

**<sup>1</sup>ARENDT SOBRE EICHMANN, UMA LEITURA RADICAL\****Fina Birulés*

Em maio de 1960, agentes israelenses sequestraram Adolf Eichmann na Argentina e o levaram a Israel para ser julgado. Depois de se propor como correspondente do julgamento para o editor da revista *The New Yorker*, William Shawn, Hannah Arendt viajou para Jerusalém na primavera de 1961. Sua reportagem “Eichmann em Jerusalém” foi publicada em cinco partes, a primeira delas em 16 de fevereiro de 1963, e alguns meses mais tarde foi publicado o livro *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil* (*Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*), que retomou e ampliou o que foi publicado na revista<sup>2</sup>. A condição de refugiada judia da Alemanha e seu interesse contínuo em compreender e estudar o caráter sem precedentes do surgimento dos regimes totalitários levaram Arendt a querer assistir ao julgamento: “perdi os julgamentos de Nuremberg, nunca vi essas pessoas pessoalmente e esta é provavelmente minha única chance”, escreveu em 1960<sup>3</sup>. Quando decidiu cobrir o julgamento Arendt já era uma pensadora eminente e reconhecida, tendo já publicado, dentre outros textos, *Origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958).

Adolf Eichmann, tenente-coronel da SS, “especialista na questão judaica”, encarregado de organizar a expulsão dos judeus do Reich entre 1938 e 1941, havia sido nomeado chefe da logística de transporte em março de 1941. Em janeiro de 1942, na Conferência de Wannsee, foi iniciada a chamada Solução Final e, sob as ordens de Reinhard Heydrich, responsável pela implementação do extermínio dos judeus, Eichmann trabalhou como Administrador de Transportes do projeto e havia se ocupado com absoluta lealdade e diligência da deportação dos judeus da Europa, bem como dos poloneses, eslovenos e ciganos, até o final da guerra. Nas páginas da crônica de Arendt que se referem a seu interrogatório se percebe claramente o orgulho e a satisfação do acusado em relação ao funcionamento e aos objetivos do departamento administrativo, da “linha de montagem” que ele

---

<sup>1</sup> Texto traduzido por Adriano Correia (UFG/CNPq)

\* Estas páginas devem muito às críticas, sugestões e leituras pacientes de Àngela Lorena Fuster e Elena Laurenzi, a quem agradeço por sua ajuda, bem como a Helena González – diretora do ADHUC (Centro de Pesquisa em Teoria, Gênero e Sexualidade da UB) –, por tê-las traduzido para o galego. “Arendt sobre Eichmann, uma leitura radical” é fruto da investigação realizada no âmbito dos projetos de pesquisa: “Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico feminino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes” (PGC2018-094463-B-100 [MCIU/AEI/AEI/FEDER, UE]) e 2017SGR588 “Creació i Pensament de les dones”. Nota da autora. Uma primeira versão desse texto foi publicada em galego como introdução a Arendt, *Eichmann em Xerusalén* (Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, 2021). A edição e a tradução desse texto foram feitas a partir do original inédito em espanhol, especialmente revisado pela autora para a publicação nesse número da revista. Nota do tradutor.

<sup>2</sup> A primeira edição do livro foi publicada em 1963 com o título *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil* (Nova York, Viking Press). (A tradução brasileira – *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* – foi feita a partir da edição revisada e ampliada de 1964 em inglês. Nota do tradutor).

<sup>3</sup> Como resultado de sua decisão de participar do julgamento, ela teve de cancelar vários compromissos que já havia assumido, conforme informou em uma carta à Fundação Rockefeller visando prorrogar uma bolsa (23/10/1960).

havia organizado com o propósito de confiscar propriedades e de coletar, evacuar e transferir para vários destinos o “material biológico” que lhe havia sido confiado. Após o julgamento, que ocorreu entre abril e dezembro de 1961, Eichmann foi condenado à morte e enforcado em 31 de maio de 1962.

Como é sabido, o relato de Arendt gerou uma grande polêmica, que foi acompanhada por uma campanha “ruidosa” nos meios de comunicação daquele período. Como naquela época, ainda hoje qualquer referência a seu texto parece se concentrar mais na polêmica desencadeada que na leitura de seu relato<sup>4</sup>. Foi objeto de controvérsia sua suposta insensibilidade em relação aos sofrimentos do povo judeu: ela foi censurada por ter considerado que o objetivo principal do julgamento era analisar a natureza da culpa do réu e o caráter sem precedentes do regime nazista, em vez de colocar no centro as dimensões da catástrofe; foi ainda estigmatizada sua tentativa de esclarecer o papel dos dirigentes judeus, dos Conselhos judaicos (*Judenräte*), na deportação durante o período da Solução Final. Além disso, ela foi tachada de arrogante por atrever-se julgar sem ter estado presente durante a perseguição, e também por seu tom de voz, pelo estilo irônico de sua crônica, que indicava uma recusa a se adequar à retórica usada pelo governo de Israel durante o julgamento.

## ENTRE O ANTISSEMITISMO IMEMORIAL E A TERRÍVEL BANALIDADE DO MAL

Não poderia estar menos em sintonia com a época<sup>5</sup>.

Deborah Nelson

Alguns dias antes do início do julgamento, o primeiro-ministro de Israel, Ben Gurion, declarou: “o destino de Eichmann como indivíduo não me interessa de modo algum. O importante é o espetáculo”<sup>6</sup>. Em contraste com este uso instrumental do julgamento pelo governo israelense, e convencida de que este pretendia utilizar a memória do extermínio dos judeus europeus para definir e legitimar sua recente existência e suas políticas, Arendt insistiu que “a finalidade de qualquer

---

<sup>4</sup> Desde 1980, “quem quisesse argumentar contra Hannah Arendt poderia ter encontrado os elementos necessários há muito tempo”, escreve Bettina Stangneth em seu importante estudo de 2011, *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders (Adolf Eichmann. História de um asesino de masas*, p. 19). Desde o final da década de 1970, se tornaram cada vez mais acessíveis documentos que nem Hannah Arendt nem todos os outros observadores do julgamento puderam ler, incluindo as atas e gravações das conversas conhecidas como *Entrevistas Sassen*, e, desde 2009, os escritos de Eichmann de 1950-1960 (*Argentinien-Papiere*). Além do livro de Stangneth, surgiram nos últimos anos livros importantes sobre a imagem de Eichmann que recorrem a essa documentação, que permite conhecer o forte antissemitismo de Eichmann antes de seu julgamento. Dentre outros: Cesarini, *Becoming Eichmann. Rethinking the life, crimes, and trial of a “desk murderer”*; Benhabib, “Whose Trial? Adolf Eichmann’s or Arendt’s? The Eichmann-controversy revisited”.

<sup>5</sup> Nelson, *Tough enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*, p. 55 (Nelson, *Las implacables*, p. 106).

<sup>6</sup> Entrevista com o primeiro-ministro David Ben Gurion, 31/03/1961, citada por Zertal, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*, p. 193.

juízo é fazer justiça e nada mais”<sup>7</sup>. Entre as características problemáticas e inquietantes que detectava na forma como o julgamento estava sendo conduzido cabe assinalar, em primeiro lugar, o emprego da retórica de uma perseguição contínua decorrente de um antissemitismo imemorial, que teria começado com os faraós até chegar a Hitler e que parecia obrigar a apoiar o único Estado judeu, convertendo também qualquer oposição a ele em propaganda antissemita. Também lhe parecia suspeito o paralelismo estabelecido entre, de um lado, os crimes nazistas e a catástrofe judaica na Europa e, de outro, o conflito árabe-israelense, presente desde a fundação do Estado de Israel, de modo que a expulsão sistemática de 750.000 palestinos, iniciada em 1948, acabaria dissimulada pela emancipação dos mártires europeus.

Cabe recordar que na época Israel era formado por uma maioria heterogênea de judeus orientais, em grande medida alheios às perseguições ocorridas na Europa, e o governo necessitava de uma experiência coletiva purificadora para unir uma sociedade fragmentada<sup>8</sup>. Como mencionado acima, Arendt estava ciente de que nas mãos de Ben Gurion o julgamento assumiria um caráter político, “pedagógico” e propagandístico, o que podia ser percebido no fato de que a acusação estava interessada principalmente nos sofrimentos do povo judeu e nas dimensões da catástrofe sofrida, e muito pouco no réu e na natureza de sua culpa. Daí seus comentários sarcásticos sobre as intervenções do promotor Hausner, representante do Estado de Israel no processo<sup>9</sup>. Também cabe recordar que o julgamento constituiu a primeira e autêntica aparição das vítimas sobreviventes que, até aquele momento, não haviam sido exatamente recebidas com entusiasmo, pois o Estado recém-criado havia se concentrado em acontecimentos que poderiam ser metamorfoseados em mitos heroicos e narrativas de vitória capazes de engendrar um novo *ethos*. Antes do processo, não se falava em Israel sobre o extermínio do povo judeu europeu, e predominava antes o silêncio, a vergonha e a negação. Os judeus europeus eram recriminados por terem ido ao matadouro como cordeiros obedientes. Ecos disso ainda podem ser percebidos na reiterada pergunta do promotor às testemunhas sobreviventes do julgamento de Eichmann: “Por que não se rebelaram?”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 275.

<sup>8</sup> Veja Brauman & Sivan, *Elogio de la desobediencia* e Zertal, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*, pp. 191ss. De fato, Arendt ecoa a presença dessa grande maioria heterogênea em Jerusalém com comentários chamativos, quase racistas, em sua correspondência com Jaspers e Blücher (Arendt; Jaspers, *Briefwechsel*, pp. 471-472 [13/04/1961]; Arendt; Blücher, *Within four walls*, p. 355 [15/04/1961]). Da mesma forma, em seu intercâmbio epistolar com Blumenfeld, podemos ler como este último, residente na Palestina desde 1933, lamentava por seu isolamento em um Israel habitado por judeus provenientes de uma esfera cultural marcada pelo Islã e pelo boicote do Estado à língua alemã (Leibovici, “Préface”, in Arendt; Blumenfeld, *Correspondance – 1933-1963*, pp. 21ss.).

<sup>9</sup> Referindo-se ao discurso de abertura de Hausner, “que durou três sessões” e no qual ele remontou ao Egito dos faraós, Arendt escreveu que a eloquência do promotor “era história ruim e retórica barata; pior, contrariava claramente o propósito de submeter Eichmann a julgamento, sugerindo que talvez ele fosse apenas um inocente executor de algum destino misteriosamente predeterminado” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 30).

<sup>10</sup> Ver Zertal, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*. Em 1998, Annette Wiewiorka publicou um livro intitulado *L'Ère du témoin*, no qual ela identificou no julgamento de Eichmann o primeiro reconhecimento público internacional da testemunha sobrevivente, um julgamento que liberou a palavra das testemunhas no espírito de que “servisse de lição para nossa juventude”, como Ben Gurion havia afirmado.

Após os laudos periciais de seis psiquiatras que certificaram que o acusado era um homem normal, o tribunal considerou que Eichmann não constituía um caso de alienação no sentido jurídico, nem tampouco de insanidade moral. Assim, diante do fato de que o acusado negou que tinha pleno conhecimento da natureza criminosa de seus atos, os juízes concluíram que estavam diante de um embusteiro. Ou seja, consciente de seus crimes, Eichmann havia tratado sistematicamente de ocultá-los para fugir da responsabilidade. Por sua vez, Arendt não questionou a *normalidade* do acusado e tampouco colocou em dúvida sua sinceridade quando, perguntado se não sentia peso na consciência pelo que ele havia feito, “ele se lembrava perfeitamente bem de que só teria ficado consciência pesada se não tivesse feito o que lhe fora ordenado – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande zelo e o mais metucioso cuidado”<sup>11</sup>.

Diante de um acusado que, apesar de sentir orgulho de seu importante papel e sua perícia na gestão do transporte das vítimas para os campos de extermínio, alegava nunca ter matado um judeu ou um não judeu, nem tampouco ter dado a ordem para que isso ocorresse, Arendt descobriu um agente do mal capaz de cometer atos objetivamente monstruosos sem motivações malignas específicas, um assassino em massa. De fato, já em *Origens do totalitarismo*, ela havia descrito o que aconteceu nos regimes totalitários do século XX em termos de atos horríveis sem motivos compreensíveis<sup>12</sup> – atos realizados independentemente de considerações econômicas ou de tentativas de acabar com a resistência ao regime: aquela “monstruosa máquina de massacre administrativo”, aquele mundo sem sentido, funcionou perfeitamente graças à participação direta de uma parcela de “pessoas normais”, simples *empregados*, e à cumplicidade passiva de “todo um povo”<sup>13</sup>.

Os atos foram monstruosos, mas o responsável – pelo menos o responsável efetivo que estava sendo julgado – era totalmente comum, ordinário, nem demoníaco nem monstruoso, um burocrata anódino, um característico empregado cinzento que não reparava nos compromissos que fazia para seguir com sua vida e sua carreira e que não perdia nenhuma oportunidade de ascender na hierarquia; um funcionário medíocre que fez o mal obedecendo à lei independentemente de seu conteúdo. Nesse aspecto, ele se assemelhava de modo inquietante ao homem normal que se preocupa em fazer bem suas tarefas para satisfazer seus superiores a fim de progredir em seu trabalho. Assim, para Eichmann, uma deportação era um conjunto de procedimentos que pressupunham a intervenção de várias administrações, implicando trabalho de escritório para organizar o transporte, decidir o número de judeus que deveriam ser deportados e para onde, e “negociar” acordos com os inúmeros “sócios” envolvidos na Solução Final. Ao relatar seu trabalho, o acusado descrevia atividades que, embora não fossem em si mesmas homicidas, produziram esse mal, um massacre administrativo. Arendt faz comentários severos sobre indivíduos como Eichmann, que se identificam

---

<sup>11</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 37.

<sup>12</sup> Id., *Orígenes del totalitarismo*, pp. 537, 597 e 604 (*Origens do totalitarismo*, pp. 467, 505 e 510).

<sup>13</sup> Id., “Culpa organizada y responsabilidad universal”, p. 161 (“Culpa organizada e responsabilidade universal”, pp. 154-155).

como bons empregados, funcionários, meras “peças” de uma engrenagem social, que não sentem responsabilidade pelo mundo e nenhuma culpabilidade além da de não terem realizado bem o trabalho encomendado. Isso ainda levantava a questão: com que base legal poderia ser infligida uma pena máxima na ausência de *mens rea*, de consciência, da vontade de agir contra a lei, que é atribuída ao criminoso para que ele seja considerado como tal?<sup>14</sup> Por isso Arendt aplaudiu o trabalho, o grau de independência e o senso de justiça dos juízes, ao julgarem não o aparato burocrático, mas o acusado, por ter concordado com ser “uma pequena engrenagem” no regime nazista. “Chegaram a ter firme e claro conhecimento da intrincada burocracia da máquina nazista de destruição, a fim de poder compreender plenamente a missão que o acusado realizava”<sup>15</sup>.

Como durante o regime nazista, ao longo de todo o julgamento Eichmann se saía bem desde sempre que podia recorrer a procedimentos de rotina, estereótipos e códigos padronizados de comportamento e de expressão: “Minha única língua é o oficialês [*Amts-sprache*]. Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê”<sup>16</sup>. Por isso, Arendt o identificou como um “bufão” e afirmou que o horrível pode ser não apenas grotesco, mas completamente cômico, e também destacou a função sinistra desempenhada por esse uso da linguagem: tanto os *slogans* quanto a obscenidade dos circunlóquios da linguagem do regime nazista não visavam fazer com que aqueles que as empregavam ignorassem o que estavam realmente fazendo, mas impedir que o equiparassem aos conceitos antigos e normais de assassinato e de falsidade<sup>17</sup>. As palavras a serem empregadas em vez de “matar” eram, entre outras, “Solução Final”, “evacuação” e “tratamento especial”; em vez de deportação, “mudança de residência”, “reassentamento” e “trabalho no Leste” ou, finalmente, a substituição de “assassinato” por “direito à morte sem dor”<sup>18</sup>.

A única característica notável que podia ser detectada em Eichmann – tanto em seu comportamento passado quanto no que ele manifestou durante o julgamento e os interrogatórios

---

<sup>14</sup> Hilb, “Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar. De Eichmann en Jerusalén a los ‘Juicios’ en Argentina (reflexiones situadas)”.

<sup>15</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 233.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>17</sup> “O que afetava as cabeças desses homens que tinham se transformado em assassinos era simplesmente a ideia de estar envolvidos em algo histórico, grandioso, único (‘uma grande tarefa que só ocorre uma vez em 2 mil anos’), o que, portanto, deve ser difícil de aguentar. [...] Assim, em vez de dizer ‘Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!’, os assassinos poderiam dizer ‘Que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!’” (*Ibid.*, pp. 121-122).

<sup>18</sup> Shoshana Felman escreve em seu interessante artigo “Theaters of justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann trial, and the redefinition of legal meaning in the wake of the Holocaust”, p. 205, o seguinte: “Como um ‘palhaço’ semelhante a um papagaio, Eichmann não fala a língua emprestada (nazista); ele é, ao contrário, *falado por* ela, falado por seus *clichês*, de cuja criminalidade ele não chega a se dar conta. Essa perda total do senso de realidade em relação aos crimes nazistas é o que encerra, para Arendt, o maior escândalo moral (a *mens rea ventriloquizada*, a ‘banalidade’ linguística criminosa) tipificado por Eichmann. A contínua personificação da linguagem tecnocrática nazista por Eichmann durante o julgamento (seu ventriloquismo autista) é o que o incrimina acima de tudo aos olhos de Arendt”. Em seu relato, Arendt presta especial atenção à inadequação das linguagens do julgamento, não apenas a linguagem de Eichmann e de alguns membros do tribunal, mas também a das vítimas.

policiais que o precederam – era algo inteiramente negativo que não podia ser atribuído a alguma fraqueza, patologia ou convicção ideológica: a falta de reflexão. “Sua *incapacidade de falar* estava estreitamente unida a sua *incapacidade de pensar*, especialmente de pensar do ponto de vista de outra pessoa”, dirá Arendt<sup>19</sup>.

Eichmann conhecia perfeitamente o destino dos transportes que organizava por meio de sua “linha de montagem”, bem como a forma como os judeus seriam assassinados. Entretanto, Arendt enfatiza que “ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*”<sup>20</sup>. Ou seja, ele não conectava suas atividades com suas eventuais consequências, se limitava a “funcionar” e sentia prazer nisso<sup>21</sup>. Sua “curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar” não se devia à estupidez, mas à falta de imaginação<sup>22</sup>.

Em seu livro, Hannah Arendt cunhou a expressão “banalidade do mal” para caracterizar essa forma de perversidade que não se ajustava aos padrões com os quais nossa tradição cultural e jurídica havia representado a maldade humana, pois a “gramática” do mal sempre havia implicado a ideia de *intenção* maligna<sup>23</sup>. Com ela, portanto, a pensadora pretendia apontar “um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth”<sup>24</sup>; ele era antes o autor de atos abomináveis sem motivos atrozes. Como é sabido, grande parte das críticas ao livro foram dirigidas contra essa expressão, uma vez que ela parecia desculpar Eichmann ou diminuir o caráter criminoso de suas ações. Todavia, com a expressão “banalidade do mal” Arendt pretendia apontar para o fato de que indivíduos como o acusado “não são grandes criminosos políticos, mas homens que cometeram grandes crimes políticos, o que é totalmente diferente”<sup>25</sup>. Deve-se observar, por outro lado, que no livro a expressão “banalidade do mal”<sup>26</sup> aparece apenas em duas ocasiões: no subtítulo e nas últimas páginas do livro referentes à sentença e à execução de Eichmann, onde a autora escreve: “foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade

---

<sup>19</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 62. Grifos adicionados.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 310. Grifos no original.

<sup>21</sup> Na entrevista radiofônica com Joachim Fest (09/11/1964), Arendt contrastou sua caracterização da ação (*A condição humana*, 1958; *Sobre a revolução*, 1963) com o fato do “funcionar” e afirmou que o funcionar constitui a perversão da ação, uma vez que tudo o que está em jogo no atuar em concerto e na ação – deliberar em conjunto, chegar a decisões precisas, assumir a responsabilidade, pensar sobre o que fazemos – é eliminado no funcionamento. Arendt, & Fest, “Eichmann era escandalosamente necio”, pp. 54-55 (Arendt & Fest, “Como se falássemos com uma parede” – uma conversa com Joachim Fest”, pp. 322-323).

<sup>22</sup> Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 109 (“Pensamento e considerações morais”, p. 226).

<sup>23</sup> Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, p. 298.

<sup>24</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 310.

<sup>25</sup> Arendt cita as anotações de Brecht sobre sua peça *A resistível ascensão de Arturo Ui* na entrevista televisiva com Roger Errera em Arendt, *Lo que quiero es comprender*, p. 113 (Arendt & Errera, “Entrevista com Roger Errera”, p. 561).

<sup>26</sup> Houve quem remontasse a origem do subtítulo do livro de Arendt ao livro *Sob os olhos do Ocidente*, de Joseph Conrad, um autor que ela conhecia bem; outros atribuíram a Heinrich Blücher. Sobre esse ponto, veja Brudny, “La polémique Scholem/Arendt ou le rapport à la tradition”; Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 416 (Young-Bruehl, *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 297) e Arendt & Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969* (carta 345, 13 de dezembro de 1963).

humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”<sup>27</sup>.

É preciso dizer que pesquisas como as de Bettina Stangneth nos mostram que a categoria de banalidade do mal é pouco adequada ao caso de Eichmann. Em 1961, era impossível conhecer os “papéis argentinos” e as gravações do círculo de Sassen, nos quais encontramos um Eichmann nazista fanático e um grande antisemita, o que confirma que o acusado dissimulou ou mentiu ao longo do julgamento. Mas, como Stangneth ressalta, isso não torna o texto de Arendt um livro superado. Na verdade, devemos a essa teórica da política uma concepção do mal sem a qual não poderíamos compreender nem os nazistas nem a destruição dos judeus europeus. Com efeito, não é possível explicar os crimes nazistas apenas com a noção clássica do mal: vimos que Eichmann e seus colaboradores nada tinham em comum com as figuras shakespearianas do mal.

Hannah Arendt também tinha razão ao afirmar que o mal pode resultar da indiferença e da ausência de pensamento [...]. Aplicar diretrizes, seguir regras sem se perguntar quais serão as consequências para os outros: Eichmann não teria podido ser tão convincente em seu papel de tecnocrata que não reflete se esse registro não fosse tão familiar. A eficácia do projeto assassino nazista se baseia precisamente na participação da administração e da burocracia nos crimes<sup>28</sup>.

Essa eficácia assenta-se na participação direta de um grupo de “pessoas normais”, simples *empregados*, e na cumplicidade passiva de “todo um povo”.

## EICHMANN, “O PERFEITO IDEALISTA”

A ditadura maltratava as almas.

Charlotte Beradt<sup>29</sup>

Diante das respostas do acusado durante seu interrogatório no julgamento, Arendt procurou abordar a questão inquietante sobre como funcionava sua consciência moral. De fato, Eichmann forneceu profusas provas de possuir o que comumente chamamos de consciência, mas a voz de sua consciência falava na linguagem da coletividade, estava conectada à vigência da nova lei. Ao ser questionado ele declarou que havia vivido de acordo com o princípio da moral kantiana. Ele se

<sup>27</sup> Mais de cinquenta anos se passaram desde a publicação de *Eichmann em Jerusalém* e a expressão “banalidade do mal”, que tanto escândalo gerou entre seus críticos, tornou-se uma espécie de clichê semelhante ao que, na época de Dostoiévski, era a expressão “o grande criminoso”, para usar as palavras de J. M. Coetzee (“Retrato del monstruo como joven artista (Hitler según Mailer)”, *ABCD. Las artes y las letras*, 797, mayo de 2007). Conferir também Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere* (há tradução para o espanhol em EDHASA, Buenos Aires, 2014).

<sup>28</sup> Stangneth & Théofilakis, “Bettina Stangneth: Adolf Eichmann, de l’Argentine à Jérusalem. Entretien”, p. 329.

<sup>29</sup> Beradt, “Dreams under Dictatorship”, p. 333.

apresentava como um “idealista”, alguém “que por sua ideia estaria disposto a sacrificar tudo e, principalmente, todos”<sup>30</sup>. Arendt observa, a esse respeito, que “o ‘idealista’ perfeito, como todo mundo, tinha evidentemente seus sentimentos e emoções pessoais, mas jamais permitia que interferissem em suas ações se entrassem em conflito com sua ‘ideia’”<sup>31</sup>. Nesse ponto, é preciso matizar, como fez Mary McCarthy, que com suas palavras o acusado parecia aludir à concepção kantiana de acordo com a qual um ato virtuoso é um ato praticado contra a inclinação, contra a tentação. Mas, na verdade, ele invertia a afirmação ao considerar que um ato praticado contra a inclinação já era virtuoso por si só. Ao fazer isso, ele ignorava ou menosprezava o imperativo categórico de Kant: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”<sup>32</sup>.

Delitos como os de Eichmann foram cometidos, e só poderiam ser cometidos, sob o domínio de um ordenamento *jurídico criminoso* e por um *Estado criminoso* no qual cumprir as leis não significava apenas obedecer a elas, mas agir como se fosse o autor das leis que obedecia. “Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia a *ordens*, ele também obedecia à *lei*”<sup>33</sup>. O fato de Eichmann ter feito o mal não por transgredir a lei, mas por segui-la cegamente, explicaria por que ele considerava que seu dever era matar sem com isso se reconhecer como um assassino. Como Martine Leibovici e Anne-Marie Roviello observaram, Arendt detecta nele uma consciência invertida, para a qual o mal extremo é colocado no lugar do dever sublime<sup>34</sup>. A essência do regime totalitário é o “terror”, que exige uma criminalidade legalizada em seu âmbito; todavia, não se trata de um meio para assegurar a dominação, mas de um princípio. Eichmann comenta que o princípio por trás da lei é a “vontade” do *Führer*. Tudo isso deve vincular-se ao abandono generalizado das condições comuns do exercício da consciência moral provocado pelo totalitarismo nazista. Por isso, na realidade o problema mais inquietante era o grande número daqueles que não eram nem demônios nem fanáticos, mas simplesmente não tinham motivos para se recusar a agir de acordo com a lei<sup>35</sup>.

Quando Arendt teve Eichmann diante de si, viu nele um dos traços que caracterizavam o membro ideal de um regime totalitário: o *selflessness*<sup>36</sup> que ela já havia identificado em *As Origens do Totalitarismo*. Diz respeito a um sujeito que decide fugir de si mesmo, mas essa fuga não consiste em mera privação, em simples ausência de si, mas em um eu que se ativa para se retirar radicalmente e

---

<sup>30</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 54.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> McCarthy, “El escándalo”, p. 82. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 126. Grifos no original.

<sup>33</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 152. Grifos no original.

<sup>34</sup> Leibovici & Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, p. 21; Leibovici, “De l’obéissance en régime totalitaire”, p. 36.

<sup>35</sup> Leibovici & Roviello, Anne-Marie, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, p. 294; Forti, *I nuovi demoni*, p. 251.

<sup>36</sup> Arendt faz um uso particular do termo “*selflessness*”, cujo significado poderia ser traduzido como “ausência de si”; de fato, em seu uso comum, “*selflessness*” é traduzido como “desinteresse”, “abnegação”, “altruísmo”.



permitir que a vontade do *Führer* o ocupe completamente. Por isso, Arendt enfatizou que a mera obediência não teria sido suficiente. Como Leibovici e Roviello escrevem, era necessário se sobressair nesse ativismo paradoxal que consiste em utilizar todos os recursos à disposição para evitar incorporar, por meio da dimensão do pensamento que é a imaginação, o exterminador em que havia se convertido<sup>37</sup>.

Ao discorrer sobre o colapso moral que os nazistas provocaram na sociedade respeitável, não apenas da Alemanha, mas de todos os países, Arendt também dedicou algumas páginas à cooperação dos conselhos judaicos na época da “Solução Final” – “o capítulo mais sombrio de toda uma história de sombras”<sup>38</sup> –, como se o colapso não tivesse ocorrido apenas entre os perpetradores. A participação passiva e ativa dos judeus em seu próprio extermínio já havia sido descrita por Raul Hilberg em 1961, em sua obra *A destruição dos judeus europeus*, um livro no qual Arendt se baseou quase que exclusivamente para elaborar as poucas páginas que dedicou a essa questão. Entre os “parceiros” com quem Eichmann “negociava” estavam os membros do *Judenrat*, os Conselhos Judaicos, selecionados pelos próprios nazistas entre os mais proeminentes líderes judeus do país. Eichmann ou seus subordinados informavam aos conselhos o número de judeus que necessitavam para carregar cada trem e eles elaboravam as listas de deportados. Os escolhidos se registravam, preenchiam inúmeros formulários e respondiam a páginas e páginas de questionários referentes aos bens que possuíam, para que pudessem ser apreendidos mais facilmente e para pagar por sua deportação. Depois iam para os pontos de reunião e eram embarcados nos trens. Os membros dos Conselhos sabiam do verdadeiro destino da deportação sem informar suas vítimas. Com poucas exceções (Dinamarca, Bulgária, Itália), a colaboração ocorreu em todos os países. Os nazistas conferiam extraordinários poderes aos membros dos Conselhos, que também se encarregavam de salvar “judeus proeminentes”, solicitando tratamento específico para “casos especiais”. Com esse gesto, estavam implicitamente reconhecendo a norma geral, que significava a morte para aqueles que não eram “casos especiais”; ou seja, se tornavam cúmplices. Por outro lado, Arendt considerou que o verdadeiramente devastador foi a cooperação dos judeus com seus líderes, que, por sua vez, cooperavam com os nazistas: “a verdade integral era que, se o povo judeu estivesse desorganizado e sem líderes, teria havido caos e muita miséria, mas o número total de vítimas dificilmente teria ficado entre 4 milhões e meio e 6 milhões de pessoas”<sup>39</sup>. De fato, “a liderança judaica tornou-se um fator

---

<sup>37</sup> Leibovici & Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, pp. 299-300. Nesse ponto, cabe lembrar que, em sua tentativa de dar conta do novo tipo de crimes cometidos pelo regime nazista, Arendt havia utilizado a expressão kantiana “mal radical” em *As origens do totalitarismo*, enquanto em sua crônica do julgamento de Eichmann ela usou a expressão “banalidade do mal”. Muito foi escrito e discutido sobre essa mudança – reconhecida pela própria autora em sua carta a Scholem de 20 de julho de 1963. Ver Bernstein, *Radical Evil. Una indagación filosófica* e Gomez Ramos & Sánchez Muñoz (eds.), *Confrontando el mal, Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*.

<sup>38</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 134.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 141.

importante na burocracia da destruição”<sup>40</sup>.

Com a cooperação dos Conselhos, foi demonstrado que a diluição da fronteira entre perseguidores e vítimas era parte da natureza dos crimes do regime nazista. Nesse sentido, Arendt convergia com as conhecidas reflexões de Primo Levi sobre a “zona cinzenta”, em seu livro *Os afogados e os sobreviventes*. De acordo com Levi, para explicar a verdadeira natureza do que aconteceu nos campos não bastava fazer uma distinção simples entre vítimas e perpetradores, mas era necessário prestar atenção à sua característica mais inquietante e que constituía seu esqueleto: “a classe híbrida dos prisioneiros-funcionários [...] é uma zona cinzenta, com contornos mal definidos, que separa e une ao mesmo tempo o bando dos senhores do dos escravos. Sua estrutura interna é extremamente complicada, e nada lhe falta para dificultar o julgamento que se faz necessário”<sup>41</sup>.

As páginas de Arendt dedicadas ao papel dos Conselhos Judaicos foram objeto de duras censuras, nas quais se ressaltava a falta de compaixão da autora ao culpar o povo judeu por seu próprio extermínio. Apesar disso, deve-se observar que o papel dos membros dos Conselhos já era conhecido: em 1950, o governo israelense aprovou uma lei para a punição dos nazistas e de seus colaboradores, em particular dos judeus cúmplices do nazismo; durante a década de 1950, vários cidadãos judeus sobreviventes foram julgados com base na mesma lei sob a qual Eichmann foi posteriormente incriminado. Além disso, sabia que “esses assuntos eram discutidos abertamente e com surpreendente franqueza nos livros didáticos israelenses”<sup>42</sup>. O certo é que ao destacar que “tais assuntos” haviam sido omitidos no julgamento, Arendt foi a primeira pessoa, a primeira mulher, a falar publicamente sobre a cooperação dos Conselhos para um público não israelense<sup>43</sup>.

Em seu país natal, Arendt viu como o que ela e muitos outros tinham considerado como garantido – uma estrutura moral aparentemente segura e sólida – desmoronar sob o regime nazista, chegando ao extremo de converter o mandamento “Não matarás” em “Matarás”. A única conclusão geral que se podia tirar era que, não por causa das ideias filosóficas, mas como resultado de acontecimentos políticos, a tradição de pensamento moral havia se rompido e não havia como recuperá-la. E essa ruptura afetou o mundo inteiro, “não apenas na Alemanha, mas em quase todos os países, não só entre os perseguidores, mas também entre as vítimas”<sup>44</sup>; isso foi evidenciado tanto pela colaboração de quase todos os estratos da sociedade alemã, mesmo que não se identificassem necessariamente com o partido no poder, quanto pelo papel dos Conselhos Judaicos, como vimos,

---

<sup>40</sup> Id., “La destrucción de seis millones. Un simposio en *Mundo Judío*”, p. 601 (Arendt, “A destruição de seis milhões. Um simpósio da *Jewish World*”, p. 798).

<sup>41</sup> Levi, *Los hundidos y los salvados*, p. 18.

<sup>42</sup> Zertal, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*, pp. 118ss e 241ss. Sobre esse ponto, ver Ring, *The political consequences of thinking: gender and Judaism in the work of Hannah Arendt*.

<sup>43</sup> Barnouw, *Visible spaces*, pp. 225ss.

<sup>44</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 142.

no início da década de 1940<sup>45</sup>. A partir disso, Arendt conclui que os seres humanos se habituam menos ao conteúdo das regras do que à posse delas, e observa que aqueles que aceitam o código antigo com mais firmeza costumam ser ainda mais ansiosos para aferrar-se ao novo<sup>46</sup>.

## SÓCRATES CONTRA EICHMANN: A MORAL EM TEMPOS SOMBRIOS

Após o julgamento e em meio à polêmica desencadeada em torno de seu livro, Arendt fez várias tentativas de repensar a questão moral, entre elas as que encontramos em suas anotações do curso “Algumas questões de filosofia moral” ou em “Pensamento e considerações morais”, um texto escrito durante o verão de 1970, e em sua última e inacabada obra, *A vida do espírito*<sup>47</sup>. Aos olhos de alguns, os julgamentos de Nuremberg foram a primeira ocasião em que foi castigada a obediência e não a transgressão. A questão, portanto, tinha de ser colocada longe da figura da obediência, pois “na política obediência e apoio são a mesma coisa”<sup>48</sup>. Tampouco poderia ser uma questão de “valores”, pois já estava claro naquele momento que as normas e os padrões morais podem mudar de um dia para o outro, de modo que tudo o que resta é o hábito de se agarrar a alguma coisa.

Arendt recorreu à figura de Sócrates e ao seu pensamento não contemplativo como forma de enfrentar o colapso das categorias e normas morais herdadas e o déficit de pensamento de Eichmann. Uma das perguntas que ocupará sua reflexão, especialmente após o processo de 1961, será: que relação cabe estabelecer entre a incapacidade de pensar, ou seja, de julgar, e a indiferença à realidade, a ausência de responsabilidade tão característica do mal contemporâneo? Na medida em que as ferramentas da tradição do pensamento moral não evitaram a propagação desse mal, mas antes se submeteram docilmente a ele, o único caminho que restava para repensar a atitude moral parecia ser o de dirigir o olhar para aqueles que não obedeceram.

De fato, na Alemanha nazista, em momentos em que a resistência ativa já era impossível, houve quem se abstivesse de colaborar com o regime, respondendo ao mandamento “Deves matar inocentes” com “Não posso fazer isso”; eles “nunca duvidaram de que os crimes permaneciam sendo

---

<sup>45</sup> Arendt enfatiza que, embora os representantes do povo judeu, antes da guerra e especialmente antes do início da Solução Final, tenham facilitado a fuga de muitos judeus, havia uma grande diferença entre “entre ajudar os judeus a escapar e ajudar os nazistas a deportá-los” (Ibid., p. 21).

<sup>46</sup> Eichmann, durante todo o julgamento e do interrogatório policial prévio, “funcionava muito bem no papel de ilustre criminoso de guerra [...]: não tinha a menor dificuldade para aceitar um conjunto de regras inteiramente diferente. Sabia que aquilo que tinha outrora considerado seu dever era agora definido como crime, e aceitava esse novo código de julgamento como não passasse de outra regra de linguagem”. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 109 (“Pensamento e considerações morais”, pp. 226-227).

<sup>47</sup> Há vários textos de Arendt nos quais ela retoma a figura de Sócrates, após o julgamento de Jerusalém e a controvérsia em torno de seu livro de 1963, incluindo “Responsabilidad personal bajo una dictadura” (1964), seu curso “Algunas cuestiones de filosofia moral” (1964-65), ambos em *Responsabilidad y juicio*, (*Responsabilidade e julgamento*); “Verdad y política” (1967), em *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996 (*Entre o passado e o futuro*, 9ª ed. revista, São Paulo, Perspectiva, 2022); o citado “El pensar y las reflexiones morales” (1971); *La vida del espíritu* (em particular a seção “La respuesta de Sócrates”) (*A vida do espírito*).

<sup>48</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 302.

crimes, mesmo se legalizados pelo governo, e que era melhor não participar de tais crimes em qualquer circunstância”<sup>49</sup>. Arendt observa que, em situações extremas, o comportar-se com decência não é algo que se possa reduzir a regras ou slogans, mas envolve começar a pensar e julgar em vez de aplicar categorias e fórmulas. Dessa forma, ela tenta mostrar que, na abstenção daqueles que não participaram, não havia qualquer aplicação de uma lei universal, mas sim a reflexão sobre se e como eles poderiam continuar a viver em paz consigo mesmos caso participassem ou colaborassem: “em termos francos, recusavam-se a assassinar não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao mandamento ‘não matarás’, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos: eles próprios”<sup>50</sup>.

Em suas meditações sobre as decisões morais, Arendt insistia – como já havia feito ao refletir sobre a especificidade da liberdade política – no caráter natal do ser humano: “um ser cuja essência é o iniciar pode ter em si mesmo originalidade suficiente para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem aquele conjunto de regras habituais que constituem a moralidade”<sup>51</sup>. Nessa chave, a figura de Sócrates oferecia “pistas” do que poderia ser a conduta moral em tempos sombrios. Em particular, Arendt se referiu a duas de suas declarações mais conhecidas: “cometer injustiça é pior do que sofrê-la” e “é melhor que minha lira esteja desafinada e fora de sintonia comigo, e igualmente o coro que conduz, e que muitos indivíduos discordem de mim e me contradigam, do que eu, que sou apenas um, discorde de mim mesmo e me contradiga” (*Górgias*, 474b e 482bc). Entre essas palavras, nossa autora destacaria a ênfase socrática no fato de que não somos apenas para os outros, mas também para nós mesmos; e, no último caso, claramente não somos apenas um (*selflessness*): há uma diferença inserida em nossa identidade – o dois-em-um – que a declaração de Sócrates sobre a harmonia consigo mesmo pressupõe.

Para Sócrates, esse dois-em-um significava simplesmente que, se se quiser pensar, deve-se tentar garantir que os dois que mantêm o diálogo do pensamento estejam em forma e sejam amigos: o outro eu não é uma ilusão, ele se faz ouvir ao falar comigo, enfatizou Arendt<sup>52</sup>. “É melhor sofrer a injustiça do que cometê-la porque se pode seguir sendo amigo da vítima; quem quereria ser amigo de um assassino e ter de conviver com ele? Nem mesmo um assassino. Que tipo de diálogo se poderia ter com ele?”<sup>53</sup>. Talvez aqueles que não participaram do regime nazista, além de não estarem dispostos a conviver com um assassino nem a se tornarem um, estivessem acostumados a não se conformar com o preconceito. A capacidade de pensar, entendida em um sentido não técnico, é acessível a todos, não é própria dos pensadores profissionais; e, inversamente, a incapacidade de pensar “pode ser encontrada em pessoas muito inteligentes”<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Id., “Algunas cuestiones de filosofía moral”, p. 98 (“Algunas questões de filosofia moral”, p. 142).

<sup>50</sup> Id., “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, p. 71 (“Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, p. 107).

<sup>51</sup> Id., “Comprensión y política”, p. 44 (“Compreensão e política”, pp. 344-345).

<sup>52</sup> Id., “Algunas cuestiones de filosofía moral”, p. 107 (“Algunas questões de filosofia moral”, p. 154).

<sup>53</sup> Id., “El pensar y las reflexiones morales”, p. 133 (“Pensamento e considerações morais”, p. 253).

<sup>54</sup> Ibid., p. 115 (Ibid., p. 232).

Nesse ponto, o que Arendt nos sugere é que o preceito moral surge da própria atividade pensante. Na esfera da política, onde conta o poder, as pessoas que pensam e se recusam a participar são impotentes. Entretanto, em situações extremas, em momentos em que não podemos assumir a responsabilidade pelo mundo, a possibilidade “de dizer não *nós*, mas *eu*, de julgar por si mesmo”<sup>55</sup>, é de grande importância: trata-se de uma instância ética que adquire validade política. “Quando todo mundo se deixa levar irrefletidamente por aquilo que os todos os demais fazem ou acreditam, aqueles que pensam são arrancados de seus esconderijos, porque sua recusa a participar se torna visível e, portanto, torna-se um tipo de ação”<sup>56</sup>. Tanto em seu relato sobre o julgamento quanto na carta de 20 de julho de 1963 em que responde a Scholem, Arendt insiste que: “não havia possibilidade de resistência, mas havia a possibilidade de não *hacer nada*. E para isso não era preciso ser um santo”<sup>57</sup>.

A impotência absoluta ou a total falta de poder é, creio eu, uma desculpa válida. Sua validade é ainda mais forte porque parece ser necessária uma certa qualidade moral até para reconhecer a falta de poder [...] e não viver de ilusões. Além disso, é precisamente nessa admissão da própria impotência que se pode ainda preservar um último resquício de força e inclusive de poder, mesmo em condições desesperadoras<sup>58</sup>.

Em matéria de conduta moral, Arendt afirmaria, com um tom marcadamente anticristão, que “a norma não é nem o amor ao próximo nem o amor a si mesmo, mas o respeito próprio”, de modo que a questão não seria a preocupação com os demais, mas consigo mesmo<sup>59</sup>. Tanto o critério para distinguir o certo do errado quanto a pergunta “o que devo fazer?” não dependeriam de hábitos ou costumes compartilhados nem de algum tipo de mandamento divino ou humano, mas do que decido com relação a mim mesmo. Com isso, fica claro que o dois-em-um não tem a ver com o fato de que eu seja simplesmente consciente do que estou fazendo, mas com o específico e ativo diálogo silencioso que só pode ocorrer quando atualizo a diferença dentro de mim.

O pensar é, portanto, uma atividade, um caminho que percorremos com um outro. Lembremos que Sócrates conta que quando abandona da praça e volta para casa um companheiro muito desagradável o aguarda, “que me refuta continuamente; ele é um familiar muito próximo e mora em minha casa”<sup>60</sup>. Arendt comentaria sobre isso que “é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que com a única pessoa com quem se está obrigado a conviver após ter se despedido da companhia dos outros”<sup>61</sup>. A ausência de pensamento ou de julgamento de Eichmann apontava

<sup>55</sup> Arendt & Fest, “Eichmann era escandalosamente necio”, p. 67 (Arendt & Fest, “Como se falássemos com uma parede” – uma conversa com Joachim Fest”, p. 330).

<sup>56</sup> Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 136 (“Pensamento e considerações morais”, p. 256).

<sup>57</sup> Arendt & Scholem, *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*, p. 283.

<sup>58</sup> Arendt, “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, p. 71 (“Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, p. 108).

<sup>59</sup> Id., “Algunas cuestiones de filosofía moral”, p. 89 (“Algumas questões de filosofia moral”, p. 131).

<sup>60</sup> Platão, *Hípias maior*, 304d.

<sup>61</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, p. 211 (*A vida do espírito*, p. 211).

para sua incapacidade de ser dois; o mal *normal*, banal, tem a ver, nesse sentido, com o fato de não haver ninguém ao se voltar para casa<sup>62</sup>.

## UMA QUESTÃO DE IMAGINAÇÃO E DE ESTILO

Os grandes criminosos políticos devem ser expostos por todos os meios, especialmente pelo ridículo.

Bertold Brecht

Entre as críticas a que Arendt foi submetida, talvez a mais conhecida e mais comentada tenha sido a de seu velho amigo Gershom Scholem<sup>63</sup>. Após ter recebido o livro, em 23 de junho de 1963 ele lhe escreveu uma carta, pedindo permissão para torná-lo pública, na qual a acusava de falta de *amor ao povo judeu*. Com relação aos Conselhos, ele declarou:

havia Conselhos Judaicos; alguns deles eram canalhas, outros eram santos. E já li muito sobre ambos os tipos. Havia também entre eles muitas pessoas nada diferentes de nós que foram levadas a tomar decisões terríveis em circunstâncias que não podemos sequer tentar reproduzir ou reconstruir. Não sei se eles fizeram bem ou mal. *Tampouco pretendo julgar. Eu não estava lá*<sup>64</sup>.

Quase como se fosse uma resposta a essas palavras, Arendt escreveu no “Pós-escrito” de 1964: “o argumento de que não podemos julgar se não estivemos presentes e envolvidos parece convencer todo mundo em toda parte, embora pareça óbvio que, se fosse verdadeiro, nem a administração da justiça nem a escrita da história seriam possíveis”<sup>65</sup>. De fato, cabe considerar que boa parte dos mal-entendidos gerados por seu relato sobre o julgamento derivaram justamente de sua forma de aproximação da experiência histórica<sup>66</sup>. Já em 1953, em resposta às críticas de que sua reconstrução em *Origens do totalitarismo* carecia de objetividade, Arendt disse que seu primeiro problema havia sido “como escrever historicamente sobre algo, o totalitarismo, que eu não queria

<sup>62</sup> Stonebridge, “Hannah Arendt’s testimony: judging in a lawless world”, p. 85. Ver também Id., *The judicial imagination. Writing after Nuremberg*, p. 47ss.

<sup>63</sup> Scholem, um especialista em Cabala, manteve com Arendt uma longa amizade e uma extensa correspondência. Ambos eram amigos de Walter Benjamin e após a morte dele compartilharam a preocupação com salvar seus escritos do desaparecimento e publicar sua obra. Além disso, após a guerra ambos trabalharam para a *Jewish Cultural Reconstruction*, um em Jerusalém e o outro em Nova York. Cabe dizer que, já em 1946, o artigo de Arendt “Sionismo reconsiderado” quase pôs fim à amizade dos dois, sendo a gota d’água o intercâmbio epistolar a respeito do livro sobre Eichmann (Arendt & Scholem, *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*).

<sup>64</sup> Arendt & Scholem, *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*, p. 276.

<sup>65</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 319.

<sup>66</sup> Barnouw, *Visible spaces*, p. 223.

preservar, mas, pelo contrário, me sentia comprometida a destruir”<sup>67</sup>. Essas palavras expressavam sua convicção de que toda abordagem historiográfica significa sempre e necessariamente a salvação e, quando não, uma condescendência com o que aconteceu. Ela não pretendia explicar objetivamente os fatos do totalitarismo, pois sempre entendeu que a tradição “*sine ira et studio*” significava uma renúncia ao julgamento e à responsabilidade.

Por isso, Arendt também destacou o papel da imaginação no trabalho historiográfico. Ela considerava que todo pensamento surge da experiência, mas entendia que nenhuma experiência é capaz de adquirir significado a menos que seja submetida às operações da imaginação. “Sem repetir a vida na imaginação, não se pode estar totalmente vivo”<sup>68</sup>. Assim, quando se referia à sua maneira antiquada de narrar (*old fashioned storytelling*), ela enfatizava que os relatos, as narrações, revelam o significado daquilo que, de outra forma, permaneceria uma sequência insuportável de meros acontecimentos. A narração reúne o disperso e “revela o significado sem cometer o erro de defini-lo [...] cria consentimento e reconciliação com as coisas como elas realmente são”<sup>69</sup>. A reconciliação com o acontecido não significaria, portanto, descobrir a astúcia da razão hegeliana na história, mas superar nosso estranhamento e manter contato com nosso mundo. “Quem diz o que é – *legein ta eonta* – sempre narra algo, e nessa narração os fatos particulares perdem seu caráter contingente e adquirem um certo significado humanamente apreensível”<sup>70</sup>. E embora a narrativa “não resolva nenhum problema nem alivie nenhum sofrimento, não domina nada de uma vez por todas”, ela acrescenta algo ao repertório do mundo que sobreviverá a nós<sup>71</sup>. Como se pode ler em *Eichmann em Jerusalém*, sempre haverá alguém para contar a história<sup>72</sup>.

As reflexões de Arendt sobre a história, o passado, a memória e a narração são marcadas por um firme reconhecimento da fragilidade e da contingência dos assuntos humanos e por sua decisão de não se curvar à ideia consoante a qual para explicar os eventos humanos é necessário ignorar o concreto e o particular. É nesse sentido que ela apelou ao papel da imaginação como a única maneira de nos tornarmos capazes de encarar os horrores – e refletir sobre eles – sem sermos oprimidos ou emudecidos pela dor<sup>73</sup>.

Somente a imaginação nos permite ver as coisas na perspectiva adequada; ela nos torna fortes o suficiente para colocar a uma certa distância o que está muito próximo, de modo

<sup>67</sup> Arendt, “Una replica a Eric Voegelin”, p. 489 (“Uma réplica a Eric Voegelin”, p. 418).

<sup>68</sup> Id., “Isak Dinesen 1885-1963”, p. 105 (“Isak Dinesen: 1885-1963”, p. 88).

<sup>69</sup> Ibid., p. 113 (Ibid., p. 95).

<sup>70</sup> Id., “Verdad y política”, p. 275 (“Verdade e política”, p. 365).

<sup>71</sup> Id., “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, p. 32 (“Sobre a humanidade em tempos sombrios”, p. 28).

<sup>72</sup> Id., *Eichmann em Jerusalém*, p. 254.

<sup>73</sup> Assim, ela escreveu que apenas se podem permitir continuar pensando sobre os horrores “as imaginações temerosas daqueles que foram provocados por tais eventos, mas que não os sofreram em sua própria carne, daqueles que estão consequentemente livres do terror bestial e desesperado que, quando se enfrenta o terror presente e real, inexoravelmente paralisa tudo o que não seja uma simples reação”. Id., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 593 (*Origens do totalitarismo*, p. 492).

que possamos ver e entender de maneira não tendenciosa nem preconceituosa; ela nos torna generosos o suficiente para construirmos pontes sobre os abismos de lonjuras, até que possamos ver e compreender tudo o que está muito longe de nós como se fosse um assunto pessoal nosso. Esse *distanciamento de certas coisas e essa construção de pontes* para outras faz parte do diálogo da compreensão, para cujos propósitos a experiência direta estabelece um contato muito próximo e o mero conhecimento ergue barreiras artificiais<sup>74</sup>.

Como observou Dagmar Barnouw, “se Arendt estava certa de algo era sobre a necessidade de *compreender* a base sociopolítica da inversão moral causada pelo regime nazista – ou seja, a natureza da profunda mudança que ele consumou entre as pessoas que subjugou”<sup>75</sup>. Talvez essas razões expliquem, até certo ponto, o estilo em que *Eichmann em Jerusalém* foi escrito. Como ela mesma declara em outro contexto, “a questão do estilo está ligada ao problema da compreensão, que tem atormentado as ciências históricas desde seus primórdios [...] A compreensão está intimamente relacionada à faculdade da imaginação, que Kant chamou de *Einbildungskraft*”<sup>76</sup>. No texto sobre Eichmann, a autora frequentemente passou da citação direta das palavras ditas durante o julgamento para o discurso indireto e, de fato, tendeu a escrever a maior parte de sua crônica em *oratio obliqua*. Ao reproduzir indiretamente as palavras de Eichmann, o que ela mostrava e acentuava era o caráter grotesco do acusado, a vacuidade e o absurdo de sua verborragia vinculada a sua consciência invertida. Ou seja, sua crônica simulava um ponto de observação distanciado e não partidário, ao mesmo tempo em que assumia a voz narrativa de um observador em movimento, que também incluía a voz do assassino observado. Ao fazer isso, Arendt não pretendia refletir a realidade *objetivamente*, mas *descrever com fidelidade* um fenômeno.

“Foi essa estratégia de permitir que Eichmann falasse *através* da voz dela – e não *na* voz dela – a mais censurável para muitos de seus críticos judeus”<sup>77</sup>. Esse também foi o caso de Scholem, ao condenar “seu retrato de Eichmann como um convertido ao sionismo”, afirmando que isso “só poderia vir de alguém que possui um profundo ressentimento contra tudo o que tem a ver com o movimento sionista”. A resposta de Arendt deixa claro o efeito que ela pretendia produzir por meio do estilo que acabamos de descrever: “certamente nunca fiz de Eichmann um ‘sionista’. Se não percebeu a *ironia* dessa frase, que, além disso, é expressamente formulada em *estilo indireto* e reproduz as próprias palavras de Eichmann, então realmente não sei o que dizer”<sup>78</sup>.

Ao usar o dispositivo da *oratio obliqua*, Arendt permitiu que a voz de Eichmann fosse ouvida e julgada por meio da perspectiva fornecida pelo contexto<sup>79</sup>. Ela procurou, dessa forma, convidar ao

<sup>74</sup> Id., “Comprensión y política”, p. 45 (“Compreensão e política”, p. 346). Grifos adicionados.

<sup>75</sup> Barnouw, *Visible spaces*, p. 235. Grifos adicionados.

<sup>76</sup> Arendt, “Una replica a Eric Voegelin”, p. 486 (“Uma réplica a Eric Voegelin”, p. 420).

<sup>77</sup> Barnouw, “Speaking about Modernity: Arendt’s construct of the political”, p. 22. Sobre o papel do *storytelling* em *Eichmann em Jerusalém*, conferir também Annabel HERZOG, “Reporting and storytelling: *Eichmann in Jerusalem* as political testimony”.

<sup>78</sup> Arendt & Scholem, *Tradición y política*, pp. 278 e 282. Grifos adicionados.

<sup>79</sup> Barnouw, *Visible spaces*, p. 234.



juízo e à discussão e propunha um modo indireto de julgar: o leitor era admitido no relato, que não apenas colocava em contato e organizava um grande número de detalhes díspares, mas também conseguiu manter uma certa distância e não se deixar abater pela dor e pelo sofrimento das vítimas<sup>80</sup>. O que estava em jogo no julgamento era a responsabilidade de Eichmann por esse sofrimento; abordar os fatos a partir dos sentimentos significaria minimizar o caráter sem precedentes dos fatos<sup>81</sup>.

Parte das críticas a *Eichmann em Jerusalém* foram dirigidas ao estilo em que foi escrito, ao tom distanciando, irônico e às vezes sarcástico que indicaria a perspectiva arrogante e a insensibilidade da autora. Scholem a censurou pelo “tom cruel e inclusive malicioso”, e escreveu: “acho difícil imaginar qualquer outro contexto em que a ironia fosse mais inadequada”<sup>82</sup>. De fato, Arendt já havia usado esse tom – como um meio para falar quando a voz parecia destinada a vacilar<sup>83</sup> – em seu importante texto “Nós, refugiados”, composto em 1943, quando sua fuga da Europa e a possibilidade de cair nas mãos da Gestapo ainda estavam muito presentes<sup>84</sup>. Assim, a ironia seria um meio de distanciar o vivido para poder refletir sobre ele. Como Marie Louise Knott observou, o riso e a ironia – embora não sejam idênticos – podem permitir um acesso à seriedade a partir de outra dimensão<sup>85</sup>. Nesse ponto, podemos recordar uma frase da própria Arendt, referindo-se a um romance de Natalie Sarraute: “como toda boa comédia, trata-se de algo extremamente sério”<sup>86</sup>, e a outras de suas entrevistas em 1964:

Se alguém pensa que só se pode escrever sobre esses assuntos em um tom patético... Veja, há pessoas que levam a mal que eu ainda possa rir – e até certo ponto entendo isso. Mas eu realmente sou da opinião de que Eichmann era um palhaço. E digo que li e com muito cuidado a transcrição do interrogatório policial com 3.600 páginas. Nem sei quantas vezes eu ri, e ri alto<sup>87</sup>.

Ou ainda: “Creio que temos de ser capazes de rir, porque isso é um gesto de soberania”<sup>88</sup>.

Após o julgamento, ao retomar a figura de Sócrates, Arendt recordava como a ironia socrática “descongela o que a linguagem congelou”, produz perplexidades e ponderações, desloca a voz, problematiza, incomoda. A esse respeito, citou as palavras do *Ménon* – “não é que, não tendo eu

---

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Arendt & Fest, “Eichmann era escandalosamente necio”, p. 78 (“‘Como se falássemos com uma parede’ – uma conversa com Joachim Fest”, p. 337).

<sup>82</sup> Arendt & Scholem, *Tradicón y política*, pp. 274ss.

<sup>83</sup> Sebald, “Against the irreversible. On Jean Améry”, p. 153.

<sup>84</sup> Arendt, “Nosotros, los refugiados” (“Nós, refugiados”).

<sup>85</sup> Knott, *Desaprender. Caminos del pensamiento de Hannah Arendt*, p. 25. Nesse interessante texto são dedicadas várias páginas à ironia e ao riso em Arendt.

<sup>86</sup> Arendt, “Reseña de *Las frutas de oro*, de Nathalie Sarraute”, p. 165 (“Nathalie Sarraute”, p. 318).

<sup>87</sup> Arendt & Gaus, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, p. 33 (“‘O que resta? Resta a língua’: uma conversa com Günter Gaus”, pp. 45-46).

<sup>88</sup> Arendt & Fest, “Eichmann era escandalosamente necio”, p. 78 (“‘Como se falássemos com uma parede’ – uma conversa com Joachim Fest”, p. 335). Marie Luise Knott, em *Desaprender*, aponta que cabe situar o uso do riso e da ironia por Arendt na tradição de Kafka e Benjamin.

mesmo problemas, eu os gere nos outros, mas sim que, estando eu mesmo totalmente impregnado de problemas, faço com que também estejam os outros” (*Menon*, 80) –, para indicar que talvez Sócrates tenha sentido o impulso de investigar se seus pares compartilhavam de suas perplexidades, algo bem diferente da arrogância de decifrar enigmas para demonstrá-los aos outros. Ao fazer perguntas cujas respostas *desconhece*, Sócrates as coloca em movimento<sup>89</sup>.

## CRIMES CONTRA A CONDIÇÃO HUMANA DA PLURALIDADE

“Estamos todos aqui”.

*Atos dos Apóstolos*, 16:28<sup>90</sup>

Em vários momentos ao longo de sua obra Arendt voltou seu olhar para a *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, em busca de um pensamento político que atentasse ao particular e que soubesse que desaparecerá se não se comunicar ou se submeter ao julgamento dos outros. Encontrou o que buscava no *juízo reflexionante*, que nos permite julgar diante de eventos novos e inesperados, e sob condições em que não há critérios ou regras estabelecidas, sem a ajuda de um universal dado<sup>91</sup>. Ao examinar a especificidade dos julgamentos estéticos, deu-se conta de que embora eles “não operem nem por referência à generalidade nem por comparação”, ainda assim comportam uma pretensão de universalidade<sup>92</sup>. Assim, apontava para um julgamento sem critérios preestabelecidos, que teria muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subsumir, e no qual os julgamentos nunca teriam um caráter conclusivo, jamais obrigariam a um assentimento por meio de uma conclusão logicamente irrefutável. O que o julgamento traria à tona é um sentido, um significado compartilhável.

No caso de Eichmann, e dadas as características do acusado – um assassino em massa sem intenções malignas, sem a vontade de agir contra a lei – a questão que permaneceu sem solução foi: como julgar esse tipo de criminoso e esses tipos de crimes? Como julgar sem uma regra dada, sem

---

<sup>89</sup> Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, pp. 122-125 (“Pensamento e considerações morais”, pp. 240-244).

<sup>90</sup> Citado por Arendt no final de suas “Concluding remarks” na edição de 1951 de *Origens do totalitarismo* (Id., *The origins of totalitarianism*, p. 632).

<sup>91</sup> Kant escreve: “O juízo, em geral, é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) é dado, o juízo, que subsume nele o particular [...] é *determinante*. Mas se apenas o particular é dado, no qual ele deve encontrar o universal, então o juízo é apenas *reflexionante*” (Kant, *Crítica do Juízo*, p. 78).

<sup>92</sup> Embora ela não tenha conseguido completar as páginas de sua última obra, *A vida do espírito*, dedicadas à atividade de julgar, pode-se observar nos escritos e conferências desse período que para pensar o juízo político ela se “apropria criativamente” do juízo de gosto kantiano. Disch, *Hannah Arendt and the limits of philosophy*, p. 146. Pode-se presumir que, em sua leitura do autor da *Crítica do Juízo*, Arendt põe em prática o que levou Mary McCarthy a descrevê-la como uma “entusiasta da reciclagem”, ou seja, seu método de colher “pérolas e corais”.

uma lei dada?<sup>93</sup> Se Arendt relutava em considerar os atos de Eichmann como apenas um episódio na história do antissemitismo – mesmo que fosse o mais catastrófico e horrível –, é porque nessa leitura se obscurecia o caráter sem precedentes de seus crimes e do novo tipo de criminoso que ele encarnava. Por sua vez, ela considerava que somente a escolha das vítimas, e não a natureza do crime, poderia ser uma consequência da longa história do antissemitismo. O maior crime que o tribunal de Jerusalém teve diante de si, o extermínio físico dos judeus europeus, foi um crime contra a humanidade (*Menschheit*) perpetrado no corpo do povo judeu. O genocídio constituía um crime contra a diversidade humana, sem a qual os termos “humanidade” e “gênero humano” não teriam sentido. Ela via uma débil responsabilidade pelo mundo na nacionalização dos crimes nazistas como Holocausto judeu e no uso do julgamento de Eichmann para consolidar Israel como um Estado-nação judeu. Como A. Azoulay e B. Honnig enfatizaram, se focarmos apenas nas vítimas que foram assassinadas e não prestarmos atenção no mundo que foi destruído, as vítimas seriam desterradas para uma existência sem mundo, colocadas à parte do mundo dos demais. Assim, a questão que também permaneceria sem solução seria: como se pode acusar o delinquente sem redesenhar as linhas odiosas que ele traçou quando escolheu suas vítimas?<sup>94</sup>

Apesar de manifestar sua concordância com a sentença de morte do réu, Arendt considerou que os argumentos empregados pelo tribunal para justificar sua condenação não foram os adequados e escreveu com suas próprias palavras o que, em sua opinião, os juízes deveriam ter pronunciado para fundamentar o veredicto. Nessa ocasião, empregou um recurso retórico oposto à *oratio obliqua* e à ironia que havia adotado ao longo do texto, colocando seu discurso entre aspas e escrevendo-o na primeira pessoa do plural, como se quisesse dar conta do fato de que o julgar ocorre “em companhia” e que o julgamento, nesse caso, não tinha um caráter ilocucionário – como o do tribunal – e não realizava ato algum: em vez disso, dava ao acontecido o estatuto de acontecimento<sup>95</sup>.

Essas são as conhecidas palavras do discurso formulado por Arendt e colocado como epílogo do livro de 1963:

E assim como você apoiou e executou uma política de não querer *compartilhar* a Terra com o povo judeu nem com os povos de várias outras nações – como se você e seus superiores tivessem o direito de decidir quem deve e quem não deve *habitar* o mundo –, também consideramos que ninguém, ou seja, nenhum membro da raça humana, haverá

<sup>93</sup> Há alguns anos, Claudia Hilb se referiu ao relato de Arendt para refletir sobre os julgamentos dos autores dos crimes cometidos pela ditadura militar argentina (1976 a 1983) e escreveu: “estamos diante de um novo tipo de crime para o qual não dispomos de leis e que, portanto, invocam ou leis que não dão conta da novidade do fenômeno e não se adequam aos novos crimes cometidos, ou leis de um novo tipo que deverão ser aplicadas retroativamente” (Hilb, “Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar. De Eichmann en Jerusalén a los ‘Juicios’ en Argentina (reflexiones situadas)”, p. 5).

<sup>94</sup> Azoulay & Honig, “Between Nuremberg and Jerusalem: Hannah Arendt’s *Tikkun Olam*”, p. 51.

<sup>95</sup> Para uma interpretação diferente do uso da primeira pessoa do plural e dessas palavras, veja o interessante artigo de Young-Ah Gottlieb, “Beyond Tragedy: Arendt, Rogat, and the judges in Jerusalem”.

de desejar compartilhar a Terra contigo. Essa é a razão, a única razão, pela qual você deve ser enforcado<sup>96</sup>.

Com esse veredicto, Arendt expõe a própria natureza do crime que Eichmann havia cometido e que merecia ser severamente punido: a aspiração e a pretensão de decidir com quem coabitar a Terra. A força questionadora de sua formulação, no entanto, não se dirige apenas ao regime nazista, mas abrange uma atitude política anterior ao nazismo e que não se encerra com ele. De fato, Arendt já havia apontado para algo semelhante em suas conhecidas páginas sobre “O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem” em *Origens do totalitarismo*, referindo-se às “minorias apátridas”, aos povos sem Estado e aos refugiados decorrentes dos vários tratados de paz após a Primeira Guerra Mundial:

Não foram necessários a Segunda Guerra Mundial e os campos de pessoas deslocadas para mostrar que o único substituto prático para uma pátria inexistente era um campo de internamento. Claramente, já na década de 1930 esse era o único “país” que o mundo podia oferecer ao apátrida<sup>97</sup>.

Nessa análise de Arendt, a privação dos direitos humanos se manifestaria antes de tudo na privação de um lugar no mundo, no fato de não pertencer a algum tipo de comunidade organizada<sup>98</sup>. O direito ao pertencimento seria mais fundamental do que qualquer comunidade da qual cada pessoa faça parte<sup>99</sup>. Assim, em contraste com a concepção clássica do individualismo liberal, segundo a qual seríamos responsáveis apenas pelas relações às quais aderimos consciente e voluntariamente, Arendt argumenta que ninguém tem a prerrogativa que Eichmann havia atribuído a si mesmo: decidir com quem habitar a Terra<sup>100</sup>. Essas seriam algumas das razões que explicariam a resistência de Arendt a considerar que o crime de Eichmann era apenas contra o povo judeu e, em vez disso, considerá-lo como um crime contra a condição humana de pluralidade<sup>101</sup>. Por isso ela lamentou o julgamento “não tenha resultado no estabelecimento de um tribunal penal internacional, que poderia ter sido constituído como uma instância nova e duradoura para enfrentar esse novo tipo de crime no futuro”<sup>102</sup>.

Embora esse gesto de escrever as palavras que deveriam ter sido ditas pelos juízes tenha sido considerado como uma nova demonstração de arrogância por seus críticos, há nelas, na verdade, um

<sup>96</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 302. Grifos adicionados.

<sup>97</sup> Id., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 405 (*Origens do totalitarismo*, pp. 317-318).

<sup>98</sup> Ibid., p. 420 (Ibid., p. 330).

<sup>99</sup> Butler, “Vida precária, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, p. 67.

<sup>100</sup> Ibid., p. 63.

<sup>101</sup> “[Arendt] está atenta a como são moldados os discursos que controlam o passado; sabe que eles também determinarão as potencialidades futuras e não quer que o futuro seja moldado apenas por estadistas e seus funcionários. Por isso, ela se atribui a tarefa de escrever um relato cidadão para uma comunidade diferente daquela a que se pretendia dar forma com o julgamento”. Azoulay & Honig, “Between Nuremberg and Jerusalem: Hannah Arendt’s *Tikkun Olam*”, p. 49.

<sup>102</sup> Hilb, “Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar. De Eichmann en Jerusalén a los ‘Juicios’ en Argentina (reflexiones situadas)”, p. 5.

convite para repensar o *ethos* após o colapso moral<sup>103</sup> que abre espaço para abordar também alguns dos problemas de nosso tempo, como mostram algumas releituras recentes de seu discurso. De acordo com Arendt, o princípio de uma humanidade comum<sup>104</sup> não poderia ser encontrado em um sujeito autônomo, a Natureza ou Deus, mas em nossa condição humana de habitar a Terra com nossos semelhantes. Ela nunca se cansa de repetir que “não é um homem, mas são os homens no plural que habitam a Terra”<sup>105</sup>. A pluralidade não é um transcendental, é um fato e, portanto, frágil; é uma limitação e ao mesmo tempo uma condição para a ação. Se o totalitarismo tivesse vencido, a vida humana poderia ter continuado, mas eliminada a pluralidade teria sido suprimida “a condição de nossa própria existência como seres éticos e políticos”<sup>106</sup>

Dessa forma, a proximidade e a convivência forçada seriam as condições prévias da existência política. Como Judith Butler comenta, podemos escolher com quem dividimos nossa casa, com quem nos encontramos ou passamos nossas férias, mas “se fôssemos nós que decidíssemos com quem coabitamos o planeta, estaríamos decidindo qual parte da humanidade deve morrer e qual deve viver”<sup>107</sup>. Aqueles com quem habitamos na Terra nos são dados antes de qualquer escolha, de qualquer contrato que firmamos por deliberação ou vontade próprias<sup>108</sup>. Sem escolhermos nos tocamos com outros que talvez não amemos nem amaremos; nossa vida se encontra entrelaçada com as daqueles que excedem nossa esfera de pertencimento imediato.

É nesse sentido que Judith Butler leu as palavras de Arendt para tentar pensar sobre a situação de coabitação e de interdependência não escolhida de Israel e da Palestina. A pluralidade, a população diversa que Eichmann pretendia eliminar, também estaria em perigo nas estruturas dos Estados-nação, que tratam de manter com seus atos uma nação homogênea ou que foram constituídas por meio da expulsão de certos habitantes. Por sua vez, Donatella di Cesare denuncia que o princípio da liberdade de coabitação é reproposto nas teses neoliberais sobre migração e fluxos de refugiados, muitas vezes sem pensar nos efeitos que produziu no passado. Reivindicar essa liberdade para si mesmo significa avançar em direção a uma política de genocídio<sup>109</sup>.

Nas palavras de Arendt, podemos perceber que “nós” também somos esses não escolhidos,

---

<sup>103</sup> Em 1965 e 1966, Arendt proferiu uma série de palestras na New School for Social Research e na Universidade de Chicago. Entre suas anotações para esses cursos, podemos ler: “temos de dizer que testemunhamos o colapso total de uma ordem ‘moral’ não apenas uma, mas duas vezes, e esse súbito retorno à ‘normalidade’, ao contrário do que muitas vezes se supõe complacentemente, só pode reforçar nossas dúvidas”, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, op. cit., p. 79 (“Algunas questões de filosofia moral”, op. cit., p. 118). Simona Forti referiu-se a essas lições como o procurado “elo perdido” (*missing link*) entre a crônica do julgamento e as teses arendtianas sobre o julgamento da década de 1960 (Forti, *I nuovi demoni*, p. 249).

<sup>104</sup> *Menschheit*, não *Menschlichkeit*.

<sup>105</sup> Arendt, “Labor, trabajo y acción”, p. 103 (“Trabalho, obra, ação”, p. 190).

<sup>106</sup> Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 114.

<sup>107</sup> Id., “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, p. 63.

<sup>108</sup> Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, p. 255.

<sup>109</sup> *Ibid*, p. 254.

esses que aparecemos sem o consentimento dos demais; estamos todos juntos nessa não escolha<sup>110</sup>. Ninguém foi escolhido e, mesmo que “tenha tido temporariamente um lugar sobre a Terra, no qual antes outro já havia habitado, trata-se, portanto, de um lugar cuja posse ele não pode exigir”<sup>111</sup>. Essa ênfase na precedência do outro significa admitir que ninguém é do lugar, que ninguém é autóctone: tal é o sentido da condição humana da pluralidade, contra a qual foram cometidos crimes como os de Eichmann e que muitas vezes seguem sendo cometidos em uma inquietante continuidade com o passado.

Fina Birulés

(Universidade de Barcelona, Seminário sobre Filosofia e Gênero - ADHUC)

---

<sup>110</sup> Butler, “Precarious life, vulnerability and the ethics of cohabitation”, p. 71.

<sup>111</sup> Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, p. 255.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. “Algunas cuestiones de filosofía moral”. In: Id. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007 (“Algumas questões de filosofia moral”. In: Id. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).
- \_\_\_\_\_. “Comprensión y política”. In: Id. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995 (“Compreensão e política”. In: Id. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Ed. UFMG, 2008).
- \_\_\_\_\_. “Culpa organizada y responsabilidad universal”. In: Id. *Ensayos de comprensión, 1930-1954*. Madri: Caparrós, 2005 (“Culpa organizada e responsabilidade universal”. In: Id. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Ed. UFMG, 2008).
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. “El pensar y las reflexiones morales”. In: Id. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995 (“Pensamento e considerações morais”. In: Id. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).
- \_\_\_\_\_. “Isak Dinesen 1885-1963”. In: Id. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2007 (“Isak Dinesen: 1885-1963”. In: Id. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003).
- \_\_\_\_\_. “La destrucción de seis millones. Un simposio en Mundo Judío”. In: Id. *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009 (“A destruição de seis milhões. Um simpósio da *Jewish World*”. In: Id. *Escritos judaicos*. São Paulo: Amarilys, 2016).
- \_\_\_\_\_. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002 (*A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022).
- \_\_\_\_\_. “Labor, trabajo y acción”. In: Id. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995 (“Trabalho, obra, ação”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005).
- \_\_\_\_\_. “Nosotros, los refugiados”. In: Id. *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009 (“Nós, refugiados”. In: Id. *Escritos judaicos*. São Paulo: Amarilys, 2016).
- \_\_\_\_\_. *Orígenes del totalitarismo*. Madri: Alianza, 2006 (*Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998).
- \_\_\_\_\_. *The origins of totalitarianism*. Nova York: Schocken Books, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Reseña de *Las frutas de oro*, de Nathalie Sarraute”. In: Id., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. (Ed. Fina Birulés & A. L. Fuster). Madrid: Trotta, 2014 (“Nathalie Sarraute”. In: Id. *Pensar sem corrimão: compreender, 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021).
- \_\_\_\_\_. “Responsabilidad personal bajo una dictadura”. In: Id. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007 (“Responsabilidade pessoal sob a ditadura”. In: Id. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).
- \_\_\_\_\_. “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”. In: Id., *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2007 (“Sobre a humanidade em tempos sombrios”. In: Id. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003).
- \_\_\_\_\_. “Una replica a Eric Voegelin” In: Id. *Ensayos de comprensión, 1930-1954*. Madri: Caparrós, 2005 (“Uma réplica a Eric Voegelin”. In: Id. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Ed. UFMG, 2008).
- \_\_\_\_\_. “Verdad y política”. In: Id. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996 (*Entre o passado e o futuro*. 9ª ed. Revista. São Paulo: Perspectiva, 2022).
- ARENDDT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich. *Within four walls. The correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher – 1936-1968*. Ed. Lotte Kohler. Nova York: Harcourt, 1996.

- ARENDT, Hannah & ERRERA, Roger. “Entrevista televisiva con Roger Errera”. In: ARENDT, Hannah. *Lo que quiero es comprender*. Madri: Trotta, 2010 (ARENDT, Hannah & ERRERA, Roger. “Entrevista com Roger Errera”. In: ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender, 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021).
- ARENDT, Hannah & FEST, Joachim. “Eichmann era escandalosamente necio”. In: ARENDT, Hannah, *La última entrevista y otras conversaciones*. Barcelona: Página Indómita, 2016 (ARENDT, Hannah & FEST, Joachim. “‘Como se falássemos com uma parede’ – uma conversa com Joachim Fest”. In: ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender, 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021).
- ARENDT, Hannah & GAUS, Günter. “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. In: ARENDT, Hannah, *Ensayos de Comprensión, 1930-1954*. Madri: Caparrós, 2005 (“O que resta? Resta a língua’: uma conversa com Günter Gaus”. In: *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte, Companhia das Letras/Ed. UFMG, 2008).
- ARENDT, Hannah & JASPERS, Karl. *Briefwechsel – 1926-1969*. Munique: Piper, 1993.
- ARENDT, Hannah & SCHOLEM, Gershom. *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*. Madrid: Trotta, 2018.
- AZOULAY, Ariella & HONIG, Bonnie. “Between Nuremberg and Jerusalem: Hannah Arendt’s *Tikkun Olam*”. *differences*, vol. 27/1, 2016, pp. 48-93.
- BARNOUW, Dagmar. *Visible spaces*. Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. “Speaking about Modernity: Arendt’s construct of the political”. *New German Critique*, nº 50, Spring/Summer, 1990, pp. 21-39.
- BENHABIB, Seyla. “Whose Trial? Adolf Eichmann’s or Arendt’s? The Eichmann-controversy revisited”. In: Id. *Exile, statelessness, and migration. Playing chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- BERADT, Charlotte. “Dreams under Dictatorship”. *Free World*, v. 24, out. 1943, pp. 333-337.
- BERNSTEIN, Richard. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Eds. Lilmod, 2005.
- BRAUMAN, Ron & SIVAN, Eyal. *Elogio de la desobediencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- BRUDNY, Michelle-Ère. “La polémique Scholem/Arendt ou le rapport à la tradition”. *Raisons politiques*, nº 7, août-octobre 2002, pp. 181-198.
- BUTLER, Judith. “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”. In: SAEZ TAJAFUERCE, Begonya (ed.). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.
- CESARINI, David. *Becoming Eichmann. Rethinking the life, crimes, and trial of a “desk murderer”*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 2006.
- COETZEE, J. M. “Retrato del monstruo como joven artista (Hitler según Mailer)”. *ABCD. Las artes y las letras*, 797, mayo de 2007.
- DI CESARE, Donatella. *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- DISCH, Lisa J. *Hannah Arendt and the limits of philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- FELMAN, Shoshana. “Theaters of justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann trial, and the redefinition of legal meaning in the wake of the Holocaust”. *Critical Inquiry*, 27, 2, 2001, pp. 201-238.
- FORTI, Simona. *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*. Milano: Feltrinelli, 2012.
- GOMEZ RAMOS, Antonio & SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (eds.). *Confrontando el mal, Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*. Madri: Plaza y Valdés, 2017.



- HERZOG, Annabel. “Reporting and storytelling: *Eichmann in Jerusalem* as political testimony”. *Thesis Eleven*, n° 69, Maio 2002, pp. 83-98.
- HILB, Claudia. “Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar. De Eichmann en Jerusalén a los ‘Juicios’ en Argentina (reflexiones situadas)”. *African Yearbook of Rhetoric*, 6, 1, 2015, pp. 03-13.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madri: Alianza, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- KNOTT, Marie Louise. *Desaprender. Caminos del pensamiento de Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2016.
- LEIBOVICI, Martine. “De l’obéissance en régime totalitaire”. In: HERZOG, Annabel (coord.). *Hannah Arendt, totalitarisme et banalité du mal*. Paris: PUF, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Préface”. In: ARENDT, Hannah; BLUMENFELD, Kurt. *Correspondance – 1933-1963*. Paris: Desclée de Brouwer, 2012.
- LEIBOVICI, Martine & ROVIELLO, Anne-Marie, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*. Paris: Eds. Kimé, 2017.
- LEVI, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik, 2000.
- MCCARTHY, Mary. “El escándalo”. In: *Escrito en la pared y otros ensayos literarios*. Barcelona: Lumen, 1972.
- NELSON, Deborah. *Tough enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*. Chicago: University of Chicago Press, 2017 (*Las implacables*. Buenos Aires: Monte Hermoso, 2018).
- RING, Jennifer. *The political consequences of thinking: gender and Judaism in the work of Hannah Arendt*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- SEBALD, W. G. “Against the irreversible. On Jean Améry”. In: Id. *On the natural history of destruction*. Nova York: Random House, 2003.
- STANGNETH, Bettina. *Adolf Eichmann*. História de um asesino de masas. Edhasa: Buenos Aires, 2014.
- STANGNETH, Bettina & THÉOFILAKIS, Fabien. “Bettina Stangneth: Adolf Eichmann, de l’Argentine à Jérusalem. Entretien”. *Revue d’Histoire de la Shoah*, n° 203, 2015/2, pp. 327-350.
- STONEBRIDGE, Lyndsey. “Hannah Arendt’s testimony: judging in a lawless world”. *New Formations*, vol. 67, n°1, 2009, pp. 78-90.
- \_\_\_\_\_. *The judicial imagination. Writing after Nuremberg*. Edinburg: Edinburg University Press, 2011.
- WIEVIORKA, Annette. *L’Ère du témoin*. Paris: Plon, 1998.
- YOUNG-AH GOTTLIEB, Susannah. “Beyond Tragedy: Arendt, Rogat, and the judges in Jerusalem”. *College Literature*, 38, 1, 2011, pp. 45-56.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2006. (YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997).
- ZERTAL, Idith. *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*. Madri: Gredos, 2010.