o primeiro deles, pelo fato de que Alemanha e Israel não possuíam tratado de extradição, mas essa ausência queria dizer apenas que Israel não era forçado a extraditar, ou seja, a Alemanha poderia realizar o pedido, mas não era de seu interesse; segundo porque não queria "remexer nesses horrores" e trazer sua atenção para a Alemanha e, portanto, consequências negativas para ela[346]. Mesmo a contra gosto de Adenauer,

> Fritz Bauer, procurador-geral de Hessen, percebeu esse ponto e solicitou ao governo federal de Bonn permissão para iniciar o processo de extradição. Mas os sentimentos do sr. Bauer nessa questão eram os sentimentos de um judeu alemão, e a opinião pública alemã não concordava com eles; seu pedido não só foi recusado por Bonn, como mal foi notado e ficou absolutamente sem apoio[347].

Os funcionários do governo da Alemanha Ocidental enviados a Jerusalém também alegaram que a Alemanha já não permitia mais a pena de morte, assim caso Eichmann fosse extraditado, não poderiam executar sua sentença. O que é estranho esse argumento contra a extradição de Eichmann, porque as cortes alemãs se mostraram brandas nas sentenças dos assassinos de massa nazistas então porque justamente

---

344 *Idem*, p. 229-230.
345 *Idem*, p. 28.
346 *Ibidem*.
347 *Ibidem*.

Eichmann não gozou dessa benevolência de suas cortes? Diante das demais sentenças, é fato, como J. J. Jansen no *Rheinischer Merkur* [11 de agosto de 1961] mencionado por nossa autora, afirma que havia um risco político do julgamento de Eichmann na Alemanha, seria sua absolvição por ausência de *mens rea* - intenção do crime[348].

Já para o povo judeu, Israel poderia ser considerada competente para julgar Eichmann, não apenas por motivos jurídicos de direito internacional mas por motivos políticos e históricos, deixando evidente que Israel possui a jurisdição e competência de julgar Eichmann, ou seja, Israel defendia que embora Eichmann não tenha cometido seus crimes em território israelense, tais crimes atingiram diretamente os nacionais desse novo Estado de Israel. Essa argumento fundamentava-se na posição de que Israel é um "lar internacional do povo judeu", como podemos observar no princípio da personalidade passiva situado na Declaração de Independência de 14 de maio de 1948 e no art. 3º do Projeto de Constituição do Estado de Israel em que é usado expressamente o "*lar nacional do povo judeu" para qualificar o Estado de Israel"*[349].

Para comprovar o argumento de que o Estado de Israel era "lar nacional do povo judeu", portanto, representante de todo o povo judeu, a Corte de Israel afirma que em um documento, conhecido como o Acordo de Reparações, assinado em 10 de setembro de 1952 entre Israel e a República Federal da Alemanha, pátria do réu; Israel era reconhecida como representante de todo o "Povo Judeu", desse modo como a nacionalidade da vítimas relacionava-se com o Estado judeu, a Corte concluiu que apenas Israel teria o direito de falar em nome de todos os judeus, levando o réu a julgamento em seus nomes.

Mesmo Israel tendo autoridade para levar criminosos nazistas à justiça, como no caso de Eichmann, havia um determinado modo de fazê-lo que não poderia ser violando o território de outro país, Argentina, embora os países do caso – Israel e Argentina – como já mencionado terem chegado a um acordo sobre o rapto. Além disso, a Argentina não possuía um histórico de extradição de criminosos nazistas, por exemplo, a Alemanha Ocidental já tinha pedido a extradição de Josef Mengele, "médico" em Auschwitz, e de Karl Klingenfuss, ambos sem sucesso. Nem mesmo a Alemanha tinha interesse na extradição de Eichmann, ou seja, sua pátria o rejeitava mesmo ele tendo a nacionalidade alemã e Israel também não acenou para essa possibilidade, embora o

---

[348] *Ibidem*.

[349] THE Nizkor Project: Remembering the Holocaust (Shoah): The Trial of Adolf Eichmann Defence Submission 1 (Part 5 of 8). 2012. Disponível em: http://www.nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/index-01.html. Acesso em: 03/04/2018.

advogado de defesa - Dr. Servatius tivesse insistido nessa via. Por fim, Eichmann já tinha sido levado para Israel e poderia ser julgado, mas Arendt determina que há um contra-argumento em que Israel poderia ser declarada incompetente em virtude do sequestro de Eichmann em outro país soberano, Argentina, no entanto essa caso foi resolvido amigavelmente pelos estados-partes dessa situação.

No entanto, os crimes de Eichmann já estariam prescritos para as leis alemãs, uma vez que de acordo com seu estatuto, havia uma limitação de quinze anos após o final da guerra para averiguação de tais crimes. No entanto, ao fim dessa ausência de vontade alemã de extraditar Eichmann, com todos esses acordos e recusas, a questão que se sobressai é a de que Eichmann foi relegado a situação de apátria, assim como suas vítimas judias quando ele exercia suas funções no Reich. Essa situação foi favorável a Israel pois a livra da acusação de rapto, de violação das leis internacionais e o que possibilita o julgamento e Eichmann, ou seja, na situação de apátrida, Eichmann tinha consciência de que se pode fazer o que quiser com um povo e especialmente com um indivíduo, ele mesmo se beneficiou dessa argumento ao exercer sua função no regime nazista.

Para Arendt, havia mais uma alternativa ao sequestro: 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*"; 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 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, no entanto o crime não poderia ser cometido por agentes de governo.

Arendt, ainda em correspondência com Jaspers, trata do princípio de personalidade passiva, como fundamentação legal para que Israel julgasse Eichmann. Ao contrário, Arendt rejeita a personalidade passiva uma vez que tal princípio "*implica infelizmente que processos criminais são iniciais pelo governo em nome das vítima*"[350]

[350]ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal,* p. 282.

Ludban[351] nos leva a compreender porque Arendt, apesar de não possuir uma formação legal, nos mostra que seus argumentos jurídicos nos levam a uma diferença essencial entre os procedimentos civis e os criminais. Enquanto o primeiro trata da retificação das injúrias cometidas as vítimas, o segundo trata-se de uma retificação de injúrias cometidas contra uma comunidade. No caso do Holocausto, o crime foi infligido a humanidade, como também defendeu Jaspers, por isso considerado um crime contra a comunidade, ou seja um crime executado sob o corpo judeu, ao invés de um crime contra o povo judeu.

Essa circunstância de deturpação do objetivo do Tribunal de Jerusalém trazia consequências ainda maiores porque ao considerar que o objetivo era sanar uma questão individual das vítimas, nos mostra que o Tribunal se aproximava de uma questão mais civil do que penal, já que um processo criminal está fora das mãos do indivíduo que sofreu o crime, mesmo que a vítima perdoe ou esqueça o crime os processos criminais são obrigatórios independentemente do que a vítima queira, como estabelece Telford Taylor, escrevendo no *New York Times Magazine*, citado por nossa autora, "*o crime não é cometido só contra a vítima, mas primordialmente contra a comunidade cuja lei é violada*"[352]. Aquele que comete o crime é levado a justiça justamente porque perturbou a ordem da comunidade e a expôs a um grave risco, ao contrário dos processos civis em que o criminoso prejudica um indivíduo que possui um direito compensatório. A compensação efetivada nos casos criminais é de natureza inteiramente diferente; é o corpo político em si que exige "compensação", e é a ordem pública que foi tirada de prumo e tem de ser restaurada, por assim dizer. "*Em outras palavras, é a lei, não a vítima, que deve prevalecer"*[353].

2.3.3. Princípio da jurisdição universal.

O princípio de jurisdição universal/internacional, defendido pela Corte Distrital de Israel para legitimar sua jurisprudência e competência para julgar Eichmann, relaciona-se à analogia a pirataria, cabendo-lhe as mesmas regras conferidas a um pirata, assim aquele que os comete, mesmo que por motivos diversos, torna-se como o pirata na lei internacional tradicional, *hostis humanis generis* - inimigo contra a

[351] Luban, David. A Theory of Crimes Against Humanity. In: *Yale Journal of International Law*, 29: 85-167, p. 85.
[352] ARENDT, Hannah . *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 283.
[353] *Ibidem*.

humanidade. Por meio desse princípio, Arendt estabelece novamente uma análise do sequestro de Eichmann na Argentina para mostrar que se ele fosse considerado *hostis humanis generis* - inimigo contra a humanidade - como o pirata, mesmo que por motivos distintos, ele poderia ter sido capturado por qualquer estado-nação, já que todos possuíam a jurisdição e competência de julgá-lo, inclusive Israel. No entanto, as acusações feitas a Eichmann foram sobre crimes contra o povo judeu, o que nos aproxima legalmente da definição de crime de genocídio como estabelece a Convenção de Genocídio, no entanto para que seu rapto pudesse ser justificado pela jurisdição universal, na verdade, ele deveria ter sido acusado de crimes contra a humanidade, em virtude do seu papel na Solução Final para os judeus[354].

Para tratar da questão da competência de Israel em julgar Eichmann, Arendt retorna a questão da justificativa do rapto de Eichmann a partir de dois conceitos *hostis humani generis* (inimigo da humanidade) e *hostis judaeorum* (inimigo dos judeus) ao afirmar que se Israel raptara Eichmann considerando-o um inimigo da humanidade, ao invés de um inimigo do povo judaico. Exceção a esse conceito de inimigo contra a humanidade, Arendt nos fala da analogia entre jurisdição internacional/universal e o crime da pirataria relacionado ao conceito de pirata e vinculado a outro conceito, o de inimigo de todos assim como os nazistas, no entanto, os piratas não são de fato inimigos da humanidade, de todos.

No caso dos piratas, passam a ser considerados inimigos de todos porque como seus crimes ocorrem em alto mar considerado terra de ninguém, já que nenhum país pode reivindicar soberania, portanto, as ações dos piratas não são regidas pela obediência a nenhuma país, não possuem uma bandeira que os torna um fora da lei porque escolheram se colocar fora das sociedades organizadas, portanto apesar de serem considerados foras-da-lei ou inimigos da humanidade, Eichmann e um pirata não são pelos mesmos motivos. O único princípio legal válido para punir o pirata é pelo princípio territorial inclusive porque há uma ausência de um código penal internacional e o pirata não obedece a bandeira de nenhuma nação como nos descrever H. Zeisel, *Britannica Book of the Year em* 1962[355]. Dessa maneira, não me parece benéfico utilizar a teoria da pirataria para explicar os crimes cometidos por uma lei e um Estado criminosos como no caso da Alemanha nazista.

---

[354] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p.176.
[355] *Ibidem,*

Assim, o pirata realizou a escolha de viver fora das comunidades organizadas, fora dos Estados-nações, tornando-se um inimigo de todos de maneira igual. No entanto, não podemos comparar a figura do pirata a Eichmann, uma vez que ele se encontra só, não por abdicar de seu pertencimento a uma comunidade, mas porque após a II Guerra Mundial, Eichmann é um apátrida, assim como eram os judeus que ele transportava. A teoria da pirataria nos serve apenas para nos mostrar que os crimes que nosso acusado cometeu só podem ser cometidos por meio de uma lei e um Estado criminoso, e não por indivíduos que são fora da lei e estão fora de qualquer Estado.

No entanto, esse posicionamento adotado pela Corte de Israel a favor da tese da jurisdição internacional - tese da pirataria - era rechaçado pela Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, de 9 de dezembro de 1948 e, seu artigo VI determinado que para estabelecer a jurisdição e competência de um tribunal internacional não seria por meio da jurisdição universal/internacional mas estabelecido por um tribunal competente nos Estados em cujo território o crime de genocídio foi cometido ou por um tribunal penal que tenha jurisdição. Nesse caso, para seguir a Convenção, a Corte de Jerusalém não poderia ser vista como um Tribunal Nacional, mas como um Tribunal Internacional, e portanto, competente para julgar Eichmann ou reformular o seu princípio territorial. No entanto, isso não ocorreu.

2.4. Tipificação do crime

Os Tribunais de Nuremberg e Jerusalém lidaram com o ineditismo de um crime, não previsto em nenhuma legislação internacional, como evidenciou o primeiro-ministro britânico Winston Churchill em 1941: "*We are in the presence of a crime without a name*"[356]. No entanto, nossa autora alega que essa extraordinariedade da situação jurídica do pós II Guerra Mundial e sua contribuição para o Direito Penal Internacional não foram compreendidas pelos juízes, promotores e advogados de defesa desses julgamentos. É um posicionamento perceptível por meio das objeções de Arendt às irregularidades e anormalidades nesses julgamentos relacionados ao desafio desses tribunais em tipificar um crime inédito coadunando princípios jurídicos penais como a reserva da lei e o direito de defesa do réu com julgamento imparcial para se atingir a

[356] SAYAPIN, Sergey. Raphael Lemkin: A Tribute. *European Journal of International Law*, Volume 20, Issue 4, 1 November 2009, Pages 1157–1162. Disponível em: https://doi.org/10.1093/ejil/chp088. Acesso em: 14/04/2018.

tarefa da justiça e dosar a pena de um crime que não estava previsto pela legislação internacional, evidenciado pelo caráter inovador no tocante aos crimes contra a humanidade.

Entre as objeções de Arendt às irregularidades e anormalidades do julgamento de Nuremberg e, consequentemente, também dirigidas aos julgamentos de Eichmann, havia a referência à tipificação dos crimes cometidos durante o Reich, mais precisamente aos princípios penais de tais crimes, o princípio da retroatividade da lei, a partir da qual o acusado estava sendo julgado e que violava outro princípio, o da legalidade ou da anterioridade da lei expresso pelo brocado latino "*nullum crimen, nulla poena sine lege*" – não há crime nem pena sem lei prévia, ou seja, sem lei anterior ao fato – em que a lei deve ser aplicada aos fatos ocorridos após sua vigência. Nesse âmbito, a lei penal deve ser anterior ao fato tipificado como crime, de modo que uma lei penal não pode retroagir aos fatos ocorridos antes da sua vigência o que denominamos de "irretroatividade da lei penal".

Arendt expressa a resposta da Corte a essa objeção ao defender que a retroatividade da lei, embora possa violar formalmente o princípio da legalidade ou anterioridade da norma jurídica, *"nullum crimen, nulla poena sine lege",* não a viola materialmente, em conteúdo, uma vez que esse princípio aplica-se apenas a atos em que o legislador tem conhecimento, mas quando se depara com situações como a do Reich, em que surgiram crimes desconhecidos como os crimes contra a humanidade e o genocídio, a justiça exige que o julgamento seja conforme uma nova lei, como ocorreu em Nuremberg com a Carta de Londres de 1945 e no caso de Israel com Lei Punitiva dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas de 1950. Desse modo, considerando que o legislador desconhecia o crime, houve um consenso da comunidade internacional de que a retroatividade é admissível, ou seja, "*num caso como o genocídio, o não-cumprimento do* nullum crimen, nulla poena sine lege *é uma exigência da justiça, pois é justamente o ineditismo do delito — "O Milagre Negro" da ruptura com a tradição — que não permitiu a sua prévia tipificação em lei"*[357].

Podemos concluir, como o fez Arendt, que o problema não era a retroatividade da lei, mas a aplicação da lei a crimes desconhecidos[358], dado que os crimes do Reich (desconhecidos) não se encontravam em nenhum código penal nacional, nem existiam

[357] LAFER, Celso. A reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 181.
[358] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*, p. 299

em nenhum código penal internacional. Após a II Guerra Mundial, em Nuremberg, a Carta de Londres de 1945 estabelecera um tribunal de vitoriosos, dos aliados, para julgar os nazistas por seus crimes no Tribunal Militar Internacional em Nuremberg que foram considerados precedentes para a legislação retroativa tanto de tribunais nacionais quanto do Tribunal de Jerusalém – a Lei Punitiva dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas de 1950. A Carta também criou a jurisprudência e três tipos de crimes, também utilizados pela Corte Distrital de Jerusalém: "*crimes contra a paz*", "*crimes de guerra*" e "*crimes contra a humanidade*", passíveis de julgamento e de competência do Tribunal de Nuremberg, como observamos no art. 6º:

> (a) **os Crimes Contra a Paz** – entendendo-se por estes a participação, direta ou indireta, na preparação e execução de guerras de agressão ou de guerras violando tratados, acordos e garantias internacionais;
>
> (b) **os Crimes de Guerra** – isto é, as violações aos costumes e leis de guerra, incluindo-se neste tópico os assassinatos, maus tratos e escravização de civis e prisioneiros de guerra, bem como a devastação desmotivada de cidades e vilarejos; e
>
> (c) **os *Crimes Contra a Humanidade***, delineados como o assassinato, extermínio, escravização, deportação e outros atos desumanos cometidos contra qualquer população civil, antes ou durante a guerra, bem como as perseguições políticas, raciais e religiosas.

Em 1950, a Lei Punitiva dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas foi promulgada, tipificando crimes em 17 seções, e mantendo a tipificação dos crimes contra a humanidade, bem como crimes de guerra presentes na Carta de Londres, além de acrescentar os crimes contra o povo judeu: 1°seção - crimes contra a humanidade, crimes de guerra e crimes contra o povo judeu; 2° seção - crimes contra a perseguição de pessoas; 3° seção - fazer parte de organização inimiga; 4°seção - ofensas em locais de confinamento; 5° seção - entregar pessoa perseguida para organização inimiga; 6°seção - chantagear pessoas perseguidas; 7°seção - incitar o ódio aos judeus; 10° e 11° seções - isenção de pena e circunstâncias atenuantes para os crimes das seções 2 a 6.

Após a Carta de Londres em 1945 e a Lei Punitiva dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas de 1950, essas violações também foram tipificadas pelo Estatuto de Roma que criou o Tribunal Penal Internacional - TPI, retirando os crimes contra a paz do rol taxativo e acrescentando os crimes de genocídio e de agressão. Já os crimes de guerra e contra a humanidade permaneceram, ambos de competência do tribunal internacional, recém criado, como podemos observar por seu dispositivo legal:

> **Capítulo II Competência, Admissibilidade e Direito Aplicável**
> **Artigo 5° - Crimes da Competência do Tribunal**
> 1. A competência do Tribunal restringir-se-á aos crimes mais graves, que afetam a comunidade internacional no seu conjunto. Nos termos do presente Estatuto, o Tribunal terá competência para julgar os seguintes crimes:
> a) O crime de genocídio;
> b) Crimes contra a humanidade;
> c) Crimes de guerra;
> d) O crime de agressão[359].

Vale ressaltar que**,** mesmo antes da II Guerra Mundial, os crimes de guerra e de paz mencionados na Carta de Londres já eram considerados ilícitos pelo Direito Internacional. Também havia uma fundamentação jurídica para eles, o que configurava o primeiro passo em direção a uma legislação de Direito Internacional assentada em uma fundamentação teórica filosófica em obras como *Direitos de Guerra e Paz* de Hugo Grotius e *A paz perpétua* de Immanuel Kant. Lafer[360] nos mostra que tais crimes foram inseridos em tratados internacionais que contestavam a legitimidade de uma guerra tanto como instrumento de soluções internacionais quanto como instrumento de política nacional; e em convenções que determinavam leis e costumes de guerra denominado *jus in bello.* No entanto no século XIX iniciou-se a codificação do *jus in bello* para regulamentar juridicamente a guerra, bem como o uso de sua força armada em conflitos internacionais. Embora comportamentos contra a paz e o *jus in bello* passassem a ser considerados ilícitos penais apenas após o Tribunal de Nuremberg, anteriormente tais posicionamentos apresentavam duas vertentes:

> o Direito de Haia e o Direito de Genebra. Este se preocupa com a proteção do ser humano em período de conflito armado, merecendo destaque a convenção pioneira de Genebra de 1864, revista e ampliada em 1906 e 1929. Aquele ocupa-se dos direitos e deveres dos beligerantes e busca restringir e disciplinar a escolha dos meios de destruição, cabendo realçar as convenções da Primeira Conferência de Paz de Haia de 1889, revistas e ampliadas na Segunda Conferência de 1907[361].

Como vimos no artigo 6°, alínea "a" da Carta de Londres, os crimes contra a paz foram considerados aqueles em que havia uma participação na preparação e execução em uma guerra agressiva ou uma guerra que viola tratados, acordos e garantias

---

[359] Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/segurancapublica/estatuto_roma_tribunal_penal_internacional.pdf
[360] LAFER, Celso. A reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 167.
[361] *Ibidem*.

internacionais; há uma distinção dos crimes de guerra no artigo 6°, alínea “b” , que prevê uma violação aos costumes e leis estabelecidos entres os países que já se encontram em guerra, como atos dirigidos contra a população civil - assassinatos, maus tratos e escravização - e maus tratos aos prisioneiros de guerra, bem como a devastação sem motivos de cidades e vilarejos, previstos anteriormente nas Convenções de Genebra (1949) e Haia posteriormente qualificado no artigo 8° Estatuto de Roma do TPI:

> **Artigo 8° - Crimes de Guerra**
> 2. Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "crimes de guerra":
> a) As violações graves às Convenções de Genebra, de 12 de Agosto de 1949, a saber, qualquer um dos seguintes atos, dirigidos contra pessoas ou bens protegidos nos termos da Convenção de Genebra que for pertinente:
> i) Homicídio doloso;
> ii) Tortura ou outros tratamentos desumanos, incluindo as experiências biológicas;
> iii) O ato de causar intencionalmente grande sofrimento ou ofensas graves à integridade física ou à saúde;
> iv) Destruição ou a apropriação de bens em larga escala, quando não justificadas por quaisquer necessidades militares e executadas de forma ilegal e arbitrária;
> v) O ato de compelir um prisioneiro de guerra ou outra pessoa sob proteção a servir nas forças armadas de uma potência inimiga;
> vi) Privação intencional de um prisioneiro de guerra ou de outra pessoa sob proteção do seu direito a um julgamento justo e imparcial;
> vii) Deportação ou transferência ilegais, ou a privação ilegal de liberdade;
> viii) Tomada de reféns;[362]

Tanto para as infringências contra a paz quanto para o crime de guerra, podíamos aplicar o argumento *tu-quoque* (tu também), que consiste no fato de que o indivíduo que profere um argumento ou executa uma determinada ação o considera aceitável porque outro indivíduo também o proferiu ou o exerceu, os países consideravam que a legitimidade desses crimes era justificável pela participação de outros países, desse modo Rússia[363] e os Estados Unidos eram países expostos ao argumento *tu-quoque* como observamos pelos exemplos arendtianos: 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 perpetrarem maus-tratos a seus prisioneiros; c) excetuadas algumas considerações sobre os bombardeios intensos das cidades europeias, não havia

[362] Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/segurancapublica/estatuto_roma_tribunal_penal_internacional.pdf
[363] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 299.

dúvida de que as bombas atômicas lançadas pelos norte-americanos em Hiroshima e Nagasaki constituíam crimes de guerra no sentido da Convenção de Haia.

Diante desses três documentos legais mencionados até o momento – a Carta de Londres em 1945, a Lei Punitiva dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas de 1950 e o Estatuto de Roma (TPI) – nos deparamos com os "crimes contra a humanidade", que permaneceram em todos os documentos já citados. A seu turno, o crime de genocídio[364] aparece tipificado pela primeira vez na Convenção sobre a Prevenção e Punição de Crime de Genocídio (1948) e, em seguida, pelo Estatuto de Roma. Desse modo, faz-se necessário realizar uma diferenciação entre os crimes contra a humanidade e o crime de genocídio em termos legais. Vale ressaltar que tais crimes, apesar de possuírem uma proximidade, uma vez que ambos geram assassinatos de grandes contingentes populacionais civis, o crime contra a humanidade possui uma ampliação em relação ao crime de genocídio, porque visa à eliminação de grupos específicos e o crime contra a humanidade não possui a intenção de eliminar um grupo determinado. Desse modo, podemos concluir que todo crime de genocídio é um crime contra a humanidade, mas nem todo crime contra a humanidade é um crime de genocídio.

A Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio foi primeiro tratado internacional de proteção aos direitos humanos aprovado pela ONU em que os Estados comprometeram-se em prevenir e punir a prática do genocídio. Tal crime foi tipificado no seu art. 2°, estabelecendo o aspecto subjetivo em seu caput indicado pela *intenção* destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, consoante o aspecto objetivo nas alíneas de "a" a "d". Vale ressaltar que em ambos, tanto a Convenção para a prevenção e repressão do crime de genocídio (de 1948) quanto o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional (TPI), lançado em 1998, possuíam a mesma definição do crime de genocídio, como podemos observar em seus artigos respectivamente:

> **Artigo 2° -** Na presente Convenção, entende-se por genocídio os atos abaixo indicados, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tais como:
> a) Assassinato de membros do grupo;
> b) Atentado grave à integridade física e mental de membros do grupo;
> c) Submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial;
> d) Medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;

[364] COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direito Humanos*. 4. ed. rev. atual. São Paulo: Saraiva, 2005, páginas 206 et. seq.

e) Transferência forçada das crianças do grupo para outro grupo[365].

Artigo 6° - o Crime de Genocídio.
Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "genocídio", qualquer um dos atos que a seguir se enumeram, praticado com intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, enquanto tal:
a) Homicídio de membros do grupo;
b) Ofensas graves à integridade física ou mental de membros do grupo;
c) Sujeição intencional do grupo a condições de vida com vista a provocar a sua destruição física, total ou parcial;
d) Imposição de medidas destinadas a impedir nascimentos no seio do grupo; e) Transferência, à força, de crianças do grupo para outro grupo[366].

Nenhuma das acusações do Tribunal de Nuremberg se fundamentava nos crimes contra a humanidade, porque se assim o fossem, os países aliados responsáveis pelo tribunal também deveriam ter sido condenados, já que também E cometeram crimes, mas não foram sequer indiciados em algum tribunal. Esse argumento reitera que o Tribunal de Nuremberg realmente compunha-se de uma "corte de vitoriosos", como já mencionamos. Embora não houvesse efetiva imparcialidade no tribunal, ele contribuiu para a formação de um Direito Internacional Penal ao codificar os crimes contra a paz e guerra, além de, também, tipificar um novo crime que não possuía precedente histórico. Tratava-se do primeiro esforço de tipificar o ineditismo do que acontecera durante o regime totalitário – assassinato, extermínio, trabalhos forçados, escravidão, deportação, atos desumanos cometidos contra a população civil, perseguições por razões políticas, raciais e religiosas – como um ilícito penal.

Tais atrocidades foram tipificadas pelo estatuto do Tribunal de Nuremberg como crimes contra a humanidade previstos no art. 6°, alínea "c" e explicitados no art. 7°, estabelecendo um crime que era distinto do que se consideravam crimes contra a paz e de guerra, o que, na verdade, era a especificidade que transcendia os crimes contra a paz e os crimes de guerra como crime de genocídio. A inovação do citado Tribunal foi a de estabelecer um estatuto para tais crimes já que anteriormente a eles, havia uma violação ao princípio da reserva legal, em que os acusados eram processados e julgados por lei posterior aos fatos por eles praticados. Em seguida, os crimes contra a humanidade

[365]Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio – http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos deapoio/legislacao/segurancapublica/convenca....crime_genocidio.pdf
[366] Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/segurancapublica/estatuto_roma_tribunal_penal_internacional.pdf

foram qualificados pelo Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional da seguinte maneira:

> **Artigo 7° - Crimes contra a Humanidade**
> 1. Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "crime contra a humanidade", qualquer um dos atos seguintes, quando cometido no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento desse ataque:
> a) Homicídio;
> b) Extermínio;
> c) Escravidão;
> d) Deportação ou transferência forçada de uma população;
> e) Prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave, em violação das normas fundamentais de direito internacional;
> f) Tortura;
> g) Agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual de gravidade comparável;
> h) Perseguição de um grupo ou coletividade que possa ser identificado, por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos ou de gênero, tal como definido no parágrafo 3°, ou em função de outros critérios universalmente reconhecidos como inaceitáveis no direito internacional, relacionados com qualquer ato referido neste parágrafo ou com qualquer crime da competência do Tribunal;
> i) Desaparecimento forçado de pessoas;
> j) Crime de apartheid;
> k)Outros atos desumanos de caráter semelhante, que causem intencionalmente grande sofrimento, ou afetem gravemente a integridade física ou a saúde física ou mental[367].

Arendt conclui que não era apenas a instituição jurídica, no caso os Tribunais de Nuremberg e de Jerusalém, que se negavam a reconhecer os crimes contra a humanidade, apesar de sua tipificação nos documentos mencionados; o próprio povo judeu também possuía problemas para reconhecer que o crime de Eichmann era um crime sem precedentes, que se tratava de uma violação contra a humanidade, o que resultou em um dos motivos para os fracassos e dificuldades no julgamento de Eichmann. As vítimas do holocausto não chegavam a um consenso sobre o horror de Auschwitz, distinguindo as atrocidades cometidas, consideradas pela acusação e pelos juízes apenas como o mais horrendo pogrom da história judaica que começara com o antissemitismo do Partido Nazista, depois avançara para as Leis de Nuremberg (Nürnberger Gesetze), passando pela expulsão dos judeus do Reich e, por fim, as câmaras de gás. Tais crimes eram distintos tanto politicamente quanto legalmente[368].

---

[367] Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/segurancapublica/estatuto_roma_tribunal_penal_internacional.pdf
[368] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal,* p. 180.

Assim, podemos classificar o holocausto como o desenvolvimento desses crimes durante o regime, que possuíam diferenças políticas e legais, o que se faz necessário compreendê-las. As infrações iniciaram com a aprovação, pelo governo nazista, das Leis de Nuremberg em 15 de Setembro de 1935, um conjunto de leis antissemitas estabelecidas na Alemanha pelo Reichstag durante o comício anual em Nuremberg do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP) que determinou a restrição dos direitos civis da população judia. O primeiro bloco dessas leis, denominado "Leis para a Proteção do Sangue Alemão e da Honra Alemã", proibia casamentos entre judeus e alemães (aqueles já casados tinham seu casamento invalidado). Também proibiam relações sexuais fora do casamento entre judeus e alemães. Além disso, mulheres alemãs com menos de 45 anos de idade não podiam trabalhar em casas de judeus.

O segundo bloco dessas leis, denominado "Lei da Cidadania do Reich", estabelecia que, para ser cidadão do Reich, o indivíduo deveria ter sangue alemão, ou sangue relacionado. Aqueles que não se enquadravam nessa classificação eram considerados sujeitos sem Estado, sem qualquer tipo de direitos de cidadania. Em 26 de Novembro de 1935, essa lei incluiu os ciganos e os negros, também classificados na mesma categoria dos judeus – "inimigos do estado racial". Tais medidas foram o primeiro passo para a perda de cidadania da população judia sob o domínio do nacional-socialismo, que de acordo com nossa autora nos levou a um "grande perigo"

> [...] que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum. (...) Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e no entanto, como já se não lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais. O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado.[369]

O crime de discriminação praticado pela maioria alemã antes da data dessa legislação foi apenas legalizado em 1935 pelas leis de Nuremberg segundo as quais a nação alemã soberana poderia declarar qualquer parte da sua população como uma

[369] ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*, p. 335-336.

minoria nacional por discricionariedade e ratificada por lei internacional. Assim, ir contra as leis de Nuremberg era um crime nacional contra direitos e liberdades constitucionais nacionais, uma vez que foram reconhecidas por outras nações como parte da legislação alemã, embora não houvesse as mesmas garantias e direitos das minorias da Europa Oriental e do Sudeste estabelecidos por Genebra[370].

Embora o crime das Leis de Nuremberg violasse direitos constitucionais nacionais, existia aí uma ausência de interferência na política da boa vizinhança, como destaca Arendt, ao contrário do que ocorria com a próxima fase dos crimes cometidos pelos nazistas (como é o caso da emigração forçada, parte da política oficial da Alemanha após 1938, em que aqueles que eram expulsos da Alemanha apareciam nas fronteiras de outros países que eram forçados a aceitá-los como hóspedes indesejados ou remanejá-los clandestinamente para outro país que assim como eles não queriam recebê-los). Esta postura não difere que acontece atualmente no cenário do direito internacional em que, no lugar dos judeus de Israel desse período, os indivíduos já conseguem perceber crimes uma vez que foram tipificados como refugiados, mesmo encontrando-se em situação de vulnerabilidade. Ao compreender o mecanismo de emigração forçada, Arendt considera o crime de expulsão de cidadãos como um crime contra a humanidade (se considerarmos que o conceito humanidade engloba a política da boa vizinhança)[371].

Nem o crime nacional de discriminação legalizada resultante da perseguição da lei, nem o crime internacional de expulsão de cidadãos poderiam ser considerados sem precedentes como nos exemplifica Arendt ao declarar que "*a discriminação legalizada era praticada pelos países balcânicos, e a expulsão em escala de massa ocorreu depois de muitas revoluções*[372]. No entanto, o regime nazista foi mais longe do que apenas a expulsão de cidadãos, o povo alemão não estava disposto a manter os judeus, fosse na Alemanha ou qualquer parte da Terra, posicionamento que resultou em um outro crime, esse sim, inédito e sem precedentes até aquele momento, e considerado também um crime contra a humanidade, pois tratava-se de violação contra o status humano, contra a natureza da humanidade, porque não contemplava mais apenas expulsão, mas o extermínio de um povo.

---

[370] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal,* p. 180.
[371] *Ibidem.*
[372] *Ibidem.*

Tanto a expulsão quanto o genocídio, ao contrário das leis discriminatórias de Nuremberg, apesar de distintos, foram considerados, além de crimes contra a humanidade, também crimes internacionais, porque afetavam a política da boa vizinhança, a qual referenda que a expulsão é crime contra as nações irmãs, indo contra a política da boa vizinhança. Já o genocídio é um ataque a diversidade humana, uma das características do "status humano" que fornece sentido à humanidade[373]. No entanto, como a Corte de Jerusalém não percebera que havia distinções entre discriminação, expulsão e genocídio, não conseguiam identificar que o extermínio físico do povo judeu é o crime supremo entre eles, um crime contra a humanidade, mas que tinha sido materializado no corpo do povo judeu, materializado no fato de que a escolha das vítimas não resultava de uma característica do crime em si, mas pela história de ódio aos judeus e o antissemitismo. No entanto, Arendt critica a promotoria por ter estabelecido o caso de Eichmann como produto apenas de uma memória genérica do antiseminitismo contra o povo judeu facilitada pela lei israelense e pelo fórum *patriae victimae*.

Retornaremos a um ponto já discutido anteriormente que relaciona o fato de as vítimas do crime de genocídio dos nazistas serem judeus, ensejando, portanto, que uma corte judaica pudesse realizar o julgamento. No entanto, por tratar-se também um crime contra a humanidade, era exigido o estabelecimento de um tribunal internacional para executar a justiça, dado o conflito entre leis, uma nacional versus uma internacional. Embora o ex-ministro de Justiça israelense à época, Sr. Rosen, tenha realizado uma distinção entre esta lei (para crimes contra o povo judeu) e a Lei para a Prevenção e Punição do Genocídio em 1950, tal distinção não foi aprovada no Parlamento israelense. Do mesmo modo, a Corte não conseguia realizar essa distinção. O mais interessante nesse conflito entre leis nacionais e internacionais é que a própria Corte acreditava que o genocídio fosse um crime não contemplado pela legislação israelense, não podendo ser julgado pela legislação local, nacional[374].

Eichmann foi acusado de crimes contra o povo judeu, também considerado**s** crime**s** contra a humanidade, fato que serviu de apoio para várias propostas de estabelecimento de um tribunal internacional, bem como alvo de críticas na defesa desse tribunal internacional. Tal era devido ao fato de que o crime contra a humanidade de Eichmann, em virtude do número de mortes e sem relação com a guerra a princípio, servia como pano de fundo para o extermínio dos judeus. Em Nuremberg, cogitou-se

[373] *Ibidem.*
[374] *Idem*, p.181.

que *"as provas demonstram que [...] os assassinatos em massa e as crueldades não foram cometidos unicamente com o propósito de eliminar a oposição"*, todavia o aspecto de que *"parte de um plano para se livrar de populações nativas inteiras*" era apenas um argumento marginal e não central como no processo de Jerusalém. Por isso defendia-se que a Corte Distrital de Jerusalém não era legítima para proferir o veredicto, competência reservada apenas para uma corte de justiça que representasse a humanidade, como nossa autora deixou claro. Configura-se aqui mais um argumento contra a competência e jurisprudência da Corte Distrital de Jerusalém para julgar Eichmann.

Eichmann foi acusado de quinze delitos que constavam na Lei de Punição aos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas: (1) provocar o assassinato contra milhões de judeus; (2) submeter milhões de judeus a condições que poderiam levar a destruição física; (3) causar a indivíduos sérios danos físicos e mentais; (4) determinar que fossem proibidos os nascimentos e interrompidas as gestações de mulheres judias; (5) ocasionar escravidão, fome e deportação de milhares de judeus; (6) perseguir judeus por motivos raciais, religiosos e políticos; (7) autorizar a pilhagem de propriedade ligada ao assassinato desses judeus; (8) autorizar crimes de guerra; (9) expulsar centenas de milhares de poloneses de suas casas; (10) expulsar "14000 eslovenos" da Iugoslávia; (11) deportar "milhares de ciganos" para Auschwitz (12) deportar noventa e três crianças para as aldeias Tchecas (13) compor a membresia da SS30; (14) ser membro da SD31; (15) ser membro da Gestapo.

O indiciamento de tais crimes nos mostra que Eichmann, no geral, foi julgado por expulsão em que obrigou os judeus a saírem do território alemão, sem entregá-lo às autoridades do outro Estado e proibindo-o de retornar a Alemanha. Tais penalidades foram dimensionadas também por crime caracterizado pelo extermínio de uma população ou povo (ambas as condutas tipificadas como crimes contra a humanidade). A corte não conseguiu compreender o extermínio físico do povo judeu como um crime internacional, não levando em consideração a diferença entre esses crimes, porque caso o tivesse feito também teria concordado em julgar Eichmann por crimes contra a humanidade. A corte fundamentou o julgamento e condenação de Eichmann pela legislação penal comum de Israel, a Lei para a Prevenção e Punição do Genocídio em 1950, mas não se fundamentava na Convenção para a Prevenção e Repressão do Genocídio de 1948 mesmo Israel sendo parte.

De acordo com Arendt, a contribuição do Tribunal de Jerusalém sobre o crime contra a humanidade era superior a do Tribunal de Nuremberg, porque mesmo este havendo determinado uma nova tipificação de crime, durante o julgamento, tal violação foi absorvida como mais um crime de guerra ordinário e não como um crime contra humanidade, como podemos observar tanto pelos não indiciamentos por crimes contra a humanidade quanto pelas sentenças. Tal não ocorreu em Israel, local onde os operadores da lei, assim como a população judia em geral, tinham problemas com a compreensão desse novo crime e com um novo tipo de criminoso como agente desses crimes cometidos pelos nazistas durante a II Guerra Mundial.

Donnedieu de Vabres[375], juiz francês de Nuremberg, em sua análise do julgamento de Nuremberg em *Le procès de Nuremberg* (1947), corrobora com Arendt ao afirmar que os juízes desse tribunal não souberam identificar o surgimento desse novo crime, ou indicar essa nova tipificação penal, porque estavam acostumados com os crimes de guerra. Assim a Carta realizou uma grande contribuição ao conseguir tipificar os crimes contra a humanidade. Contudo, as sentenças desses tribunais foram um retrocesso. No entanto, nem no julgamento, nem na sentença,

> o tribunal de Jerusalém chegou a mencionar a possibilidade de que o extermínio de grupos étnicos inteiros — judeus ou poloneses ou ciganos — pudesse ser mais do que um crime contra o povo judeu ou polonês ou cigano, que a ordem internacional e a humanidade como um todo pudessem ter sido seriamente feridas ou postas em risco[376].

Em virtude dessas dificuldades, de acordo com Arendt, é necessária a distinção entre os três tipos de crimes da lei de 1950 fundamentada nos princípios de Nuremberg: crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra. Tais diferenciações só puderam ser percebidas porque o julgamento encontrava-se centrado no crime contra o povo judeu:

> A grande vantagem de um julgamento centrado no crime contra o povo judeu era fazer emergir a diferença entre crimes de guerra, como fuzilamento de guerrilheiros e assassinato de reféns, e "atos desumanos", como "expulsão e aniquilamento" de populações nativas para permitir a colonização por um invasor, mas também que se esclarecia a diferença entre "atos desumanos" (realizados com algum propósito conhecido, embora criminoso, como a expansão pela colonização) e o "crime contra a humanidade", cujo intento e propósito eram sem precedentes. Em nenhum momento, porém, fosse

[375] *Idem*, p. 173.
[376] *Idem*, p. 185.

> no julgamento ou na sentença, o tribunal de Jerusalém chegou a mencionar a possibilidade de que o extermínio de grupos étnicos inteiros — judeus ou poloneses ou ciganos — pudesse ser mais do que um crime contra o povo judeu ou polonês ou cigano, que a ordem internacional e a humanidade como um todo pudessem ter sido seriamente feridas ou postas em risco[377]

Assim, Eichmann fora acusado de crime contra o povo judeu que não pôde ser explicado por um propósito utilitário. Na verdade, os judeus foram mortos por toda a Europa por tratar-se de um o extermínio dessa raça, o que nos leva à diferenças entre os crimes definidos na lei de 1950: os crimes de guerra (fuzilamento de guerrilheiros e assassinato de reféns) e "atos desumanos" ("expulsão e aniquilamento" de populações nativas para permitir a colonização por um invasor); entre "atos desumanos" (realizados com algum propósito conhecido, embora criminoso, como a expansão pela colonização) e o "crime contra a humanidade", propósito sem precedentes. Essas diferenças nos levam a outro ponto conclusivo de nossa autora sobre a superioridade da contribuição do Tribunal de Jerusalém em relação ao Tribunal de Nuremberg sobre o crime contra a humanidade. Isso porque consideravam esse crime definido no artigo 6°, alínea "c" como "ato desumano", uma vez que crime do regime nazista não foi considerado um crime de guerra comum. No entanto, nossa autora critica a definição de crimes contra humanidade relacionados ao conceito de "ato desumano", porque transparece a conotação de que os nazistas eram desprovidos de bondade humana, ou seja, como se houvesse um excesso do criminoso durante a guerra. Em virtude dessa características, esse crime não era coberto nem pela lei internacional nem mesmo nacional e não podia ser aplicado o argumento *tuquoque*.

A tipificação do crime contra a humanidade não gira em torno do fato de juízes terem dúvidas se o genocídio cometido contra o povo judeu foi um crime contra a humanidade, mas em torno de um dos conceitos mais caros a nossa autora: a noção de pluralidade relacionada a eles. Quer isto dizer que os massacres realizados contra o povo judeu durante o período nazista constituem crimes contra a humanidade justamente porque tinham como escopo a destruição da pluralidade humana sob dois aspectos: a destruição da pluralidade humana entre os indivíduos e dos povos sob a Terra (esse o caráter inédito desse crime).

O crime contra a humanidade já era considerado como política de assassinato em massa e a guerra era apenas uma cortina de fumaça. A guerra em si não era o principal

[377] *Ibidem.*

objetivo, mas esses crimes que continuariam mesmo depois da guerra[378] era um dos principais objetivos bélicos[379]. Tais crimes exterminariam povos inteiros, limpando grupos de regiões[380] sem nenhuma relação com as necessidades militares. Assim, esse crime desconhecido e sem nenhuma tipificação legal, nacional ou internacional, não podia nem ao menos ter o argumento *tu-quoque* aplicado[381]. Essa situação nos demonstra que os juízes não tinham como condenar os réus pelo crime contra a humanidade, assim condenaram-lhes com acusações de crimes de guerra que se relacionavam com os crimes comuns tradicionais conhecidos pelas comunidades nacional e internacional. No entanto, ao tomar essa atitude, o Tribunal de Nuremberg esvaziou as acusações de crimes contra a humanidade, sua importância e consequentemente não fizeram justiças ao povo judeu[382]. Em suas sentenças, os juízes puniram com a morte apenas os réus envolvidos em crimes contra a humanidade.

Ao compreender esses crimes contra a humanidade, percebe-se que houve uma transformação na noção de guerra presente na Convenção de Haia, que determinava que os crimes de guerra possuíam uma separação entre civil e soldados, entre exército e população. Tal definição tornara-se obsoleta com o avanço tecnológico dos instrumentos de violência. Nessas novas condições, os crimes de guerra passaram a ser definidos como aqueles que ficavam fora das necessidades militares e que possuíam um propósito deliberadamente desumano[383]. No entanto, a expressão "ato desumano" não constava na definição de crimes de guerra da Carta, ela apareceu apenas na definição de crimes de guerra no artigo 6°, alínea "c"[384] transparecendo que quem cometesse tais crimes era desprovido da bondade humana[385].

---

[378] *Idem*, p. 279. Cf: "*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 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."*

[379] *Ibidem.* Nas palavras de Churchill, citadas por Arendt: "*a punição de criminosos de guerra [era] um dos principais objetivos da guerra*".

[380] *Ibidem.*

[381] *Ibidem.*

[382] *Ibidem.*

[383] *Ibidem.*

[384] *Ibidem.*

[385] *Idem*, p.298.

Nesse momento retomamos à distinção entre lei civil e lei penal, entre o direito civil e o direito penal. Aqui um assassino é processado em virtude da violação que ele cometeu contra a comunidade, mesmo se tais assassinos eram empregados pelo Estado eles violaram a ordem da humanidade e por isso devem ser processados e não porque cometeram um crime contra um indivíduo ou porque mataram milhões de pessoas. No entanto, não saber diferenciar um crime de assassinato de um crime de genocídio ou tratá-los como se fossem a mesma coisa, portanto, é um entrave para a elaboração de um código penal internacional. Mesmo diante de todos esses argumentos Bem-Gurion reagiu mal às críticas dos procedimentos israelenses que não passavam de sofismas, para ele o mais importante era "*que o mundo entenda uma coisa: não vamos desistir de nosso prisioneiro*"[386].

Depois de termos tratado da competência e jurisdição da Corte Distrital de Jerusalém, devemos observar outro elemento prévio importante para a tipificação de um crime, a função da pena em um tribunal – retributiva e preventiva – no entanto parece que nossa autora não concorda que os crimes inéditos – contra a humanidade e de genocídio – forneçam nenhuma dessas funções da pena no caso de Eichmann. De acordo com a função retributiva da pena pelo crime praticado, ocorre uma retribuição da violação causada pelo réu, que deve ser proporcional. Por isso diante das questões que levantamos nesse texto sobre o julgamento de Eichmann, a função retributiva foi transformada em um direito à vingança.

Em relação à função preventiva, Arendt não concordou em como o julgamento de Jerusalém, o último dos julgamentos nacionais, foi conduzido e também acredita que ele não será precedente para os julgamentos desses crimes no futuro, o que realmente ocorreu já que foi estabelecido um Tribunal Penal Internacional. No entanto o objetivo do tribunal foi atingido - acusar e defender, julgar e punir Adolf Eichmann. Embora faça parte da natureza das coisas humanas o fato de que cada ato cometido seja registrado pela história da humanidade e permaneça como uma potencialidade, Arendt defende que o tipo de criminoso de tais crimes possuíam características distintas. Foram criminosos circunstanciais e, deste modo, nenhuma punição possui a capacidade de impedir perpetração de crimes similares, o que mostra que esse tribunal não garantiu que crimes de tal natureza deixassem de ser cometidos no futuro. Nossa autora não compartilhava do posicionamento de que o castigo pudesse prevenir a perpetração de crimes, além

[386] *Idem,* p.183

disso como se tratava de um crime especifico que surgiu pela primeira vez, o mais provável de que ele reaparecesse em outras situações, ou seja, a repetição dos crimes cometidos pelos nazistas é plausível.

No momento em que Arendt escreve sobre os crimes contra a humanidade, ela ainda os considera em uma idealidade de padrão que ainda oferecerá precedentes para o futuro ainda inexistentes naquela época. Assim, nenhum dos crimes contra a humanidade (como o genocídio) deixam de ser uma possibilidade real no futuro e para nenhum um povo sob a Terra, nem mesmo o povo judeu em qualquer parte do planeta ou em Israel. Não há segurança quanto à sua existência, a não ser com uma proteção de uma lei internacional que naquele momento ainda estava em construção. Era muito importante que esses crimes fosse tratados de maneira correta porque o seu trata correto lidava com o sucesso que seria com que eles servisse de precedente para uma lei internacional, por meio de uma solicitação que partia dos juízes de tais tribunais, podemos definir a lei internacional como "*resultado de tratados e acordos entre nações e de costumes aceitos.*

O magistrado Jackson em Nuremberg ressalta a importância do direito de instituir costumes e concluir acordos, uma vez que eles tornar-se-ão fontes de uma lei internacional. No entanto, Arendt nos alerta que o magistrado não levou em consideração que a natureza inacabada da lei internacional é uma tarefa que deve ser empreendia pelos juízes de julgamentos comuns ao fazer a justiça sem possuir leis positivas ou limitações impostas por essas leis. Assim percebemos um conflito entre a tarefa do juiz que, além de judiciária, também parece legislativa, o que poderia levar juízes a protestarem que seus atos não seriam de sua competência, mas de um legislador[387]. Os juízes não teriam, por esse viés, competência para legislar e deveriam conduzir os julgamentos nos limites das leis israelenses. Não obstante, seus fracassos não poderiam ser comparados nem aos julgamentos em Nuremberg nem aos julgamentos nacionais em outros países europeus, embora a corte de Jerusalém se apegasse ferreamente aos precedentes de Nuremberg sempre que possível, o que foi um dos fatores do seu fracasso[388].

[387] *Idem*, p. 184.
[388] *Ibidem.*

3. Perfil de Adolf Eichmann

3.1. Eichmann (s) na Corte Distrital de Jerusalém.

A partir do posicionamento de Arendt sobre o julgamento de Eichmann, pôde-se perceber duas abordagens diferentes sobre o perfil do réu. Tanto a defesa quanto a acusação tentaram mostrar Eichmann(s) distintos: enquanto a defesa apresentava Eichmann como apenas um funcionário burocrático cumprindo ordens, mais um "dente da engrenagem" do sistema totalitário em uma abordagem provável, a acusação se esforçava para indicar Eichmann como o maior dente dessa engrenagem, por vezes maior até mesmo do que Adolf Hitler, em uma abordagem inesperada. Embora nenhuma das duas abordagens sobre o possível perfil de Eichmann fossem alvos de controvérsias, já que eram esperadas, o livro *Eichmann em Jerusalém* provocou uma forte controvérsia para o perfil de Arendt sobre Adolf Eichmann que não apoia nenhuma das abordagens mencionadas anteriormente.

No perfil elaborado sobre Eichmann, Arendt não se restringe apenas ao período de suas ações durante a II Guerra Mundial. O ponto de partida de nossa autora é seu percurso escolar até o profissional, passando por sua adesão ao regime nazista e sua relação com os judeus, o que fez dele um especialista em assuntos judaicos. Esse percurso não é realizado de maneira apenas descritiva, mas também analítica, o que nos rende um perfil de Eichmann contraposto não apenas aos Eichmann(s) da acusação e da defesa, mas tangenciado ao Eichmann do imaginário da opinião pública, também compartilhado por nossa filósofa, como veremos a seguir. Arendt compôs Eichmann, enquanto um assassino em massa, símbolo de um mal demoníaco. No entanto, tal concepção sobre o réu, compartilhada por nossa autora e em consenso com a opinião pública, era apenas uma imagem concebida pré-julgamento.

Embora Adolf Eichmann tenha participado do III Reich desde o começo do governo, ele não fazia parte do primeiro escalão da hierarquia do regime. Na verdade, nunca conseguiu alcançar esse patamar, embora tenha tentado. Por isso no Tribunal de Nuremberg, Eichmann não constava entre os acusados e fora mencionado poucas vezes, fazendo com que ninguém possuísse consciência da função que Eichmann exercia durante o regime nazista. No entanto, depois do anúncio de Ben Gurion sobre sua prisão, o público geral, assim como Arendt, estavam curiosos para saber mais sobre aquele indivíduo na caixa de vidro em julgamento na Corte Distrital de Jerusalém.

A visão pré-julgamento de Arendt sobre Eichmann fora compartilhada por correspondência com dois amigos caros a ela - Mary McCarthy e seu professor e amigo de Heidelberg, Jaspers. Para Mary McCarthy, Arendt descreve Eichmann como "*um dos mais inteligentes do bando. [O que] poderia ser interessante – além de horrível*"[389]. E talvez, por essa visão sobre o perfil de Eichmann antes do julgamento, Arendt escreve para Jaspers que "*nunca se perdoaria se não fosse e não olhasse para o promotor de desgraças frente a frente em toda a sua bizarra vacuidade, sem a intermediação da palavra escrita*"[390]. Podemos compreender a importância desse julgamento para nossa autora, também, a partir da justificativa do porquê ela requereu a prorrogação de 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 e osso e esta, provavelmente, é minha única oportunidade*". Arendt também explicou em sua carta ao Vassar College o motivo do cancelamento de sua palestra já que "*comparecer a esse julgamento é de certa forma, sinto em mim, uma obrigação que devo ao meu passado*".

Arendt vai além de um mero relato do julgamento de Eichmann, dos argumentos da acusação, da defesa, das testemunhas e do próprio Eichmann, assim como da própria imagem pré-estabelecida sobre e pelo réu. Realiza uma avaliação do perfil biográfico e ideológico de Adolf Eichmann, analisando seu comportamento e sua personalidade, atrelando sua biografia pessoal a sua carreira como especialista de assuntos judaicos, lidando com as distorções da realidade em seus relatos, assim como as distorções formuladas tanto pela acusação quanto pela defesa, que tentaram estabelecer perfis opostos sobre Eichmann, além da opinião pública sobre ele. Desse modo, podemos identificar vários Eichmann(s) no Tribunal de Jerusalém – o perfil estabelecido por nossa autora, o do próprio Eichmann, o da acusação, da defesa e da opinião pública. E esses perfis foram desfeitos a partir da análise arendtiana do perfil de Eichmann.

O perfil arendtiano não parte apenas das fontes já mencionadas. Arendt utiliza as memórias elaboradas por Eichmann, o que se tornou seu passatempo favorito depois que ele fora raptado pelo Mossad e levado para ser julgado em Israel. A escrita de suas memórias inicia-se quinze anos e um dia após o dia 8 de maio de 1945, quando

---

[389]ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento,* p. 510 ou ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo,* p. 510.

[390]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.

Eichmann está com 44 anos de idade. No entanto, suas memórias não foram liberadas pelas autoridades israelenses, mas estudadas por Harry Mulisch e alguns enxertos foram publicados no semanário judeu-alemão *Der Aufbau*[391]. Arendt também se utiliza dos relatos de seu interrogatório, antes de seu julgamento, *durante as primeiras sessões com o capitão Avner Less, o interrogador da polícia que passaria aproximadamente 35 dias com ele e que produziu 3564 páginas datilografadas a partir de 76 fitas gravadas",* essenciais para traçar o perfil do réu.

Eichmann inicia sua biografia a partir do seu nascimento: "*19 de março do ano de 1906, quando, às cinco horas da manhã, entrei para a vida na Terra sob o aspecto humano"*[392]. Ao lermos partes dessa biografia, percebemos que, de acordo com suas interpretações sobre sua própria existência, ela foi marcada por inúmeras perdas sofridas ao longo de toda a sua vida, e pela infelicidade. Nem mesmo o relato sobre seu nascimento para seus pais é livre desse sentimento de frustração e infelicidade no mundo, sobre o qual ele afirma:

> eles não teriam enchido de alegria com a chegada do seu primogênito se fosse capazes de ver que, na hora do meu nascimento, para provocar o gênio da felicidade, o gênio da infelicidade já estava tecendo os fios de dor e de tristeza em minha vida. Porém um véu suave e impenetrável impedia meus pais de enxergar meu futuro.[393]

Eichmann caracteriza sua vida como infeliz desde o início. Seu pai, o primeiro contador da Companhia de Bondes e Eletricidade de Solingen e após 1913, funcionário dessa empresa em Linz na Áustria, onde teve cinco filhos (quatro homens e uma mulher), Eichmann é o mais velho dos irmãos com uma vida escolar sem grandes êxitos, uma vez que não conseguiu nem terminar a escola secundária, nem mesmo se formar na escola vocacional para engenharia, onde se matriculara, ou seja, "*não era exatamente um aluno dos mais estudiosos" — nem, podemos acrescentar, um dos mais dotados — seu pai o tirou primeiro da escola secundária, depois da escola vocacional, muito antes da formatura*[394].

O percurso escolar de Eichmann foi um fracasso, e o início da sua vida profissional também não foi uma coisa da qual ele se orgulhava. Seu pai saiu da Companhia de Bondes e Eletricidade para abrir seu próprio negócio, uma empresa de

---

[391] ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 22.
[392] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal,* p. 22.
[393] *Ibidem.*
[394] *Ibidem.*

mineração onde Eichmann trabalharia como um minerador comum, de acordo com os planos de seu pai, até conseguir um emprego para Eichmann na Companhia *Oberösterreichischer Elektrobau* no departamento de vendas da Companhia, onde ficou por mais de 2 anos, já estava com "*quase 22 anos, sem nenhuma perspectiva na carreira; a única coisa que aprendeu, talvez, foi vender*"[395].

De acordo com ele, no seu relato autobiográfico de 1939, deixou o posto de vendedor da Companhia *Oberösterreichischer Elektrobau* austríaca de livre e espontânea vontade porque Companhia de Óleo a Vácuo de Viena lhe ofereceu uma representação no norte da Áustria. Ao relatar essa estória, Arendt evidencia a primeira de várias mentiras contadas por Eichmann. Essa estória se contradiz com a que contou ao capitão Less em Israel durante seu interrogatório ao afirmar não ter existido nenhuma oferta. Na verdade, ele conseguiu o emprego de vendedor itinerante por intermédio do primo da sua madrasta que era casado com a filha de um empresário judeu da Tchecoslováquia que, por sua vez, entrou em contato com o diretor-geral da Companhia de Óleo a Vácuo de Viena ("um judeu chamado Sr. Weiss") intercedendo por esse emprego, onde ficou por cinco anos e meio até ser demitido.

Eichmann relata sua felicidade enquanto trabalhava para a Companhia de Óleo a Vácuo de Viena, onde ficou por 5 anos e meio até ser demitido e, mais uma vez, mente para justificar sua demissão. De acordo com a versão falsa de Eichmann, o motivo de sua demissão relacionava-se com período de desemprego pelo qual a Áustria passava, por isso os funcionários solteiros eram os primeiros a serem demitidos. No entanto, ele havia mentido porque quando ele fora demitido na primavera de 1933, ele já estava noivo, há 2 anos, de sua futura esposa, Veronika ou Vera Liebl, e não havia casado antes quando estava empregado, casando-se apenas em março de 1935, quando já fazia parte da SS[396]. No perfil que Arendt traça de Eichmann, ela o retrata como um jovem ambicioso que suportava o emprego como vendedor viajante antes de a Companhia de Óleo a Vácuo tê-lo despedido[397]. No entanto, antes mesmo de ser da Companhia de Óleo a Vácuo de Viena, Eichmann define o ano de 1932, mais precisamente em abril, como uma momento de transição em sua vida, quando um jovem advogado de Linz, que depois veio a ser o chefe do Escritório Central da Segurança do Reich (o

[395] *Idem*, p. 41.
[396] *Idem*, p. 23.
[397] *Idem*, p. 26.

Reichssicherheitshauptamt ou simplesmente R.S.H.A)[398], o convidou para se filiar ao Partido Nacional Socialista e entrou para a SS (*Schutzstafeln*)[399]. Ao final desse mesmo ano (1932), Eichmann foi transferido de Linz para Salzburg, no entanto, Eichmann não vê essa transferência de maneira positiva, ao contrário, ele relata – "*Perdi toda alegria em meu trabalho, não gostava mais de vender, de fazer visitas*"[400].

A partir de Pentecostes de 1933, Eichmann, ao ser despedido, resolveu alistar-se em um treinamento militar, pensou "*Por mim, tudo bem, por que não me transformar em um soldado?*", assim de agosto daquele ano até setembro de 1934, ele teve treinamento militar nos campos da SS na Bavária, Lechfeld e Dachau onde recebeu sua primeira promoção atingindo o grau de cabo (*Scharfüher*) por ter se destacado no treinamento punitivo. No entanto, a rotina militar não o agradava, e tomou conhecimento de que o Serviço de Segurança da Reichsführer SS (o *Sicherheitsdienst* de Himmler, ou SD) tinha vagas, candidatando-se para uma delas[401].

O Serviço de Segurança da Reichsführer SS ou SD fora criado por Heinrich Himmler "*para funcionar como Serviço de Inteligência do Partido*", uma entidade nova na SS que, à época quando Eichmann passou a fazer parte, tinha apenas dois anos de existência e era /liderada por Reinhardt Heydrich[402], "antigo oficial da Inteligência da Marinha, que de acordo com Gerald Reitlinger, 'o verdadeiro engenheiro da Solução Final' (*The Final Solution*, 1961)"[403]. A SD deveria "*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*"[404].

Esse foi o começo para uma futura fusão entre a SS com a Polícia em setembro de 1939 quando por 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, se fundiram, formando o Escritório Central da Segurança do Reich (R.S.H.A), no entanto esse fato já podia ser vislumbrado pelo posto duplo de *Reichsführer* SS e Chefe da

---

[398] *Idem*, p. 43.
[399] ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém, p. 49. Cf: "*A SS ou Schutzstafeln tinha sido originalmente criada para ser a unidade de proteção (Schutz) dos líderes do Partido*". ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 418 et seq. Cf: "Sobre os desenvolvimentos da SS e da SA (*Sturm Abteilung*, tropas de assalto).
[400] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 43.
[401] *Idem*, p. 47.
[402] *Idem*, p. 25, 62, 84, 88, 122, 233.
[403] *Idem*,p. 48. A referência do livro citado por Arendt é: REITLINGER, Gerald. *The Final Solution*. Nova York, 1953; Perpetua ed., 1961.
[404] *Ibidem*.

Polícia Alemã ocupado por Himmler desde 1936. O primeiro responsável por esse escritório foi Heydrich, e após sua morte em 1942 na Eslováquia, o posto passou para um antigo conhecido de Eichmann desde Linz, Dr. Ernst Kaltenbrunner[405]. Heydrich também foi chefe da Polícia de Segurança ou dos *Einsatzgruppen*, unidades de polícia ou 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 obrigatória.

Quando o R.S.H.A foi criado, todos os funcionários, inclusive os civis, tornaram-se membros com título da SS, a parte mais radical da hierarquia nazista. Esse escritório era o mais importante dos doze Escritórios Centrais da SS. Em 1939 "*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 depois passou a controlar o "lado 'econômico' do extermínio*"[406]. Portanto, Eichmann consultaria Oswald Pohl para descobrir o destino final de cada embarque de judeus[407], o que nos mostra que Eichmann não teria a importância decisória sobre a morte dos judeus como a acusação gostaria de transparecer.

Cada um desses escritórios centrais ficavam sob a organização interna e responsabilidade própria, assim a organização interna e responsabilidade do escritório de Eichmann pertencia ao R.S.H.A, que possuía a seção em Eichmann trabalhava - Seção IV, ou departamento da Gestapo, chefiada pelo *Gruppenfüher* (major-general) Heinrich Müller; mais sete seções. A seção de Eichmann era subdividia na subseção IV-A lidando com os "oponentes" - comunistas, sabotadores, liberais e assassinos - e a Subseção IV-B, encarregada das "seitas" - católicos, maçons, judeus e protestantes. Essas subseções também possuíam seus próprios escritórios, e Eichmann em 1941 foi nomeado para a mesa IV – B-4 por ser um especialista em questões judaicas, e assim responsável pelos assuntos dos judeus[408]. Quando observamos a estrutura hierárquica em que Eichmann, observamos que o superior a quem Eichmann respondia era Müller, depois Heydrich e, depois Kaltenbrunner, por fim Himmler que recebia ordens

[405] *Idem*, p. 82.
[406] *Idem*, p. 82-3.
[407] *Idem*, p. 93. Na verdade, a primeira Seção que Eichmann trabalhou no R.S.H.A foi a IV-D-4.
[408] *Idem*,p. 172-174.

diretamente de Hitler[409], portanto, concluímos mais uma vez que Eichmann não possuía todo o poder que a acusação tentou transparecer que Eichmann detinha durante seu julgamento.

No entanto, Eichmann não pertencia a mesa IV – B-4 desde o início, na verdade a primeira seção que Eichmann trabalhou na R.S.H.A foi a IV-D-4 que cuidava da "Emigração e Evacuação". Esse departamento foi fundado em janeiro de 1940, um ano antes da promoção de Eichmann como especialista em questões judaicas, e pode ser considerado como um período de transição e aprendizado para Eichmann. Isso porque durante esse período, são realizados experimentos para fazer as pessoas emigrarem e depois, em seu futuro trabalho, deportá-las. No entanto, Eichmann ainda não possuía consciência de sua tarefa futura e nem mesmo tem conhecimento da implantação da "Solução Final".

Nesse período transitório, Eichmann realiza dois "testes" para o regime: em 13 de fevereiro de 1940 quando deportou 1300 judeus de Stettin para Lublin em uma única noite; e no outono de 1940 quando deportou 7500 pessoas para a França de Vichy – judeus de Baden e Saarptalz. 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[410].

De acordo com Eichmann, mesmo pertencendo ao partido, com exceção ao ano em que passou em Viena, sua vida foi marcada por infelicidade e frustrações relacionadas a sua carreira como por exemplo nunca ter passado da patente de Obersturmbannführer da SS (tenente coronel), além da não concretização de seus planos para evacuação dos judeus, entre eles a *evacuação dos judeus europeus para Madagascar, o estabelecimento de um território judeu na região de Nisko, na Polônia e o experimento com instalações de defesa cuidadosamente construídas em torno de seu escritório de Berlim para repelir os tanques russos*[411]. Essas frustrações sempre vieram acompanhadas de mentiras forjadas por ele e difundida para seus companheiros da SS e

[409] *Idem,* p. 84.
[410] *Idem,*p. 172-174.
[411] *Idem,* p. 26.

suas vítimas judaicas, não apenas sobre os motivos pelos quais ele tinha sido demitido das duas empresas - Companhia de Óleo a Vácuo, mas também em relação a sua profissão, constando em documentos oficiais que ele era engenheiro de construção, além de sua declaração de nascimento na Palestina e sua fluência em hebraico e iídiche[412].

Além das frustrações e mentiras, durante o julgamento, tornou-se notório que a memória de Eichmann sobre o que realmente aconteceu não era confiável, até mesmo o juiz Landau em um momento de irritação perguntou a Eichmann - *"O que você consegue lembrar?",* questionou se ele não se lembrava de ter debatido vários métodos de morte durante a Conferência de Wannsee, e Eichmann parecia se lembrar apenas dos momentos importantes de sua carreira como essa conferência, mas não lembrava de momentos decisivos da história do extermínio dos judeus nem os momentos **cruciais** da história que não estivessem relacionados a sua carreira[413]. Podemos afirmar que as frustrações, as mentiras, os autoenganos e a memória de Eichmann relacionava**m**-se a fatos de sua carreira.

No entanto, as mentiras e os autoenganos não são apenas características do mundo de Eichmann: na verdade, elas eram características do regime totalitário. Por isso, de acordo com Arendt, havia uma relação harmônica entre Eichmann e o mundo em que vivia. Tanto que, ao relembrar o passado, Eichmann se sentia seguro por não estar nem mentindo nem enganando, o que nos leva ao fato de que não apenas Eichmann se protegia da realidade com mentiras e autoenganos, a sociedade alemã inteira, de 80 milhões de pessoas, também reagiram da mesma forma, em que a mentira era um meio de proteção. Elas não eram as mesmas, mudavam de ano para ano, às vezes se contradiziam, e nem eram as mesmas para os diferentes níveis de hierarquia do Partido nem para a população em geral, mas existiam.

O autoengano era uma prática comum, um pré-requisito moral para a sobrevivência ainda depois de dezoito anos de colapso do regime nazista, como podemos perceber pelos relatos de Eichmann *mesmo quando a maior parte do conteúdo específico de suas mentiras já foi esquecido, ainda é difícil às vezes não acreditar que a hipocrisia passou a ser parte integrante do caráter nacional alemão*[414]. Durante a guerra, a mentira de quase a totalidade do povo alemão foi que se fundamentava no

---

412 *Idem,* p. 23.
413 *Idem,* p. 38.
414 *Ibidem.*

slogan cunhado ou por Hitler ou por Goeebbels de *"a batalha pelo destino do povo alemão" [der Schicksalskampf des deutschen Volkes]* que facilitou o auto engano por três aspectos: *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 de aniquilar seus inimigos ou ser aniquilados*[415].

A estória de Eichmann, seu perfil geral e ideológico, assim como seu progresso em sua carreira, e os atos de horrores inenarráveis não pareciam se encaixar com a imagem do homem que os perpetrara e se encontrava na cabine de vidro, a não ser que ele se declarasse mentiroso, esperto e/ou calculista que, para Arendt, ele evidentemente não era. A imagem que se tinha em expectativa de uma pessoa que cometera os assassinatos não encaixava-se na imagem que descrevemos de Eichmann, o que se tornou um dos aspectos para os quais os juízes acreditassem que "*uma pessoa mediana, "normal", nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado"*[416]. Era mais fácil tomar Eichmann como um mentiroso e ao realizarem tal escolha. Arendt considera que os juízes deixaram passar um desafio moral e legal do processo –

> A acusação tinha por base a premissa de que o acusado, como toda "pessoa normal", devia ter consciência da natureza de seus atos, e Eichmann era efetivamente normal na medida em que "não era uma exceção dentro do regime "nazista". No entanto, nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as "exceções" agissem "normalmente". O cerne dessa questão, tão simples, criou um dilema para os juízes. Dilema que eles não souberam nem resolver, nem evitar[417].

Podemos perceber objetivamente que ele vinculava o significado da sua vida ao pertencimento como membro de algo, podemos perceber ao ler sua declaração após a derrota da Alemanha no dia 8 de maio de 1945: *"Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar — em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida."* [418]. A partir desse perfil biográfico e profissional de Eichmann, podemos concluir que desde cedo Eichmann não sabia viver sem pertencer como membro de um grupo, antes mesmo

---

[415] *Ibidem.*
[416] *Idem,* p. 21.
[417] *Idem,* p. 21-22.
[418] *Idem,* p. 24.

de pertencer ao Partido Nacional Socialista, o réu já possuía um histórico de participação de grupos:

> Quando criança, seus pais, desinteressados por política, inscreveram-no na Associação Cristã de Moços, da qual ele passou depois para o movimento de jovens alemães, Wandervogel. Durante seus quatro anos malsucedidos na escola secundária, ele se filiou à Jungfrontkampfeverband, setor jovem da organização de veteranos de guerra austro-germânicos que, embora violentamente pro-germânica, era tolerada pelo governo austríaco. Quando Kaltenbrunnner sugeriu que ele entrasse para a SS, Eichmann estava a ponto de se filiar a um grupo inteiramente diferente, a Loja Maçônica Schlaraffia, "uma associação de empresários, médicos, atores, funcionários públicos etc., que se reuniam para cultivar a alegria [...]cada membro dava uma palestra de tempos em tempos, cujo teor tinha de ser o humor, humor refinado[419].

Diante desse perfil de Eichmann, nossa autora desfaz a imagem pré-concebida da opinião pública de um mal demoníaco caracterizado por homens maus ou com interesses ou convicções ideológicas que impulsionaram o extermínio de milhões de pessoas durante o regime nazista. Arendt percebe que tal caracterização não descreve Eichmann, pois a descrição do réu relaciona-se a sua falta de pensamento e, portanto, sua incapacidade de julgar, esse diagnostico arendtiano é a causa e a consequência de suas reflexões no livro inacabado *A vida do Espírito*, em que tenta estabelecer a relação entre a realização do mal e a atividade o pensamento, se a primeira pode condicionar a segunda, que de acordo com nossa autora a ausência de pensamento é uma das condições que causa o mal em nossos tempos modernos.

3.2. O colapso de desintegração moral da sociedade alemã no III Reich

Arendt não classifica o julgamento de Eichmann como um julgamento comum em que há um embate usual entre forças de acusação e defesa para levantar e apurar os fatos, e, consequentemente, fazer justiça; na verdade, a finalidade desse julgamento era meramente político. O então primeiro-ministro de Israel se preocupava em transformar esse julgamento numa lição para alguns atores, o que nos leva a considerar que Eichmann já tinha sido sentenciado, pois os fatos já tinham sido estabelecidos "além de toda dúvida" mesmo antes do início do julgamento e, de acordo com Arendt, tal contexto era de conhecimento de todos os estudiosos sobre o regime nazista[420].

---

[419] *Idem*, p. 25.
[420] *Idem*, p. 41.

No decorrer do julgamento, essa situação de pré-julgamento ficou cada vez mais clara, quando Eichmann, com quinze acusações de crimes, entre elas crimes contra o povo judeu, contra a humanidade e crimes de guerra durante o período da Segunda Guerra Mundial, contestou as acusações de ter matado judeus, alegando que tal acusação não era verídica, e se declarando inocente pelos assassinatos dos judeus: *"Com o 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"*[421]. Antes mesmo de seu julgamento, nos documentos de Sassen - *entrevistas dadas por ele em 1955 ao jornalista holandês Sassen, antigo homem da SS e também fugitivo da justiça, que depois da captura de Eichmann foram publicadas em parte pela revista Life, nos Estados Unidos, e pela Stern, na Alemanha* –, Eichmann já havia se declarado inocente dos crimes pelos quais foi acusado na Corte Distrital de Jerusalém.

À declaração de inocência, Eichmann acrescenta 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*"[422]. Mesmo declarando-se inocente, jamais saberemos se Eichmann assumiria a cumplicidade nos assassinatos, uma vez que admitiu que apenas ter assistido às aniquilações. Esse argumento de inocência em relação à acusação de assassinato e a possibilidade de culpabilidade por cumplicidade nos crimes como sugerido pelo próprio réu em suas declarações não foi utilizado pela defesa. Na verdade, em nenhum momento do processo, por nenhum dos atores, foi perguntado a Eichmann porque se declarara inocente de assassinato e em que sentido ele se sentia culpado, ao afirmar que era apenas "*culpado perante Deus, não perante a lei"*[423].

Eichmann se considerava um cidadão respeitador das leis, as quais no caso da Alemanha nazista eram as ordens de Hitler que tinham força de lei no Terceiro Reich[424], por isso, ele considerava que havia cumprido o seu dever[425] e executando-as da melhor maneira, não se considerando culpado perante a lei. Para assegurar essa linha de argumentação de nosso réu e até mesmo do seu advogado de defesa, assim como Arendt, nos direcionamos para a declaração de Theodor Maunz, perito em lei

---

[421] *Idem,* p. 18 -19.
[422] *Idem,* p. 33.
[423] *Idem,* p. 18.
[424] *Idem,* p. 35.
[425] *Idem,* p. 152 et seq.

constitucional do Terceiro Reich, Ministro da Educação e Cultura da Baviera em 1943 que afirmara que *"o comando do Führer [...] é o centro absoluto da ordem legal contemporânea"*[426]. Seguindo essa linha de argumentação sustentada pela defesa, Eichmann era inocente porque não fizera nada de errado ou criminoso, caso o ponto de partida fo**sse** o sistema legal nazista durante a II Guerra Mundial, ou seja, nenhuma das acusações podiam ser consideradas crimes mas *"atos de Estado", sobre os quais nenhum outro Estado tinha jurisdição (par in parem imperium non habet).*

Mesmo declarando sua obediência política às leis, alguns defendiam a possibilidade de que Eichmann poderia ter agido de outra forma. Não obstante, o próprio réu afirma que tais pessoas podem não ter tido conhecimento ou esquecido como funcionavam as coisas durante o nazismo. Dito de outro modo, para ele, a desobediência às leis do *Führer* não era uma opção. Outra atitude não opcional para Eichmann tratava-se de um comportamento ordinário dos membros do Reich no pós II Guerra Mundial ao fingirem que não tinham compactuado com os horrores da guerra, que tinham sempre sido contrários, quando, na verdade, sempre estiveram dispostos a executar as leis que lhes era ordenado pelo Führer. Eichmann nunca conseguiu formular conclusões diferentes das que mencionamos sobre suas ações[427], mas mesmo com a mudança das circunstâncias pós guerra não pensou em negar os fatos e seus atos, ao dizer que "*sempre foi contra*", "*quando na verdade estava muito disposto a fazer o que lhes ordenavam*", ou seja, o que ele fez, estava feito e não poderia negar, o que não significa que o arrependimento não era uma das emoções de Eichmann[428].

A acusação não estava de acordo com a declaração de inocência de Eichmann nem com a linha de argumentação da defesa fundamentada na teoria de "atos de estado", o que nos leva a discussão sobre os conceitos de culpabilidade e responsabilidade tratados por nossa autora, posteriormente a repercussão de *Eichmann em Jerusalém*, no texto "*Responsabilidade pessoal sob a ditadura*" de 1964, no qual ela estabelece uma relação entre a moralidade e as questões jurídicas, conteúdo pressuposto em toda introdução ao estudo do direito e objeto de discussões doutrinárias, ao contrário de textos anteriores em que ora nossa autora trata de questões jurídicas tangencialmente a questões políticas e ora as trata diretamente sem relação nem com a moralidade nem com a política. Ao se voltar para a esfera do conhecimento - a moralidade - sobre a qual

---

[426] *Idem*, p. 20.
[427] *Idem*, p. 36.
[428] *Ibidem.*

ela mesma relata ter sido um campo da filosofia pouco valorizado, tanto por ela quanto por toda uma geração de intelectuais contemporâneos a ela, Arendt declara:

> Minha primeira formação intelectual ocorreu numa atmosfera em que ninguém prestava muita atenção a questões morais; fomos criados com a pressuposição: (...) a conduta moral é algo natural. Ainda me lembro muito bem da minha opinião juvenil sobre retidão moral, que em geral chamamos de caráter; toda insistência nessa virtude teria me parecido hipócrita, porque isso também achávamos ser algo natural e assim de pouca importância, uma qualidade não decisiva, por exemplo, na avaliação de uma pessoa. Sem dúvida, de vez em quando éramos confrontados com a fraqueza moral, com a falta de firmeza ou lealdade, com essa rendição curiosa, quase automática, a pressão, especialmente da opinião pública, que é tão sintomática das camadas educadas de certas sociedades, *mas não fazíamos ideia de como essas questões eram sérias e menos ainda de onde poderiam nos levar*. Não conhecíamos muito sobre a natureza desses fenômenos, e receio que nos importávamos ainda menos. Bem, aconteceu que nos seria dada uma ampla oportunidade de aprender. Para a minha geração e as pessoas da minha origem, a lição começou em 1933 e terminou quando não só os judeus alemães, mas o mundo inteiro tiveram noticia das monstruosidades que ninguém julgava possíveis no início[429].

Além dessa retrospectiva sobre como o campo filosófico da moralidade pouco valorizado na Alemanha antes do fenômeno totalitário, nossa autora, durante o julgamento de Eichmann, nos confronta com o fato de que a maioria das pessoas presentes em Israel sentiram-se desconfortáveis quando confrontadas com questões morais sobre os atos cometidos durante a II Guerra Mundial[430]. Tais inquietações arendtianas sobre a moralidade nos remetem a uma associação entre a moralidade, o direito e a política; para compreender como a contribuição do fracasso da moralidade alemã pode auxiliar a compreensão do que ocorreu com a política e ciência jurídica durante a II Guerra Mundial e para perceber como uma nova visão dessas relações pode contribuir para uma filosofia do direito e especificamente uma concepção de direitos humanos, nos questionamos: como o direito pôde ignorar a moral?

Dessa forma, podemos perceber que ambos – moralidade e direito – determinam o que se deve fazer e o que não se deve fazer em campos de conhecimento distintos na sociedade, com razões e consequências diferentes. Enquanto a moral obedece a determinações da consciência acordados em sociedade e guia as ações humanas por meio dos valores reportados às concepções de bem e mal, certo e errado, ela nos

---

[429] ARENDT, Hannah. Responsabilidade e Julgamento. In: *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, p. 84-85.
[430] *Idem, p.* 84.

direciona a uma sanção realizada pela sociedade que pode fazer com que o indivíduo seja ou não aceito por ela; o direito obedece às leis formuladas pelo Estado, que guia suas ações humanas por meio de regras distintas sob a orientação do que é permitido e do que é proibido, levando-nos a uma sanção dada pelo Estado em virtude de um comportamento que atacou não apenas o indivíduo mas a ordem social pré-estabelecida no caso do direito penal. Nessa relação não poderíamos deixar de compreender que moralidade e direito dirigem valores e normas em esferas distintas em sociedade.

No entanto, devemos levar em consideração que mesmo sendo campos distintos do conhecimento, eles possuem um ponto de intersecção, um aspecto em comum entre esses dois domínios – o poder de julgamento. "Não matarás" é tanto um comando moral quanto legal, pertence tanto a um conjunto de valores que se desobedecidos pode resultar na pena de vergonha e remorso de consciência (moralidade) quanto a um conjunto de leis exteriores em que o indivíduo é constrangido a respeitar tal comando sob pena de sanções (direito). No entanto, para que o Estado determine as ações que são permitidas e proibidas aos seus, deve-se passar por uma avaliação moral, ou seja, nem toda ação moral faz parte do âmbito jurídico mas toda ação jurídica é moral. Assim, podemos perceber a relação entre os padrões morais e os legais, a passagem do primeiro para o segundo só pode ser realizar por meio das categorias pensar e julgar que foram trabalhas por Arendt em sua obra *A Vida do Espírito*, sem recorrer à aplicação de regras morais gerais já pré-estabelecidas. O direito e a lei se associam à política, porque para que a lei seja imposta se faz necessário a posse de poder político, ou seja, a política do poder sempre está envolvido na manutenção da ordem legal.

O genocídio ou o extermínio de povos judeus já ocorrera desde a Antiguidade até a Modernidade, mas tais crimes não ocorreram dentro de uma estrutura de uma ordem legal que se fundamentava no comando "*Matarás não o teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas, e por nenhuma razão imposta pela necessidade, mas ao contrário mesmo contra todas as considerações militares e utilitárias*". O ineditismo não está apenas na inversão legal ou na ausência de fundamentação moral para uma nova ordem legal, mas também da figura daqueles que cometeram tais crimes, ou seja, não se tratava nem de bandidos, nem de monstros ou sádicos loucos, mas membros respeitáveis da sociedade. Muitos dos assassinos e cúmplices que seguiam a ideologia racista, antissemita ou demográfica do Reich não o faziam porque acreditavam nessas justificações ideológicas, mas porque seguiam a vontade do Führer, lei do país; as palavras do Führer tinham força de lei.

De acordo com Arendt, durante o regime nazista ocorreu o primeiro colapso universal, um ensaio para o colapso total durante os anos da guerra: trata-se da desintegração moral na sociedade alemã – uma nação antiga e civilizada – percebido pelo comportamento não apenas grande maioria das figuras públicas de todas as esferas da vida nessa sociedade, mas da população alemã como um todo, que mudaram seu conjunto de costumes, usos e maneiras da noite para o dia, "*sem dificuldade maior do que a enfrenta para mudar as maneiras a mesa de todo um povo"*[431]. Tal fenômeno fora denominado nossa autora como "coordenação", em que essa mudança de opinião se dava não pelo medo desse sistema mas pelo desejo de não perder "o trem da história". Essa situação perturbadora de rompimento e abandono de laços de amizades, para nossa filósofa, não se dava pelo fato do comportamento de inimigos que já era esperado, mas pelo dos amigos que "*estavam apenas impressionados com o sucesso nazista e incapacitados de opor o seu próprio julgamento ao veredicto da História, assim como eles o interpretavam"*[432], compactuaram como a determinação nazista, ou seja, não detiveram um julgamento pessoal nos primeiro estágios do regime nazista.

Se por um lado a História fora um dos argumentos responsáveis pela troca de valores na sociedade alemã antes da II Guerra Mundial, podemos observar um aspecto contrário da História com conjecturas sobre como os atos cometidos pelo regime nazista seria percebido. Mesmo defendendo que a desobediência às leis do Führer não era uma opção, Eichmann tinha consciência que os "atos de estado" poderiam ter interpretações diferentes no futuro histórico, que o levou ao banco dos réus, como podemos observar pela declaração de Dr. Servatius: "*somos condecorados se vencemos e condenados à prisão se perdemos*" e de Goebbels que, também, realiza uma declaração semelhante em 1943: "*Ficaremos na história como os maiores estadistas de todos os tempos ou como seus maiores criminosos*"[433]. Assim ao tratarmos da culpabilidade ou não de Eichmann somos remetidos a questão das culpas históricas e políticas em processos criminais considerado um *"problema espinhoso"* por Rheinischer Merkur e relembrada numa reunião da Academia Católica, na Baviera.

O fenômeno de "coordenação" e de troca e um sistema de valores por outro relaciona-se à característica de dominação total dos regimes totalitários para todas as esferas da vida, especialmente à da política, ou seja, *todas as manifestações públicas*,

---

[431] *Idem*, p.85
[432] *Ibidem*
[433] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 33.

culturais, artísticas e eruditas, e todas as organizações, os serviços sociais e de bem-estar, até os esportes e o entretenimento são coordenados[434], o que nos leva ao fato de que quem quer que participe da vida pública, independentemente de ser membro do partido ou das formações de elite do regime, está implicado de uma forma ou outra nas ações do regime como um todo, nenhum *cargo nem emprego de relevância pública, das agências de propaganda ao judiciário, da representação no palco ao jornalismo esportivo, do ensino primário e secundário as universidades e sociedades acadêmicas*[435] estava livre da aceitação de princípios regentes do totalitarismo. Apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, que recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo, puderam evitar tornar-se implicados em crimes, isto é, puderam evitar a responsabilidade moral/pessoal, política e legal, assim como a responsabilidade pelo mundo, uma vez que ela é política.

Se a sociedade alemã passou por um colapso de desintegração moral que fez com que houvesse uma troca de valores fazendo com que todos participassem do regime por fazerem parte da sociedade, em quais bases morais eles justificaram sua participação e conduta durante o regime? Alguns justificaram moralmente sua responsabilidade moral e pessoal pelo fato de que era mais responsável permanecer no emprego, não importa sob que condições ou com que consequências, uma vez que aqueles que permaneceram em seus empregos poderiam usá-lo como uma forma de impedir que coisas piores acontecessem, já que acreditavam que aqueles que permaneceram dentro do sistema tinham uma chance de mitigar a situação e ajudar pelo menos algumas pessoas. Isto porque o sistema totalitário só pode ser derrubado por dentro, não por uma revolução. Trata-se do argumento do mal menor utilizado por inúmeras pessoas e que desempenha um importante papel no funcionamento do regime nazista. O "mal menor" trata-se da opção pelo menor mal: quem o executa assim como quem se recusa a escolhê-lo são responsáveis.

Esse argumento do "mal menor" nos leva a consideração de que quem o escolhe, ainda assim escolhe o mal que no III Reich era monstruoso, impossível para um esforço de imaginação e por isso não poderia ser denominado um mal menor, ou seja, esse argumento do mal menor era um mecanismo da maquinaria do terror e criminalidade condicionando intencionalmente que os funcionários do governo e a população geral ao mal em si mesmo que possuía uma gradação. Como vimos anteriormente, desde a

---

[434]ARENDT, Hannah. Responsabilidade e Julgamento. In: *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*,p.88.
[435] *Ibidem.*

adoção de medidas antijudaicas, esta “ponderação” entre males era aceita em virtude do argumento de que a recusa a cooperar pioraria ainda mais a situação, até a exterminação de judeus. Arendt conclui que o regime totalitário condicionou comportamentos humanos levando as pessoas a se portarem de uma maneira inesperada ao invés de aprender com a experiência, fazendo com que elas não aplicassem categorias e fórmulas arraigadas ao invés de pensarem e julgarem a partir de uma coerência intelectual e não da adequação a acontecimentos reais.

Poucos não participaram dos atos cometidos pelo regime, e foram chamados de irresponsáveis. Mas diferentemente daqueles que justificavam moralmente sua participação por meio do argumento do “mal menor”, eles foram os únicos capazes de julgar por si próprios, ou seja, foram os únicos a fazerem um julgamento pessoal e moral sobre aquela situação. E o fizeram não porque dispunham de um melhor sistema de valores, nem porque padrões morais de certo ou errado estavam arraigados em suas consciências: na verdade, a consciência desses indivíduos não funcionava dessa maneira, em que padrões morais - conjunto de regras apreendidas ou inatas que aplicamos caso a caso - são impressos em nossas consciências ditando nossas ações. Ou seja, toda nova experiência já era prejulgada por eles, e apenas precisaríamos seguir o arcabouço moral que detínhamos de antemão.

No entanto, tais indivíduos não seguiam esse mecanismo moral. De acordo com Arendt, o critério para aqueles que não participaram dos crimes cometidos durante o regime nazista era distinto dos demais, eles se perguntavam se seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos e decidiram que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição conseguiriam viver consigo mesmos. A recusa em se tornarem assassinos em massa, não é porque se mantinham fiéis a comandos morais como “Não matarás”, mas porque não estavam dispostos a conviver com eles mesmos como assassinos. Independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivermos, estaremos condenados a viver conosco mesmos sem poder negar a faculdade humana do julgamento, difundindo medo por meio do governo totalitário, como fizeram aqueles participantes que invocaram o argumento do “mal menor”.

Essa incapacidade de realizar julgamentos pessoais em situações limites nos leva a considerações sobre a faculdade humana de julgar. Arendt evidencia que tal faculdade sempre carregou um fardo de ser algo pejorativo, por isso, as pessoas pareciam ter medo de julgar, não realizando julgamentos pessoais no âmbito da moralidade, duvidando da

sua capacidade de fazer julgamentos morais sobre uma pessoa em particular, e legando o julgamento apenas para o âmbito legal na figura de especialistas, no caso, os juízes. E quando uma culpa específica era atribuída a pessoas, em particular, havia um alarde, acreditando-se que a culpa não é do indivíduo, mas de todos os atos ou acontecimentos em tendências históricas e movimentos dialéticos[436], assim como alega o advogado de defesa de Eichmann. A precondição para o julgamento era a disposição de pensar do indivíduo. Há uma linha divisória entre aqueles que querem pensar, e portanto têm de julgar por si mesmos, e aqueles que não querem pensar, atingindo todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais. Embora o direito esteja relacionado às regras legais, a moralidade está relacionada ao diálogo socrático silencioso entre mim e mim mesmo que, desde Sócrates e Platão se concentrava no pensar – raiz de todo pensamento filosófico e pré-condição para a faculdade humana do julgar.

Nos julgamentos de criminosos da II Guerra, como o de Eichmann, os advogados de defesa apelaram para o argumento de que os crimes cometidos durante o Reich foram atos de estado, assim um Estado não pode julgar outro Estado, e obediência a ordens superiores, características da criminalidade organizada pelo III Reich, eximindo todos os seus funcionários da implicação criminosa, tanto de escalões superiores quanto inferiores que, quando questionados dos motivos que os levaram a cometer os crimes dos quais eram acusados, responderam: *não fui eu como pessoa quem cometeu o crime, eu não tinha nem vontade, nem o poder de fazer alguma cosa por minha própria iniciativa; era um mero dente da engrenagem, descartável, qualquer pessoa no meu lugar teria feito o mesmo; que eu esteja diante deste tribuna, é um acaso*[437].

Quando o advogado de defesa utiliza os "atos de estado" como argumento na defesa de Eichmann, ele realiza a transferência da culpa do indivíduo em particular para um sistema, a culpa não foi de Eichmann enquanto indivíduo, mas de Eichmann como membro de um sistema, isentando o réu de sua responsabilidade moral/pessoal. Este posicionamento se encontra estritamente relacionado ao colapso moral descrito por Arendt em que a capacidade da faculdade humana de julgar, realizando julgamentos pessoais em situações limites foi prejudicada, não podendo diferenciar aquilo que pode e não pode realizar enquanto indivíduo e não como parte integrante de um sistema, ou seja,

---

[436] *Idem*, p. 82.
[437] *Idem*, p. 93.

> existe uma faculdade humana que nos capacita a julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatar pela emoção ou pelo interesse próprio, e que ao mesmo tempo funcione espontaneamente, isto é, não é limitada por padrões e regras em que os casos particulares são simplesmente subsumidos, mas, ao contrário, produz os seus princípios pela própria atividade de julgar, apenas nessa suposição podemos nos arriscar nesse terreno moral muito escorregadio, com alguma esperança de encontrar um apoio para os pés[438].

O conceito de "atos de estado" é legal em uma situação extraordinária, em algumas ocasiões, governos soberanos, em circunstâncias extraordinárias, são forçados a utilizar meios "criminosos" para resguardarem sua sobrevivência e manutenção no poder, por não se restringem a legalidade ou a considerações morais, essa situação assemelha-se ao caso de legitima defesa, em que um indivíduo é forçado a cometer um crime para resguardar sua vida, assim também ocorre com o Estado que realiza atos de estado quando se encontra ameaçado. No entanto, a Alemanha de Hitler não se enquadra nessa caracterização de "atos de estado", uma vez que os crimes nazistas não foram realizados por necessidade. Na verdade, na Alemanha nazista algo extraordinário ocorreu: houve uma completa inversão da legalidade. A maquinaria do regime totalitário de Hitler redefiniu o que deveriam ser consideradas atividades criminosas: assim, o ato criminoso, que deveria ser a exceção à regra, era a regra e servia para manter o domínio do partido no poder. Os atos não-criminosos ocasionais eram a exceção a lei alemã. Embora as ordens em um ato de estado não sejam normalmente criminosas, espera-se que aquele que receba tais ordens reconheça sua legalidade.

Em virtude dessa teoria dos atos de estado, ninguém mais poderia ser considerado pessoalmente responsável? Na verdade, no III Reich, apenas um homem realmente tomava as decisões. Portanto, apenas Hitler possuía a total responsabilidade política da Alemanha. Contudo, os demais, desde as posições mais altas as mais baixas, possuíam relação com os assuntos públicos, ou seja, eram dentes da engrenagem[439]. Este era o argumento utilizado pela defesa em contraste com o argumento utilizado pela acusação que tentava mostrar Eichmann como maior dente dessa engrenagem, por vezes mais importante do que Hitler, enquanto uma abordagem era provável, a outra era totalmente inesperada. No entanto, a postura dos juízes, assim como de nossa autora, fora desconsiderar essa noção, uma vez que

---

[438] *Idem*, p. 88.
[439] *Idem*, p. 92.

> na sala de um tribunal 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 nessa qualidade que ele é julgado[440].

Esse conceito de dente da engrenagem foi alvo de discussões durante o julgamento de Eichmann ao descrever os canais de comando no governo com sua burocracia. Observamos que as forças civis, militares e policiais estão interligadas, e todas elas são usadas pelo sistema como peças de um mecanismo em movimento[441]. No entanto, ao observarmos esse dente da engrenagem, do ponto de vista da ciência política, observamos que cada pessoa como "dente" é descartável sem nenhuma alteração para o sistema, uma característica da burocracia do serviço público. Tal sistema faz com que a responsabilidade pessoal seja uma questão à margem da verdadeira característica que define essa estrutura em bom e mau sistema (a partir de parâmetros como liberdade, felicidade e participação dos cidadãos). Isto nos leva à veracidade da argumentação dos réus em seus nos julgamentos pós-guerra: *se eu não tivesse feito isso, outra pessoa poderia ter feito e faria*[442]. O que é uma característica de qualquer ditadura, especialmente da ditadura totalitária, uma vez que apenas um número reduzido de indivíduos são capazes de tomar decisões em contraposição a um governo normal em que um indivíduo é escolhido para tomar as decisões, mas as instituições e órgãos controlam ou ratificam a decisão executiva[443]. A burocracia é uma característica importante nessa teoria dos dentes da engrenagem, uma vez que ela transfere responsabilidade do indivíduo para o sistema. Assim, numa rotina diária em sistema burocrático, quem manda não é o indivíduo mas o cargo, pois não se trata do mando e alguém mas do mando de ninguém, sendo por isso *talvez a forma menos humana e mais cruel de governo*[444].

Quando o advogado de defesa utiliza os "obediência aos superiores" como argumento na defesa de Eichmann, argumento também manifesto no julgamento de Nuremberg, assim como em outros julgamentos contra os nazistas, se fundamenta na virtude política de obediência aos superiores tanto como as leis do país para a manutenção do corpo político. Tal obediência às ordens superiores trata-se de uma

---

[440] *Idem*, p. 93.
[441] *Idem*, p. 91.
[442] *Idem*, p. 91 – 92.
[443] *Idem*, p. 92.
[444] *Idem*, p. 94.

obediência hierárquica em que há vínculo de subordinação a uma organização ou ao Estado, e se encontra legalmente em um domínio de jurisdição. No entanto, há uma excludente de culpabilidade quando as ordens dadas são manifestamente ilegais, como no caso de um soldado sujeito a ser fuzilado por uma corte marcial ao desobedecer a uma ordem ilegal.

Em termos jurídicos, as ordens a serem desobedecidas devem ser manifestamente ilegais, pois a ilegalidade deveria balançar como uma bandeira preta semelhante a um aviso em que se lesse "proibido". Quando o indivíduo determina a legalidade da ordem dos atos de estado, deve decidir obedecê-la ou desobedecê-la. A ordem deve ser uma exceção, mas nos regimes totalitários essa característica pertencia a ordens não-criminosas, e não as criminosas. Para aqueles que cometeram os crimes durante o III Reich, não havia uma relação estreita entre moralidade e direito, nem mesmo um o conceito de pensar e julgar fazia parte da transição entre a moralidade e a legalidade, uma vez que eles agiam sob condições em que *todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso.*

Nenhuma dessas justificativas – ato soberano do estado e ordem de superior hierárquico – foram consideradas exclusão de culpabilidade e responsabilidade pelo Tribunal de Jerusalém, dado que a Comissão de Direito Internacional da ONU em 1950 levou em consideração os princípios 3 e 4 de Nuremberg. Lafer[445] defende que essa não exclusão da culpabilidade e responsabilidade do indivíduo é um elemento importante para a prevenção e repressão do genocídio. Quando tal crime não pode ser executado por um indivíduo isolado, mas em conjunto, tanto por governantes que passam as ordens quanto por quem as executa, o crime de genocídio passa a ser compreendido como organizado pelo aparelho nazista em três etapas: expulsar, concentrar e matar, que nos remete a indivíduos como Eichmann que possuíam a propriedade técnica para execução, como consta no artigo III da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Genocídio, quando responsabiliza penalmente a participação no empreendimento criminoso que é o genocídio.

Em virtude das justificativas do ato soberano do estado e ordem de superior pelas ações dos indivíduos que se renderam ao processo histórico e ao colapso moral pré-regime totalitário, incapazes de realizar um julgamento pessoal, os tribunais se consagram como uma instituição de suma importância, porque possuem a capacidade de

[445] LAFER, Celso. A reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 177.

não escapar *das questões de responsabilidade pessoa*l, não julgando nem sistemas, nem tendências, mas homens como Eichmann de carne e osso que transgrediram uma lei essencial para a manutenção da integridade humana[446]. Isso nos demonstra que na sala de um tribunal, teoria como a do dente de engrenagem, não possui serventia, na verdade, essa situação não passar de um aspecto circunstancial, porquanto o acusado não pode transferir responsabilidade ao declarar-se dentre de uma engrenagem, para fazê-lo deve nomear pessoas, como possíveis corréus e não como a encarnação da necessidade burocrática ou de qualquer outro tipo[447]. Os tribunais, nesse caso, realizam o processo inverso do regime totalitário, transformando o dente da engrenagem em um homem. Isto não implica que ser dente da engrenagem estava em julgamento porque passaria de mais uma fuga das limitações do procedimento do tribunal.

O tribunal mantém a responsabilidade pessoal do indivíduo, não permitindo a transferência da responsabilidade do homem para o sistema. Assim, o sistema é apenas uma forma de circunstancias de ponto de vista legal e moral que podem mitigar os crimes mas nunca desculpá-los como, por exemplo, crimes cometidos num ambiente de pobreza. De acordo com nossa autora, não foi possível realizar uma reconciliação com os fatos que ocorreram no passado que transcendia as categorias morais e os padrões de jurisdição, assim os homens não poderiam nem perdoar e nem punir adequadamente, nos parece que durante os eventos da II Guerra Mundial, as lições morais foram esquecidas e teriam que ser ensinadas novamente não apenas dentro, mas também fora dos tribunais[448]. Isso porque a discussão sobre o direito e sua capacidade de julgar relaciona-se com a questão moral sobre como distinguir o certo do errado e quem pode realizar tal distinção?

Diante desse colapso moral na sociedade alemão, não se tinha conhecimento de quem poderia discutir essas questões morais, nem aqueles qualificados para discutir as questões de moralidade nem om pouco preparo mental ou conceitual, uma vez que não possuíam uma experiência para apoio, não possuíam comportamentos padronizados por conceitos preconcebidos[449]. Na verdade, tais questões deviam ser apreendidas no ponto inicial, sem o auxílio de categorias e regras para incluir nossas experiências, sendo, a partir de nossas experiências, construídas novas categorias e regras. Essa

---

[446]ARENDT, Hannah. Responsabilidade e Julgamento. In: *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, p.84.
[447] *Idem*, p. 94.
[448] *Idem*, p. 85.
[449] *Idem*, p. 87-88.

responsabilidade pessoal e moral sobre os crimes cometidos pelos nazistas, transferida para o sistema, se contrapõe a outra concepção de responsabilidade, a política. Na responsabilidade política, um governo assume os feitos do seu governo anterior, um aspecto básico da vida política. *Quanto à nação, é obvio que toda geração, por nascer em um continum histórico, recebe a carga dos pecados dos pais, assim como a benção das proezas dos ancestrais*[450].

Outro aspecto de transferência dessa culpa do indivíduo em particular trata-se do conceito de culpa coletiva, aplicado, de acordo com nossa autora, pela primeira vez ao povo alemão e ao seu passado coletivo quando a Alemanha, assim como toda a sua história, fora acusada pelos horrores do III Reich. Esse fenômeno da culpa coletiva, em que há uma transferência da culpa individual para o povo alemão como um todo homogêneo com responsabilidade pelos atos do Reich trata-se de uma confusão moral pela qual os alemães passaram após a II Guerra Mundial, uma vez que *"é tão errado sentir culpa sem ter feito nada especifico quanto sentir isenção de toda culpa quando se é realmente culpado de alguma coisa"*, o que fazia com que aqueles que eram inocentes se senti**ssem** culpados, enquanto poucos criminosos estavam dispostos a admitir até mesmo um remorso por seus crimes[451].Tal culpa coletiva fora eficaz para aqueles que realmente fizeram algo, porque não apenas eles eram culpados, mas todos os alemães passaram a se sentir culpados. Mas quando todos são culpados, ninguém, de fato, o é. "*A culpa não é de ninguém individualmente, mas do conceito de culpa coletiva"* [452]. Como podemos observar, essa confusão moral sobre a culpa coletiva era perigosa, e se demonstrava no fato de que ministro da justiça alemã era contra a extensão do prazo de prescrição para os assassinos nazistas por acreditar que a busca incessante em assassinos vivendo normalmente entre os alemães resultaria em complacência moral entre os alemães que não são assassinos[453].

Assim, a execução da sentença de morte de Eichmann seria uma maneira de aliviar a consciência dos alemães comuns, bem como mitigar a culpa sentida por muitos jovens na Alemanha fazendo dele um bode expiatório, declarando-se culpado como representante de um sistema. Eichmann não era contra se tornar um: na verdade, ele quis tornar-se um ao propor se enforcar em púbico e assumir todos os pecados, mas o tribunal lhe negou essa oportunidade de mostrar sentimentos elevados. "*Se os jovens na*

---

[450] *Idem*, p. 89-90.
[451] *Idem*, p. 90.
[452] *Idem*, p. 83.
[453] *Idem*, p. 91.

Alemanha, os jovens demais para terem feito qualquer coisa, sentem-se culpados, eles estão errados, confusos ou se utilizando de jogos intelectuais. Não existem coisas como a culpa coletiva ou a inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos[454].

3. 3. Adolf Eichmann - Perito em "Assuntos Judeus".

Durante os primeiros anos da ascensão de Hitler ao poder, os judeus alemães estavam coordenando um movimento sionista, cortesia do regime nazista. No contexto de slogans e disputas ideológicas, surgem as figuras dos judeus sionistas e os assimilacionistas, os primeiros considerados os únicos negociadores com as autoridades alemãs em oposição a Associação Central de Cidadãos Alemães de Fé Judaica - *Central Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens ou Central Verein – CV*, que incorporava 95% dos judeus organizados da Alemanha da época e que determinava a luta contra o antissemitismo como sua principal tarefa. Portanto, deveriam ser perseguidos por sua oposição ao estado alemão, o que não ocorreu uma vez que não levaram a cabo sua tarefa.

Para os judeus sionistas, a ascensão de Hitler pareceu uma derrota dos assimilacionistas. Acreditavam que a "desassimilação" e a emigração de jovens judeus para a Palestina, assim como de capitalistas judeus, era considerada uma solução mutuamente justa e corroborada durante os primeiros anos da ascensão do Führer ao poder por ambos os lados, o que permitiu uma cooperação não criminosa entre os judeus sionistas alemães e as autoridades nazistas. A relação entre judeus sionistas e não sionistas é claramente evidenciada por Arendt em uma carta de um judeu alemão sobrevivente de Theresienstadt na qual consta todas as principais posições do *Reichsvereinigung* (União dos Judeus na Alemanha do Reich) ocupadas por sionistas *e o Reichsvertretung* autenticamente judeu composto tanto por sionistas quanto por não-sionistas. Na visão dos nazistas, apenas os judeus sionistas eram descentes porque possuíam os mesmos objetivos que o estado alemão, ou seja, eles pensavam em termos nacionais.

No entanto, esse pró-sionismo dos judeus alemães não significava que eles gostariam de emigrar para a Palestina. A questão era de orgulho identitário, aproveitado

[454] *Ibidem*.

pelo regime nazista ao difundirem um slogan cunhado por Robert Weltsch, editor-chefe da *Jüdische Rundschau* como resposta ao Dia do Boicote, 1° de abril de 1933 que se tornou popular durante esses anos: "*Use-a com Orgulho, a Estrela Amarela*!"[455]. Os judeus alemães orgulhosos de sua identidade eram tanto contra os "assimilacionistas", como contra aquelas pessoas que não queria se juntar ao novo "desenvolvimento revolucionário". No entanto, esse orgulho judaico do uso da estrela amarela aconteceu seis anos antes de os nazistas obrigarem os judeus a usarem o emblema da estrela amarela de seis pontas sobre fundo branco. O próprio Robert Weltsch, de acordo com Arendt, havia declarado que jamais teria divulgado o slogan da estrela amarela se pudesse prever o que o regime nazista faria com ele[456].

Um dos aspectos mais criticados sobre o julgamento de Eichmann foi justamente a questão da responsabilidade dos conselhos judeus nos procedimentos da *Shoah*. Arendt afirma que os dirigentes judeus tiveram um mau julgamento, uma avaliação ruim sobre a situação em que se encontravam como se cooperar com o inimigo fosse menos dramático para o povo judeu. E afirma que em lugares onde o povo judeu não havia se organizado sob a forma de conselhos, realizando uma influência sob a população judia por meio de recomendações ao estado, as consequências da exterminação foram menos impactantes.

Esse papel dos conselhos judeus teve uma relação direta com o perfil traçado por nossa filósofa sobre Adolf Eichmann, uma vez que, passando Eichmann a ser considerado um perito em "Assuntos Judeus", Arendt nos alerta sobre dois Eichmann(s): se por um lado ele é um personagem burocrático e carreirista, por outro, é, também um simpatizante do sionismo. Talvez, justamente o fascínio de Eichmann pela questão judaica tenha feito dele uma figura presente em encontros sionistas, estabelecendo contato com líderes e judeus relacionados ao sionismo, construindo uma admiração à postura idealista do sionismo, considerada idealista em virtude da finalidade de construir um Estado para o povo judeu sem deixar que nada pudesse atrapalhá-los.

De acordo com Eichmann, tais homens poderiam ser considerados idealistas uma vez que viviam para a sua ideia a ponto de sacrificar tudo e todos por ela. Então, um homem idealista perfeito seria aquele que, mesmo com sentimentos e emoções pessoais, jamais permitiria que interferissem em suas ações se entrassem em conflito

---

[455] ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal,* p. 289.
[456] *Idem, p.* 42-43.

com sua idéia. De acordo com Eichmann, tais judeus – não os assimilacionistas por quem ele nutria um desprezo e nem os ortodoxos que considerava tediosos – eram vistos como idealistas assim como ele[457]. Ao caracterizar-se como um idealista e comparar-se com os judeus sionistas, podemos observar que esse idealismo sobre qual Eichmann se define, trata-se de um idealismo cego, a partir do qual sacrificaria qualquer um que se opusesse à execução de sua ideia. Assim podemos observar um Eichmann burocrático, cumpridor de ordens, simpatizante do sionismo e idealista que faria qualquer coisa em prol de sua ideia. Nas palavras do próprio Eichmann:

> Quando ele disse no interrogatório da polícia que teria mandado seu próprio pai para a morte se isso tivesse sido exigido, não queria simplesmente frisar até que ponto se achava cumpridor ordens e pronto para executá-las; queria também mostrar o "idealista" que sempre fora. O "idealista" perfeito, como todo mundo, tinha evidente seus sentimentos e emoções pessoais, mas jamais permitia que interferissem em suas ações se entrassem em conflito com sua "ideia[458].

Como símbolo desse idealismo, Eichmann destaca Dr. Rudolf Kastner (1906–1957), advogado e jornalista judeu húngaro como o maior idealista que conhecera e com quem negociou durante as deportações judaicas da Hungria. De acordo com Eichmann, possuíam um acordo firmado em que Eichmann *permitiria a partida "legal" de alguns milhares de judeus para a Palestina em troca de "ordem e tranquilidade" nos campos de onde centenas de milhares eram enviados para Auschwitz*[459]. De acordo com a perspectiva de Eichmann, Dr. Kastner sacrificava milhares de seus irmãos judeus em prol de sua ideia como deveria ser, salvando com esse acordo apenas poucos milhares de judeus, membros das associações jovens de sionistas, definidos por Eichmann como "*o melhor material biológico*" [460]. Um dos juízes do julgamento de Eichmann - juiz Benjamin Halevi – também foi encarregado do julgamento de Kastner em Israel sob as acusações de cooperação com Eichmann e outros nazistas de alto escalão e definiu a situação de Kastner: "*vendido a alma ao diabo*" [461].

Essa ideia de que apenas "*o melhor material biológico*" [462] deveria ser salvo em prol de milhares de outras vidas judias fazia parte de uma distorção da realidade ao

---

[457] *Idem, p.* 54.
[458] *Ibidem.*
[459] *Idem, p.* 32.
[460] *Ibidem.*
[461] *Ibidem.*
[462] *Ibidem.*

afirmar que apenas judeus intelectuais deveriam fugir da Alemanha. As distorções que Eichmann realizava não eram apenas um dos aspectos de seu perfil geral, mas também de outros da Alemanha pós-Hitler. Em seu texto, Arendt menciona dois casos. O primeiro deles trata-se de Franz-Josef Strauss – ex-ministro da Defesa, participou da campanha eleitoral contra Willy Brandt, que tornou-se prefeito de Berlim Ocidental e refugiado na Noruega durante o período hitlerista – que em uma entrevista do Sr. Brandt a Strauss perguntou o que ele fez durante os 12 anos fora da Alemanha (qual fora o seu papel em todos os acontecimentos). O segundo caso trata-se da observação causal realizada por um crítico literário que resenhou sobre o estudo da literatura do Terceiro Reich se remetendo a um autor – judeu, expulso pelos nazistas e abandonado por gentios como o Sr. Heinz Beckamnn do *Rheinischer Merkur* – como "*àqueles intelectuais que diante da explosão da barbárie nos desertaram sem exceção*"[463]. De acordo com Arendt, ambos nos levam a uma distorção da realidade como se os intelectuais judeus e não judeus em geral tivessem fugido da Alemanha porque não era um país refinado o suficiente para eles, em virtude do termo empregado pelos alemães ao período hitlerista – barbárie. Assim, ambos os casos comprovam a ideia de fuga do "*melhor material biológico*" como denominara Eichmann.

Mesmo nos casos do estadista e do crítico literário como figuras que, assim como Eichmann, também distorceram a realidade do regime nazista, Arendt acreditava que, se a memória de Eichmann fosse melhor ou se a defesa o tivesse ajudado, ele poderia ter utilizado certos fatos indiscutíveis para confirmar sua história. Isto porque, embora a realidade da Alemanha não fosse essa (de que os judeus tiveram opção de escolha), é indiscutível que nos primeiros estágios da política judaica, os nacional-socialistas adotaram uma atitude pró-sionista (Hans Lamm). Foi nesse período que Eichmann aprendeu sobre os judeus. Tanto Eichmann quanto os judeus alemães eram pró-sionistas e defendiam ser necessário apenas desfazer a "assimilação" em um processo denominado "desassimilação", o que aumentaria o número de judeus adeptos do movimento sionista que como mencionamos anteriormente era apenas 5%. Embora não seja uma estatística confirmada, Arendt declara que

> durante os primeiros meses do regime de Hitler, a circulação do semanário sionista Die Jüdische Rundschau aumentou de entre 5 e 7 mil para aproximadamente 40 mil, e sabe-se que as organizações sionistas de levantamento de fundos receberam em 1935-36, de uma

[463] *Idem, p.* 43.

> população muito diminuída e empobrecida, três vezes mais do que em 1931-32[464].

Durante o interrogatório, Eichmann deixa claro, para o juiz, que o trabalho que realizava se tratava de uma confluência de interesses entre os judeus e o Reich, e que todos estavam *"se esforçando juntos"*[465]. Dito de outro modo, a solução devia ser mutuamente justa e aceitável para ambos, uma solução política de "*colocar solo firme debaixo de seus pés, de forma que tivessem um lugar próprio, um solo próprio"*[466], aprovada tanto pelos movimentos judaicos quanto por Eichmann que trabalhava para realizar essa solução. Por isso, Eichmann afirmava que o motivo pelo qual ele e os judeus trabalhavam e se esforçavam juntos resultava de uma reciprocidade[467].

Era interesse do Estado alemão fazer com que a solução política de emigração dos judeus fosse realizada com sucesso, assim como era interesse dos judeus abandonar o país, embora alguns judeus não concordassem com isso e não tinham como fazê-lo, o que se tornou um problema para o Estado alemão, que passou a ajudá-los. Quando os funcionários judeus sofriam alguma dificuldade, recorriam a Eichmann, que utilizava expressões como *"desabafar seus corações"* com as estórias de seu sofrimento. Eichmann não fazia mais nada além de ajudá-los a emigrar, o que coincidiu com a vontade das autoridades nazistas em transformar o Reich em *Reich judenrein*, assim Eichmann pôde *"fazer justiça a ambas as partes"* [468].

E essa estória não fora modificada pelo réu em seu julgamento, afirmando que, mesmo que os judeus possam não querer mais se lembrar desse "*esforço conjunto*" [469], ou seja, que houve auxílio dos judeus no processo de emigração forçada, ele ocorrera. E Eichmann particularmente possuía uma boa relação com os funcionários judeus sionistas, tendo salvado centenas de milhares de judeus, embora não tivesse previsto que haveria uma Solução final e, agora, as pessoas esqueciam isso, segundo Eichmann. Tal argumento foi repetido por seu filho em uma entrevista a repórteres norte-americanos, como se fosse uma lenda familiar[470] que toda a família estava convencida de que era verdade, inclusive o próprio Eichmann.

---

[464] *Idem, p.* 42.
[465] *Idem, p.* 35.
[466] *Ibidem.*
[467] *Idem, p.* 41.
[468] *Idem, p.* 35.
[469] *Ibidem.*
[470] *Idem, p.* 41.

Nos primeiros anos, as autoridades nazistas e a Agência Judaica para a Palestina estabeleceram um acordo – *Ha'avarah,* ou Acordo de Transferência – para que um emigrante para a Palestina pudesse transferir seu dinheiro para lá em bens alemães e trocá-los por libras ao chegar. Tal mecanismo tornou-se

> a única forma legal de um judeu levar consigo seu dinheiro (a única alternativa era a abertura de uma conta bloqueada, que só podia ser liquidada no exterior com uma perda de 50% a 95%). O resultado foi que nos anos 30, enquanto o judaísmo norte-americano fazia um grande esforço para boicotar mercadorias alemãs, a Palestina vivia inundada de todo tipo de bens "made in Germany"[471].

No entanto, como mencionamos, muitos judeus não tinham como abandonar o país, havia um problema no auxílio que Eichmann fornecia aos judeus, que tratava-se não de fazer com que os judeus ricos emigrassem mas fazer com que a massa judaica emigrasse. Para isso, Eichmann contou com o auxílio da comunidade judaica. Por intermédio dela, Eichmann retirava uma soma de dinheiro dos judeus ricos que queriam emigrar. No entanto, eles não estavam pagando apenas pela sua emigração mas também a de outros judeus que não tinham essa possibilidade, além do seu pagamento, realizavam o pagamento de uma soma adicional em moeda estrangeira, que possibilitava que os judeus pobres partissem. Embora tenha assumido os louros por esse sistema de "*fundos de emigração*", depois do fim do julgamento, tornou-se público que a situação tinha sido resolvida por Eichmann, por meio do Instituto Estatal de Documentação de Guerra dos Países Baixos. Contudo, a ideia não era dele, mas de Erich Rajakowitsch, um "brilhante advogado" contratado por Eichmann, de acordo com seu próprio testemunho, para lidar com as questões legais do escritório central da emigração judaica em Viena, Praga e Berlim. Em abril de 1941, um pouco depois da sua contratação por Eichmann, *Heydrich enviou Rajakowitsch à Holanda por Heydrich com a finalidade "estabelecer lá um escritório central e que fosse um modelo para a 'solução da questão judaica' em todos os países ocupados da Europa*"[472].

Arendt evidencia que mesmo não tendo sido Eichmann que resolvera a questão da emigração forçada para os judeus pobres, outros problemas surgiram durante a execução desse sistema e que foram revolvidos por Eichmann. Esse é um momento em que seus sentimentos de frustração e infelicidade dão lugar a qualidade especiais, isso

---

[471] *Idem, p.* 43-44.
[472] *Idem, p.* 34.

porque ele sabia fazer muito bem duas coisas (e melhor do que outros): organizar e negociar. Entre tais problemas, além do financeiro, podemos citar o excessivo número de papeis para que cada emigrante pudesse deixar o país: tais documentos possuíam validade de um período determinado, no entanto a validade do primeiro documento expirava até obter o último. Eichmann observou o mau funcionamento desse sistema e idealizou 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. Isso poderia ser realizado 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 seu trabalho na hora, na presença do solicitante, que não teria mais de correr de seção para seção e, é de se supor, seria também poupado de alguns humilhantes subterfúgios usados contra ele e de despesas certas com propinas[473].

Essa linha de montagem idealizada e executada por Eichmann, foi inspecionada pelos judeus de Berlim a convite do próprio Eichmann, que se horrorizaram com o que viram, para eles tratava-se de uma fábrica em que em um lado

> você põe um judeu que ainda tem alguma propriedade, uma fábrica, uma loja, uma conta no banco, depois ele atravessa o edifício de balcão em balcão, de sala em sala, e sai na outra ponta sem dinheiro, sem direitos, apenas com um passaporte onde se lê: 'Você deve deixar o país dentro de quinze dias. Senão, irá para um campo de concentração' [474].

A partir da execução desses dois sistemas, fundos de emigração e linha de montagem, fica claro que a emigração judaica transformou-se em um negócio para o Reich, um negócio em ascendência que pagava enormes somas em dinheiro e fazia com que o Reich se tornasse *juredein* não apenas com a emigração de judeus ricos mas também dos pobres[475].

No entanto, nesse processo, os judeus não poderiam chegar aos países sem dinheiro, nenhum país aceitava uma imigração de indivíduos sem dinheiro. Por isso eles recebiam *Vorzeigegeld,* uma quantia que mostravam para conseguir seu visto e para passar pelos controles de imigração do país que os recebesse. Durante o processo de emigração forçada, os nazistas utilizaram de todos os subterfúgios para resolver esse

---

[473] *Ibidem.*
[474] *Ibidem.*
[475] *Idem, p.* 20.

problema, mas não tinham intenção de investir na saída dos judeus da Alemanha com o seu próprio dinheiro, então convertiam uma parte do dinheiro dos judeus ricos em moeda estrangeira, como mencionamos; também retiravam essa quantia em moeda estrangeira das contas bancárias de judeus em países estrangeiros, as quais era difícil movimentar por serem consideradas ilegais há anos.

Eichmann enviou funcionários judeus ao estrangeiro para solicitar fundos das grandes organizações judaicas que eram vendidos à comunidade judaica de futuros emigrantes. Esse foi um dos principais meios que a comunidade adquiriu o dinheiro necessário para os judeus pobres e as pessoas que não tinham conta no exterior. No entanto, mesmo sendo um engenhoso modo de fazer com que os judeus saíssem da Alemanha, Eichmann sofria uma resistência das autoridades financeiras alemãs – o Ministério e o Tesouro —, porque esse processo de aquisição e moeda estrangeira levariam o marco à desvalorização[476]. Esse sistema implementado por Eichmann gerou excelentes resultados para transformar o Reich em *juderein*:

> em oito meses, 45 mil judeus deixaram a Áustria, enquanto não mais que 19 mil deixavam 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"; até mesmo depois do início da guerra, cerca de 60 mil judeus conseguiram escapar[477].

Além dos atores que já mencionamos na relação entre os nazistas e os judeus, devemos salientar o papel dos emissários da Palestina que procuravam, por iniciativa própria, a Gestapo e a SS sem serem submissos às ordens dos judeus sionistas alemães ou da Agência Judaica para a Palestina. Eles procuravam a ajuda da Gestapo e da SS para a emigração ilegal de judeus para a Palestina, que na época estava sob o governo da Grã-Bretanha. Para a realização dessa tarefa, esses emissários negociaram com Eichmann em Viena e o descreveram como "*polido", "não do tipo que grita" e que chegou a lhes oferecer fazendas e instalações para o estabelecimento de campos de treinamento vocacional para possíveis emigrantes*[478]. A partir dessa informações, além das de John e David Kimche em *The Secret Roads: The "Illegal" Migration of a People, 1938- 1948,* Londres, 1954 podemos concluir que os judeus da Palestina possuíam os mesmos objetivos de Eichmann. No entanto, o objetivo desses emissários

[476] *Idem, p.* 34.
[477] *Ibidem.*
[478] *Idem,* p. 74.

da Palestina não eram operações de salvamento, seu objetivo era selecionar material adequado antes do programa de extermínio, para eles o inimigo não eram os velhos países Alemanha ou Áustria que tornavam a vida dos judeus difíceis em seus países, mas países como a Grã-Bretanha que não possibilitava o acesso dos judeus à nova pátria. Essa confluência de objetivos entre os emissários palestinos e os nazistas faziam com que as negociações estivessem em uma posição de igualdade, situação que não era possível para os judeus nativos porque estavam sob a proteção do poder mandatário. Assim, esses emissários palestinos foram os primeiros entre os judeus a esboçar abertamente seus interesses mútuos e a receber o aval, a permissao para selecionar jovens judeus entre aqueles dos campos de concentração.

Embora nos primeiros anos essas negociações fossem o objetivo de ambos, os emissários palestinos não tinham consciência das implicações desse acordo para o futuro dos judeus. No momento em que seu objetivo é a seleção de judeus para a sobrevivência, surgia uma outra categoria, aquela dos judeus que não foram selecionados, que se viam em uma situação em que possuíam dois inimigos – as autoridades nazistas que também possuíam essa seleção como objetivo e as autoridades judaicas. Eichmann, do lado das autoridades nazistas, alegou muitas vezes que tinha salvo centenas de milhares de vidas de judeus, argumento que não pode ser levado a sério, uma vez que ter salvo vidas não pode ser um atenuante por ter tirado tantas outras, além do fato de que salvar vidas não é um crime e, portanto, não estava em pauta naquele julgamento. Já tirar vidas é um crime, como foi estabelecido por aquele tribunal e que trataremos a seguir. Talvez por essas razões, quando Eichmann alegava isso, a corte se expressava por meio de um paradoxo sustentado pelos historiadores judeus, os Kimche, autores de *The Secret Roads: The "Illegal" Migration of a People, 1938-1948 de* 1954: "*Assim começou o que deve ter sido um dos episódios mais paradoxais de todo o período do regime nazista: o homem que acabaria fazendo história como um dos arquiassassinos do povo judeu entrou para a história como ativo batalhador pelo resgate de judeus na Europa"*[479].

Como já mencionamos, um dos fatores da distorção da realidade de Eichmann era a questão de que Eichmann não dispunha de fatos que pudessem sustentar sua estória. O próprio advogado de defesa não sabia se havia algo a ser lembrado que poderia ajudar seu cliente, mas mesmo que soubesse não esboçou nenhuma tentativa,

[479] *Ibidem*.

como por exemplo chamar testemunhas da Aliyah Beth – organização para a imigração ilegal na Palestina, com quem Eichmann teve contato. Como já mencionamos, a memória de Eichmann funcionava apenas com fatos que influenciaram a sua carreira, como é o caso da visita de um funcionário palestino em Berlim, relatando sobre a vida nos assentamentos coletivos, que convidou Eichmann para visitar a Palestina. Esse fato teve uma repercussão em sua carreira, porque nenhum outro oficial nazista fizera esse feito. No entanto, aos olhos do tribunal, essa viagem se tratou apenas de uma missão de espionagem, que mesmo sendo verdade não estava em contradição com a estória que Eichmann contou à polícia. No entanto, se realmente se tratava de uma missão de espionagem, essa viagem não evoluiu, uma vez que, tanto Eichmann quanto o jornalista de seu departamento, Herbert Hagen, foram logo deportados pelas autoridades britânicas para o Egito, negando qualquer permissão de entrar na Palestina. Eichmann se recordava apenas de três judeus em Viena – o dr. Löwenherz, o *Kommerzialrat* Storfer e dr. Paul Eppstein. Entretanto, eles não eram emissários palestinos e não poderiam confirmar as estórias de Eichmann. No entanto, Eichmann lembrava detalhadamente deles que estavam completamente sobre o seu poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O posicionamento norteador desse trabalho é traçar relações entre duas esferas de conhecimento – Política e Direito – na obra de Hananh Arendt. Embora a atenção daqueles que estudam as obras da autora quase sempre girem em torno do seu pensamento político, relegando a segundo plano a possibilidade de um pensamento jurídico. Isso, porém, não significa que ele não exista, nem mesmo que as questões jurídicas sejam menos importantes que as questões políticas em sua obra. Na verdade, pretendeu-se desenvolver neste trabalho a tese de que existe uma teoria arendtiana do Direito que começou a ser formulada assim que nossa autora passou a se interessar pela política, em virtude dos eventos que perpassaram sua biografia pessoal – o fenômeno totalitário. Em síntese, há uma articulação circular entre Política e Direito na obra de Arendt, sobre a qual não é possível dizer que o Direito aparece como simples condição exterior à política – nem mesmo como complementação a ela –; seria uma condição de existência humana, assim como a Politica. Mesmo que ela não tenha endereçado nenhuma obra especificamente a questões jurídicas, elas sempre foram colocadas pela autora, a partir do momento em que ela iniciou o percurso da compreensão da Politica.

Em certa medida, foi pretendido entender e explicar pontos fundamentais das reflexões teóricas arendtianas em que podemos traçar uma relação entre Política e Direito, a partir dos temas - das rupturas dos padrões tradicionais sobre política, das atividades e condições humanas, do totalitárismo, do caso de Eichmann e a banalidade do mal. Na articulação entre as esferas do Direito e da Política, o Direito jamais aparece como uma simples condição exterior à política, nem como um complemento, mas como uma condição de existência.

Para resgatar o pensamento político, Arendt retomou elementos da Grécia Antiga, a partir dos quais podemos destacar o conceito da pluralidade como fundamentação na formação do pensamento político arendtiano e sua teoria da ação. Acrescenta-se que esse conceito de pluralidade foi considerado por ela não como parte da natureza do homem, mas uma condição de existência humana, o que serviu de fundamentação para sua concepção de Direitos Humanos em contraposição à concepção de homem universal dos documentos das revoluções modernas americana e francesa, que homogeneizaram os homens e inseriram todos em uma concepção única de homem que os representa, estabelecendo uma igualdade natural.

A partir dessa fundamentação do conceito de homem, a autora trata de um dos Direitos Humanos em específico, a igualdade. Determina que sua nova concepção de homem se relaciona a uma igualdade política construída por homens em um espaço público-político, justamente porque os eles são plurais, portanto, diferentes. Desse modo, percebe-se que a autora não faz parte do grupo daqueles que defendem os Direitos Humanos como direito natural. Ao contrário, o *direito a ter direitos* possui uma raiz ontológica na constituição da pluralidade e sua manifestação em um espaço de relação entre os homens, o que ela determina como teia de relações por meio da ação, que confere liberdade e não determinação aos homens. Isso é perceptível a partir da diferenciação realizada por Arendt – não como natural do homem, mas como condição de sua existência. O mundo do direito e das instituições jurídicas podem ser, assim, um elemento estabilizador da sociedade política, mas não no sentido da grego como pré-político.

Essa nova formulação arendtiana sobre os Direitos Humanos vem de encontro a pensadores como Bobbio, que acreditava que pensar a fundamentação dos Direitos Humanos era uma discussão já ultrapassada e que, na verdade, os Direitos Humanos deveriam avançar no sentido de discutir mecanismos que os tornassem eficazes, diferentemente do que ocorreu no nazismo. Arendt vem mostrar que ainda era necessário discutir sobre a fundamentação dos Direitos Humanos e sair da dicotomia entre direitos humanos como universais ou particulares.

No entanto, ela também não deixa de lado a discussão sobre os mecanismos internacionais de proteção dos Direitos Humanos, como pode ser observado em sua obra *Eichmann em Jerusalém – uma banalidade do mal*. Em sua discussão sobre os mecanismos internacionais, a autora realiza críticas tanto ao Tribunal de Nuremberg como ao de Jerusalém, evidenciando que, salvas as proporções, ambos foram tribunais de vitoriosos que colocaram seus interesses acima do objetivo do Direito – a justiça. Desse modo, Arendt, assim como outros intelectuais de sua época, defendia a formação de um Tribunal Internacional, é possível destacar seu ex-orientador da tese de doutorado e também amigo, Jaspers. A autora amplia o conceito de comunidade, em que o indivíduo pode participar de uma comunidade internacional e, portanto, da humanidade, renovando o conceito de ação política e de cidadania. A partir desse pertencimento, ela trata também dos princípios de jurisdição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGUIAR, Odilio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: ed. Unijuí, 2009

AMBOS, Kai. A parte geral do Direito Penal Internacional: bases para uma elaboração dogmática, trad. Carlos E. A. Japiassú e Daniel A. Raizman, São Paulo: RT, 2008.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ANNONI, Danielle. Direitos Humanos & acesso à justiça no direito internacional. Curitiba: Juruá, 2004.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhiadas Letras, 2007.

_____. *Crises da República*, tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Da revolução*, trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ática e Edunb, 1988.

_____. *Sobre a violência*, tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *A Dignidade da Política*, Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *O que é política?* Org. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant* Trad. André Duarte. Rio de Janeiro:Relume Dumará, 1993

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *A vida do espírito. O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 2000.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A condição humana*, tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. A promessa da política. Tradução. Pedro Jorgensen Jr. RJ: DIFEL, 2008.

_____. *Jewish Writings*. Ed. Jerome Kohn & Ron Feldman. Schocken, Nueva York, 2007.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-54*. KOHN, Jerome (Org.). São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*. Edited by Lotte Köhler and Hans Saner. Trans. Robert and Rita Kimbel. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1992.

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

_____. The Eichmann controversy: a letter to Gershom Scholem. In: Kohn, Jerome e Feldman, R. H. (Ed.). Nova York: Schocken Books, 2007.

_____. *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BENHABIB, Sheyla. *The Reluctant Modernism f Hannah Arendt*. Thousand Oaks (CA) : Sage, 1996.

_____. Arendt´s Eichmann in Jerusalem. In: D. Villa (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge Companions to Philosophy, p. 65-85), Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BIRMINGHAM, Peg. *Arendt and Human Rights*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

BITTAR, E. C. B. e TOSI, G. (orgs.) *Democracia e educação em direitos humanos numa época de insegurança*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*, tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BURKE, *Reflections on the revolution in France*. New York, Oxford, Orford University Press, 1993.

_____, *Réflexions sur la révolution France*. Paris, Hachette, 1989.

CANOVAN, Margaret. Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics. In: *The Journal of Politics*, v. 45, nº 2, 1983, pp. 286-302.

_____. *Hannah Arendt.* A reinterpretation of her political thought, Glasgow: Cambridge University Press, 1992.

_____. Socrates or Heidegger: Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics. In : *Social Research Vol 57, 1. 1990.*

CHARTIER Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*. Seuil, 1990.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação histórica dos direitos humanos.* São Paulo, Saraiva, 2005.

CORREIA, Adriano. A Necessidade de Compreender. In: Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira. 1° edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

DALLARI, D. A. *Direitos Humanos e Cidadania*. São Paulo: Moderna, 2001.

DUARTE, André. O pensamento a Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt e a apropriação política de Heiddeger. In: Ricardo Timm de Souza; Nythamar de Oliveira. (Org). Fenomenologia Hoje II – Significado e Linguagem. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Disponível em : http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de apoio/legislacao/segurancapublica/estatuto_roma_tribunal_penal_internacional.pf

EUBEN, J. Peter. Arendt's Hellenism. In : *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Org.: VILLA, Dana. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FELMAN, Shoshana. *O inconsciente jurídico – julgamentos e traumas no século XX*. São Paulo –EDIPRO, 2014.

HIDAKA, Leonardo Jun Ferreira. In Introdução ao Direito Internacional dos Direitos Humanos. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HUNT, Lynn. *A Invenção dos Direitos Humanos, uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JAPIASSÚ, Carlos Eduardo Adriano. O Direito Penal Internacional, Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique - La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, Edition de l'Université de Bruxelles, 2016.

LEFORT, Claude, *Desafios da escrita política*, tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

_____. *Pensando o político - ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

_____. A Invenção democrática – Os limites do totalitarismo, tradução de Isabel Marva Loureiro. São Paulo, Editora Brasiliense, 1983.

_____. "Droits de l'homme et politique". *Libre*, n. 7, Paris, Payot, 1980

_____. Hannah Arendt et la question du politique. In: *Essais sur le politique . XIXe – Xxe siècles*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1986.

LIPSTADT, *The Eichmann Trial.* New York: Schoken Books, 2011.

MOUREAULT, Francis. *Hannah Arendt, l'amour de la liberté. Essai de pensée politique.* Canada, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

_____. Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique » Politique et Sociétés, vol. 18, n° 3, 1999, p. 121-144.

PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional. São Paulo: Saraiva 2006.

RAMOS, André e Carvalho. O Estatuto do Tribunal Penal Internacional e a Constituição brasileira In CHOUKR, Fauzi Hassan; AMBOS, Kai (org.). *Tribunal Penal Internacional*. São Paulo: RT, 2000.

ROVIELLO, Anne Marie. *Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt.* Bruxelles: Ousia, 1987

SAYAPIN, Sergey. Raphael Lemkin: A Tribute. *European Journal of International Law*, Volume 20, Issue 4, 1 November 2009, Pages 1157–1162. Disponível em: https://doi.org/10.1093/ejil/chp088.

STRAUSS, L. *The political philosophy of Thomas Hobbes - its basis and genesis*, University of Chicago Press, 1963.

_____, *Natural rights and history*, The University of Chicago Press, 1963.

THE Nizkor Project: Remembering the Holocaust (Shoah): The Trial of Adolf Eichmann Defence Submission 1 (Part 5 of 8). 2012. Disponível em: **???** Acesso em: 14/04/2018.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. A proteção internacional dos direitos humanos e o Brasil (1948-1997): as primeiras cinco décadas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª edição, 2000.

TORRES, R. L. (coord.) *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001

_____. (coord.) *Legitimação dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Ed. Montchretien, 1975.

_____, *O Direito e os Direitos Humanos*, tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____, *Le droit roman*, Paris, PUF, 1945.

VIBERT, Stéphane. Le nomos comme auto-institution collective – Le « germe grec » de l'autonomie démocratique chez Castoriadis.....

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Hannah Arendt: For the Love of the World. London: Yale University Press, 2004.

_____. ***Por Amor ao Mundo****: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antonio Transito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

WOODRUFF, William. A concise history of the modern world: 1500 to the present. Houndmills: Macmillan, 1992.