

CADERNOS ARENDT

Revista de Filosofia

VOLUME 5 – NÚMERO 10 – JUL-DEZ. 2024
ISSN: 2675-4835



VOLUME 5 – NÚMERO 10 – JUL-DEZ. 2024
ISSN: 2675-4835

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Fábio Abreu dos Passos
Elivanda de Oliveira Silva

EDITOR ASSISTENTE

João Batista Farias Júnior

EDITOR DE LAYOUT

Carlos Henrique Lopes Almeida

EDITORIAL

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA – PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Vice-Reitor

Edmilson Miranda de Moura

Cadernos Arendt

Revista de Filosofia

VOLUME 5 – NÚMERO 10 – JUL-DEZ. 2024

ISSN: 2675-4835

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

EDITOR DO NÚMERO

Prof.Dr. Adriano Correia, UFG, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastian Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

EDITORIAL*Adriano Correia (UFG/CNPq)*

Chegamos, enfim, ao terceiro volume dedicado ao tema da banalidade do mal na obra de Hannah Arendt. Igualmente inspirador, este volume começa com o texto de Martine Leibovici, publicado no original em francês e na tradução em português realizada por Carlos Fernando Silva Brito e Alexandrina Paiva da Rocha. Leibovici examina o significado do fenômeno da “incapacidade de pensar” diagnosticado por Arendt em Eichmann e sua conexão com a neutralização da consciência moral pela banalidade do mal.

Fernanda Moi examina a importância da memória e o lugar da reconciliação na justiça transicional, tendo em consideração o caso do genocídio em Ruanda. Colocando Arendt em diálogo com Paul Ricoeur e François Ost, a autora recorre à noção de banalidade do mal para situar Arendt no debate contemporâneo sobre direitos humanos.

Laura Arese reflete sobre a humanidade como um conceito político a partir do diálogo crítico que Arendt estabelece com a “filosofia da humanidade” de Karl Jaspers. Arendt conectava diretamente o racismo que estruturava o totalitarismo nazista ao esfacelamento tanto da ideia clássica de uma humanidade comum quanto da noção iluminista abstrata e universal de humanidade. Concebia, entretanto, como tarefa política relevante, visar um conceito alternativo de humanidade como conceito político.

Beatriz Porcel reflete em seu texto sobre as cartas públicas enviadas ao filho de Eichmann após o julgamento e condenação deste por Günther Anders, primeiro esposo de Arendt e renomado crítico literário. A autora realiza sua análise considerando o tema da filiação e da desfiliação, a caracterização de Eichmann e a responsabilidade e a questão do totalitarismo da técnica.

Concluindo o dossiê, Roan Costa Cardoso analisa a noção de “obediência cadavérica”, reclamada por Eichmann como sua virtude. Em diálogo com Frédéric Gros, o autor reflete sobre um dos elementos centrais da caracterização de Eichmann por Arendt cuja atualidade é desconcertante. No centro da reflexão, o tema da responsabilidade atravessa o texto e realça os dilemas da imputação de indivíduos que se recusam a pensar nos seus atos e a se vincular a eles como seus autores.

Por fim, na seção “Varia” temos o texto de Guilherme Camargo Massau sobre a solidariedade em Hannah Arendt. No texto o autor examina os diversos conceitos de solidariedade mobilizados por Arendt em *Sobre a revolução* e sua importância para uma refundação da esfera pública.

Boa leitura!

**EICHMANN SAVAIT MAIS NE REALISAIT PAS
OU LA NEUTRALISATION DU MAL PAR LE BANAL**

Martine Leibovici
pour Anne-Marie Roviello. In memoriam¹

Qu'il écrivit ses mémoires en Argentine ou à Jérusalem, qu'il s'adressât à l'officier de police qui l'interrogeait ou au tribunal, [Eichmann] disait toujours la même chose avec les mêmes mots. Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à *penser* – à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres, et partant, contre la réalité en tant que telle.²

Il n'y a pas de théorie constituée de la banalité du mal dans *Eichmann à Jérusalem*, Cette expression oxymorique, qui n'apparaît que deux fois, à la fin du livre et dans le post-scriptum, permet à Hannah Arendt de rassembler en un « phénomène qui sautait aux yeux » (EJ, p. 1295), les différentes formes de banalité qui lui sont apparues lors de sa confrontation avec Eichmann pendant son procès. Le trait saillant de ce phénomène était une « incapacité à *penser* » (EJ, p. 1065). Est-ce à dire qu'il est mal de ne pas penser ? Est-ce de cela qu'Eichmann est coupable aux yeux d'Arendt ? Eichmann lui-même n'a-t-il pas aussi manifesté des capacités d'argumentation, n'est-il pas aussi apparu comme malin, retors, intelligent à ceux qui ont assisté jusqu'au bout au procès ? Et dans son activité de grand organisateur du génocide n'a-t-il pas aussi mobilisé des capacités rationnelles ?

Dans le Rapport lui-même, Arendt ne théorise pas l'articulation entre absence de pensée et banalité du mal et ce n'est d'ailleurs pas en ces termes qu'elle reprendra plus tard l'examen de la question qui « s'était imposée » à elle lors du procès :

L'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, fait-elle partie des conditions qui permettent aux hommes de s'abstenir de faire le mal ? ³.

La pensée, ou mieux le penser, est une activité mentale, et il ne suffit pas d'en avoir l'habitude pour être *ipso facto* prémuni de l'effectuation du mal : elle n'est que l'une des conditions pour s'en abstenir. Ensuite, elle n'est pas impliquée pour indiquer ce qu'il faut faire (elle ne se soucie pas de ses éventuelles conséquences), mais elle favorise plutôt un ne pas faire. On pense ici à la belle formule

¹ Le contenu de cette contribution reprend des analyses qui figurent dans notre ouvrage, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris, Kimé, 2017.

² H. Arendt, « Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », (ci-après EJ), trad. A. Guérie, révisée par M.-I. Brudny, revue par M. Leibovici, in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, « Quarto », Gallimard, 2002, p. 1065. Les italiques sont dans le texte.

³ H. Arendt, *La vie de l'esprit, 1. La pensée* (ci-après VE1), trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981, p. 20. Trad. modifiée,

de Camus : « Un homme, ça s'empêche »⁴. À l'inverse, l'absence de pensée est « courante dans la vie de tous les jours où l'on a à peine le temps et pas davantage l'envie de s'arrêter pour réfléchir » (VE1, p. 19), et ne pas penser n'a rien de criminel en soi. Il n'est pas mal de ne pas penser. De plus, lorsqu'Arendt se demande en quoi l'activité de penser peut contribuer à empêcher quelqu'un de faire le mal, elle ne cherche pas à thématiser un objet qui serait « le mal », mais à comprendre en quoi elle lui permet de « *distinguer* le bien du mal »⁵, pour qu'il en arrive à (se) dire « ceci est mal » (VE1, p. 218-219) et s'en abtienne. « *Ceci est mal* » désigne une situation particulière, nous ne *savons* ni ce qu'est le mal, ni a fortiori ce qu'est le bien, comme si nous disposions de concepts à appliquer aux cas particuliers, *et pourtant* nous sommes requis pratiquement à les distinguer, c'est-à-dire à juger ici et maintenant. Cette aptitude n'est pas la même que la faculté de penser, et c'est la question de leur lien qui fera l'objet de la quête théorique d'Arendt, jusqu'au volume inachevé qu'elle entendait consacrer au jugement.

Même si, au départ de *La vie de l'esprit*, Arendt tient à rattacher sa réflexion à sa confrontation avec Eichmann, le fait qu'elle ait nommé « incapacité à penser » l'« évidence » à laquelle elle s'était rendue suppose qu'elle avait déjà une idée de ce qu'elle entendait par « penser » pour en dénoncer l'absence manifeste. Inversement, le comportement, les propos, les mensonges d'Eichmann lors du procès, mais aussi sa fonction de responsable SS impliqué dans un crime majeur, le crime de génocide, donnaient lieu à de nouvelles perspectives à partir desquelles considérer cette faculté humaine et posaient en particulier des « questions de philosophie morale »⁶. Ainsi Eichmann n'est sans doute pas représentatif de tout le mal causé par la machinerie nazie, mais son efficacité meurtrière en tant que meurtre de masse organisé a requis l'activisme d'individus comme lui, qui, sans avoir tué quiconque directement, se sont délibérément investis dans le crime au travers de comportements, de préoccupations, d'utilisations du langage, qui ne sont pas criminels en eux-mêmes. Arendt les qualifie de banals non pour innocenter Eichmann qui les invoque pour sa défense, mais pour comprendre comment la banalité a eu un rôle essentiel de neutralisation de sa conscience morale pour lui permettre de participer activement au génocide.

Dans ce qui suit, après avoir rappelé quelques aspects de ce qu'Arendt, incitée par la question qui s'était imposée à elle lors du procès, entend par « pensée », je soulignerai plus particulièrement comment cette neutralisation par le banal est sous-tendue par une anesthésie affective qui bloque tout besoin de penser tant ce qui arrive aux autres que ce qu'on (a) fait soi-même. La banalité se déclinant au travers de diverses formes, j'indiquerai ensuite comment, dans le contexte totalitaire nazi, elles interviennent de toute part, non comme masques mais comme partie prenante de l'effectuation du crime.

⁴ Albert Camus, *Le premier homme*, Paris, Gallimard, 1994, p. 66.

⁵ Je souligne

⁶ Cf. H. Arendt, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Payot, 2005.

I – L'ACTIVITE DE PENSEE, LA QUETE DU SENS ET L'EPREUVE AFFECTIVE DU MAL

En pointant le côté actif de la pensée, Arendt reconsidère la perspective qui était la sienne dans *Condition de l'homme moderne* : libérer les distinctions propres à la *Vita activa* du regard théorique qui les identifiait toutes au nom de la supériorité de la *Vita contemplativa* sur la *Vita activa*. Pour la tradition métaphysique, la pensée visait la contemplation, ce « point où l'activité mentale trouve le repos » (VE1, p. 21), comme si, dès la vie en ce monde, elle pouvait nous faire sortir du monde sensible. Mettre l'accent sur la pensée comme activité sans lui donner la contemplation pour but, c'était la réinsérer dans le monde et gommer la distinction métaphysique entre « le domaine sensoriel et le domaine supra-sensoriel » (VE1, p. 25), c'est-à-dire la faire naître à partir de l'expérience vécue ou du « monde des phénomènes » (VE1, p. 62). L'une des sources d'inspiration d'Arendt dans cette quête est Nietzsche, mais aussi Heidegger qui a « lutté en vue du "dépassement de la métaphysique" » et avant lui le retour aux choses mêmes de Husserl (VE1, p. 24). Cependant la distinction « cruciale » à ses yeux est celle que fait Kant entre la raison comme recherche de sens et l'intellect comme recherche de connaissance ou de vérité. Elle est à ce point cruciale que la formulation heideggérienne « "L'essence de l'Être [...], c'est-à-dire sa vérité" [...] équivaut à rejeter et refuser de pousser à fond la distinction de Kant entre [...] "le besoin urgent" de penser et le "désir de savoir" » (VE1, p. 31).

L'expérience immédiate n'est cependant pas d'emblée pensante. Notre condition d'êtres pensants est « paradoxale » car, bien que faisant « partie du monde des phénomènes », notre esprit est doté du pouvoir « de prendre ses distances à l'égard du monde sans pouvoir en sortir ou le transcender » (VE1, p. 62). L'expérience ne peut devenir expérience au sens fort que si nous marquons un temps d'arrêt par rapport à la quotidienneté. Celui-ci ne nous enferme pas dans l'esseulement mais donne libre cours à une scission interne invisible, une « *dualité* de moi avec moi-même »⁷, entre lesquels se produit un dialogue où « je suis à la fois celui qui pose la question et celui qui y répond ». C'est en cela que consiste la pensée en tant qu'« activité véritable », c'est-à-dire en tant que questionnement critique (VE1, p. 210-211). Dans cette prise de distance, l'immédiateté est imaginée, c'est-à-dire désensorialisée, re-présentée en l'absence de son référent sensible. Et c'est précisément cette faculté d'imaginer qui me permet d'élargir mon propre point de vue, de me transporter en pensée au point d'où part la vue des autres. « Le penser critique, écrit Arendt, occupation pourtant solitaire, n'a pas coupé les ponts avec "les autres" »⁸. L'activité interne de questionnement n'est pas d'emblée une quête de connaissance mais une quête jamais achevée de signification, une signification déjà donnée pouvant toujours faire l'objet d'un nouvel examen.

⁷ Traduction modifiée. Les italiques sont dans le texte.

⁸ H. Arendt, *La vie de l'esprit 2. Le vouloir*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1983, p. 252.

Pour Arendt la capacité re-présentative de la pensée est intimement liée au langage, elle n'est la prérogative de personne, mais est une aptitude propre à tout un chacun, dans sa vie la plus quotidienne :

La pensée comme activité peut apparaître en toute circonstance ; elle est présente quand, ayant aperçu un incident survenu dans la rue ou ayant été impliqué dans une situation, je commence à considérer ce qui est arrivé, me le racontant comme une sorte d'histoire, la préparant ainsi pour la communiquer ensuite à d'autres et ainsi de suite. C'est bien sûr encore plus vrai si le sujet sur lequel porte mon examen silencieux se trouve être quelque chose que j'ai moi-même accompli.⁹

Se raconter ce qui est arrivé, c'est déjà entrer en dialogue avec soi-même, après coup, et cela suppose la remémoration, l'attention à un passé re-présenté. Cette capacité est d'emblée une capacité de le raconter à d'autres, particulièrement importante en matière morale où il s'agit de réfléchir de façon évaluative « non pas sur soi-même mais sur ce qu'on fait »¹⁰ dans un monde peuplé d'autres que soi, sans quoi aucune conscience de responsabilité ne peut avoir lieu. À cet endroit c'est le mot hébreu *shuv* qui vient sous la plume d'Arendt, qui signifie faire retour mais aussi se repentir¹¹. Dès les conversations courantes – autre indication du lien intime entre langage et pensée – ce qu'Arendt nomme des « mots de pensée » - tels que « vérité » ou « divinité » mais aussi « justice » ou « courage » - nous permettent d'accéder à des « objets invisibles » (VE1, p. 69). Le registre de ces derniers mots est normatif et ils n'ont de sens qu'inscrits dans le domaine des relations inter-humaines. Ils interviennent de façon prévalente lorsqu'il s'agit de distinguer le bien du mal ou le juste de l'injuste. Insister sur l'articulation intime entre pensée et langage ne conduit ni à une position nominaliste (les catégories morales ne sont que des mots), ni à une position purement intellectualiste (les catégories morales sont des concepts d'entendement) : ces mots engagent une forme spécifique de sensibilité lorsque nous les employons dans la vie courante, et témoignent d'une aspiration à, et même d'« une espèce d'amour » (VE1, p. 204) pour des choses qui n'ont pas de présence sensible, comme le juste ou le bien. Ce sont les actions auxquelles nous assistons (on que l'on nous raconte) qui éveillent ou réveillent cette aspiration, quand bien même cela serait à partir d'expériences qui la contredisent. Dans tous les cas le signal de l'éveil est donné par différents types d'affects. Comme exemple de cas positif, on peut rappeler ici la « *sympathie* d'aspiration [touchant] de près à l'enthousiasme », que, selon Kant, la révolution française suscita « dans les esprits de tous les spectateurs », réveillant chez eux « le concept du droit, en tant qu'« *idéal* [...] purement moral »¹². Quant au mal, il faut l'avoir soi-même éprouvé pour arriver à qualifier une action de mauvaise. Lorsqu'il arrive à d'autres, il provoque généralement en soi de la pitié. Lorsque c'est par mes propres actions, je suis susceptible d'être atteinte

⁹ H. Arendt, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, trad. J. ;L. Fidel, Paris, Payot, 2005, p. 121

¹⁰ H. Arendt, « *Eichmann était d'une bêtise révoltante* », trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2013, p. 63.

¹¹ « Questions de philosophie morale », *op.cit.*, p.121.

¹². Cf. E. Kant, *Le conflit des facultés*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1988, p. 101, 102. Les italiques sont dans le texte.

par deux sortes de déplaisir : de la répulsion, si je suis mise en situation d'avoir à mettre la main à la pâte (et qui fait dire à certains : je ne peux pas), du dégoût de moi-même ou du remords si je reconnais en avoir été moi-même la cause.

Comparaitre à un procès c'est répondre aux questions des juges, du procureur et de son propre avocat à propos d'un mal que l'on nous accuse d'avoir commis, et, selon la procédure israélienne, avoir été interrogé pendant des semaines par un officier de police. Tout en identifiant plus d'une fois les mensonges d'Eichmann, tout en faisant la part du dispositif de défense qu'il avait mis au point avec son avocat, Arendt a pris le parti de ne pas considérer qu'il mentait tout le temps, mais qu'il fallait au contraire « le prendre au sérieux » (EJ, p. 1069). Elle n'oublie jamais qu'Eichmann est un ancien SS, qu'il ne s'est jamais repenti et ne se repentira jamais et ce, quels que soient ses efforts et son talent de mise en scène de soi pour présenter l'apparence du petit bureaucrate agissant sur ordre ou pour faire accroire qu'il n'était plus nazi et que depuis les quinze dernières années il n'était plus qu'« un citoyen intègre, discret et surtout apolitique »¹³. Arendt évoque certes la banalité du mal comme un « phénomène qui sautait aux yeux », mais en lisant le livre de près on se rend compte que, comme dans le passage que j'ai cité en exergue, c'est l'écoute plus que le voir qui la guide pendant les séances du procès auxquelles elle a assisté. Elle accède aussi au langage d'Eichmann à la lecture des transcriptions des séances qu'elle a consultées en entier ainsi que des six volumes de son interrogatoire par l'officier de police Avner Less¹⁴. Percevant ce langage directement en allemand, Arendt ne cesse d'y détecter les « symptômes d'un nazisme inexpugnable » (EJ, p. 1051), c'est-à-dire qu'elle travaille avec ce qui échappe aux efforts de maîtrise d'Eichmann, ce qu'il laisse passer malgré lui de révélateur du nazisme. Le psychiatre Daniel Zagury, habitué à traiter d'actes hors norme dont les auteurs ne sont ni des monstres ni des psychopathes avérés, rend hommage au « regard de clinicienne »¹⁵ déployé par Arendt à propos d'Eichmann. On s'attendrait ici à une haine antisémite refoulée, mais elle parle d'incapacité à penser, formulation qui paraît bien inoffensive vu l'ampleur des crimes d'Eichmann.

II – À l'écoute d'Eichmann : les phrases-choc qui désamorcent la pitié et paralysent le besoin de penser du point de vue des autres

¹³ Bettina Stangneth, *Eichmann avant Jérusalem. La vie tranquille d'un génocidaire*, trad. X, Paris, Calmann-Lévy, 2011, p. 357

¹⁴ Il faut reconnaître la difficulté méthodologique du livre d'Arendt. Il est truffé de citations d'Eichmann, mais elle n'indique jamais la séance d'où elle les tire. Nous en avons retrouvé quelques unes dans notre ouvrage, grâce à l'outil indispensable que l'on trouve sur le site <https://nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts>.

¹⁵ Daniel Zagury, *La barbarie des hommes ordinaires*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2018, p. 163. Voir aussi Alexander Mitscherlich, « Dans la peau de l'accusé », in Hannah Arendt-Karl Jaspers, *À propos de l'affaire Eichmann*, Paris, « Carnets », L'Herne, 2021.

L'incapacité à penser n'est pas un défaut naturel chez Eichmann, car on ne peut l'aborder sans tenir compte de la mise en œuvre du projet génocidaire nazi qui requit, pour une bonne part, un nouveau type de criminel. Dès lors, en ayant ce contexte en tête, comment cette incapacité s'atteste-t-elle chez lui, à quelle affectivité ou manque d'affectivité puise-t-elle sa source ?

Dans un entretien de 1964 avec l'historien Joachim Fest, Arendt qualifie de « bêtise », l'absence de penser, c'est-à-dire le refus de se représenter le point de vue des autres, et elle ajoute « révoltante » quand ce refus concerne la réalité pourtant manifeste de la souffrance et de la misère d'autres êtres humains. Elle en donne un exemple tiré de l'histoire, racontée par Ernst Jünger, d'un paysan de Poméranie qui avait reçu des prisonniers de guerre russes sortant d'un camp de concentration épouvantablement affamés et qui, après les avoir observés, déclare à Jünger : « ils se comportent comme du bétail, ils se précipitent sur la pâtée des chiens pour la bouffer. On voit bien que ce sont des sous-hommes. »¹⁶ En d'autres termes, ce paysan voit l'état dans lequel ces prisonniers se trouvent mais il ne se laisse pas affecter par leur misère et ne s'interroge pas sur le sens que ce comportement a de leur propre point de vue. Au lieu de cela, il l'interprète à partir d'une idée toute faite des bonnes manières de se tenir à table, ce lieu commun venant faire obstacle au moindre ébranlement que pourrait provoquer en lui un mouvement de pitié, par lequel, selon Rousseau, son imagination le transporterait en dehors de lui-même, pour s'identifier à l'être souffrant sans souffrir lui-même¹⁷. S'il s'était laissé aller à un tel mouvement, il se serait peut-être interrogé sur ce que ces prisonniers avaient subi pour qu'ils se comportent ainsi, il aurait mobilisé sa faculté de penser.

Le cas d'Eichmann n'est pas tout à fait le même que celui du paysan de Poméranie, car il est l'un des principaux coupables de la souffrance et de la mort de ses victimes juives. Il n'a, de plus, pas toujours été sans ressentir une espèce de pitié. À l'automne 1941, un peu avant qu'il organise ses premières déportations de masse, son supérieur Müller le missionne à Minsk en Biélorussie pour qu'il lui fasse un rapport sur les fusillades des Juifs par les *Einsatzgruppen*. Il se souvient de l'intense malaise physique qui l'avait saisi – tremblements, genoux qui flanchent – à la vue de certaines horreurs. Les nazis avaient parfaitement compris qu'une telle réaction, sorte de « pitié animale que ressent un homme normal en présence de la souffrance physique » (EJ, p. 1120) était le degré initial de la conscience morale et ils se sont efforcés d'inventer des procédés pour l'anesthésier, à l'usage de ceux qui tenaient l'arme en main mais aussi de ceux, les « porteurs de secret » comme Eichmann, qui étaient en position d'assister aux assassinats. Ce malaise, commente Arendt, n'a pas duré car Eichmann a pu tout de suite puiser dans l'un des nombreux prêts-à-penser, ou plutôt prêts-à-ne-pas-penser, inventés par Himmler, qui encourageaient les assassins à retourner sur soi l'affliction d'avoir à tuer des civils désarmés : « au lieu de dire "Quelles horribles choses j'ai fait aux gens !", les assassins devaient

¹⁶ H. Arendt, « *"Eichmann était d'une bêtise révoltante"* », trad. S. Courtine-Denamy, Paris, « ouvertures », Fayard, 2013, p. 51.

¹⁷ Voir J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 84.

pouvoir dire : "À quelles horribles choses j'ai dû assister dans l'accomplissement de mon devoir, comme cette tâche a pesé lourd sur mes épaules" » (EJ, p. 1120). Sur le chemin du retour de Minsk, Eichmann se confie au commandant des SS de Lwów et lui exprime une partie de son émotion : « c'est horrible tout ce qui se passe par ici [...] Tirer sur des femmes et des enfants ». Mais il insère dans la même phrase : « on transforme des jeunes gens en sadiques [...]. Notre peuple va devenir fou ou aliéné. Notre propre peuple » (EJ, p. 1104). Ces phrases procurent à Eichmann une double mise à distance : de sa propre pitié pour les victimes, d'abord, en la réservant aux exécutants et de là à lui-même au nom d'une appartenance commune ; du sens de sa propre activité ensuite, qui ne consiste pas à fusiller lui-même, mais à organiser les transports vers les lieux de la perpétration du crime. Dans *Eichmann à Jérusalem*, on peut suivre page à page comment, selon David Cesarani, « l'esprit d'un homme [est] en train d'être aspiré dans le crime de masse »¹⁸, À lire ces pages, on comprend comment les informations que Eichmann avait sur le mal extrême, se retrouvent dans son esprit comme des choses qu'il sait avoir lieu, mais d'un savoir totalement dés-affecté, comme s'il ne le concernait pas. Peu après le récit de cette visite à Minsk¹⁹, quand il évoque le convoi qu'il organise le 27 octobre 1941, toute trace d'état d'âme a disparu, ce qui sera définitivement conforté par la conférence de Wannsee deux mois plus tard.

Dès lors Eichmann aura complètement intégré les slogans ou « phrases-choc » forgés par Himmler, qu'il qualifie de « "mots ailés" » - du « bavardage creux » selon les juges, rappelle Arendt. En particulier les phrases que Himmler adressait aux SS, et qui prônaient la dureté, sorte de courage viril nécessaire à l'écriture d'une « "page de gloire de l'histoire" », à savoir l'accomplissement de l'« "ordre de résoudre la question juive, [...] le plus effrayant qu'une organisation pouvait recevoir "». Eichmann s'était raccroché à ces phrases, lui qui ne cessait de répéter que « "Ce sont là des batailles que les générations futures n'auront plus à livrer" ». Arendt contrebalance immédiatement cette déclaration en précisant : « allusion aux "batailles" » - les guillemets sont importants, ce terme faisant partie du vocabulaire de la guerre - « livrées contre des enfants, des femmes, des vieillards et autres "bouches inutiles" ». On aperçoit ici comment le rappel de la réalité en quoi consistait cette "bataille", dénonce ce « bavardage creux » comme un dispositif déployé pour ne pas reconnaître cette réalité, c'est-à-dire comme un « mécanisme de défense » (EJ, p. 1065). Du point de vue des affects, une froideur glaçante, qui donne à un interlocuteur l'impression de parler à un mur²⁰, la tentation de la pitié étant désamorcée et remplacée par un autre affect que Himmler insufflait aux SS : une « fierté » d'avoir participé par devoir à « quelque chose d'historique, de grandiose, d'unique » (EJ, p. 1119-1120), De ce double point de vue Eichmann est manifestement toujours nazi.

¹⁸ David Cesarani, *Adolf Eichmann*, trad. O. Ruchet, Paris, Taillandier, 2010, p. 132.

¹⁹ Pendant cette période, Müller a aussi missionné Eichmann à Treblinka, Chelmno, Auschwitz. Cesarani note qu'Eichmann a donné plusieurs versions contradictoires de ces déplacements, mais qu'il décrit ses réactions de manière relativement constante comme étant des réactions de répulsion (*Cf. Ibid.*).

²⁰ Cf. « Eichmann était d'une bêtise révoltante », op.cit., p. 53.

III – LA NEUTRALISATION DE L'HORREUR PAR LE BANAL ET L'EFFECTUATION DU CRIME

Les lieux communs mobilisés par le paysan de Poméranie, les phrases-choc de Himmler, les clichés qu'affectionnait Eichmann relèvent de ce qu'Arendt a cherché à rassembler grâce au vocable « banal ». Dans le cas d'Eichmann, c'est-à-dire dans un cas de participation à un crime contre l'humanité, comment la banalité intervient-elle pour désamorcer le besoin de penser et de là être partie prenante de l'effectuation du crime ?

Arendt résume ainsi l'évacuation de la réalité par Eichmann, c'est-à-dire son refus de considérer ses propres actions comme étant responsables du mal extrême infligé aux Juifs dont il organisait la déportation : il savait (*he knewed*) très exactement ce qui leur arrivait – il avait été sur les lieux - mais il ne réalisait pas (*he did not realize*), il ne faisait pas le lien entre son activité et ce savoir²¹. Il eut fallu pour cela qu'il mette ses actes « en rapport avec [son] ancienne notion "normale" du meurtre et du mensonge » (EJ, p. 1101). Eichmann n'a pas inventé la perversion des catégories morales par le nazisme qui inversa le présupposé implicite à toute loi pénale « Tu ne tueras pas » pour exiger, en guise de nouveau présupposé de la loi du pays de Hitler, « que la voix de la conscience dise à chacun : "Tu tueras" » (EJ, p. 1162). Sa responsabilité a été d'abdiquer *délibérément*²² toute conscience en refusant de nommer crime ce qu'il faisait – acheminer des populations entières vers une mort certaine sous prétexte d'une nécessité historique grandiose –, pour accepter de le considérer comme un devoir²³. C'est dans ce décalage entre un « savoir » de plus en plus dés-affecté et un refus de juger que se loge la banalité qui paralyse chez Eichmann le besoin de penser et de là la représentation de ce que son activité signifiait pour ses victimes.

Si le banal se rencontre le plus souvent dans la quotidienneté, ce n'est pas ce caractère ordinaire qui le caractérise comme tel. Arendt a trouvé ce mot pour désigner ce à quoi on se laisse aller sans réfléchir, sans l'élaborer soi-même, tels les clichés entendus et répétés cent fois. Même s'ils sont parfois utiles dans la vie courante, ils n'en sont pas moins « creux », superficiels ou encore « médiocre[s] »²⁴. Passe-partout mobilisés dans les situations les plus diverses, ils n'introduisent jamais de sens nouveau, ils banalisent, réduisent à l'identique ce qui devrait être distingué. Le banal imprègne aussi toutes les préoccupations liées à une fonction professionnelle, ici plutôt bureaucratique : la technicité qu'elle requiert et les innovations qu'on peut apporter, qui mobilisent de l'initiative, voire

²¹ Voir, EJ, p. 1106 et 1295.

²² Rendant compte de l'effet produit sur lui par la conférence de Wannsee, Eichmann se compare à Ponce Pilate (EJ, p. 1129).

²³ Sur le pervertissement nazi de la dimension de la loi, l'inversion anti-éthique qu'il présupposait, et l'effondrement moral que cela provoqua, voir, M. Leibovici et A.-M. Roviello, op.cit.

²⁴ H. Arendt, « Eichmann était d'une bêtise révoltante », op. cit., p. 51.

de l'inventivité, c'est-à-dire, non pas la pensée au sens arendtien du terme, mais une certaine forme d'intelligence ou de rationalité instrumentale. Les obstacles qu'on rencontre, les rivalités bureaucratiques, les ruses auxquelles on peut avoir recours ou la satisfaction d'avoir « bien » accompli sa tâche relèvent aussi de la banalité. Tout cela n'est pas en soi criminel et il n'y pas d'Eichmann en chacun de nous prêt à se lâcher dès qu'on lui en donnerait l'occasion. Ce n'est que lorsque ces couches de banalité sont instituées pour articuler de tous côtés l'effectuation du mal au sein d'un régime lui-même criminel, c'est-à-dire un régime où la criminalité est érigée en norme, qu'elles deviennent « la terrible, l'indicible, l'impensable *banalité du mal* » (EJ, p. 1263)²⁵. Et que, loin d'être rassurante, elle est au contraire éminemment inquiétante.

Pour Michal Ben Naftali, la banalité est fondamentalement une « banalité de langage »²⁶, qui se décline en différentes catégories. À côté des clichés, il y a, centrales au nazisme, les « règles de langage », c'est-à-dire les euphémismes qui viennent nommer tout un éventail macabre de violences meurtrières avec des termes neutres qui ne relèvent pas du vocabulaire moral (« réinstallation », « solution », etc.) ou qui accolent un vocabulaire de grandeur, de devoir sublime, à l'infâmie. Et c'est bien parce que, selon Arendt, l'exercice de la pensée est intimement lié au langage que l'emprise totalitaire sur celui-ci ainsi que sur la langue elle-même, est en même temps une emprise inouïe sur la pensée, car elle atteint l'intimité même de chacun. C'est dans ce contexte que celui qui prend plaisir à n'être rien d'autre qu'un homme qui fonctionne devient quelqu'un de « très dangereux », surtout si tout est fait pour qu'il s'embarque dans un activisme débridé où le fonctionnement se met à « tourne[r] purement à vide »²⁷. La banalité ne fait pas que masquer le mal, elle en permet la mise en œuvre en neutralisant l'horreur que pourrait ressentir celui qui y contribue par ses actes, tel Eichmann, investi lui-même à corps et esprit perdus dans « une activité sans relâche » excluant tout « *stop and think* »²⁸ afin d'œuvrer avec zèle à ses crimes sans en ressentir la monstruosité,

Dans *Eichmann à Jérusalem*, il aurait fallu qu'à chaque citation d'un cliché ou d'une platitude proférée par Eichmann pour décrire ses propres activités, Arendt énonce immédiatement ce à quoi ces « banalités » renvoyaient en réalité, ce qu'elles ont été, non pour Eichmann, mais pour ses victimes. Il était impossible de le faire à chaque fois tant les occurrences en sont nombreuses, tant la personnalité d'Eichmann lui-même en est indissociable. De tels rappels sont pourtant bien présents dans le livre, et c'est à ces moments-là que s'incarne au mieux la notion oxymorique de banalité du mal. Lorsqu'Arendt reproduit par exemple le récit d'Eichmann à propos de ses activités à Vienne en 1938, où il était chargé de faire émigrer les Juifs du pays après les avoir dépouillés de tous leurs biens :

²⁵ Les italiques sont dans le texte.

²⁶ Michal Ben Naftali, « Un homme sans histoire. Le Rapport d'Arendt sur le langage d'Eichmann », in *Arendt, Cahier de L'Herne*, dir. M. Leibovici et A. Mréjen, 2021, p. 215.

²⁷ H. Arendt, « Eichmann était d'une bêtise révoltante », op.cit., p. 46.

²⁸ Ibid., p. 63.

confronté à un souci d'organisation, il serait à un moment entré « en conseil avec lui-même », à l'issue de quoi il aurait « donné le jour à l'idée qui, selon [lui] rendrait justice aux deux parties » (EJ, p. 1061). Simulacre de réflexivité et scotomisation du rapport véritable des nazis aux Juifs, comme s'il y avait là deux « parties » qui demandaient également justice, alors que, dans la réalité, son « idée » en revenait à expulser violemment les Juifs d'Autriche, sommés de quitter le pays dans les quinze jours à moins d'être expédiés en camp de concentration. Ou encore, après avoir évoqué la façon dont Eichmann parle des opérations de déportation des Juifs de Hongrie en 1944, en disant qu'elles se seraient déroulées « comme dans un rêve », Arendt précise aussitôt la teneur de ce « rêve » pour les victimes : « un cauchemar inimaginable : nulle part ailleurs on ne déporta et extermina tant de gens en si peu de temps. En moins de deux mois, 147 trains transportant 434 351 personnes dans des wagons de marchandises plombés, à raison de cent personnes par wagon, quittèrent le pays et les chambres à gaz d'Auschwitz avaient grand-peine à absorber une telle multitude » (EJ, p. 1154). Une fois que la claire énonciation du mal est mise en regard des représentations par lesquelles ce type nouveau de criminel conçoit et justifie ce qu'il a fait, ces dernières éclatent dans leur bêtise révoltante, consternante et désespérante.

IV – FROIDEUR GLAÇANTE ET DEMESURE AFFECTIVE

Le « creux » revêt aussi des formes outrancières, se mouvant, selon M. Ben Naftali, dans une autre catégorie de langage : l'hyperbole. Eichmann ne se contente pas de reproduire tels quels les clichés nazis, il ne cesse de produire lui-même de la banalité, de truffer ses récits de formulations de son invention aussi grandiloquentes que creuses, qu'il se plait à répéter mot pour mot dans toutes sortes de circonstances. Le langage hyperbolique est sous-tendu par un autre type d'affect que l'absence de pitié. D'un bout à l'autre du Rapport, Arendt est frappée par les moments de demesure affective chez Eichmann, qui se mélangent de façon apparemment contradictoire à la froideur glaçante de son absence de pitié. Nous avons vu plus haut comment les slogans de Himmler parvenaient à remplacer la tentation de la pitié par une sensation de fierté de participer à une œuvre historique grandiose. Eichmann n'est pas seulement fier jusqu'à la vantardise, il évoque aussi l'euphorie que lui provoquait sa « joie » au travail dans sa période viennoise, suivie souvent de moments dépressifs quand il n'avait pas assez à faire. Il retrouve aussi ce sentiment à Jérusalem lorsqu'il arrive à placer ses clichés favoris et ce, jusqu'au moment suprême de son exécution, sorte d'apothéose du grotesque ressenti par Arendt.

Eichmann exprime aussi de la colère, de l'indignation, qui exploseront surtout lors de sa confrontation avec le procureur Hausner dans la seconde partie du procès, à laquelle il est vrai Arendt n'a quasiment pas assisté. À partir des transcriptions écrites, elle évoque la session 86 du 5 juillet 1961, qui concerne le moment accablant où Eichmann prit sur lui d'accélérer les déportations de Hongrie malgré l'ordre contraire d'Himmler. A cette séance, la défense cite le témoignage recueilli en

Allemagne de Kurt Becher, « aujourd'hui marchand prospère de Brême, alors vieil ennemi d'Eichmann ». Cet officier SS proche de Himmler s'était rendu à Budapest en 1944 pour « prendre le contrôle des principales entreprises juives dans le dos du gouvernement hongrois et en échange permettre aux propriétaires de quitter librement le pays non sans mettre la main sur des sommes considérables en devises étrangères ». Arendt relève que ce témoignage suscita la colère d'Eichmann « lorsqu'il eut vent de cette *Schweinerei* (saloperie) » (*EJ*, 1154-1155), expression au demeurant typiquement nazie. Joseph Kessel était présent à cette séance et, lui qui avait décrit l'attitude jusqu'à adoptée par Eichmann comme une « indifférence soigneusement étudiée », le voit, débordé, sortir de ses gonds. Kessel a l'impression d'avoir devant les yeux une réincarnation de l'Eichmann de l'époque : ses lèvres « ne se brisaient plus en crispations nerveuses. Elles étaient nettes, impitoyables. Ses yeux n'étaient plus atones. Un feu cruel et fixe y brûlait. La vieille vanité, la vieille fureur se rallumaient tout à coup ». Certes, mais Kessel cite immédiatement ce qui, aux dires même d'Eichmann, donne véritablement accès à ce qui le met en colère. Ce n'est pas un accès rageur d'antisémitisme ni même la corruption de Becher :

Comment, s'écria-t-il, voilà un individu qui n'avait rien à voir avec la police, et qui voulait me donner des leçons ! Un homme des affaires économiques et qui osait intervenir dans mon service ! Empiéter sur mes fonctions ! Qui avait l'impudence de m'apporter des ordres, à moi, à moi, spécialiste depuis 1939, à moi, expert des Affaires juives. Ah non ! je ne pouvais pas le laisser faire, je n'allais pas accepter cela. Vous devez comprendre mon indignation, ma colère.²⁹

Eichmann, écrit ailleurs Arendt, s'était laissé emporter par une indignation du même type lorsque, apprenant qu'un convoi devant partir de Bordeaux le 15 juillet 1942 avait dû être annulé « parce qu'on n'avait pu [y] trouver que cent cinquante Juifs apatrides », il avait explosé en arguant que faire partir ce train était une « "question de prestige " – non certes aux yeux des Français mais à ceux du Ministère des transports, qui pourrait se faire de fausses idées quant à l'efficacité de son appareil » (*EJ*, p. 1176). En d'autres termes, ces passages confirment l'hypothèse selon laquelle ce sont toujours des incidents qui touchent à ses fonctions (empiètement de compétences, prestige du bureau) qui font sortir Eichmann de ses gonds et jamais quoi que ce soit qui ait un lien avec ce qui arrive à ses victimes.

Fierté d'une tâche accomplie, colère ou indignation liées à des conflits de compétence sont des affects banals dans toutes les bureaucraties. On peut ajouter que l'impersonnalité, la formalisation de l'activité et la mise à distance de ses effets sur les usagers en font aussi partie. Mais, lorsqu'il s'agit d'une bureaucratie de la mort – qui n'est pas une bureaucratie comme une autre – ces mêmes affects relèvent chez un Eichmann de mécanismes de défense qui lui permettent d'occulter le sens criminel de ses activités et expriment par là un acquiescement implicite à ces crimes. La démesure affective

²⁹ Joseph Kessel, *Jugements derniers*, op. cit., p. 198.

qui frappe Arendt chez Eichmann n'est pas contradictoire avec sa fondamentale neutralité affective. Avec les platitudes et le langage hyperbolique accompagné d'euphorie, ils participent pleinement du refus par Eichmann de penser le sens de ce qu'il (a) fait, de se confronter à la réalité du point de vue de ses victimes, ce qui n'aurait pas manqué de provoquer en lui un intolérable dégoût de lui-même, s'il n'avait pas acquiescé à ce que sa conscience se soit mise à « fonctionner à l'envers » (EJ, p. 110).

CONCLUSION

L'exploration de l'ancrage affectif de l'absence de pensée que détecte Arendt à l'écoute d'Eichmann montre que celle-ci n'indique pas uniquement un défaut intellectuel. Cette attitude, largement encouragée par un investissement subjectif dans une banalité multiforme, est ancrée dans un refus devenu seconde nature d'éprouver la présence d'autrui. Ce refus est en même temps un absentement à soi, un dés-intéressement, un retrait de la situation affective qui reliait Eichmann comme bourreau à ses victimes s'il était accessible au remords. Là où Eichmann devrait être présent à ses crimes, à ses juges, à ses anciennes victimes, il n'y a personne. Personne pour s'adresser en personne à ses juges, personne pour répondre « me voici ».

Le psychanalyste Ghyslain Lévy découvre dans les analyses d'Arendt à propos d'Eichmann ce qu'il appelle une « zone [psychique] d'indifférence » aux autres et à soi à la fois, dépourvue de haine ou de compassion. Comme si Eichmann s'était radicalement retiré de lui-même pour permettre à la volonté du Führer de l'envahir tout entier, dans une adhérence sans reste. En tant que psychanalyste, Lévy cherche à en identifier le soubassement pulsionnel et revient sur ce que, d'après Freud, il nomme une pulsion archaïque d'emprise, qui « n'aurait pas initialement pour but la souffrance d'autrui mais simplement elle n'en tiendrait pas compte »³⁰. Peu important ici les jugements très approximatifs d'Arendt sur la psychanalyse. Les prolongements proposés par Lévy témoignent d'un questionnement commun sur l'interface entre le politique et le psychisme, ou encore sur les différents dispositifs psychiques, les constellations d'affects sollicités de leurs citoyens par les différents régimes ou mouvements politiques. Tout en ayant conscience des différences de contexte, et en gardant à l'esprit qu'Eichmann ne tuait pas directement, la notion de zone d'indifférence que Lévy construit à partir des analyses d'Arendt lui donne de quoi transposer ses intuitions à propos de la banalité du mal aux tueurs de Charlie Hebdo et de l'Hyper Cacher en janvier 2015 voire aux génocidaires rwandais³¹. Ses interrogations rejoignent celles de Daniel Zagury qui, en commentaire de la citation que j'ai mise en exergue de ce texte, parle d'une « pensée vidée de la vie psychique elle-même » et devenue « pur instrument opérationnel »³². Zagury énonce ici quelque chose de très important pour saisir ce qu'Arendt entend par pensée. La capacité d'examiner toute chose pour en rechercher le sens, de

³⁰ Ghyslain Lévy, *Survivre à l'indifférence*, Paris, Campagne Première, 2019, p. 45..

³¹ Voir *ibid.*, p. 40-44 et 57-72.

³² D. Zagury, *op.cit.*, p. 170 & 179..

14 EICHMANN SAVAIT MAIS NE REALISAIT PAS OU LA NEUTRALISATION DU MAL PAR LE BANAL

questionner sans nécessairement aboutir à une réponse, suppose que nous ne nous contentions pas des significations toutes faites et des règles de conduite prescrivant nos vies. La pensée, avons-nous vu, est intimement liée au langage, mais parler n'est pas d'emblée penser car les mots ne sont encore que de la « *pensée congelée* » (VE, p. 196), et ils ne reprennent vie que lorsqu'ils sont pris dans un mouvement fluide d'associations, de connexion ou de suites de pensée (*thought trains*, comme dirait Arendt), à l'occasion du dialogue intérieur de l'âme avec elle-même. Le deux-en-un de la pensée fait vivre l'autre en soi. De sorte que lorsqu'Arendt, méditant à partir de l'enseignement de Socrate, écrit que « penser et être vraiment en vie sont des choses identiques » (VE, p. 203), elle nous dit aussi par là que la vie n'est véritablement humaine qu'en compagnie d'autres humains que soi.

**EICHMANN SABIA, MAS NÃO COMPREENDIA:
a neutralização do mal pelo banal¹.**

Martine Leibovici²
A Anne-Marie Roviello. In memoriam³

Quer estivesse escrevendo suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, quer falando com o policial que o interrogava ou com a corte do tribunal, [Eichmann] dizia sempre a mesma coisa, com as mesmas palavras. Quanto mais a gente ouvia, nos rendíamos à evidência de que sua incapacidade de falar estava estreitamente ligada a sua incapacidade de *pensar* – pensar especialmente do ponto de vista de outra pessoa. Era impossível se comunicar com ele, não porque ele mentia, mas porque cercava-se dos mais eficazes mecanismos de defesa contra a presença e as palavras dos outros, e partindo contra a realidade enquanto tal.⁴

Não há uma teoria constituída sobre a banalidade do mal em *Eichmann em Jerusalém*. Essa expressão oximórica, que não aparece mais do que duas vezes, ao final do livro e no pós-escrito, permite a Hannah Arendt coligar um “fenômeno que saltava aos olhos” (EJ, p. 1295), as diferentes formas de banalidade que lhe apareceram durante sua confrontação com Eichmann ao longo de seu julgamento. O traço proeminente desse fenômeno era uma “incapacidade de *pensar*” (EJ, p. 1065). Será que isso significa que ele é mal por não pensar? É sobre isso que Eichmann é culpável aos olhos de Arendt? O próprio Eichmann também não manifestou capacidades de argumentação, ele também não apareceu como malicioso, astuto, inteligente para aqueles que assistiram até o final do julgamento? E em sua atividade de grande organizador do genocídio, ele também não mobilizou as capacidades racionais?

Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt não teoriza sobre a articulação entre ausência de pensamento e banalidade do mal, e, aliás, não é nesses termos que ela retomará mais tarde o exame da questão que “foi imposta” a ela durante o julgamento:

A atividade do pensar, em si mesma, o hábito de examinar tudo o que acaba de se produzir ou chamar a atenção, sem prejudicar o conteúdo específico ou as consequências, faz parte das condições que permitem aos homens de abster-se de fazer o mal?⁵

¹ Texto produzido originalmente em francês, traduzido por Carlos Fernando Silva Brito (UFMG) e Alexandrina Paiva da Rocha (IFPI).

² Mestre de conferências-HDR emérita em filosofia política na Université de Paris-Cité (ex Paris Diderot-Paris 7), Departamento de ciências sociais-IHSS, Laboratório de Transformação Social et Política.

³ O conteúdo desta contribuição retoma as análises que aparecem na obra LEIBOVICI, Martine; ROVIELLO, Anne-Marie. *Le pevertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris: Kimé, 2017.

⁴ ARENDT, Hannah. Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », (apartir daqui EJ), trad. A. Guérie, révisée par M.-I. Brudny, revue par M. Leibovici. In: ARENDT, Hannah. *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris: Quarto, Gallimard, 2002, p. 1065.

⁵ ARENDT, Hannah. *La vie de l'esprit*, 1. La pensée (a partir daqui VE1), trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981, p. 20. Tradução modificada pela autora.

O pensamento, ou melhor, o pensar, é uma atividade mental [activité mentale], e não basta ter o hábito de pensar para estar *ipso facto* precavido da efetivação do mal: o pensamento é apenas uma das condições para abster-se de fazer o mal. Ademais, ele, o pensamento, não está comprometido em indicar o que é preciso fazer (não se preocupa de suas eventuais consequências), mas, sobretudo favorece um não fazer. Pensamos aqui na bela fórmula de Camus: “Um homem, isto se impede”⁶. Ao contrário, a ausência de pensamento é “comum na vida cotidiana onde dificilmente temos tempo e muito menos interesse de parar para refletir” (VE1, p. 19), e o ato de não pensar não tem nada de criminoso em si. Não é errado não pensar. Além disso, quando Arendt se questiona no que a atividade de pensar pode contribuir para impedir alguém de fazer o mal, ela não busca tematizar um objeto que seria “o mal”, mas compreender em que essa atividade lhe permite “*distinguir* o bem do mal”⁷, por meio da qual se chega a dizer (a si mesmo) “isto é mal” (VE1, p. 218-219) e abster-se de tal. “*Isso é mal*” designa uma situação particular, nós não *sabemos* nem o que é o mal, nem *a fortiori* o que é o bem, como se nós dispuséssemos de conceitos a aplicar aos casos particulares, e, *contudo* nós somos praticamente requisitados a distingui-los, ou seja, a julgar aqui e agora. Essa aptidão não é a mesma que a faculdade de pensar, e é a questão de seu elo que será o objeto da busca teórica de Arendt até o volume inacabado que ela pretendia consagrar ao julgamento.

Mesmo se, no início de *A vida do espírito*, Arendt deseja ligar sua reflexão à sua confrontação com Eichmann, o fato que ela tenha nomeado “incapacidade de pensar” a “evidência” à qual ela estava detida, supõe que ela já tinha uma ideia do que ela entendia por “pensar” para denunciar a ausência manifesta do mesmo. Por outro lado, o comportamento, os propósitos e as mentiras de Eichmann durante o julgamento, mas também sua função como oficial responsável na SS implicada num crime maior, o crime de genocídio, davam lugar às novas perspectivas a partir das quais considerar essa faculdade humana, e colocavam em particular as “questões de filosofia moral”⁸. Assim, Eichmann não é, sem dúvida, representativo de todo o mal causado pela máquina nazista, mas sua eficácia letal enquanto assassinato em massa organizada requereu o ativismo de indivíduos como ele, que, sem ter matado ninguém diretamente, estão deliberadamente implicados no crime através de comportamentos, preocupações, utilizações da linguagem, que não são criminosos em si mesmos. Arendt os qualifica de banais não para inocentar Eichmann que os invoca em sua defesa, mas para compreender como a banalidade teve um papel essencial na neutralização de sua consciência moral a fim de lhes permitir participar efetivamente do genocídio.

No que se segue, após ter recordado alguns aspectos disso que Arendt, incitada pela questão que foi imposta a ela ao longo do julgamento, entende por “pensamento”, sublinharei mais particularmente como essa neutralização pelo banal está subentendida por uma anestesia afetiva que

⁶ CAMUS, Albert. *Le premier homme*, Paris, Gallimard, 1994, p. 66.

⁷ Sublinhado meu.

⁸ Cf. ARENDT, Hannah. « Questions de philosophie morale ». In: ARENDT, Hannah. *Responsabilité et jugement*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Payot, 2005.

bloqueia toda necessidade de pensar tanto o que toca aos outros quanto o que se faz a si mesmo. A banalidade se declinando através das diversas formas, eu indicarei a seguir como, no contexto totalitário nazista, elas interveem de todos os lados, não como máscaras, mas como parte permanente da efetivação do crime.

1 - A ATIVIDADE DO PENSAMENTO, A BUSCA PELO SENTIDO E A PROVA AFETIVA DO MAL.

Apontando o lado ativo do pensamento, Arendt reconsidera a perspectiva que era a sua em *A condição humana*: liberar as distinções próprias à *vita activa* do olhar teórico que as identificavam todas em nome da superioridade da *vita contemplativa* em relação à *vita activa*. Para a tradição metafísica, o pensamento visava à contemplação, esse “ponto onde a atividade mental encontra o descanso” (VE1, p. 21), como se, a partir da vida nesse mundo, ela pudesse nos fazer sair do mundo sensível. Ressaltando o pensamento como atividade sem dar-lhe a contemplação por objetivo, era reinseri-la no mundo e apagar a distinção metafísica entre “o domínio sensorial e o domínio suprassensorial” (VE1, p. 25), isto é, fazê-la nascer a partir da experiência vivida ou do “mundo dos fenômenos” (VE1, p. 62). Uma das fontes de inspiração de Arendt nessa busca é Nietzsche, mas também Heidegger que “lutou em vista da ‘superação da metafísica’” e antes dele, o retorno às coisas mesmas de Husserl (VE1, p. 24). No entanto, a distinção “crucial” a seus olhos é aquela que fez Kant entre a razão como busca de sentido e o intelecto como busca do conhecimento ou da verdade. Ela está a esse ponto crucial na formulação heideggeriana “‘A essência do Ser [...], isto é, sua verdade’ [...] equivale a rejeitar e recusar levar até o fim a distinção de Kant entre [...] ‘a necessidade urgente’ de pensar e o ‘desejo de saber’” (VE1, p. 31).

A experiência imediata não é, porém, imediatamente pensante. Nossa condição de seres pensantes é “paradoxal”, pois, embora fazendo “parte do mundo dos fenômenos”, nosso espírito é dotado do poder “de tomar distância a respeito do mundo sem poder sair dele ou transcendê-lo” (VE1, p. 62). A experiência não pode tornar-se experiência no sentido forte a menos que nós marquemos um tempo de parar em relação à quotidianeidade. Esta pausa não nos confina ao isolamento, mas dá livre curso a uma cisão interna invisível, uma “*dualidade* do eu comigo mesmo”, entre os quais se produz um diálogo onde “eu sou ao mesmo tempo aquele que faz a pergunta e o que a responde”. É nisso que consiste o pensamento enquanto “atividade genuína”, ou seja, enquanto questionamento crítico (VE1, p. 2010-2011). Nesse distanciamento, o imediato é imaginado, ou seja, dessensorializado, re-apresentado na ausência de sua referência sensível. E é precisamente essa faculdade de imaginar que me permite alargar meu próprio ponto de vista, de me transportar em pensamento ao ponto de onde parte a visão dos demais. “O pensar crítico, escreve Arendt, ocupação

⁹ Destaques originais e tradução modificada pela autora.

principalmente solitária, não cortou as pontes com ‘os outros’¹⁰. A atividade interna de questionamento não é a princípio uma busca de conhecimento, mas uma busca nunca acabada de significação, uma significação que, uma vez dada, pode sempre ser o objeto de um novo exame.

Para Arendt, a capacidade representativa do pensamento está intimamente ligada à linguagem, ela não é a prerrogativa de ninguém, mas é uma habilidade própria a todo mundo, na sua vida cotidiana:

O pensamento como atividade pode aparecer em qualquer circunstância: ela está presente quando, tendo testemunhado um incidente ocorrido na rua ou tendo sido implicado em uma situação, eu começo a considerar o que aconteceu, narrando-o como uma espécie de história, preparando-a assim para comunicá-la a seguir aos outros e assim por diante. Isto é, claro, ainda mais verdadeiro se o assunto sobre o qual se volta meu exame silencioso trata-se de ser alguma coisa que eu mesmo realizei.¹¹

Falar sobre o que ocorreu já é entrar em diálogo consigo mesmo, depois do fato, e isso supõe a rememoração, a atenção a um passado reapresentado. Essa capacidade é, em primeiro lugar, uma capacidade de narrá-la aos outros, particularmente importante em matéria moral onde se trata de refletir de maneira avaliativa “não sobre si mesmo, mas sobre o que fazemos”¹² em um mundo povoado por outros que não nós mesmos, sem a qual nenhuma consciência de responsabilidade pode ter lugar. Neste ponto, é a palavra hebraica *shuv* que aparece escrita por Arendt, que significa fazer retorno, mas também arrepender-se¹³. Nos diálogos correntes – outra indicação do elo íntimo entre linguagem e pensamento – o que Arendt nomeia as “palavras de pensamento” – tais como “verdade” ou “divindade”, mas também “justiça” ou “coragem” – nos permite acessar esses “objetos invisíveis” (VE1, p. 69). O registro dessas últimas palavras é normativo, e não possuem sentido a não ser que inscritas no domínio das relações interpessoais. Eles intervêm de maneira predominante quando se trata de distinguir o bem do mal ou o justo do injusto. Insistir sobre a articulação íntima entre pensamento e linguagem não conduz nem a uma posição nominalista (as categorias morais não são nada mais do que palavras), nem a uma posição puramente intelectualista (as categorias morais são conceitos do entendimento): essas palavras envolvem uma forma específica de sensibilidade quando nós as empregamos na vida cotidiana, e testemunham uma aspiração, e até mesmo de “uma espécie de amor” (VE1, p. 204) pelas coisas que não têm realidade sensível, como o justo e o bem. Essas são as ações as quais nós assistimos (ou que nos são narradas) que suscitam ou revelam essa aspiração, mesmo que seja a partir de experiências que a contradizem. Em todos os casos, o sinal de alerta é dado por diferentes tipos de afetos. Como exemplo de caso positivo, podemos recordar aqui a

¹⁰ ARENDT, Hannah. *La vie de l'esprit* 2. Le vouloir. trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1983, p. 252.

¹¹ ARENDT, Hannah. “Questions de philosophie morale”. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilité et jugement*. trad. J ;L. Fidel, Paris, Payot, 2005, p. 121.

¹² ARENDT, Hannah. “*Eichmann était d'une bêtise revoltante*”. trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2013, p. 63.

¹³ Arendt, op. cit., 2005, p.121.

“*sympathie* de aspiração (tocando) de perto o entusiasmo”, que, segundo Kant, a revolução francesa suscitou “no espírito de todos os espectadores”, revelando neles “o conceito de direito, enquanto que um ‘ideal [...] puramente moral’”¹⁴. Quanto ao mal, é preciso tê-lo experimentado pessoalmente para chegar a qualificar uma ação como má. Quando ele alcança os outros, provoca geralmente no eu a piedade. Quando é manifesto pelas minhas próprias ações, sou suscetível de ser alcançado por duas espécies de desprazer: a repulsa, se eu me vejo em situação de ter que colocar as mãos na massa (o que faz alguns dizerem: eu não posso), do desgosto de mim mesmo ou do remorso se reconheço ter sido eu mesmo a causa de tal mal.

Comparecer a um julgamento é responder às questões dos juízes, do promotor e de seu próprio advogado a respeito de um mal que nos acusam de ter cometido, e, segundo o procedimento israelense, ter sido interrogado durante semanas por um oficial de polícia. Enquanto identifica mais de uma vez as mentiras de Eichmann, fazendo parte do dispositivo de defesa que ele tinha elaborado com seu advogado, Arendt optou por não considerar que ele mentia em todo o tempo, mas que ele fazia o contrário “o tomava a sério” (EJ, p. 1069). Ela não esquece nunca que Eichmann é um antigo SS, que ele não se arrependeu e se arrependerá jamais, e isso independente de quais quer que sejam seus esforços e seu talento de atuar para apresentar a aparência de pequeno burocrata agindo sobre ordem ou para fazer acreditar que não era mais nazista e que durante os últimos quinze anos ele não passara “um cidadão íntegro, discreto e, sobretudo apolítico”¹⁵. Arendt evoca às vezes a banalidade do mal como um “fenômeno que saltava aos olhos”, mas lendo o livro atentamente, nos damos conta que, como nas passagens que referi, é mais a escuta do que a visão que a guiou durante as sessões do julgamento que ela acompanhou. Ela acessa também a linguagem de Eichmann por meio da leitura das transcrições das sessões que ela consultou na íntegra assim como os seis volumes juntamente com o seu interrogatório feito pelo policial Avner Less¹⁶. Percebendo essa linguagem diretamente em alemão, Arendt não deixa de detectar nela os “sintomas de um nazismo inexpugnável” (EJ, p. 1051), ou seja, ela trabalha com o que foge aos esforços de manipulação de Eichmann, o que ele deixa escapar involuntariamente como revelador do nazismo. O psiquiatra Daniel Zagury, habituado a tratar de atos fora do comum cujos autores não são nem monstros nem psicopatas comprovados, presta homenagem ao “olhar clínico”¹⁷ desenvolvido por Arendt a respeito de Eichmann. Esperava-

¹⁴ Cf. KANT, Emmanuel. *Le conflit des facultés*. trad. J. Gibelin, Paris: Vrin, 1988, p. 101, 102. Destaques originais.

¹⁵ STANGNETH, Bettina. *Eichmann avant Jérusalem*. La vie tranquille d'un génocidaire. Paris: Calmann-Lévy, 2011, p. 357.

¹⁶ É preciso reconhecer a dificuldade metodológica do livro de Arendt. Ele está recheado de citações de Eichmann, mas ela nunca indica a sessão de onde ela as tira. Encontramos algumas delas em nosso trabalho, graças ao instrumento indispensável que encontramos no site <https://nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts>.

¹⁷ ZAGURY, Daniel. *La barbarie des hommes ordinaires*. Paris: Éditions de l'Observatoire, 2018, p. 163. Ver também: MITSCHERLICH, Alexander. “Dans la peau de l'accusé”. In: ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *À propos de l'affaire Eichmann*. Paris: L'Herne, 2021.

se aqui um ódio antisemita reprimido, mas ela fala da “incapacidade de pensar”, uma formulação que parece bem inofensiva vista a amplitude dos crimes de Eichmann.

2. A ESCUTA DE EICHMANN: OS CLICHÊS QUE DESARMAM A PIEDADE E PARALISAM A NECESSIDADE DE PENSAR A PARTIR DO PONTO DE VISTA DOS OUTROS.

A incapacidade de pensar não é uma deficiência natural de Eichmann, pois não podemos abordá-la sem levar em conta a realização do projeto genocida nazista, que requereu, por uma boa parte, um novo tipo criminal. Por conseguinte, considerando o contexto, como essa incapacidade aparece nele, em qual afetividade, ou ausência dela, está posta sua fonte?

Em uma entrevista de 1964 com o historiador Joachim Fest, Arendt caracteriza de “estupidez” a ausência de pensar, ou seja, a recusa de se representar do ponto de vista dos outros, e ela adiciona “revoltante” quando essa recusa diz respeito à realidade manifesta do sofrimento e da miséria dos outros seres humanos. Ela dá um exemplo tirado da história narrada por Ernst Jünger, de um camponês de Pomerânia, que tinha recebido prisioneiros de guerra russos saindo de um campo de concentração terrivelmente famintos e que, após tê-los observados, declara a Jünger: “eles se comportam como bestas, se precipitam sobre a ração dos cachorros para devorá-la. Vê-se bem que estes são sub-humanos”¹⁸. Em outros termos, esse camponês viu o estado no qual esses prisioneiros se encontravam, mas ele não se deixa afetar pela sua miséria e não se interroga sobre o significado que esse comportamento possui do ponto de vista deles. Em vez disso, ele interpreta a cena a partir de uma ideia preconcebida sobre quais as boas maneiras de se portar à mesa, esse clichê está servindo como obstáculo ao menor abalo que poderia provocar nele um movimento de piedade, pelo qual, segundo Rousseau, sua imaginação o transportaria para fora de si mesmo, para se identificar com o ser sofredor sem sofrer ele mesmo¹⁹. Se ele se deixasse levar por esse movimento, ele teria, talvez, se interrogado sobre o que esses prisioneiros foram submetidos para que eles se comportassem assim, teria mobilizado sua faculdade do pensar.

O caso de Eichmann não é absolutamente o mesmo daquele camponês de Pomerânia, pois ele é um dos principais culpados do sofrimento e da morte de suas vítimas judias. Além disso, ele nem sempre deixou de sentir uma espécie de piedade. No outono de 1941, um pouco antes que ele organize suas primeiras deportações em massa, seu superior Müller o envia a Minsk, na Bielorrússia, para que ele lhe faça um relatório sobre os fuzilamentos dos judeus pelos *Einsatzgruppen*. Ele se recorda do intenso mal estar físico que ele havia sentido – tremores, joelhos que tremem – ao ver alguns dos horrores. Os nazistas tinham compreendido perfeitamente tal reação, uma espécie de “piedade animal que sentem os homens normais na presença do sofrimento físico” (EJ, p. 1120), era

¹⁸ H. Arendt, « *"Eichmann était d'une bêtise révoltante"* », trad. S. Courtine-Denamy, Paris, « ouvertures », Fayard, 2013, p. 51.

¹⁹ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: GF-Flammarion, 1993, p. 84.

o degrau inicial da consciência moral, e se esforçaram para inventar mecanismos para anestesiá-la, tanto para o uso daqueles que portavam a arma em mãos, mas também dos “detentores do segredo” como Eichmann, que estavam em posição de assistir aos assassinatos. Esse mal estar, comenta Arendt, não durou, pois Eichmann pôde imediatamente recorrer a um dos numerosos prontos-a-pensar, ou melhor, prontos-a-não-pensar, inventados por Himmler, que encorajavam os assassinos a retornar sobre si mesmos a aflição de ter matado civis desarmados: “em vez de dizer ‘Que coisas horríveis eu fiz às pessoas’, os assassinos deviam poder dizer: ‘A que coisas horríveis tive de assistir no cumprimento de meu dever, como essa tarefa pesou muito nos meus ombros’” (EJ, p. 1120). No caminho de retorno de Minsk, Eichmann se confidencia ao comandante da SS de Lwów e lhe exprime uma parte de sua emoção: “é horrível tudo isso que se passa por aqui [...]. Disparar contra mulheres e crianças”. Mas ele insere na mesma frase: “transforma-se os jovens em sádicos [...]. Nosso povo vai tornar-se louco ou alienado. Nosso próprio povo” (EJ, p. 1104). Essas frases proporcionam a Eichmann um duplo distanciamento: de sua própria piedade pelas vítimas, em primeiro lugar, reservando-a aos executores e dali a si mesmo em nome de um pertencimento comum; depois, do significado de sua própria atividade, que não consiste em fuzilar pessoalmente, mas em organizar os transportes até o lugar da perpetração do crime. Em *Eichmann em Jerusalém*, podemos seguir página por página como, segundo David Cesarani, “o espírito de um homem [é] absorvido no crime de massa”²⁰. Ao ler essas páginas, compreendemos como as informações que Eichmann tinha sobre o mal extremo, se encontram em seu espírito como coisas que ele sabe que estão acontecendo, mas de um conhecimento totalmente desmantelado/des-afetado, como se ele não lhe dizia mais respeito. Pouco após o relato dessa visita em Minsk²¹, quando ele evoca o comboio que organiza em 27 de outubro de 1941, todo traço dessa hesitação desapareceu, o que será definitivamente confirmado pela conferência de Wannsee dois meses mais tarde.

A partir desse momento, Eichmann teria integrado completamente os slogans ou “clichês” forjados por Himmler, que ele qualifica de “‘palavras aladas’ ” [‘mots ailés’] – de “expressões ocas” [‘bavardage creux’] segundo os juízes, relembra Arendt. Em particular, as frases que Himmler endereçava aos oficiais da SS, e que defendiam a rigidez, uma espécie de coragem viril necessária para escrever uma “‘página gloriosa da história’”, a saber, efetivação da “ordem para resolver a questão judaica, [...] a mais terrível que uma organização poderia receber”. Eichmann se agarrou a essas frases, ele que não cessava de repetir que “‘essas são as batalhas que as gerações futuras não terão mais que enfrentar’”. Arendt contrabalança imediatamente essa declaração precisando que: “alusão às ‘batalhas’” – as aspas são importantes, pois esse termo fazia parte do vocabulário da guerra – “enfrentadas contra crianças, mulheres, idosos e outras ‘bocas inúteis’”. Percebe-se aqui como o

²⁰ CESARANI, David. *Adolf Eichmann*. trad. O. Ruchet. Paris: Taillandier, 2010, p. 132.

²¹ Durante esse período, Müller também enviou Eichmann a Treblinka, Chelmno, Auschwitz. Cesarani nota que Eichmann deu várias versões contraditórias desses deslocamentos, mas que ele descrevia suas reações de maneira relativamente constante como sendo reações de repulsão (*Cf. Ibid.*).

lembrete da realidade em que consistia essa “batalha”, denuncia esse “discurso vazio” como um dispositivo implementado para não reconhecer essa realidade, ou seja, como um “mecanismo de defesa” (EJ, p. 1065). Do ponto de vista dos afetos, uma frieza congelante, que dá a um interlocutor a impressão de falar com uma parede²², a tentativa da piedade era acalmada e substituída por um outro afeto que Himmler insuflava nos oficiais da SS: um “orgulho” de ter participado por dever de “alguma coisa histórica, grandiosa, única” (EJ, p. 1119-1120). Desse duplo aspecto, Eichmann manifestamente continua sendo nazista.

3. A NEUTRALIZAÇÃO DO HORROR PELO BANAL E A EFETUAÇÃO DO CRIME.

As trivialidades mobilizadas pelo camponês de Pomerânia, as frases de efeito de Himmler, os clichês que afetavam Eichmann revelam o que Arendt buscou coligar graças ao vocábulo “banal”. No caso de Eichmann, ou seja, em um caso de participação num crime contra a humanidade, como a banalidade interveio para neutralizar a necessidade de pensar e, assim, ser parte envolvida na realização do crime?

Arendt resume assim o esvaziamento da realidade por Eichmann, isto é, sua recusa a considerar suas próprias ações como sendo responsáveis pelo mal extremo infligido aos judeus que ele organizava para deportação: ele sabia (*he knewed*) exatamente o que lhes aconteceria – ele tinha estado nos locais – mas ele não compreendia (*he did not realize*), não fazia o link entre sua atividade e esse conhecimento²³. Para fazê-lo, teria sido necessário que ele colocasse seus atos “em relação com [sua] antiga noção ‘normal’ do assassinato e da mentira” (EJ, p. 1101). Eichmann não inventou a perversão das categorias morais pelo nazismo, que inverteu o pressuposto implícito a toda lei penal “Não matarás” para exigir, como novo pressuposto da lei do país de Hitler, “que a voz da consciência diga a cada um: ‘Tu matarás’” (EJ, p. 1162). Sua responsabilidade foi de abdicar *deliberadamente*²⁴ toda consciência, recusando-se a nomear como crime o que ele fazia – encaminhar populações inteiras para uma morte certa sob o pretexto de uma necessidade histórica grandiosa –, para aceitar considerá-lo como um dever²⁵. É nesse descompasso entre um “saber” cada vez mais desafetado e uma recusa em julgar, que se aloja a banalidade que paralisa em Eichmann a necessidade de pensar e, consequentemente, da representação do que sua atividade significava para suas vítimas.

Se o banal se encontra mais frequentemente na cotidianidade, não é esse caráter ordinário que o caracteriza como tal. Arendt encontrou essa palavra para designar isso no qual a gente se deixa levar sem refletir, sem elaborar a realidade por nós mesmos, como os clichês ouvidos e repetidos cem

²² Cf. ARENDT, op. cit., 2013, p. 53.

²³ Cf. EJ, p. 1106, 1295.

²⁴ Dando cinto do efeito produzido sobre ele pela conferência de Wannsee, Eichmann se compara a Poncio Pilatos (EJ, p. 1129).

²⁵ Sobre a perversão nazista da dimensão da lei, a inversão antiética que ele pressupunha, e a derrocada moral que ela produziu, conferir: LEIBOICI; ROVIELLO. op. cit.

vezes. Mesmo que eles sejam às vezes úteis na vida cotidiana, eles não são por isso menos “vazios”, superficiais ou ainda “mediocre[s]”²⁶. Chave de acesso mobilizada nas situações mais diversas, eles jamais introduzem novos significados, eles banalizam, reduzem ao idêntico o que deveria ser distinguido. O banal impregna também todas as preocupações ligadas a uma função profissional, aqui principalmente burocrática: a tecnicidade que ela requer e as inovações que se pode introduzir, que mobilizam a iniciativa, ou até mesmo a criatividade, ou seja, não o pensamento no sentido arendtiano do termo, mas uma certa forma de inteligência ou de racionalidade instrumental. Os obstáculos que encontramos, as rivalidades burocráticas, as artimanhas às quais podemos recorrer ou a satisfação de ter “bem” realizado sua tarefa, revelam também a banalidade. Tudo isso não é em si criminoso, e não há um Eichmann em cada um de nós pronto a se soltar assim que dermos a oportunidade. É apenas quando essas camadas de banalidade são instituídas para articular de todos os lados a realização do mal no seio de um regime em si mesmo criminoso, isto é, um regime onde a criminalidade é erigida como norma, que elas se tornam “a terrível, a indizível, a impensável *banalidade do mal*” (EJ, p. 1263)²⁷. E que, longe de ser tranquilizadora, ela é, ao contrário, eminentemente inquietante.

Para Michal Ben Naftali, a banalidade é fundamentalmente uma “banalidade de linguagem”²⁸, que se desdobra em diferentes categorias. Ao lado dos clichês, existem, centrais ao nazismo, as “regras de linguagem”, isto é, os eufemismos que veem nomear toda uma gama macabra de violências mortais com termos neutros que não fazem parte do vocabulário moral (“reinstalação”, “solução”, etc) ou que associam um vocabulário de grandeza, de dever sublime, à infâmia. E é precisamente porque, segundo Arendt, o exercício do pensamento está intimamente ligado à linguagem do que o domínio totalitário sobre esta, como sobre a própria linguagem, é ao mesmo tempo uma dominação inaudita sobre o pensamento, pois ela alcança mesmo a intimidade de cada um. É nesse contexto que aquele que sente prazer em não ser nada mais que um homem funcional torna-se alguém “muito perigoso”, sobretudo se tudo é feito para que ele se envolva num ativismo desenfreado onde a funcionalidade se põe a “transforma[r]-se puramente em vazio”²⁹. A banalidade não apenas mascara o mal, ela permite a sua efetivação neutralizando o horror que aquele que contribui para esses atos poderia experimentar, tal como Eichmann, investindo-se de corpo e alma em “uma atividade sem descanso” excluindo todo “*stop and think*”³⁰ afim de promover com zelo a seus crimes sem sentir a monstruosidade de fazê-los.

Em *Eichmann em Jerusalém*, teria sido necessário que, a cada citação de um clichê ou de uma banalidade proferida por Eichmann para descrever suas próprias atividades, Arendt estabelecesse

²⁶ ARENDT, op. cit., 2013, p. 51.

²⁷ Destaques no original.

²⁸ NAFTALI, Michal Ben. “Un homme sans histoire”. Le Rapport d’Arendt sur le langage d’Eichmann. In: LEIBOVICI, M.; MRÉJEN, A. (Orgs.). *Arendt*. Paris: Cahier de L’Herne, 2021, p. 215.

²⁹ H. Arendt, « Eichmann était d’une bêtise révoltante », op. cit., p. 46.

³⁰ Ibid., p. 63.

imediatamente o que essas “banalidades” remetiam na realidade, o que elas foram, não para Eichmann, mas para suas vítimas. Era impossível de fazer isso em cada ocorrência, pois são numerosas, são indissociáveis da própria personalidade de Eichmann. Tais lembretes são, no entanto, bem presentes no livro, e é nesses momentos que se incarna da melhor maneira a noção oximórica de banalidade do mal. Por exemplo, quando Arendt reproduziu o relato de Eichmann sobre suas atividades em Viena em 1938, onde ele era encarregado da emigração dos judeus do país após tê-los despojados de todos os seus bens: confrontado com uma preocupação organizacional, ele teria por um momento entrado em “aconselhamento consigo mesmo”, no final do qual ele teria “dado luz à ideia que, segundo [ele], prestaria justiça às duas partes” (EJ, p. 1061). Isso é um simulacro de reflexividade e escotomização da verdadeira relação dos nazistas com os judeus, como se existisse lá duas “partes” que demandavam igualmente justiça, quando, na realidade, sua “ideia” consistia em expulsar violentamente os judeus da Áustria, ordenando que deixassem o país em quinze dias, sob pena de serem enviados ao campo de concentração. Ou ainda, após ter evocado a maneira que Eichmann fala das operações de deportação dos judeus da Hungria em 1944, dizendo que elas ocorreram “como em um sonho”, Arendt especifica imediatamente o teor desse “sonho” para as vítimas: “um pesadelo interminável: em nenhum outro lugar não deportamos e exterminamos tanta gente em tão pouco tempo. Em menos de dois meses, 147 trens transportaram 434.351 pessoas nos vagões de carga fechados, a uma proporção de cem pessoas por vagão, deixaram o país, e as câmaras de gás de Auschwitz tinham grande dificuldade de absorver tamanha multidão” (EJ, p. 1154). Uma vez que a clara enunciação do mal é confrontada com as representações pelas quais esse novo tipo de crime concebe e justifica o que foi feito, estas últimas estouram em sua estupidez revoltante, consternadora e desesperadora.

4. FRIEZA GELADA E DESMEDIDA AFETIVA.

O “vazio” reveste-se também de formas exageradas, moldando-se, segundo Ben Naftali, em outra categoria da linguagem: a hipérbole. Eichmann não se contenta em reproduzir fielmente os clichês nazistas, ele mesmo não cessa de produzir a banalidade, de incrementar seus relatos com formulações de sua invenção, tão grandiosas quanto vazias, que ele se agrada de repetir palavra por palavra em todo tipo de circunstâncias. A linguagem hiperbólica está subentendida por outro tipo de afeto que é a ausência de piedade. De um ponto a outro do *Eichmann em Jerusalém*, Arendt é atingida pelos momentos de desmesura afetiva em Eichmann, que se misturam de maneira aparentemente contraditória à frieza congelante de sua ausência de piedade. Nós vimos mais acima como os slogans de Himmler conseguiam substituir a tentação da piedade por uma sensação de orgulho em participar de uma obra histórica grandiosa. Eichmann não apenas é orgulhoso ao ponto da ostentação, ele evoca também a euforia que lhe provocava sua “alegria” no trabalho em seu período vienense, acompanhada frequentemente por momentos depressivos quando ele não tinha trabalho suficiente. Ele encontra também esse sentimento em Jerusalém quando consegue empregar seus clichês

favoritos e isso até no momento supremo de sua execução, essa espécie de apoteose do grotesco percebido por Arendt.

Eichmann expressa também à cólera, à indignação, que explodiram, sobretudo quando de sua confrontação com o procurador Hausner na segunda parte do julgamento, a qual, é verdade, Arendt praticamente não assistiu. A partir das transcrições escritas, ela evoca a sessão 86 de 5 de julho de 1961, que concerne ao momento avassalador onde Eichmann tomou sobre si a responsabilidade de acelerar as deportações da Hungria, apesar da ordem contrária de Himmler. Nesta sessão, a defesa cita o testemunho recolhido na Alemanha de Kurt Becher, “atualmente um comerciante próspero de Brême, na época um velho inimigo de Eichmann”. Esse oficial da SS próximo de Himmler visitou Budapeste em 1944 para “assumir o controle das principais empresas judias às escondidas do governo húngaro e, em troca permite aos proprietários deixarem livremente o país, não sem pôr as mãos em somas consideráveis em moedas estrangeiras”. Arendt observa que esse testemunho suscita a cólera de Eichmann “quando soube dessa *Schweinerei* (sacanagem)” (EJ, p. 1154-1155), expressão tipicamente nazista. Joseph Kessel estava presente nessa seção e, ele que tinha descrito a atitude até o momento adotada por Eichmann como uma “indiferença cuidadosamente estudada”, o viu, assoberbado, sair de suas estribeiras. Kessel tem a impressão de ter diante de seus olhos uma reencarnação do Eichmann daquela época: seus lábios “não se romperam mais em crispções nervosas. Eles estavam claros, implacáveis. Seus olhos não eram mais apáticos. Um fogo cruel e fixo ardia neles. A velha vaidade, a velha fúria reacendia-se de repente”. No entanto, Kessel cita imediatamente o que, no dizer mesmo de Eichmann, dá verdadeiramente acesso à cólera. Isso não é um acesso violento de antissemitismo nem mesmo a corrupção de Becher:

Como ele exclamou, eis um indivíduo que não tinha nada a ver com a política, e que desejava me dar lições! Um homem das questões econômicas e que ousava intervir em meu serviço! Interferir nas minhas funções! Que tinha a imprudência de me dar ordens, a mim, a mim, especialista desde 1939, a mim, expert nas Questões judaicas. Ah não! Eu não podia deixa-lo fazer isso, eu não iria aceitar isso. Você deve compreender minha indignação, minha cólera.³¹

Eichmann, Arendt escreve em outro lugar, se deixou tomar por uma indignação do mesmo tipo quando, ao tomar conhecimento de que um comboio que deveria partir de Bordeaux em 15 de julho de 1942 teve de ser anulado “porque só conseguiram encontrar cento e cinquenta judeus apátridas”, ele tinha explodido enquanto argumentava que fazer partir esse trem era uma “questão de prestígio” – não aos olhos dos franceses, mas aos do Ministério dos Transportes, que poderia levantar falsas ideias quanto à eficácia de seu aparato” (EJ, p. 1176). Em outros termos, essas passagens confirmam a hipótese segundo a qual são sempre incidentes relacionados às suas funções (intromissão de competências, prestígio do cargo) que fazem Eichmann sair de suas estribeiras, e nunca algo relacionado com o que acontece às suas vítimas.

³¹ KESSEL, Joseph. *Jugements derniers*, op. cit., p. 198.

O orgulho de uma tarefa realizada, cólera ou indignação ligada aos conflitos de competência são os afetos comuns em todas as burocracias. Pode-se adicionar que a impessoalidade, a formalização da atividade e a tomada de distância em relação aos seus efeitos sobre os usuários também fazem parte disso. Mas, quando se trata de uma burocracia da morte – que não é uma burocracia como outra – esses mesmos afetos revelam em um Eichmann os mecanismos de defesa que lhe permitem de ocultar o sentido criminoso de suas atividades e experimentar uma aquiescência implícita com seus crimes. A desmedida afetiva que chama a atenção de Arendt em Eichmann não é contraditória com sua fundamental neutralidade afetiva. Com as trivialidades e a linguagem hiperbólica acompanhado de euforia, eles participam plenamente da recusa de Eichmann em pensar o significado do que ele fazia/faz, de se confrontar com a realidade do ponto de vista de suas vítimas, isso que não teria deixado de provocar nele um intolerável desgosto de si mesmo, se ele não tivesse consentido com o fato de que sua consciência tenha “funcionado de cabeça pra baixo” (EJ, p. 110).

CONCLUSÃO

A exploração do enraizamento afetivo da ausência de pensamento que Arendt detectou ao escutar Eichmann mostra que essa condição não indica apenas um defeito intelectual. Essa atitude, largamente encorajada por um envolvimento subjetivo numa banalidade multiforme, está ancorada em uma recusa que se tornou uma segunda natureza de experimentar a presença do outro. Essa recusa é ao mesmo tempo uma ausência a si mesmo, uma falta de interesse, uma retirada da situação afetiva que ligaria Eichmann como carrasco às suas vítimas, se ele estivesse acessível ao remorso. Lá onde Eichmann deveria estar presente aos seus crimes, aos seus juízes, às suas antigas vítimas, não há ninguém. Ninguém para se dirigir pessoalmente aos seus juízes, ninguém para responder “eis-me aqui”.

O psicanalista Ghyslain Lévy descobre, nas análises de Arendt a respeito de Eichmann, o que ele chama de uma “zona [psíquica] de indiferença” aos outros e simultaneamente a si mesmo, desprovida de ódio ou de compaixão. Como se Eichmann estivesse se retirado radicalmente de si mesmo para permitir que a vontade do Führer o invadissem totalmente, em uma aderência sem reservas. Enquanto psicanalista, Lévy busca identificar o substrato pulsional e retorna sobre o que, a partir de Freud, nomeia-se de pulsão arcaica de domínio, que “não teria inicialmente por objetivo o sofrimento do outro, mas simplesmente ela não o levaria em conta”³². Pouco importa aqui os julgamentos imprecisos de Arendt sobre a psicanálise. Os prolongamentos propostos por Lévy testemunham um questionamento comum sobre a interface entre a política e a psicanálise, ou ainda sobre os diferentes dispositivos psíquicos e as constelações de afetos solicitados aos cidadãos pelos diferentes regimes ou movimentos políticos. Tendo consciência das diferenças de contexto e tendo em mente que Eichmann não matava diretamente, a noção de zona de indiferença que Lévy constrói

³² LÉVY, Ghyslain. *Survivre à l'indifférence*. Paris: Campagne Première, 2019, p. 45.

a partir das análises de Arendt lhe dá base para transpor suas intuições a respeito da banalidade do mal para os assassinatos de Charlie Habdo e do Hyper Cacher em janeiro de 2015, até aos genocidas ruandeses³³. Suas interrogações juntam-se a aquelas de Daniel Zagury que, comentando a citação que coloquei em destaque nesse texto, fala de um “pensamento esvaziado da vida psíquica em si mesma” e que se torna “puro instrumento operacional”³⁴. Zagury enuncia aqui uma coisa muito importante para extrair o que Arendt entende por pensamento. A capacidade de examinar todas as coisas em busca do sentido, de questionar sem necessariamente conduzir a uma resposta, pressupõe que nós não nos contentemos com as significações preestabelecidas e regras de condutas prescritas para nossas vidas. O pensamento, nós vimos, está intimamente ligado à linguagem, mas falar não é de imediato pensar, pois as palavras não são mais do que “*pensamento congelado*” (VE1, p. 196), e não representam a vida se não são postos em um movimento fluido de associações, de conexão ou de uma sequência de pensamento (*thought trains*, como dizia Arendt), por ocasião do diálogo interior do eu comigo mesmo. O dois-em-um do pensamento faz viver o outro em si mesmo. De modo que quando Arendt, meditando a partir do ensinamento de Sócrates, escreve que “pensar e estar vivo são coisas idênticas” (VE. p. 203), ela nos diz também que a vida não é verdadeiramente humana se não for acompanhada de outros humanos em si mesmo.

³³ Cf. Ibid., p. 40-44 e 57-72.

³⁴ ZAGURY, op. cit., p. 170 e 179.

**MEMÓRIA E RECONCILIAÇÃO: IMPORTÂNCIA DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO PARA A
EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E UM NÃO A BANALIDADE DO MAL –
ANÁLISE À LUZ DO GENOCÍDIO EM RUANDA**

memory and reconciliation: importance of transitional justice for the enforcement of human rights and a no to the banality of evil – analysis in the light of the genocide in Rwanda

Fernanda Moi¹

RESUMO: O presente artigo tem como objeto de estudo a historicidade dos direitos humanos a partir dos conceitos de memória, perdão e reconciliação para que, por meio do instituto da Justiça de Transição, se compreenda a atual sistemática de proteção dos direitos humanos na esfera internacional. Para tanto, serão analisadas obras de Hannah Arendt, François Ost e Paul Ricoeur, bem como o caso do genocídio perpetrado em Ruanda. Pretende-se, assim, demonstrar a influência arendtiana na construção da atual sistemática de defesa dos direitos humanos, na esfera internacional, bem como a importância na compreensão do que seja memória e perdão para fins de reconciliação. Referido estudo, em vista de suas problematizações englobando a discussão de conceitos teóricos a partir de pensadores das mais diversas áreas (Direito, Filosofia, História e Sociologia) pretende, a partir deste pluralismo teórico-metodológico, demonstrar a importância da interdisciplinaridade. Neste sentido, quanto ao método, nos valeremos do método materialista histórico-dialético; quanto à metodologia, nos valeremos da pesquisa bibliográfica, documental e estudo de caso.

Palavras-Chave: banalidade do mal, genocídio, Ruanda, memória, perdão, reconciliação, justiça de transição.

ABSTRACT: The object of study of this article is the historicity of human rights based on the concepts of memory, forgiveness and reconciliation so that, through the Institute of Transitional Justice, the current system of protection of human rights in the international sphere is understood. To this end, works by Hannah Arendt, François Ost and Paul Ricoeur will be analyzed, as well as the case of the genocide perpetrated in Rwanda. The aim is, therefore, to demonstrate Arendt's influence on the construction of the current system of defending human rights, in the international sphere, as well as the importance of understanding what memory and forgiveness are for the purposes of reconciliation. Said study, in view of its problematizations encompassing the discussion of theoretical concepts from thinkers from the most diverse areas (Law, Philosophy, History and Sociology) intends, based on this theoretical-methodological pluralism, to demonstrate the importance of interdisciplinarity. In this sense, regarding the method, we will use the historical-dialectic materialist method; As for the methodology, we will use bibliographical, documentary and case study research.

Keywords: banality of evil, genocide, Rwanda, memory, forgiveness, reconciliation, transitional justice.

INTRODUÇÃO

O presente estudo se inicia a partir das inquietações durante nossas aulas de Direito Internacional Penal e da atual sistemática internacional para a efetiva proteção dos direitos humanos frente aos inúmeros crimes de genocídio e crimes contra a humanidade perpetrados nas últimas décadas. A fim de discutirmos tal problemática, em específico o genocídio perpetrado em Ruanda, em um primeiro momento temos que

¹Doutora em História. Universidade Federal de Goiás (Brasil) M/D).

E-mail: paula@pucgoias.edu.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9605188472577977>

refletir sobre o porquê de um crime tão bárbaro e cruel², bem como a postura da comunidade internacional face o corrido.

Neste contexto, algumas inquietações nos rondam: será que estaríamos diante do que Hannah Arendt entende como sendo a banalidade do mal? Como a memória e o perdão, a partir da concepção de Paul Ricoeur, podem auxiliar na reconciliação? Como, a partir da reconciliação, podemos falar em justiça de transição e como esta pode se apresentar como instrumento para reparação às ofensas aos direitos humanos?

Na tentativa de respondermos tais questionamentos, partiremos da análise do conceito de banalidade do mal formulado por Hannah Arendt durante o julgamento de Adolf Eichmann. Importante ressaltar que, para além das questões relacionadas ao conceito de banalidade do mal e seu diálogo com a questão do crime de genocídio, o pensamento arendtiano é de suma importância para a construção da sistemática internacional da proteção dos direitos humanos pois, para a autora, o não pensar crítico é extremamente grave e com enorme potencial para ofensa aos direitos humanos.

Por meio da compreensão do conceito ricoeuriano de memória e, ligando-o ao conceito de perdão, discutiremos a necessidade da memória para que se chegue ao perdão e à reconciliação, havendo, assim, a (possível) reparação às ofensas aos direitos humanos. A relação com a obra de Paul Ricoeur, neste ponto, se explica pelo fato de que o filósofo, ao discorrer sobre a questão da memória, nos mostra que “o dever da memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dos quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário”. Em relação ao perdão, pretendemos demonstrar como o conceito ricoeuriano se adequou ao caso ruandês e como, por meio da reconciliação, se buscou, por meio das Gacacas, a reparação às violações aos direitos humanos por meio da justiça de transição.

Feitas estas breves apresentações conceituais, faz-se necessária, a partir da análise sobre a historicidade dos direitos humanos e a criação de tribunais *ad hoc* no âmbito da ONU para análise, em específico, do genocídio em Ruanda³.

Assim, ao longo do presente artigo pretendemos a) discutir, a partir de uma perspectiva hermenêutica, os conceitos de memória, perdão, reconciliação e banalidade do mal, b) comprovar a necessidade de um pensamento crítico para que os direitos humanos sejam observados e respeitados; c) analisar o genocídio em Ruanda e a (in)eficácia das normas internacionais frente aos atos de violações aos

² Aqui, nossa intenção não é a análise de fatos históricos, psicológicos ou sociológicos sobre o genocídio, mas sim a pretensão de se analisar questões de cunho filosófico e jurídico para que, ao decorrer da pesquisa, possamos discutir a (in)eficácia do sistema internacional de proteção dos direitos humanos.

³ Embora saibamos que a historicidade dos direitos humanos, no século passado, perpassa pelo Tribunal de Nuremberg, julgamento de Adolf Eichmann e pelos tribunais *ad hoc*, no âmbito da ONU, para julgamento dos crimes de genocídio perpetrados em Ruanda e na ex-Iugoslávia para que, no ano de 1998, fosse criado o Tribunal Penal Internacional (TPI), nossa análise não será histórica ou jurídica, mas sim filosófica, a partir dos pensamentos de Hannah Arendt.

direitos humanos; d) apresentar a importância da justiça de transição para efetiva proteção dos direitos humanos.

Para que possamos atingir nossos objetivos e buscar (possíveis) respostas às nossas inquietações, nos valeremos do método materialista histórico-dialético por se apresentar como mais adequado para o desenvolvimento do presente artigo pois se coloca como instrumento de reflexão teórico-prática, o qual nos permitirá analisar o problema da escravidão contemporânea e a necessidade de proposição de Políticas Públicas para seu enfrentamento, para que, assim, os princípios constitucionais e os direitos humanos sejam respeitados.

Em relação à metodologia a ser utilizada, em vista da complexidade do tema proposto e dos referenciais teóricos selecionados, nos valeremos da pesquisa bibliográfica, documental e estudo de caso. A escolha pelo estudo de caso se justifica pois, para Yn a pesquisa que trabalha com o estudo de caso é muito adequada para as Ciências Sociais e, em particular, para as Ciências Sociais Aplicadas pois, para além de outras características, se apresenta como ideal para se analisar acontecimentos contemporâneos em condições contextuais, apresentando-se, assim como estratégia de pesquisa abrangente.

Ainda de acordo com Yn,

uma observação importante é que a pesquisa de estudo de caso não é apenas uma forma de pesquisa qualitativa, mesmo que possa ser reconhecida entre a variedade de opções da pesquisa qualitativa (por exemplo, Creswell, 2012). O uso de uma mistura de evidências quantitativas e qualitativas, juntamente com a necessidade de definir um “caso”, são apenas duas das formas nas quais a pesquisa de estudo de caso vai além de um tipo de pesquisa qualitativa. Como exemplo adicional, a pesquisa de estudo de caso necessita não apenas se empenhar na descrição densa (Geertz, 1973) ou na evidência observacional detalhada que distingue a maioria das formas de pesquisas qualitativas⁴.

Deste modo, em vista da complexidade nas reflexões e debates sobre a efetiva proteção dos direitos humanos, o que nos traz diversas visões teóricas e empíricas dos mais diversos pesquisadores, importante salientar que a metodologia a ser adotada na presente pesquisa é de suma importância para se situar de forma clara nossa problematização e quais as possíveis respostas, bem como a determinação de quais regras jurídicas devam ser aplicadas, para, ao final, observando os ensinamentos de Arendt, Ricoeur e Ost, propormos resposta adequada ao problema formulado.

Assim, a metodologia de abordagem, eminentemente teórica e interdisciplinar, se volta para análises qualitativas. A metodologia de procedimento, por sua vez, se baseará em análise documental qualitativa com a respectiva revisão da literatura científica.

1. DA INFLUÊNCIA ARENDTIANA NA ATUAL SISTEMÁTICA DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS

⁴ Yn, Robert. *Estudo de caso: planejamento e métodos*, p. 20.

Quando pensamos em direitos humanos e as discussões que norteiam o princípio da dignidade da pessoa humana, bem como a proteção recebida na esfera internacional, há que, necessariamente, se falar em Segunda Guerra Mundial e os horrores praticados pelos nazistas.

Dentro deste contexto, muitas discussões surgem, tanto no âmbito filosófico quanto jurídico, para se construir o sistema de proteção aos direitos humanos. Nesse sentido, destacamos Hannah Arendt, com sua obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, pois nesta obra a autora nos traz o conceito de banalidade do mal.

É cediço que muito já se discutiu a obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* e sua influência tanto para a elaboração do conceito de banalidade do mal bem como para a forma de se (re)pensar a estrutura internacional até então vigente para a punição de agentes do Estado, no exercício de suas funções, quando da prática de atos criminosos.

Na referida obra, Hannah Arendt, ao fazer a cobertura do julgamento de Adolf Eichmann, na cidade de Jerusalém, passa a discutir o conceito de banalidade do mal, conceito este que permeará nossa pesquisa. Eichmann, com a derrota da Alemanha na Segunda Guerra Mundial, fugiu para a Argentina e viveu, com sua família, no subúrbio de Buenos Aires. Tendo sido sequestrado pelo Serviço Secreto Israelense, foi levado para Jerusalém para ser julgado pelos crimes cometidos na Alemanha nazista.

Todavia, muito se discutiu sobre a legalidade do ato praticado e do próprio Tribunal constituído. Referido fato foi de extrema importância para se repensar a estrutura internacional e as formas de se punir o agente público. De acordo com as noções de Direito Internacional Público clássico, o responsável pelos atos praticados é o Estado. No entanto, em vista dos horrores praticados pelos nazistas, passou-se a se discutir a necessidade de se punir, penalmente, os agentes públicos no exercício de suas funções. Nesse sentido, o julgamento de Eichmann⁵ é de extrema importância⁶.

Durante o julgamento, Arendt passou a analisar a postura de Eichmann e concluiu que ele não era aquele monstro sanguinário; era, tão somente, um homem medíocre e que, de acordo com suas conclusões, alguém que não se utilizava de sua capacidade de pensar criticamente os atos praticados. A partir desse dado apresentado, Arendt começou a questionar os perigos do não pensar e o que se pode entender como banalidade do mal. Nos dizeres da autora:

(...) O que me deixou aturdida foi que a conspícua do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente (...) era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso⁷.

⁵ Observe-se que, ao final da Segunda Guerra Mundial, foram instituídos os Tribunais *ad hoc* de Nuremberg e Tóquio. Embora saibamos da importância de tais tribunais, em vista dos referenciais teóricos selecionados, nossa pesquisa se iniciará com o julgamento de Adolf Eichmann.

⁶ Neste sentido é possível se discutir os conceitos de Estado de Direito e Estado Democrático de Direito, bem como as questões relativas à legalidade e legitimidade do ato. Embora tenhamos consciência da importância de tais discussões, este não é o objeto da presente pesquisa.

⁷ Arendt, *A vida do espírito*, p. 21.

Através da análise da postura de Eichmann, Arendt passa a desenvolver o conceito de banalidade do mal, fenômeno sem precedentes na História da humanidade. Para a autora,

por trás desta expressão [*banalidade do mal*] não procurei sustentar nenhuma tese ou doutrina, muito embora eu estivesse vagamente consciente de que ela se opunha à nossa tradição de pensamento – literário, teológico ou filosófico – sobre o fenômeno do mal⁸.

Nesse sentido, Arendt aprofunda seus estudos e conclui que essa banalidade do mal não está ligada ao mal demoníaco, mas sim à ausência de um pensamento crítico, ou seja, a banalização do mal nada mais é do que o não pensar. Assim, para Assy

a consciência no sentido socrático não é nada mais do que consciência no sentido de estar ciente, atento e capaz de conhecer por si próprio. Este é o dois-em-um que se atualiza na atividade do pensamento. (...). Essa é a condição para a memória. (...). Em certo sentido, poderíamos afirmar que da mesma forma que a memória – e por consequência o medo da dor ou da morte que impõem limites à nossa coragem –, representa um obstáculo aos nossos desafios, *a atividade do pensamento significa um obstáculo aos nossos atos*. Tais considerações estão relacionadas à natureza do mal: *uma criatura com total ausência de pensamento teria ilimitada capacidade para o mal*, não no sentido de deliberadamente ser um “vilão” visando obter determinados objetivos, mas no sentido de que tais motivações, todas aplicadas ao interesse próprio, não desempenham nenhum papel. *A banalidade do mal: uma espécie de mal que nasce da ausência de pensamento pode chegar a extremos impensáveis* (...) e sendo, em termos de motivações, sem causa e sem raízes, e ainda, sem limites. *O mal sem limites, não o mal radical*.⁹

Interessante observar que as reflexões arendtianas foram fundamentais para a reestruturação da sistemática até então vigente no Direito Internacional Público, afinal, a fundamentação dos direitos humanos se esvaiu com os horrores cometidos pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Ademais, como é cediço, é a partir destes eventos que a sociedade internacional passa a discutir o lugar do indivíduo na estrutura internacional. Deste modo, a partir de então, o indivíduo passa a ocupar lugar de destaque e começamos a pensar no Direito Internacional Humanitário.

Importante observar que, embora Arendt nos fale sobre banalidade do mal em Eichmann em Jerusalém, para a compreensão da atual sistemática de proteção dos direitos humanos também se faz necessária a análise de outras duas obras da autora, quais sejam: *As Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*. Observe-se, por oportuno, que, por uma opção metodológica, iniciamos nosso arcabouço teórico com a obra Eichmann em Jerusalém pois, para além da questão da banalidade do mal, a autora lança a reflexão sobre a necessidade de se repensar o então ordenamento jurídico para que crimes tão horrendos sejam devidamente punidos¹⁰.

⁸ Id., *A dignidade da política: ensaios e conferências*, p. 145.

⁹ Assy, “Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt”, p. 143

¹⁰ Quando trabalhamos com a disciplina Direito Internacional Público e Direito Penal Internacional é muito clara a forte influência arendtiana na construção do chamado Direito Internacional Humanitário, sendo que tais reflexões se iniciam a partir da obra em questão.

A partir deste momento, a discussão das obras *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*, bem como sua relação com a atual sistemática internacional na proteção dos direitos humanos, seguirão a ordem cronológica de suas publicações.

Desta feita, em *Origens do Totalitarismo*, a autora, para além da análise do surgimento do totalitarismo, nos traz reflexões sobre as questões do terror e da necessidade de o homem não se caracterizar mais como um ser pensante. Já, em *A Condição Humana*, Arendt reforça, em nosso entendimento, a construção sobre os perigos do não pensar de forma crítica, do se afastar da vida política, quando nos fala sobre a alienação que o trabalho nos traz e o afastamento, por parte do homem contemporâneo, da vida ativa. Por fim, em *Eichmann em Jerusalém* a linha de raciocínio da autora se completa, pois, ao analisar Adolf Eichmann e sua postura durante seu julgamento, resta claro o perigo de não se ser crítico.

Assim, em *Origens do Totalitarismo*, a autora afirma que totalitarismo é uma forma de governo sem precedentes na história política pois, em tal sistema, são intrínsecos a ele o mal e a destruição, sendo os campos de concentração sua expressão máxima. Neste sentido, de suma importância que se instaure o terror e que os homens sejam transformados em marionetes, ou, nos dizeres da autora, que seres humanos se transformem em animais supérfluos.

Ademais, ainda sobre a questão da intrínseca ligação entre o mal e o totalitarismo, afirma a autora que

A tentativa totalitária da conquista global e do domínio total constituiu a resposta destrutiva encontrada para todos os impasses. Mas a vitória totalitária pode coincidir com a destruição da humanidade, pois, onde quer que tenha imperado, minou a essência do homem. Assim, de nada serve ignorar as forças destrutivas de nosso século. (...). E, se é verdade que, nos estágios finais do totalitarismo, surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que, sem ele, poderíamos nunca ter conhecido a natureza realmente radical do Mal¹¹.

Em *A condição humana*, por sua vez, a autora busca compreender a natureza da sociedade e sua evolução, questionando as origens da alienação do mundo moderno, buscando, também, analisar as formas de alienação do homem. Neste sentido, podemos compreender que, na contemporaneidade, em vista da perda da sua essência, o homem se distancia da ação restringindo-se, apenas, ao trabalho. Por tais motivos, o homem caminha para o que podemos compreender como banalidade do mal, a partir da perspectiva arendtiana¹², o que se comprova mediante as graves ofensas praticadas contra os direitos humanos ao longo da segunda metade do séc. XX, em específico o caso do genocídio em Ruanda.

¹¹ Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 13.

¹² Quando falamos em *A condição humana* e em seu diálogo com *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, indicamos que questões sobre a postura do homem, na contemporaneidade, e sua influência para a (in)observância aos direitos humanos são inúmeras e complexas. Todavia, pelo objetivo proposto para este artigo científico, não é possível nos debruçarmos sobre tais questionamentos.

Do exposto, nota-se a forte influência de Hannah Arendt na construção da atual sistemática internacional de proteção dos direitos humanos sendo que seus conceitos e discussões permeiam o próprio Estatuto de Roma¹³.

2. DOS CONCEITOS DE MEMÓRIA E PERDÃO PARA FINS DE RECONCILIAÇÃO

Feita essa breve explanação sobre os conceitos arendtianos, entendemos ser necessária uma análise sucinta da obra *A Memória, a História e o Esquecimento*, Paul Ricoeur, para que possamos, assim, entender as questões relacionadas à Justiça, direitos humanos, reconhecimento, memória e perdão.

Feita a apresentação dos conceitos elaborados por Arendt, dialogaremos com a obra *A memória, a História e o Esquecimento*, de Paul Ricoeur. A escolha por este referencial teórico encontra justificativa no fato de que, por intermédio desta obra, o autor discutirá, com base na fenomenologia, o que significa Memória e a História e como, a partir daí, se pode discutir a questão do Esquecimento e do Perdão. Referida obra, considerada síntese de toda a produção do filósofo, questiona como se ter uma atitude de um verdadeiro lembrar em um contexto histórico, muitas vezes pontuado por comemorações oficiais, onde se busca o arrependimento por parte de entidades coletivas que visam o reconhecimento. Todavia, muitas vezes tais comemorações não atingem os objetivos perseguidos¹⁴.

Deste modo, há que se ter em mente o que Ricoeur nos ensina sobre o que se deve entender por senso de justiça. Para o autor, tem-se que o senso de justiça é “querer uma vida realizada com e para os outros em instituições justas”. Mas como? Ademais, também de extrema importância discutir o que o filósofo entende por Justiça, direitos humanos e reconhecimento.

Para Ricoeur,

se o conflito, e assim, de certa maneira, a violência, provocam a intervenção judicial, esta deixa-se definir pelo conjunto dos dispositivos através dos quais o conflito é elevado ao nível do processo, centrando-se este, por seu turno, num debate de palavras pronunciada pelo direito (...) existe, pois, um lugar da sociedade onde a palavra prevalece sobre a violência (...) „O ato de julgar, a finalidade próxima desse ato é resolver um conflito¹⁵.

¹³ O Estatuto de Roma é o tratado internacional que criou o Tribunal Penal Internacional (TPI), o qual se caracteriza como tribunal penal permanente e independente e que tem competência para julgar os indivíduos pelos crimes de genocídio, crimes contra humanidade, crimes de guerra e crimes de agressão. Embora o TPI seja de suma importância na proteção dos direitos humanos e, embora tenha diálogo com nosso objeto de pesquisa, por uma opção metodológica, optamos por não o trazer para a presente discussão. O Estatuto de Roma foi incorporado, em nosso ordenamento jurídico, por meio do Dec. 4.388/2002.

¹⁴ Dialogando com nosso estudo de caso (genocídio em Ruanda), interessante a leitura da obra “Hoje vamos desenhar a morte”, de Tochman, repórter polonês que quando, no ano de 2004, durante as comemorações dos dez anos do genocídio em Ruanda, por meio de viagens pelo país e reportagens com os sobreviventes e seus algozes, lhes dá voz para que seus testemunhos sejam ouvidos. O autor também traz questionamentos inquietantes sobre os quais, próximo aos 30 anos do genocídio, precisamos refletir. Por fim, a obra nos traz um panorama da Gacacás e de como esse sistema próprio de justiça é importante para fins de perdão e reconciliação.

¹⁵ Ricoeur, *O justo: a justiça como regra moral e como instituição*, p. 09.

Ainda,

A ideia de justiça rege uma prática social na qual importa lembrar de início as ocasiões ou as circunstâncias, em seguida as vias ou canais no plano institucional e, enfim, os argumentos no nível do discurso. Falando de circunstâncias da justiça, é necessário lembrar que lidamos com a justiça quando é requerida uma instância superior de escolha entre as reivindicações suscitadas por interesses ou direitos opostos. Quanto aos canais de justiça, trata-se do aparelho judiciário mesmo, compreendendo várias coisas: um corpo de leis escritas; tribunais ou cortes de justiça, investidas da função de dizer o direito; os juízes, quer dizer, indivíduos como nós, reputados independentes e encarregados de pronunciar a sentença reputada justa numa circunstância particular; aos quais não se deve esquecer de acrescentar o monopólio de coerção, a saber, o poder de impor uma decisão de justiça pelo emprego da força pública. Quanto aos argumentos da justiça, lembra-se que esta é uma parte da atividade comunicacional, a confrontação entre argumentos diante de um tribunal oferece um exemplo notável do emprego dialógico da linguagem¹⁶.

No entanto, para que se aplique a Justiça, há que se pensar em um sistema judiciário, e isso também é objeto de análise por parte de Ricoeur. Nesse sentido, o autor não ignora a fragilidade do ato de julgar e, assim, muito importante se analisar o ato de julgar e quem o pratica.

Pensando, a partir de Ricoeur, na aplicação da Justiça e no próprio sistema judiciário, há que se pensar na questão da Justiça de Transição e, consequentemente, no Direito e em seu próprio Tempo. E por que trazer à discussão o tempo do Direito? Porque na obra *O Tempo do Direito*, de François Ost, o autor discute a temporalização do Direito e suas consequências para fins de justiça de transição. Neste sentido, para Ost, o Tempo apresenta-se como construção social, assim como o Direito, o que implica na íntima relação de Tempo e Direito com Poder, estando a Memória se liga ao passado, sendo por meio da Tradição que o Perdão se desliga do passado, sem, contudo, aniquilá-lo.

Assim, o Tempo, assim como o Direito, é, antes de mais nada, uma construção social, uma questão de Poder. Para Ost, o Direito não se coloca apenas como conjunto de regras para se reger a vida em sociedade, disciplinando regras e sanções; para ele, o Direito também se coloca como discurso performático. Assim, para Ost “o direito afeta diretamente a temporalização do tempo e, em compensação, o tempo determina a força instituinte do direito”, ou seja, o Tempo não está alheio à ciência jurídica, sendo ele a própria substância da lei. Sendo Tempo e Direito questões de Poder¹⁷, Ost “concebe a relação entre tempo social e instituição jurídica a partir da justaposição de convenções temporais e legais que sustentam a estrutura social”¹⁸.

¹⁶ Rosseti, *Justiça em Paul Ricoeur: uma hermenêutica do homem justo*, p. 46.

¹⁷ Ao longo de nossas pesquisas durante o doutoramento em História, compreendemos que Direito é expressão máxima de Poder. Neste sentido, posteriormente, passamos a ligar o conceito de Direito ao conceito de Poder formulado por Pierre Bourdieu, pois, como dito, concebemos Direito enquanto Poder sobretudo para manutenção das estruturas dominantes. Todavia, em vista do recorte metodológico do presente projeto, não trabalharemos com Bourdieu.

¹⁸ Santos; Lehfedl, “‘O tempo do direito’ de François Ost: a relação entre tempo, direito e meio ambiente”, p. 07.

Embora Tempo e Direito caminhem de mãos dadas, tal relação é extremamente frágil, podendo ser, facilmente, rompida. Neste sentido, Ost desenvolve sua obra. Assim, a relação entre a ‘temperança’ (a sabedoria do tempo) e a ‘justiça’ (a sabedoria do direito) e a sua contribuição para o bom governo apresenta-se como o fio condutor da presente obra. Deste modo, o Direito tem papel fundamental pois ele institui normas e elementos da sociedade, instituindo, assim, o tempo social.

Podemos ligar a questão sobre Justiça de Transição, bem como o pensamento de Ricoeur, aos ensinamentos de Ost, para quem a memória é patrimônio dotado de conteúdo político estando ligado à memória o perdão. E mais uma vez resta clara a importância do Direito no pensamento de Ost pois, para o autor, “a sociedade é herdeira de sua história, e por isso cabe a ela, representada pelo direito, assumir compromissos para o progresso futuro a partir da reinterpretação do passado”¹⁹. Para Ost, em diálogo com Arendt, a sociedade moderna não cultua a sua memória, não compreendendo, assim, sua capacidade de reinterpretar seu passado para orientar seu futuro.

A obra de Ost, em diálogo com Arendt e Ricoeur, nos traz o seguinte questionamento: como se cultivar a memória e se chegar ao perdão quando da prática de crimes de genocídio²⁰? Neste ponto, retomamos o conceito de Justiça de Transição e sua importância para reparação as violações aos direitos humanos. Neste sentido,

múltiplos campos se abrem nesta perspectiva. Do lado da democracia, iremos perguntar como arbitrar entre prioridade do presente, experiência do passado e exigências do futuro. Do lado da justiça, começaremos a nos interrogar sobre a durabilidade da herança que transmitimos às gerações futuras. Do lado do direito positivo, iremos nos recolocar a questão de saber se, mais que gerir na urgência, não seria preciso, antes, instituir na confiança²¹.

Assim, podemos concluir que o tempo social é plural, sendo necessária a coordenação dos ritmos temporais de uma sociedade a fim de que tais sociedades não se desintegram do ponto de vista social, ou seja, não se tornem extremamente individualistas.

3. DO GENOCÍDIO EM RUANDA: DA NECESSIDADE DE UMA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO PARA FINS DE RESPEITO EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

O presente artigo tem como objeto o estudo do caso o genocídio perpetrado em Ruanda, no ano de 1994 e da constituição do Tribunal *ad hoc* no âmbito da ONU, bem como a importância da justiça de transição. Todavia, para além da análise teórica e conceitual do crime de genocídio e a necessidade de

¹⁹ Ibid., p. 10.

²⁰ Aqui, também, questionamento poderia ser quanto aos crimes contra humanidade. Todavia, em vista do caso concreto selecionado, por questões terminológicas, o questionamento se restringirá ao crime de genocídio.

²¹ Ost, *O tempo do direito*, p. 408.

reparação aos direitos humanos violados, outras reflexões e enfrentamentos são propostos. Assim, entendemos ser necessário, num primeiro momento, se definir o que seja genocídio e quais foram as bases em que este se deu em Ruanda.

Nesse diapasão, necessário que se resgate o conceito de Banalidade do Mal e qual sua perspectiva na obra arendtiana, por meio da análise de *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, e suas implicações para a construção da própria condição humana e como, pelo olhar da autora, o não pensar crítico é algo extremamente grave e com enorme potencial para a violação dos direitos humanos.

Ademais, com base nos conceitos trabalhados por Paul Ricoeur em *Memória, História e Esquecimento*, necessário se resgatar a importância de se buscar uma efetiva reconciliação com o passado, através de uma “política justa da memória”, para que, por meio da Justiça de Transição se reparem as violações aos direitos humanos, para que, assim, haja uma verdadeira reconciliação com o passado.

3.1. DO GENOCÍDIO EM RUANDA

Em abril de 1994 o mundo presenciou, em Ruanda, um dos eventos mais tristes, sangrentos, cruéis e desumanos da história da humanidade quando, ao longo de cem dias, cerca de 800.000 pessoas foram brutalmente assassinadas. O genocídio, resultado de tensões políticas ao longo dos tempos, contou com forte participação da população civil o que se pode explicar pelas questões políticas e culturais envolvidas que remontam à colonização^{22,23}.

Para fins do presente artigo, importante mencionar o nosso recorte cronológico, qual seja, a partir do ano de 1933, quando a administração belga, categorizando a população entre tutsis, hutus e twas reforçou a ideia de superioridade dos tutsis que ocupavam altos cargos na administração pública e que, do ponto de vista socioeconômicos, eram os mais privilegiados. A partir do ano de 1959 uma série de fatores violentos acirram, ainda mais, as diferenças entre tutsis e hutus, levando o País à independência.

Com a proclamação da sua independência, em 1962, o primeiro presidente eleito (Gregoire Kayibanda) era da etnia hutu, levando, para a composição de seu governo apenas hutus, iniciando-se, assim, as primeiras perseguições políticas e assassinatos de tutsis. Na década seguinte, por meio de um golpe de estado, Kayibanda foi destituído da presidência, assumindo, em seu lugar, Juvénal Habyarimana, o qual centraliza o poder em suas mãos e proíbe a criação de partidos políticos, sendo o único partido permitido,

²² Muito se discute sobre a influência do pensamento colonial no massacre perpetrado e de como o pensamento decolonial, enquanto libertador e emancipatório, se faz necessário. Todavia, a questão decolonial não faz parte de nossas pesquisas.

²³ Muito embora o tema seja de extrema complexidade, dialogando com diversas áreas do conhecimento, a exemplo da História, Filosofia, Sociologia e Direito, não é nosso intuito, no presente artigo, e mais especificamente neste item, discorrer sobre a questão da história e estrutura política ruandesas. Por uma opção metodológica, discorreremos, de forma muito sucinta, sobre o panorama político a partir do ano de 1933, quando a administração belga criou o censo para classificar, de forma totalmente arbitrária e discriminatória, a população em tutsis, hutus e twas, sendo que cada cidadão receberia um cartão de identificação com a expressão indicação de sua etnia.

o seu (MRND). Embora não se possa falar em democracia, durante as próximas duas décadas, a perseguição aos tutsis cessaram.

Todavia, no final dos anos 80 a crise econômica toma conta de Ruanda, levando o país a uma guerra civil (1990 a 1993). Assim, em meio a uma grave crise econômica e uma guerra civil, surge a Frente Patriótica Ruandesa (FPR), exército rebelde criando em Uganda. A FPR era formada, majoritariamente, por tutsis exilados em vista das perseguições sofridas nas décadas anteriores. Suas principais demandas eram a volta à Ruanda, o fim das perseguições por questões étnicas e a extinção das carteiras de identificação étnicas.

Num primeiro momento, a FPR, sob o comando de Fred Rwigyema, não obteve nenhuma vitória. Com a morte de Rwigyema, Paul Kagame assume o comando da FPR. Agora, com as técnicas de guerrilha, a FPR inicia uma série de ataques sistematizados e com alvos específicos para a desmoralização do exército ruandês e derrubada de Habyarimana. Com seus avanços, a FPR, ao demonstrar que tinha real capacidade de tomar o poder, cresce em força política. Essa situação levou a elite ruandesa e os que estavam no poder a conjecturar sobre o genocídio dos tutsis.

De forma concomitante, no ano de 1991 presenciou-se a formação, por meio do próprio MRND, de uma milícia jovem, a *Interahamwe*. Nesse mesmo ano, face às pressões da FPR, foi promulgada uma nova constituição que permitiu o multipartidarismo e que criou o cargo de primeiro-ministro.

Com o multipartidarismo, o MRND passou a conviver com partidos de oposição, merecendo menção o CDR (Coalizão para a Defesa de Ruanda), partido formado por dissidentes do MRND e por extremistas do Poder Hutu. Sua intenção era clara: o genocídio tutsi. Assim como o MRND possuía sua milícia (Interahamwe), o CDR também possuía a sua – a *Impuzamugambi*. Ainda no início dos anos 90 foi fundada a *rádio Télévision Libre des Mille Collines* (RTL), ligada ao CDR e que pregava, abertamente, o extermínio das baratas²⁴.

Com a violência da guerra civil, países como Estados Unidos, França e Bélgica, por meio da ONU, passam a pressionar o governo para assinatura de acordos para que se pusesse fim ao conflito e para que a FPR participasse do governo de transição, bem como previu a possibilidade de retorno dos tutsis exilados e um cessar-fogo. Tais acordos ficaram conhecidos por “Acordos de Arusha²⁵” por terem sido assinados na cidade de Arusha, Tanzânia.

Em Direito Internacional Público é cediço que, por mais interessantes que sejam os termos postos nos tratados internacionais, estes, por si só, não têm força obrigatória em vista dos princípios que regem a sociedade internacional. Neste sentido, os Acordos de Arusha, do ponto de vista formal, significaram grande avanço. Todavia, em termos práticos, não se pode dizer o mesmo, uma vez que tais Acordos, por si só, não

²⁴ Termo usado pelos hutus para se referirem aos tutsis.

²⁵ Para o Direito Internacional Público, por meio da Convenção de Viena de 1969 – que versa sobre o processo de celebração dos tratados internacionais, pode-se conceituar tratado internacional como “acordo internacional concluído por escrito entre Estados e regido pelo Direito Internacional, quer conste de instrumento único, quer de dois ou mais instrumentos conexos, qualquer que seja a sua denominação específica” (art. 2º).

foram suficientes para barrar os intuitos da FPR para assunção do poder, tampouco para se findar os planos genocidas.

Enquanto tutsis e hutus seguiam com seus planos, a ONU interveio no processo de tentativa de celebração da paz tendo sido aprovada, em 1993, a Resolução n. 872²⁶, criando a UNAMIR (*United Nations Assistance Mission for Rwanda*), missão que, para celebração da paz deveria se pautar pelo disposto no Cap. VI da Carta das Nações Unidas²⁷. Todavia, ainda no ano de 1993, o assassinato do presidente de Burundi, o hutu Melchoir Ndadaye, acirrou o conflito e serviu de pano de fundo para que os Acordos de Arusha fossem contestados e para que, desse modo, as tratativas de paz deixadas de lado.

Posteriormente, em 1994, outro atentado foi perpetrado: o avião presidencial, onde o presidente Habyarimana, o presidente de Burundi - Cyprien Ntaryamira- e diversas figuras do alto escalão do governo ruandês, foi atacado por dois mísseis, tendo ocasionado a morte de todos. Esse fato foi decisivo para o início do genocídio, sendo que, no mesmo dia, se iniciou a matança de tutsis e hutus moderados²⁸.

Pelos cem dias que se seguiram, presenciou-se o assassinato de tutsis, hutus moderados e o estupro de mulheres. Os assassinatos e os estupros eram praticados das formas mais bárbaras e cruéis possíveis. Os corpos eram transportados em caminhões e despejados em valas comuns ou então deixados ao longo do caminho²⁹. O exército ruandês e as milícias extremistas caçavam os tutsis e hutus moderados por todo o país, não sendo poupadas nem escolas, igrejas ou hospitais³⁰.

Das quase um milhão de vítimas, a grande maioria foi assassinada nos primeiros dias do genocídio o que, em números, significou mais mortes por dia do que nos campos de concentração da Alemanha nazista. Para além dos assassinatos, muitos morriam, diariamente, por falta de comida, água ou condições mínimas de sobrevivência.

Logo após o genocídio, mas ainda em meio a muita violência e severa crise humanitária, em 1994, a ONU, por meio da Resolução n. 935³¹, criou uma comissão especializada para investigar-se as graves violações cometidas ao Direito Internacional Humanitário, em Ruanda. Dos estudos da referida comissão e, por meio da Resolução n. 955³², criou-se o Tribunal Penal Internacional para Ruanda (TPIR) para processar os responsáveis pelo crime de genocídio perpetrado em Ruanda, bem como para as demais violações aos direitos humanos. O TPIR teve sede em Arusha, na Tanzânia³³.

²⁶ Disponível em <https://digitallibrary.un.org/record/197341> . Acesso em 29/11/2023.

²⁷ Cap. VI – Solução Pacífica de Controvérsias – artigos 33 a 38. Disponível em <https://www.oas.org/dil/port/1945%20Carta%20das%20Nações%20Unidas.pdf> . Acesso em 29/11/2023.

²⁸ Existem várias controvérsias e teorias sobre o(s) autor(es) do atentado e suas motivações. Por uma questão metodológica, esse tema não será abordado no presente artigo.

²⁹ O filme “Hotel Ruanda” relata parte do genocídio. Os livros “Sobrevivi para contar: o poder da fé me salvou de um massacre”, de Ilibagiza e “Hoje vamos desenhar a morte”, de Tochaman, nos trazem relatos dos sobreviventes.

³⁰ Na sua obra “Hoje vamos desenhar a morte”, Tochaman nos traz um relato chocante sobre o massacre perpetrado pelos *Interahamwe* em uma igreja nos arredores de Kigali e sobre a impotência dos próprios padres e dos soldados da ONU.

³¹ Disponível em <https://digitallibrary.un.org/record/197589> . Acesso em 29/11/2023.

³² Disponível em <https://digitallibrary.un.org/record/198038> . Acesso em 29/11/2023.

³³ Por ministrarmos as disciplinas de Direito Internacional Público e Direito Internacional Penal, muito se poderia falar sobre o TPIR. Todavia, sua estrutura, competência e julgamento em si não são objetos de estudo do presente artigo. Importante ter em mente a importância do TPIR para a constituição do TPI.

Muito embora o TPIR tenha sido de suma importância para a evolução do Direito Internacional Humanitário, a mera constituição de um Tribunal não é o bastante para que se tenha a reconciliação nacional, manutenção da paz e respeito aos direitos humanos. Entendemos que, para tanto, outros meios são necessários, dentre os quais destacamos a Justiça de Transição, a ser analisada no próximo item.

3.2. DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO PARA FINS DE RECONCILIAÇÃO E PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: A IMPORTÂNCIA DAS *GACACAS*

Apesar da importância do TPIR e da atuação da ONU, importante termos em mente que a constituição deste Tribunal e a condenação de 61 pessoas não foram suficientes para fins de memória, perdão, reconciliação nacional, manutenção da paz e respeito aos direitos humanos. Para a consecução de tais objetivos, muito mais importante e eficaz foi a constituição de tribunais tradicionais com base nos usos e costumes – os famosos Tribunais *Gacaca*.

Entende-se por *Gacaca* os tribunais constituídos ao ar livre, convocados pelos mais velhos e sábios da região, com o intuito de se julgar os conflitos locais. Muito interessante os objetivos e competência destes tribunais. Nas *Gacacas* se busca a reconciliação entre as partes envolvidas, podendo ser fixadas penas (inclusive de prisão) e, através de um pedido de desculpas, a pena ser atenuada.

De acordo com Tochman,

Gacaca significa “sentado no gramado”. Em virtude da escala de genocídio de 1994, o judiciário ruandês não tinha condições de julgar todos os malfeitores. Por isso, as autoridades decidiram criar (2001) o tribunal *gacaca* – um sistema baseado na antiga tradição dos tribunais populares rurais, que resolviam as disputas entre vizinhos. Os julgamentos eram geralmente realizados a céu aberto. Os juízes não são juristas profissionais, mas apenas a inteligência local treinada nessa área de estudo. Os acusados não têm defensores, o que frequentemente levanta a questão da confiabilidade dos processos. O alcance dos crimes que podem ser julgados pela *gacaca* foi limitado: os principais perpetradores do genocídio ruandês estão sujeitos ao tribunal comum ou ao Tribunal Internacional para os assuntos de Ruanda, com sede em Arusha, na Tanzânia. As autoridades ruandesas estão convencidas de que esse é um passo importante para a reconciliação. Pois, quando o réu confessa sua culpa e pede o seu perdão, recebe uma pena mais leve e a possibilidade de trabalhar em prol da sociedade³⁴.

Os tribunais *Gacaca* são de suma importância para a reconciliação ruandesa pois, dada a magnitude do genocídio³⁵, para além da impossibilidade de o sistema judiciário julgar todos os perpetradores do genocídio, tais tribunais se mostraram como meios legítimos para os julgamentos e condenação os réus.

³⁴ Tochman, *Hoje vamos desenhar a morte*, p. 74.

³⁵ De acordo com dados, a maioria da população participou ativamente do genocídio e, em vista dos milhares de mortos, o sistema judiciário ruandês levaria décadas para julgar todos os envolvidos. A *Gacaca*, neste sentido, apresenta-se como importante ferramenta tanto para o julgamento dos algozes como para que os sobreviventes pudessem “reencontrar os corpos dos seus familiares assassinados e dar-lhes enterro digno”. Disponível em: [https://www.europarl.europa.eu/RegData/presse/pr_post_story/2007/PT/03A-DV-PRESSE_STO\(2007\)11-15\(13225\)_PT.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/presse/pr_post_story/2007/PT/03A-DV-PRESSE_STO(2007)11-15(13225)_PT.pdf). Acesso em 30/11/2023.

Deste modo, os tribunais *Gacaca* se apresentam, ainda e sobretudo, como locais onde se busca a reconciliação com o passado e o perdão, por meio de uma verdadeira justiça de transição³⁶. Podemos corroborar essa nossa afirmação por meio do texto da Lei n. 16/2004³⁷, em seus considerandos:

Considering the necessity to eradicate for ever the culture of impunity in order to achieve justice and reconciliation in Rwanda, and thus to adopt provisions enabling rapid prosecutions and trials of perpetrators and accomplices of genocide, not only with the aim of providing punishment, but also reconstituting the Rwandan Society that had been destroyed by bad leaders who incited the population into exterminating part of the Society;

Considering the necessity for the Rwandan Society to find by itself, solutions to the genocide problems and its consequences;

*Considering that it is important to provide for penalties allowing convicted persons to amend themselves and to favour their reintegration into the Rwandan Society without jeopardizing the people's normal life*³⁸

E por que entendemos que os tribunais *Gacaca* se apresentam como verdadeiros instrumentos de reconciliação nos mesmos moldes da justiça transicional? Porque, no caso ruandês, os tribunais *Gacaca*, ao discutirem o passado (ainda que recente), possibilitaram que vítimas e algozes ficassem frente a frente, falando abertamente sobre seus traumas e possibilitando os pedidos de desculpa e perdão.

De acordo com Hazan, a justiça de transição

permite reestabelecer a dignidade das vítimas, contribuir com a reconciliação nacional mediante o esforço por estabelecer a verdade e a justiça (seja de forma simbólica ou penal), prevenir novos crimes, participar do estabelecimento e manutenção da paz, e estabelecer ou reforçar o Estado de direito mediante a introdução³⁹

Assim, ao pensarmos na necessidade da justiça de transição para fins de reconciliação e proteção aos direitos humanos, as *Gacacas* se mostram como locais efetivos para tanto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

³⁶ Podemos conceituar justiça de transição como o “esforço para a construção da paz sustentável após um período de conflito, violência em massa ou violação sistemática dos direitos humanos. O objetivo da justiça transicional implica em processar os perpetradores, revelar a verdade sobre crimes passados, fornecer reparações às vítimas, reformar as instituições perpetradoras de abuso e promover a reconciliação”. Zyl, Paul van, “Promovendo a justiça transicional em sociedades pós-conflito”, p. 47.

³⁷ Referida lei instaura os tribunais *Gacaca*. A Lei n. 16/2004 encontra-se disponível em <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=52f22c704>.

³⁸ Considerando a necessidade de erradicar para sempre a cultura da impunidade, a fim de alcançar a justiça e a reconciliação em Ruanda, e assim adotar disposições que permitam processos e julgamentos rápidos dos perpetradores e cúmplices do genocídio, não só com o objetivo de punir, mas também de reconstituir a sociedade ruandesa, que foi destruída por maus líderes que incitaram a população a exterminar parte da sociedade. Considerando a necessidade de a sociedade ruandesa encontrar por si só soluções para os problemas do genocídio e suas consequências; Considerando que é importante prever sanções que permitam às pessoas condenadas corrigir-se e favorecer a sua reintegração na sociedade ruandesa sem pôr em perigo a vida normal das pessoas.

³⁹ Hazan, “Medir el impacto de las políticas de castigo y de perdón: en favor de una evaluación de la justicia de transición”, p. 26.

Ao longo do séc. XX, sobretudo após os horrores perpetrados pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, a comunidade internacional passa a repensar a proteção aos direitos humanos, tendo, como consequência, dentre outros, a alteração da própria responsabilidade do Estado e de seus agentes quando da ocorrência de crimes tão bárbaros.

Assim, para que o agente, a pessoa natural, respondesse por seus crimes, foi necessária a construção do arcabouço jus filosófica que embasasse tal responsabilização. Neste sentido, os julgamentos de Nuremberg são essenciais para a definição do que sejam crimes contra a humanidade. Posteriormente, com o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, nos anos de 1960, a filósofa Hannah Arendt retoma a discussão sobre o que sejam crimes contra a humanidade, suas sanções e nos apresenta o conceito de banalidade do mal.

Mesmo com toda a evolução jurídica para a proteção aos direitos humanos, tanto em nível internacional (como a criação da ONU) e regional (a criação da OEA), o séc. XX ainda presenciou vários outros crimes bárbaros, como o genocídio perpetrado em Ruanda, no ano de 1994. Nesse cenário, em um prazo de cem dias, aproximadamente 800 mil mortos, da etnia tusti ou hutus moderados.

Para punição dos perpetradores do genocídio foi constituído tribunal *ad hoc* no âmbito da ONU – Tribunal Penal Internacional para Ruanda, com sede em Arusha, na Tanzânia. Referido tribunal foi organizado de forma semelhante aos seus antecessores. Todavia, restou clara a dificuldade em se julgar, perante o TPIR, todos os acusados.

Assim, foram resgatados os tribunais das Gacacas o que possibilitou certa reconciliação no País destroçado pelos horrores ali vivenciados.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira – São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A vida do espírito*. Trad. Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

ASSY, B. “Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt”. In.: MORAES, Eduardo Jardim de e BIGNNOTO, Newton (orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFG, 2001.

- CRETELLA NETO, J. *Curso de direito internacional penal*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*. 2v. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990
- GOYARD-FABRE, S. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GUERRA, S. *Direitos humanos: curso elementar*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- HAZAN, Pierre. “Medir el impacto de las políticas de castigo y de perdón: em favor de una evaluación de la justicia de transición”. *Internacional review of the red cross*, 2006, n. 861
- ILIBAGIZA, I. “Sobrevivi para contar: o poder da fé me salvou de um massacre (com Steve Erwin). Trad. Sonia Sant’Anna. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.
- MORAES, E. J. de, BIGNOTTO, N. (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- OST, F. *O Tempo do direito*. Tradução: Élcio Fernandes. Revisão técnica: Carlos Aurelio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2005.
- PINTO, Teresa Nogueira. “Ruanda: entre a segurança e a liberdade”. *Relações Internacionais*, n. 32. Lisboa. Dez. 2011. Disponível em: <https://ipri.unl.pt/images/publicacoes/revista-ri/pdf/ri32/n32a04.pdf> . Acesso em 22/11/2023.
- PRODI, P. *Uma história da justiça: do pluralismo dos tribunais ao moderno dualismo entre consciencia e direito*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Ed. Estampa, 2002.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- REALE, M. *Filosofia do direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.
- RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *A crítica e a convicção*. Trad. Antônio Hall. Lisboa: Setenta, 1997.
- _____. *A hermenêutica bíblica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et. al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- _____. *O justo: a justiça como regra moral e como instituição*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. Martins Fontes, 2010
- _____. *Amor e justiça*. Tradução: Miguel Serra Pereira. Biblioteca Nacional de Portugal – catalogação da publicação. 2019.
- ROSSETI, Ricardo. *Justiça em Paul Ricoeur: uma hermenêutica do homem justo*. 2011. Tese (doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica – PUCSP, São Paulo.
- ROSSI, P. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. Tradução: Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- SANTOS, S. S. M., LEHFEDL, L. S. “‘O tempo do direito’ de François Ost: a relação entre tempo, direito e meio ambiente”. *Brazil Journal of Development*, 2022. Disponível em: <https://ojs.brazilianjournals.com.br/ojs/index.php/BRJD/article/view/48121/pdf> . Acesso em 10/11/2022.
- TOCHAMAN, W. L. *Hoje vamos desenhar a morte*. Tradução: Eneida Favre. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.
- Yn, Robert. *Estudo de caso: planejamento e métodos* (recurso eletrônico). Tradução: Cristhian Matheus Herrera. 5ª. Ed. Porto Alegre: Bookman, 2015 (Edição Kindle).

YN, Robert K. *Pesquisa qualitativa do início ao fim*. Trad. Daniel Bueno. Revisão técnica Dirceu da Silva. Porto Alegre: Penso, 2016 (Edição do Kindle).

ZYL, Paul van. “Promovendo a justiça transacional em sociedades pós-conflito”. In: REATEGUI, Félix (Coord.): *Justiça de transição: um manual para a América Latina*. Brasília: Comissão de Anistia. Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011.

GÜNTHER ANDERS: ADOLF EICHMANN Y LA MONSTRUOSIDAD DEL MAL

Beatriz Porcel
Universidad Nacional de Rosario - Argentina

Günther Anders nació como Günther Stern¹ en 1902 en Breslau (Imperio alemán, hoy Polonia), de madre y padre judíos, ambos reconocidos pioneros en la psicología infantil. Estudió con Husserl y Heidegger formando parte de la última generación formada bajo la República de Weimar; con el ascenso del nazismo siguió el mismo periplo de exilios que Adorno, Horkheimer, Jonas, Arendt, Marcuse y tantos más. En su caso, primero a París y después a los Estados Unidos donde trabajó y vivió de modo precario como expatriado en New York y Los Ángeles. Al finalizar la Segunda Guerra no retornó a Alemania sino que se radicó en Viena, Austria, donde murió en 1992. El interés por la obra de Anders ha tomado cierta relevancia en las últimas décadas, reconociendo la actualidad de muchas de sus posiciones teóricas y políticas. Fue un destacado militante del movimiento antinuclear y pacifista – aunque este pacifismo del tipo no-violencia devino más adelante en la idea de “legítima defensa” –, un crítico radical de la desmesura de la técnica y un avisador obstinado del riesgo medioambiental. Su obra se movió en un delicado equilibrio entre, por un lado, el pesimismo de su análisis sobre la posición del ser humano en el mundo –dominado por el crecimiento tecnológico y el consumo, bombardeado por los *mass media* y atormentado por la amenaza nuclear – y, por el otro, el optimismo de la voluntad de una conciencia moral que debe poder decir “no” para ser un antídoto contra la amenaza de la destrucción de la vida sobre la tierra, en un pasaje que va desde la idea de “hombre sin mundo” a la de “mundo sin hombre”. Sus textos son numerosos, los más conocidos son *La obsolescencia del hombre I. Consideraciones sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* de 1956 y *La obsolescencia del hombre II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial* de 1980. Además de estas obras medulares su voluntad política crítica se materializa en conferencias, congresos, debates públicos, correspondencias públicas –como *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia*, intercambio sostenido entre 1959 y 1961 con Claude Eatherly, el piloto desde cuyo avión cayó la bomba sobre Hiroshima y *Nosotros, los hijos de Eichmann: carta abierta a Klaus Eichmann* publicado en 1964, un año después de *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* de su primera esposa Hannah Arendt – seguida por otra de abril de 1988, más intervenciones en medios de comunicación y entrevistas.

Günther Anders fue, en muchos aspectos, una figura relevante que no pudo permanecer al margen de lo acontecido en el período nazi; después de 1945, con la explosión de la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki, unió este acontecimiento a Auschwitz como la amenaza cierta de la destrucción de la humanidad. El historiador Enzo Traverso traza una caracterización de lo que

¹ “Anders” es el pseudónimo escogido por Günther Stern en el momento en que tuvo que multiplicar sus contribuciones en el periódico *Börsen-Courier* de Berlín. El director sugirió que mudara el nombre para firmar como “otro”. Stern toma esta indicación al pie de la letra ya que “Anders” significa en alemán “otro”.

denomina “cuatro constelaciones de intelectuales” según la posición asumida frente a Auschwitz, erigido como el paradigma del exterminio (Traverso, 2001, p. 18ss.). Se trata de los colaboracionistas, los supervivientes, los cegados y los alertadores de incendios, estos últimos los que dan la alarma, reconocen la catástrofe, la nombran y la analizan: Anders forma parte de este grupo (junto a Arendt, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Löwenthal y otros), portador de una mirada lúcida y una penetración crítica excepcional. La interpretación andersiana de la modernidad es la confirmación de una técnica globalizadora que se convierte en dominio capaz de la aniquilación total, que transforma a los individuos en meros utensilios y que puede llegar a hacer desaparecer toda vida sobre la tierra en una configuración que va del “hombre sin mundo” al “mundo sin hombre”. Forti, por su parte, considera a Anders entre quienes han llevado en su piel las señales del exilio, la deportación y la reclusión y que atribuyeron un aura demoníaca al momento del descubrimiento de los campos de exterminio nazis (Forti, 2014, p. 161). En suma, una figura relevante que, como dijo de sí mismo, “sólo trata de conservar el mundo para poder modificarlo”, y una obra filosófica dedicada enteramente a interrogar la realidad de los seres humanos frente a los acontecimientos más sombríos del siglo XX.

El trabajo que sigue es un análisis de las cartas públicas dirigida por Anders a Klaus Eichmann, hijo de Adolf Eichmann, a partir de tres ejes: primero la cuestión de la filiación y la desafiliación, segundo la caracterización de lo monstruoso, del plural Eichmanns y la responsabilidad y por último la cuestión del totalitarismo de la técnica.

1. LA CUESTIÓN DE LA FILIACIÓN Y LA DESAFILIACIÓN

Adolf Eichmann fue un reconocido jefe de la SS del régimen nazi durante la Segunda Guerra Mundial, responsable de la deportación de judíos y de otros opositores, encargado del sistema de transporte hacia los campos de exterminio. En el momento de la derrota de Alemania, Eichmann logró evadir el juicio de Nuremberg y huyó hacia Argentina, país en el que vivió bajo otro nombre hasta 1960, cuando el Mossad – Servicio Secreto de Israel – lo secuestra y lo traslada de manera clandestina a Jerusalén iniciándose en 1961 un juicio por crímenes contra el pueblo judío, crímenes de guerra contra la humanidad, exterminio de minorías y miembro de organizaciones criminales (SS, Gestapo, Servicio de Inteligencia)². Eichmann fue condenado a muerte y ahorcado. Como anotamos más arriba, en 1964 Günther Anders envía un documento público a Klaus, el hijo mayor de Adolf –

² Un análisis minucioso de la fuga, el rapto y el juicio a Eichmann puede leerse en el notable libro de Adriano Correia *O caso Eichmann. Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*, São Paulo: Ed. 70, 2023.

posteriormente publicado como libro – para demandar que rechace a su padre, para que deje de ser hijo de una persona declarada culpable por crímenes de lesa humanidad³.

Escribe Anders: “Usted está en la obligación de desligarse de su origen. Que, solidarizándose con nosotros, ha de renegar de él. Por más difícil que le resulte esta ruptura con la “familia”. Por más antinatural que pueda parecerle. Por más abiertamente que esto contradiga el mandamiento de honrar al padre y a la madre” (Anders, 2001, p. 14). El mandamiento judío antiguo que dice “Honrarás a tu padre y a tu madre” que seguramente Klaus aprendió de niño, para el filósofo Anders no es válido en todos los casos, no es un mandamiento de cumplimiento incondicional, sobre todo en cuestiones como esta en que el padre ha sido ignominioso, infame (Anders, 2001, p. 79). Llevar adelante este gesto de desafiliación permitiría a Klaus Eichmann salir del círculo infernal de su origen y borrar la mancha que inmerecidamente lleva consigo (Anders, 2001, p. 53); como hijo debe ser capaz de un acto virtuoso y negar lealtad a su padre, debe ser capaz de unirse al movimiento de todos los que quieren dejar de ser “hijos de...” y desterrar la idea de que los monstruos engendran monstruos.

Anders, frente a su corresponsal, se identifica como un judío que, de manera casual, pudo evadir el aparato manejado por Adolf Eichmann y sobrevivir. El primer horror se hace presente con el destino de Klaus: ser hijo de ese padre, entender que lo ha perdido dos veces y que esa persona es algo más que su progenitor (Anders, 2001, p. 9). ¿Cómo comprender que quien había sido su padre, que demostró amor filial y bondad, también había sido responsable de enviar a tantos seres humanos a las cámaras de gas, encargado del exterminio de millones? ¿Cómo hacer coincidir dos personas tan

³ En 2017 aparece en la escena pública de Argentina un nuevo Colectivo llamado “Historias desobedientes” formado por personas que tienen parentesco con los genocidas de la última dictadura cívico-militar-ecclesiástica que en 1976 produjo el golpe de Estado más violento y sangriento de la historia del país, que sometió, torturó, violó y desapareció a miles y miles de civiles. En el marco de las reivindicaciones llevadas adelante por los movimientos de derechos humanos por Memoria Verdad Justicia y por la defensa de la democracia, este colectivo de hijas, hijos, nietas, nietos, hermanos y sobrinos de genocidas decide mostrar un gesto ético de rechazo de la filiación y de la identidad, de repudio de un familiar –casi siempre un padre– de denuncia y de objeción del mandato de obediencia y de silencio. Algunas y algunos se declaran “ex hijxs”, desafiliándose del parentesco, mudando de apellido en determinados casos. Las y los integrantes del colectivo deciden dejar de respetar el nombre familiar para preferir respetar el derecho humano. En Brasil también aparece un movimiento similar, según este testimonio: Caio Felipe Rezende: *Ele entrou na faculdade de história da Universidade Estadual do Ceará (Uece) achando que a ditadura brasileira (1964-1985) havia sido uma “revolução”. Ao longo do curso, Caio Felipe Rezende passou por um processo de desconstrução do que ouvia em casa. Resolveu ir atrás da história da família e do país. Descobriu o que foi a ditadura e que seu pai havia sido um de seus agentes. Pouco depois, trocou de curso e foi fazer cinema. Decidiu a romper o silêncio da família sobre a ditadura, Rezende se juntou a outro brasileiro cujo pai atuou na repressão. Juntos montaram o projeto “Histórias Desobedientes Brasil”, para reunir pessoas que questionam a atuação de seus parentes como agentes da repressão. A iniciativa dos brasileiros é inspirada em movimentos que já existem na Argentina e Chile, onde filhos, netos e sobrinhos questionam seus parentes por sua atuação durante as ditaduras ocorridas nestes países. Hoje com 26 anos, Rezende está produzindo um documentário com entrevistas de vários agentes da repressão. Quer contar a história deles, mas também o processo de transformação que ele mesmo viveu nesse percurso – “um herdeiro da repressão que não aguenta mais.”* Su historia está contada en Octubre de 2020 en <https://piaui.folha.uol.com.br/meu-pai-foi-agente-da-ditadura-quer-uma-historia-diferente-para-mim/?fbclid=IwAR2M9HoAyFNzjDWlk18cSe9WV5KqLPXOOYRBDb2selpL502PenR5iD4QEus>

disímiles entre sí, el padre y Eichmann? ¿Cómo reaccionar ante la horrible revelación? Este es el momento de la primera muerte, antes de la segunda, la definitiva. Anders dice que Klaus debe sobrellevar dos muertes, la de la figura del genocida nazi y la del padre.

Esta carta pública es una voz que deja de ser privada para convertirse en una impugnación, un acontecimiento discursivo que se levanta para refutar vínculos familiares, para derrumbar fidelidades y obligaciones de afecto y obediencia yendo más allá, hacia una humanidad humillada, torturada, negada. Matucci describe el tono de Anders como didáctico, político y también ético. Se trata de un grito de alarma, un llamado para que otros hijos o nietos no caigan en el odio cegador que llevó a un padre a ser empleado del régimen nazi y después asesino en masa (Mattucci, 2019, p. 104). Anders lanza este aviso urgente “incluso a costa de cuestionar el vínculo filial, vínculo al que Klaus Eichmann permanecerá fiel ignorando las cartas abiertas que Anders le dirige” (Mattucci, 2019, p. 111).

2. LO MONSTRUOSO, EL PLURAL EICHMANNS Y LA RESPONSABILIDAD

“Monstruoso” es un término con el que Anders define un “exterminio institucional e industrial de personas” (Anders, 2001, p. 23). En la carta Anders identifica al nazismo y a la Shoa como máquinas monstruosas y establece el concepto plural de “Eichmanns” como “administradores y ejecutantes de monstruosidades” (Anders, 2001, p. 23), seres serviles capaces de cometer aberraciones como si se tratara de un trabajo cualquiera; seres viles, obstinados – dispuestos a aceptar el riesgo de perder su humanidad a cambio de obtener poder –, ambiciosos y cobardes, que llevaron adelante actos infames con buena conciencia como si estuvieran ordenados por un poder superior que no se cuestiona (Anders, 2001, p. 23)⁴. Estas caracterizaciones de “lo monstruoso” de las personas que lo encarnan configuran el sometimiento a la lógica de la maquinaria y los dispositivos nazis. Al interior de ese sistema miles de personas se mantuvieron en la ignorancia de todo comportándose como “pasivos hombres Eichmanns”. Tanto en este texto como en casi todos los otros Anders insiste en el impacto de la tecnología en la vida que supone un potencial capaz de dominar toda la actividad que desarrollen los seres humanos, la mercantilización, la deshumanización y la radical desrealización del mundo. El sistema totalitario deshumaniza a los hombres, reduciéndolos a ser parte de una estructura maquinal en la que ni los sentimientos ni la responsabilidad tienen presencia. Anders explica que el mecanismo perverso que supone la vida en el sistema totalitario favorece que Eichmann y tantos como él exhiban argumentos despojándose de la carga de su responsabilidad.

⁴ Estas características, y otras semejantes, son analizadas en el pionero trabajo de Adorno y otros integrantes de la llamada Escuela de Frankfurt: *La personalidad autoritaria*, publicado en 1950.

En la perspectiva de Anders la figura de Eichmann siempre es ejemplo del hombre de la técnica sometido a la máquina, y un arquetipo de lo monstruoso⁵. En Eichmann se conjugan dos fenómenos que atacan y degradan la humanidad del hombre: el totalitarismo político y el imperialismo de la técnica, estrechamente vinculados en una relación de coparticipación recíproca, ya que el totalitarismo se vale de la técnica y la técnica ambiciona ser totalitaria ejerciendo sobre cada ser humano una violencia específica y persistente.

En el juicio Eichmann intentó declararse no culpable de los actos aberrantes manifestando que el cumplimiento de órdenes no implica responsabilidad individual. Eichmann mostró ausencia de emoción ante el exterminio de millones de personas, su tarea era considerada un mero acto burocrático y un gesto de obediencia; formar parte de la gran maquinaria genocida era la base para proclamar su inocencia. Eichmann no podía permitirse el lujo de tener ante sus ojos la imagen de los asfixiados por el gas para evitar sabotear el proyecto original dejando que la moral entorpeciera sus planes (Mattucci, 2019, p. 198). En estos términos se plantea un problema acerca de la culpabilidad de Eichmann: ¿hasta dónde un ser humano es responsable de la monstruosidad que promueve la tecnología? Anders cree que existe una culpabilidad moral porque siempre cabe la posibilidad de decir “no” y explica el mecanismo perverso en que las condiciones de vida dentro del sistema totalitario producen la convicción de la legitimidad de estos argumentos defensivos y produce también el debilitamiento de las emociones y la pérdida del sentido de responsabilidad, y esto explica el hecho de que “todos somos hijos de Eichmann”, seres pasivos, “instrumentalizados” incapaces de comprender la magnitud de lo que se crea y de lo que se destruye, imposibilitados de ver lo que produce e ignorando sus consecuencias morales.

Lo “monstruoso” lleva dentro de sí lo deshumano, el abandono y la traición de lo que define al ser humano. El enorme desarrollo de la tecnología produce lo que en otros textos Anders denomina “brecha prometeica” o “desnivel prometeico”⁶, una distancia, una disparidad sobredimensionada entre lo que el ser humano es capaz de crear y la incapacidad para establecer los efectos y los resultados de lo que crea, siendo monstruosa la indiferencia delante de lo que produce. Anders considera que existe un fenómeno de discordancia interna en la naturaleza humana que denomina “desnivel prometeico”, que tiene manifestaciones diferentes a distintos niveles, pero de igual matriz:

⁵ Eichmann es definido como paradigma de lo monstruoso, no como un personaje común que exhibe un mal banal como cree Arendt. Sin embargo, en *Visita al Hades*, texto que es un extracto de un Diario llevado por Anders entre 1944 y 1979, una “búsqueda del tiempo perdido”, una incesante necesidad de comprender el horror de lo acontecido y el horror de Auschwitz, Anders hace mención a la “banalidad del mal” para calificar la figura de Eichmann (Anders, 1980, cit. en Jolly, E., 2010, *Nililisme et technique, étude sur Günther Anders EuroPhilosophie*, Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique).

⁶ Este concepto es uno de los hilos conductores de la obra de Anders, y que está en estrecha relación con la “vergüenza prometeica”.

el antiguo Prometeo, capaz de enfrentarse a los dioses e incluso de engañarlos, ha perdido hoy toda su *hybris*, su independencia y su dignidad, y se ha visto reducido a una condición servil dentro de sistemas político-económicos cada vez más “maquinales” de los que ya no es capaz de dar cuenta, dirigir o siquiera comprender. A causa de esta discrepancia Anders considera que tendemos a perder nuestros rasgos humanos precisamente en la misma proporción en que aumenta el mecanicismo de nuestro mundo. El fenómeno de la maquinización de la vida social transforma al ser humano en una parte, una pieza, un elemento o un instrumento del todo, transforma a la persona antes autónoma y responsable en un engranaje de la máquina global. La monstruosidad a la que dio lugar el totalitarismo nazi es un resultado límite, pero el riesgo de que todos seamos “hijos de Eichmann” tiene que ver con los fundamentos mismos de este fenómeno. Para Anders las raíces de lo monstruoso no fueron abolidas con el final de los regímenes y de los conflictos.

Es monstruoso el hecho de que se haya producido un exterminio industrial, que hayan existido líderes y ejecutores de este desmantelamiento humano. Esta enorme catástrofe es nombrada y transformada en la conciencia de que lo que pasó ayer se puede repetir, “la conciencia de que probablemente la época de lo monstruoso no ha sido un simple interregno” (Anders, 2001, p. 24). La advertencia de Anders va en dirección a creer que cuando la mentalidad fascista o fascistoide quiera atacar a los judíos pero no encuentre ninguno, encontrará otros grupos que sean señalados como enemigos internos (Mattucci, 2019, p. 104). ¿Es posible pensar que la época de los genocidios quedó a nuestras espaldas? Esta es la pregunta que el filósofo político Pier Paolo Portinaro se hace, para responder que hay muchas señales que llevan a considerar que este siglo XXI verá también limpiezas étnicas y genocidios por múltiples motivos y que el síndrome del “hombre superfluo” se ha agravado.

3. EL TOTALITARISMO DE LA TÉCNICA

Los dos grandes genocidios del siglo XX, Auschwitz e Hiroshima – cámara de gas y bomba atómica – se unen en la teorización andersiana como fenómenos que presentan efectos comunes en una relación de “copertenencia recíproca”: el totalitarismo que erigió el primero usa y abusa de la técnica y la técnica que hizo posible el segundo se expande hacia una forma totalitaria. Enzo Traverso fue uno de los estudiosos de Anders que subrayó este aspecto presentado como dos ejemplos clásicos de cosificación de la muerte lograda por la técnica que asume así la forma de “trabajo bien hecho” (Traverso, 1995, p. 23)⁷. El mundo entero puede convertirse en un campo de exterminio si Hiroshima se repite (Anders, 2001), idea que Anders ya había adelantado en su texto *Tesis para la era atómica*, de

⁷ En “La educación después de Auschwitz”, Conferencia radial del 18 abril de 1966, Adorno considera que la civilización engendra por sí misma la anticivilización y que, además, la refuerza de modo creciente. De igual manera que Anders cree que es imposible sustraerse a la reflexión de que el descubrimiento de la bomba atómica pertenece al mismo contexto que el genocidio, que puede literalmente eliminar de un solo golpe a centenares de miles de seres humanos (Adorno, 1993, p. 80).

1959: La amenaza atómica, que es totalitaria, “transforma nuestro planeta en un único y vasto campo de concentración del cual no hay salida posible” (Anders, 2019, p. 174). En este sentido el mal tecnológico y la tecnología del mal se entrelazan.

En *Nosotros los hijos de Eichmann* afirma Anders que el expansionismo de la técnica hace posible que todo lo humano pueda volverse máquina y que el “parecido de este amenazador imperio técnico-totalitario con el monstruoso de ayer es evidente” (Anders, 2001, p. 57). Nos dirigimos, dice el filósofo, “hacia el alba del totalitarismo maquinal” (Anders, 2001, p. 59)⁸ y ya no será posible evitar el imperio quiliasta del totalitarismo técnico, tampoco será posible soslayar “el estado técnico-totalitario”. La lógica de la técnica es inexorable, automática y absoluta mientras la máquina es expansionista e “imperialista” (Anders, 2001, p. 53); la técnica es una inversión del vínculo medios-fines porque los aparatos dejan de ser medios y se transforman en fines con los que no tenemos ya ningún vínculo. Ya no se puede hablar de aparato singulares porque forman una totalidad, una gran máquina que contiene todo volviéndose autónoma (Nacci, 2002, p. 30). La relación entre técnica y totalitarismo es definitiva en Anders: la técnica es totalitaria en el sentido de que el ser humano es definido por ella, sea lo que sea que haga. Donde la técnica está presente el hombre no decide, es decidido; no elige, es elegido, siendo imposible escapar al engranaje. La megamáquina es total, totalitaria.

La palabra “técnica” es para Anders como un Sujeto, el Sujeto de la Historia que ha reemplazado el poder humano: “La técnica es nuestro destino en el mismo sentido que la política y la economía” (Anders, 2011, p. 24). Anders usa el término “tecnocracia” de la manera más literal y absoluta: en una tecnocracia es la técnica la que ejerce el poder, hace que los individuos vivan solamente en la co-presencia de sus aparatos de los que ya no pueden prescindir. Pensar la técnica de esta manera significa tener en cuenta su creciente potencia, su complejidad en un contexto cotidiano en el cual cada aspecto de la vida es determinado por la presencia de la máquina que media los pensamientos, los discursos y las acciones (Jolly, 2017, p. 8). Eichmann es un paradigma de la técnica sometida a la máquina; la progresiva transformación del ser humano en autómatas cuyas acciones se separan irreversiblemente de su conciencia moral.

⁸ En su libro *La condición humana*, capítulo dedicado al Trabajo, Hannah Arendt puntualiza los procesos de automatización y el “problema global de la tecnología y la consiguiente transformación de la vida y del mundo mediante la introducción de la máquina”. En la nota 13 del capítulo se refiere a Günther Anders citando su “interesante ensayo sobre la bomba atómica (*Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956) en la que “argumenta de manera convincente que la palabra “experimento” ya no es aplicable a los experimentos nucleares que implican explosiones de las nuevas bombas. Porque la característica de los experimentos fue que el espacio donde se realizaban estaba estrictamente limitado y aislado del mundo que le rodeaba. Los efectos de dichas bombas son tan enormes que “su laboratorio se ha hecho coextensivo con el globo” (Arendt, 1993, p. 195).

4. BREVE EPÍLOGO

La carta de Anders termina con la sugerencia de que Klaus Eichmann se solidarice con el movimiento antinuclear como símbolo de la protesta contra las posibilidades de aniquilación, que se incorpore a la lucha contra el principio Eichmann del mundo tecnológico y a favor de la causa de la supervivencia humana. La carta quedó sin respuesta, lo que llevó a Anders en 1988, a la edad de 85 años, a escribir una segunda carta a Klaus Eichmann titulada “Contra la indiferencia”, dejando de lado el tono amable y esperanzado de la primera mudándolo por un tono grave que denuncia el aumento incesante de hijos de Eichmann que son sordos ante las advertencias. Además del reclamo por la ausencia de respuesta de Klaus, Anders hace explícito otro de los motivos de esta segunda carta: el hecho de que en Alemania y en Austria la mentalidad política y moral ha involucionado de manera tan radical que a los *viejos* nazis se han unido *nuevos* nazis, “hombres que restan importancia a Auschwitz, que incluso lo niegan o lo ridiculizan” (Anders, 2001, p. 81), hombres que rechazan representarse los terribles sucesos protagonizados por sus padres cuarenta y cinco años atrás, entre otras cosas para alejar la sombra ominosa de la culpa colectiva que se les presenta cuando se pide no olvidar. En realidad, dice Anders, nadie acusa de culpa colectiva sino aquellos que pretenden universalizar lo opuesto: pasar de “todos los alemanes son culpables” a “ningún alemán es culpable” y Auschwitz pueda ser negado o dejado de lado a fin de que “se ponga punto final a la mirada encolerizada sobre el pasado” (Anders, 2001, p. 85) o minimizado el horror que “su padre puso en marcha como un caso más”, como una masacre más entre tantas de la historia. Esta tesis es postulada en la llamada “Disputa de los historiadores” que también sostenía otras teorías como aquella de que Hitler solamente fue una respuesta a la agresión externa (Anders, 2001, p. 88) o la exculpación en términos de “si yo no lo hago lo hará otro”. Con este argumento indigno, que no puede esgrimirse como defensa, Anders termina la segunda carta pública a Klaus Eichmann: “...para mí no es usted culpable por el hecho de haber venido al mundo como hijo de su padre...únicamente le creería culpable si, por una indolencia mental que se entiende falsamente como piedad, siguiera siendo el hijo de su padre” (Anders, 2001, p. 97).

BIBLIOGRAFÍA:

- ADORNO Theodor (1993). “La educación después de Auschwitz” en *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ANDERS Günther (2001). *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*. Buenos Aires: Paidós.
- ANDERS Gunther (2008). *Discesa all Ade*. Torino: Bollati Boringhieri.
- ANDERS Günther (2011a). *La obsolescencia del hombre* (Vol.1). *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.

ANDERS Günther (2011b). *La obsolescencia del hombre* (Vol. 2). *Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.

ANDERS Gunther (2019). “Tesis para la era atómica” en *Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, n.44, Julio-Diciembre.

ARENDT Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

FORTI Simona (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Edhasa.

MATTEUCCI Natascia (2019). *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Gunther Anders*. Milano: Mimesis.

NACCI Michela (2000). *Pensare la tecnica*. Roma: Gius, Laterza & Figli.

PORTINARO Pier Paolo (2017). *L'imperativo di uccidere: genocidio e demócidio nella historia*. Bari: Laterza.

TRAVERSO Enzo (1995). “Auschwitz et Hiroshima. Notes pour un portrait intellectuel de Günther Anders” en *Lignes*, nro.26 p.7 a 33.

TRAVERSO Enzo (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

SOBRE A “OBEDIÊNCIA CADAVERICA”: UMA LEITURA DE *EICHMANN EM JERUSALÉM*

On “cadaverous obedience”: a reading of Eichmann in Jerusalem

Roan Costa Cordeiro¹

RESUMO

O propósito do presente artigo é analisar a noção de “obediência cadavérica” (*Kadavergehorsam*) plasmada por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963). Em diálogo com a abordagem de Frédéric Gros, que retoma a centralidade do caso Eichmann e do relato de Arendt para se pensar o problema da obediência na atualidade, realçamos uma lição fundamental da pensadora a ser seguida que consiste na atenção questionadora da linguagem, sobretudo no que diz respeito ao discurso (*speech*) dos atores políticos. Nesse sentido, observamos que a “obediência cadavérica” na fala de Eichmann opera um curto-circuito semântico nas distinções tradicionais entre a política, a moral e o direito que possibilita iluminar o sentido dos “deveres de um cidadão respeitador das leis”. Para tanto, sustentamos que é preciso distinguir entre as confusões entre significados das suas distorções deliberadamente realizadas no discurso, operação também fundamental em nossos contextos pós-totalitários.

Palavras-chave: obediência cadavérica; relato; discurso; Eichmann em Jerusalém; Hannah Arendt; Frédéric Gros.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the notion of “obedience of corpses” (*Kadavergehorsam*), as elaborated by Arendt in *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963). In dialogue with Frédéric Gros’ approach, which takes up the centrality of the Eichmann case and Arendt’s account in order to think about the problem of obedience today, we highlight a fundamental lesson we learn from her work, namely the questioning attention dedicated to language, especially with regard to the speech of political actors. The notion of “obedience of corpses” in Eichmann’s speech operates a semantic short-circuit in the traditional distinctions between politics, morality, and the law that makes it possible to illuminate the meaning of the “duties of a law-abiding citizen”. To this end, we argue that it is necessary to distinguish a confusion in the meaning of words from their deliberate distortion in discourse, an operation that is also fundamental in our post-totalitarian contexts.

Keywords: cadaverous obedience; report; speech; Eichmann in Jerusalem; Hannah Arendt; Frédéric Gros.

INTRODUÇÃO

Décadas depois do julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, mortos quase todos os atores e os espectadores, as últimas vítimas e também os carrascos do Terceiro Reich, ainda nos debruçamos sobre o contundente relato de Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963) e continuamos a nos espantar com o fato de que tantas e tantos *agiram e agem como* o oficial nazista de fato demonstrou que era possível agir. Na interpretação profunda e perturbadora de Arendt, os atos, os feitos e as palavras humanas, em suma, os acontecimentos, uma vez que tenham vindo à luz e se cristalizaram, persistem “com a humanidade como uma *potencialidade*, [até mesmo] muito depois da sua realidade (*actuality*) ter se tornado coisa do passado”². Em outras palavras, o que aconteceu não se esgota no passado, mas, pelo contrário, se torna uma manifestação do que *podem* os seres humanos. Ao mesmo tempo, o que aconteceu, ressalta Arendt, aconteceu *assim, dessa maneira, com tais e quais agentes, em tais*

¹ Doutor pela UFPR. E-mail: roan.costa@gmail.com

² Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, pp. 295-296, trad. mod.

condições, “mas não aconteceu em todos os lugares”³, tal como a própria Solução Final no contexto do acontecimento do totalitarismo. Assim, numa lição política fundamental, muitos se conformaram, mas não foram todos, o que basta, “humanamente falando”, “para que este planeta continue sendo um lugar próprio para a vida humana”⁴.

Diante disso, é o caso de resgatarmos ainda uma lição filosoficamente crucial apresentada por Giorgio Agamben sobre o fato de que, segundo Auschwitz o demonstra, “entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil que compreender a mente de Spinoza ou de Dante (é também nesse sentido que deve ser entendida a afirmação de Hannah Arendt, tantas vezes mal interpretada, sobre ‘a banalidade do mal’)”⁵. Podemos seguir com o filósofo italiano e aprofundar o *insight* de sua afirmação, de fato não estranha à própria Arendt, mas não sem antes acrescentar que, justamente para evitar mal-entendidos, Eichmann não era exatamente um “homem comum” nem mesmo um mandatário qualquer, como o próprio oficial nazista tentou emular durante o seu julgamento em Jerusalém.

Na postura reveladora de Hannah Arendt, ela definitivamente ousou alargar o escopo da compreensão ao considerar a “mente” e, antes, as ações de todas e todos aqueles que não são Spinoza ou Dante como possuindo pelo menos a mesma capacidade de despertar nossos exercícios de pensamento. Se um gesto fundamental da pensadora consiste na busca por conferir aos atos e feitos humanos o sentido que lhes cabe, mesmo quando são os malfeitos dos perpetradores que ocupam nossas reflexões, temos de levar em conta que Arendt transformou os acontecimentos no próprio desafio sobre o qual deve se debruçar o pensamento filosófico contemporâneo. Nesse sentido, já não resta muita coisa de tão comum assim na figura de Eichmann.

É o caso de incorporarmos, por conseguinte, uma indagação levantada diante dos debates e das reações que se seguiram ao julgamento e ao relato de Arendt: “existe um enigma Eichmann?”⁶. A partir do resgate do enfoque de Frédéric Gros, analisaremos a noção de “obediência cadavérica” (*Kadavergehorsam*) plasmada por Arendt em seu relato a partir do seu emprego na dicção eichmanniana. Nesse sentido, enfatizando que Arendt encontrou na linguagem de Eichmann – mesmo com todas as suas deficiências, insuficiências, deturpações etc. – o próprio caminho para explorar o discurso, ou ainda, a “fala” (*speech*), como realização reveladora de uma performance política, tal como delineou em *A condição humana* (1958), a análise da “obediência cadavérica” de Eichmann constitui uma chave de leitura atualíssima acerca do que são os “deveres de um cidadão respeitador das leis” na perspectiva, nenhum pouco trivial, como veremos, da *mentalidade* do “homem comum”.

O RETORNO AO RELATO E O TESTEMUNHO DAS PALAVRAS

Em sua anatomia do problema da obediência estabelecida em *Desobedecer*, obra publicada originalmente em 2017, o filósofo francês Frédéric Gros separa um lugar especial para o caso Eichmann,

³ Ibidem, p. 254, trad. mod.

⁴ Ibidem, trad. mod.

⁵ Agamben, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*, p. 21.

⁶ Gros, *Desobedecer*, p. 112.

cujo julgamento, “organizado” como acontecimento, “desencadeou na época um sismo midiático, político, mas também certamente ético”⁷. A tentativa de planejar um acontecimento deu origem a um acontecimento para além do próprio “julgamento-espetáculo”⁸, inclusive desencadeando uma das primeiras formas de acontecimento-espetáculo que, por assim dizer, pudemos registrar no século XX com a globalização paulatina das mídias. Com o ingresso, nessa constelação, não apenas da espectadora Hannah Arendt, de longe improvável, mas dessa *storyteller* imprevista, o acontecimento “foi transformado, abalado pelo relato, (...) ainda que ela só tenha assistido às primeiras semanas do processo judicial, como repórter para a *New Yorker*”⁹. Em outro sentido, segundo recorda Jerome Kohn, assistente de Arendt e seu executor testamentário, o julgamento de Eichmann, que também a abalou profundamente, foi “o evento mais importante” para a pensadora em todo o período que vai “da metade dos anos 1950 até 1975”¹⁰, quando ela faleceu.

Diante das leituras que se seguiram ao julgamento, especialmente aquelas que tomam seu protagonista, Eichmann, de maneira oposta, como um monstro diabólico ou como uma “peça da engrenagem”, Gros questiona a própria “apresentação que se faz dos debates” por não ser “fiel nem à história, nem ao texto de Arendt, nem às declarações do próprio Eichmann”¹¹. Numa espécie de sismografia narrativa do julgamento, Frédéric Gros identifica três linhas de interpretação que permitem elaborar o esquadro compreensivo do caso em face da existência do “enigma Eichmann”.

A primeira vertente é a “lenda negra” que se baseia no alegado caráter diabólico do agente: “Eichmann, o sádico; Eichmann, o monstro, o perverso; Eichmann, o antissemita satânico”¹². Embora a “lenda negra” certamente encontre sua “evidência” no terror dos atos dos perpetradores, os quais definem a realização do inferno na Terra, numa imagem também empregada por Arendt, especialmente em *As origens do totalitarismo* (1951), ainda assim ela reproduz aquela confusão moral psicologizante segundo a qual o cometimento de atos monstruosos pressupõe uma personalidade também monstruosa. *Ergo*, se Eichmann realizou os atos que realizou, só poderia ser visto como um monstro, afinal, nas palavras do promotor Gideon Hausner, o acusador na corte em Jerusalém, “ele nasceu homem, mas viveu como um animal na selva. Cometeu atos abomináveis. Atos tais que aquele que os comete não merece ser chamado homem”. Todavia, tão forte quanto o odor do enxofre, é o da moralina para sentidos mais treinados. Dessa maneira, no enfoque de Gros, a demonização gera o efeito combinado da “hiper-responsabilização” de alguns com a “desresponsabilização” (ou “desculpabilização”) de todos os outros. Em suma,

⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁸ Sobre os múltiplos dimensionamentos do julgamento de Eichmann em seus aspectos jurídicos, especialmente sobre a questão do “julgamento-espetáculo”, Cf. Correia, *O caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*, pp. 99-115.

⁹ Gros, *Desobedecer*, pp. 110-111.

¹⁰ Kohn, “Apresentação”, p. 22.

¹¹ Gros, *Desobedecer*, p. 112.

¹² *Ibidem*, p. 113.

Eichmann é constituído como exceção imoral que anula antecipadamente a compreensão dos mecanismos que, no futuro, poderiam fabricar novos Eichmann (...) Fora da psicopatologia do monstro, só a filosofia moral pode **ser convocada, mas muito** abstratamente, para tentar nomear, articular, chegar perto dessa escuridão moral metafísica irreduzível: pecado original em Agostinho, mal radical em Kant, pulsão de morte em Freud¹³.

A segunda versão, denominada de “lenda cinza”, introduz uma gradação substantiva. Nesse caso, segundo Gros, a narrativa sobre Eichmann foi alimentada também pelos desdobramentos da recepção do relato de Arendt – ou melhor, pelas “imagens” que circulavam, segundo a autora, sobre sua obra – e do livro de Günter Anders *Nós, filhos de Eichmann* (1964). Encontramos agora uma variação da bastante conhecida “teoria da peça da engrenagem”: o indivíduo, mesmo o perpetrador, é visto apenas como uma “engrenagem passiva” atuando anonimamente no funcionamento do labiríntico e gigante aparato da maquinaria nazista, em cujo fundo cinzento as responsabilidades também se apagam. No equacionamento inverso ao da narrativa anterior, o efeito combinado da “desresponsabilização” dos agentes com a “hiper-responsabilização” do sistema político-social culmina numa “responsabilidade difusa” que, de modo paroxístico, ao responsabilizar a todos, como se existisse um Eichmann dentro de cada um de nós, implica que ninguém é realmente responsável.

Por fim, a terceira interpretação consiste no “entredois”, na “realidade mediana” fomentada, principalmente, pelas obras de historiadores e biógrafos que se dedicaram à figura de Eichmann e ao seu julgamento em Jerusalém, dentre os quais Gros ressalta a contribuição de David Cesarani. Tal abordagem balanceia as duas linhas anteriores e faz avançar o debate, deslocando-o da “oposição abstrata” que as sustenta, a saber, que ou Eichmann era um monstro antissemita, ou era um burocrata apagado, como às vezes ele mesmo quer parecer, em sua estratégia de autodefesa no tribunal, em meio aos seus rompanes megalomaniacos que faziam toda a situação beirar o burlesco.

O papel iluminador do debate histórico permite retornarmos de maneira mais desimpedida ao próprio texto de Arendt. Assim, se o relato de Arendt teve realmente o poder de “abalar” e “transformar” o acontecimento, ou melhor, a sua interpretação, é o caso observarmos que duas vias se encontram: a do acontecimento e a do relato do acontecimento. Deixando em suspenso o debate sobre os fatos e as interpretações de fatos, no entanto, acontece que na prática não há como fugir de passarmos pelo relato do acontecimento, pela captura do acontecimento na narração e, mais ainda, na linguagem, de modo que permanece viva uma tensão entre as interpretações dos acontecimentos. Assim, torna-se imperativo voltar ao relato arendtiano, mesmo que seja para dizer que Arendt errou, por exemplo sobre a profundidade das convicções de Eichmann, como defendem Deborah Lipstadt e Bettina Stangneth¹⁴, ou ainda, que acertou o diagnóstico, pois existem mulheres e “homens comuns” que lavam as mãos e apenas obedecem, mas errou o alvo, pois esse não era o caso de Eichmann, na leitura, a nosso ver muito mais sugestiva, de Christopher Browning¹⁵, que culmina na análise de *Ordinary men*, publicado em 1992, em que examina o perfil daqueles

¹³ Ibidem, p. 116.

¹⁴ Cf. Lipstadt, *The Eichmann Trial*; Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: the Unexamined Life of a Mass Murderer*.

¹⁵ BROWNING, Christopher R. “Perpetrator Testimony: Another Look at Adolf Eichmann”. In: *Idem. Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003, p. 3-4. Apesar da

que seriam os efetivos “homens comuns” que serviam no Batalhão de Reserva 101 da *Ordnungspolizei* (Polícia da Ordem)¹⁶.

O *report* de Arendt está estruturado pela descrição, narração e julgamento da trama da cena política e social que deu origem ao processo de Adolf Eichmann em Jerusalém. Arendt começa o relato contando como era a corte e situando as perspectivas no tribunal, que aparece, em última análise, como um desdobramento institucional imprevisível dos atos dos perpetradores. Enxergamos, de fato, na descrição que ela nos faz das pessoas e dos seus papéis, a composição entre atores e espectadores no “palco” do mundo que não é jamais fixa, rígida, mas *relacional e perspectiva*. É a ação, portanto, que continua a fundar a declinação de um julgamento – e, diante disso, vale recordar que Arendt pensou o “remédio” do perdão até mesmo como forma de travarmos o regresso *ad infinitum*.

Quase no mesmo lugar, mas em perspectivas radicalmente distintas, Eichmann e Arendt encontram-se e desencontram-se em Jerusalém: Eichmann como perpetrador, como ator e como réu; Arendt como “sobrevivente”, segundo ela mesma, e também como espectadora, *storyteller* e pensadora que busca enfrentar o que está acontecendo ali, no tribunal, bem como o que aconteceu. Nesse sentido, jamais podemos perder de vista que Arendt compreende Eichmann de acordo com as maneiras e as palavras, principalmente, com as quais ele se apresenta no tribunal, dando forma ao que podemos compreender como *persona* processual do Adolf Eichmann de carne e osso. E é daqui que devemos partir, sem jamais descurar dos atos re-presentados no processo pelos quais ele é submetido a julgamento, atos que são a fonte de iluminação, seguindo-se a fenomenologia política da autora em *A condição humana*, a partir da qual Arendt vai revelando “quem” ele era no passado e no presente.

Em outros termos, para investigar os feitos que o levaram à corte, Arendt recorre aos depoimentos do acusado, reconstruindo mormente a partir deles uma feição do ator e os sentidos de seus atos, mas isso não significa que o seu relato esteja baseado no discurso de Eichmann em termos históricos, como deveria ser óbvio para qualquer leitor de *Eichmann em Jerusalém*¹⁷. Nesse sentido, a natureza peculiarmente política do juízo e da narração de Arendt dependem de compreendermos a centralidade que o discurso do agente ocupa em qualquer discussão *política*. Até porque, por vezes o sentido de todo um discurso reside paradoxalmente no fato de ser propositadamente absurdo para o senso comum, como o demonstra a linguagem ideológica do regime nazista da qual se alimentava o próprio Eichmann. Mesmo que as falas girem em falso ou simplesmente sejam falsas, elas jamais devem ser deixadas de lado. Arendt levou isso à risca e certamente pagou caro por isso.

sua ressalva ser exagerada, ao afirmar que Arendt foi “enganada” pela “autorrepresentação” de Eichmann no processo, ainda assim possibilita identificar objetivamente o caráter “ordinário” da obediência cega que sustentava as ordens do regime em seus mais atrozes objetivos e efeitos.

¹⁶ Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*.

¹⁷ O *background* historiográfico de Arendt não é enxuto, como suas fontes explícitas e implícitas no livro revelam, embora a discussão sobre seu aporte historiográfico possa sempre ser alimentada, como sua concepção frágil da questão da resistência em situações extremas. Seja como for, para nosso argumento, podemos aplicar também para *Eichmann em Jerusalém* o que ela costumava dizer sobre *As origens do totalitarismo*, pois não se trata de uma história do julgamento de Eichmann, mas antes de uma “análise em termo históricos” (Arendt, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (1930-1954), p. 419).

De maneira chocante para muitos leitores, Arendt enfrenta o fato terrível de Eichmann se apresentar como um “perito na questão judaica”, como um funcionário “dedicado” e que tanto se jactava do seu “zelo”, mesmo que o resultado evidente de toda a sua dedicação implicasse o pleno funcionamento que alimentava – com corpos humanos vivos – as fábricas de cadáveres. Assim, diante do empenho, como ele diz, em responder à “solução da questão judaica”, Arendt ressalta que ele esteve envolvido, embora em graus muito variáveis, nos mais diversos planos para tentar “resolver” o “problema”, segundo a corrompida e corruptora linguagem do Terceiro Reich: dos planos de expulsão e de concentração aos de extermínio, cujo desdobramento derradeiro foi dado na Conferência de Wannsee com a ordem da Solução Final, da qual se originou toda a deportação em massa – cujo destino certo eram os centros de extermínio no Leste – da qual Eichmann era o operador *logístico*.

Todavia, no tribunal, quando confrontado com esse momento capital, em que atuou ativamente, Eichmann se coloca como Pôncio Pilatos. E encontramos aí o ponto de inflexão condizente à percepção muito singular de Eichmann a respeito do que eram os “deveres de um cidadão respeitador das leis”, a saber, a obediência aos comandos do *Führer*. Tal equacionamento entre dever e obediência, de um lado, e entre lei (ou direito) e ordem (ou comando), de outro, está longe de apenas aprofundar as confusões já existentes nos termos políticos, jurídicos e morais da tradição. Pelo contrário, aquela equivalência realiza a sua completa deterioração semântica, consumando de maneira muito prática toda uma desagregação de mundo no próprio uso cotidiano da linguagem.

A “OBEDIÊNCIA CADAVERICA”

Como é possível ser um “cidadão respeitador das leis” e ainda assim se obedecer a Adolf Hitler? Os comandos dos chefes nazistas não seriam manifestamente ilegais, além de imorais? Nesse caso, como “respeitar a lei” e “obediência” podem compor uma mesma sentença com sentido? Antes de tudo, precisamos conceber que os acontecimentos em jogo, tal como Arendt enfatiza ao longo de toda a sua obra, violam os padrões do nosso senso comum e as categorias e conceitos das teorias ético-políticas tradicionais.¹⁸ Nesse sentido, como Eichmann estava intelectual e linguisticamente blindado para jamais contestar as ordens de Hitler, conformando o fenômeno que tentamos elucidar,

eram muitas as oportunidades de Eichmann se sentir como Pôncio Pilatos, e à medida que passavam os meses e os anos, ele perdeu a necessidade de sentir fosse o que fosse. Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do *Führer*; tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *a ordens*, ele também obedecia *à lei*. Eichmann tinha uma vaga noção de que isso podia ser uma importante distinção, mas nem a defesa nem os juízes jamais insistiram com ele sobre isso (...). Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens — sempre o cuidado de estar ‘coberto’ —, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes

¹⁸ Em sentido mais amplo, podemos dizer, no extremo, que todo acontecimento carrega consigo um desafio ao senso comum e ao pensamento, perfurando a malha significativa do real sobretudo em nossa experiência da realidade.

e os vícios da obediência cega, ou a ‘obediência cadavérica’ (*Kadavergehorsam*), como ele próprio a chamou¹⁹.

Na leitura de Arendt, o amortecimento ou anestesia dos sentidos deve ser compreendido de maneira ampla, inclusive em termos do exercício das capacidades mentais humanas de significar a realidade humana. Nesse contexto, em que a máquina totalitária funcionava de modo tal a tornar a vida humana supérflua, quando se chega no limite da destruição do humano, temos um curto-circuito nos limites entre o direito, a política e a moral, pois não apenas estamos diante de imperativos morais, mas, ainda mais radicalmente, de “uma nova lei da terra”, como afirma Arendt. É o próprio conceito do que seja a “lei”, em sentido amplo, “baseada nas ordens do *Führer*”²⁰ que está em disputa, para a moral e para o direito, ou melhor, para a aniquilação da moral e do direito, com a extrema subversão da política produzida pelo regime totalitário nazista.

O problema desponta da seguinte conexão: ser um cidadão respeitador das leis significava ser alguém que obedecesse à ordem do *Führer*, ou melhor, que não tinha outro fundamento para as suas ações que a vontade de Hitler. Ora, aí ocorrem também duas assimilações: uma, entre direito e ordem do líder, outra, transversal, entre ordem, ou comando, e vontade. Assim, a concepção de direito aplicável – e não simplesmente vigente, portanto, como defende Giorgio Agamben em *Estado de exceção* (2003) – não seria outra que a vontade do *Führer*, a sua fonte de emanção última.

Nesse sentido, as deturpações, que são deliberadas, ocorrem no sentido de conduzir ao ponto extremo em que a aplicação do direito não significa outra coisa que a sustentação, puramente arbitrária, do comando excepcional. O que se aplicava era o comando, vindo de cima para baixo, direta ou indiretamente do *Führer*. Mas não era qualquer ordem que possuía tal poder de comando, e Eichmann muitas vezes em seu discurso revela desconfiar da vinculação das ordens de seus superiores com a vontade de Hitler. A “palavra do *Führer*” era juridicamente distinta das demais ordens, pois a expressão da vontade soberana naquelas palavras já possuía “força de lei” (*Gesetzskraft*). Ao mesmo tempo, “uma ordem [qualquer] diferia da palavra do *Führer* porque a validade desta última não era limitada no tempo e no espaço — a característica mais notável da primeira”²¹.

Além disso, há o lado que valia “de baixo para cima” como obediência: cumprir a lei e obedecer a ordens do *Führer* significam a mesma coisa no regime totalitário, embora sejam coisas muito diferentes sob a ótica de um governo constitucional. Eichmann afirma que era pleno de “deveres” o julgamento inteiro. Ele era um sujeito do dever no sistema da dominação. Mas quem invoca deveres sobre a ordem dos direitos, sobre o império do direito, em última análise, já não está forçando a pura obediência, exigindo a observação cega da obediência à lei externa? Seja como for, do ponto de vista propriamente político, quem afirma coisas tais contribui para a corrosão da política, uma vez que ela não implica jamais obediência.

¹⁹ Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 152.

²⁰ Ibidem, p. 152.

²¹ Ibidem, p. 167.

O sentido da “obediência de cadáveres” ou “obediência cadavérica” (*Kadavergehorsam*) – segundo a tradução de Arendt para o inglês do termo alemão como “*obedience of corpses*”²² – agora significa, no escopo do discurso nazista, “aceitar as premissas hitlerianas sem sequer questioná-las. Vem dessa atitude a convicção de que o escopo da lei é o próprio chamado ao dever”²³. Nesse sentido, a postura de Eichmann configura o exemplo por excelência, segundo Gros, da “superobediência”²⁴. A paralisia da consciência, a anulação das faculdades mentais, algo muito superior ao raciocínio e à lógica, foi sintetizada na imagem da obediência de um agente que, tendo esvaziado a si mesmo a ponto de se vislumbrar apenas como um cadáver, não obstante, continua a obedecer às ordens, a realizar suas funções, a cumprir seus deveres:

A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega. O oficial interrogador não forçou esse ponto, mas o juiz Raveh, fosse por curiosidade, fosse por indignação pelo fato de Eichmann ter a ousadia de invocar o nome de Kant em relação a seus crimes, resolveu interrogar o acusado. E para surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: ‘O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais’ (o que não é o caso com roubo e assassinato, por exemplo, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los). Depois de mais perguntas, acrescentou que lera a *Crítica da razão pura*, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais ‘senhor de seus próprios atos’, de que era incapaz de ‘mudar qualquer coisa’. O que não referiu à corte foi que ‘nesse período de crime legalizado pelo Estado’, como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local — ou, na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’, que Eichmann deve ter conhecido: ‘Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove’²⁵.

A contrapartida de ser “um cidadão respeitador das leis”, mais ainda, “um cidadão que *se curva* à lei” (“*law-abiding citizen*”), aparece no “uso doméstico de Kant”, embora não pareça restar muitas dúvidas sobre o fato de que o totalitarismo nazista foi uma versão acabada de negação da doutrina kantiana da moral e do direito. Eichmann admite que “deixara de viver segundo princípios kantianos”, vale dizer, segundo o que ele concebia que fossem princípios kantianos, mas omite os desdobramentos disso no tribunal.

Mais importante, portanto, é compreender a passagem da máxima kantiana para a fórmula “aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local”, cujo significado recai, para além da fusão entre a autonomia (da lei moral) com a heteronomia (da lei jurídica), na “vontade de aprovação” do *Führer*. Dessa maneira, as equivalências se integram completamente no encontro entre o

²² Idem, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, p. 135.

²³ Assy, *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, p. 10.

²⁴ Gros, *Desobedecer*, p. 122.

²⁵ Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 153.

comando e a obediência: de um lado, a palavra do *Führer* como comando que deve ser obedecido por si mesmo; de outro, “Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove”²⁶.

A circulação do discurso, as retenções semânticas, a transformação de um termo no seu contrário por meio de “clichês” são parte fundamental da máquina ideológica do totalitarismo. Por conseguinte, é fundamental compreender sua conformação enquanto período de “crime legalizado pelo Estado”, numa fórmula paradoxal que ilustra perfeitamente as distorções de sentido produzidas pelo regime nazista nos termos fundamentais da tradição e para além das “confusões” já nela existentes, como aquela, que Arendt observa em Kant, que “se deveria ao significado equívoco assumido pelo conceito de *lei* na tradição do pensamento ocidental. Kant teria utilizado a palavra de acordo com o seu uso político, no sentido de ser obrigatória para todos”²⁷. Mas o fato de que em Kant já tenhamos uma “confusão” não implica na negação da moralidade ou do direito, como acontece com Eichmann:

Kant, sem dúvida, jamais pretendeu dizer nada desse tipo; ao contrário, para ele todo homem é um legislador no momento em que começa a agir: usando essa ‘razão prática’ o homem encontra os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei. Mas é verdade que a distorção inconsciente de Eichmann está de acordo com aquilo que ele próprio chamou de versão de Kant ‘para uso doméstico do homem comum’. No uso doméstico, tudo o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei — a fonte de onde brotou a lei. Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do *Führer*. Grande parte do minucioso empenho na execução da Solução Final — um empenho que geralmente atinge o observador como tipicamente alemão, ou característico do perfeito burocrata — pode ser atribuída à estranha noção, efetivamente muito comum na Alemanha, de que ser respeitador das leis significa não apenas obedecer às leis, mas agir como se fôssemos os legisladores da lei que obedecemos. Daí a convicção de que é preciso ir além do chamado do dever²⁸.

Mas que isso que isso esteja em contradição com Kant decorre que a sua ética toda

repousa na ideia de que cada pessoa, em cada ação, deve refletir para saber se a máxima de sua ação pode se tornar uma lei geral. Em outras palavras, é exatamente o oposto, digamos assim, da obediência! Cada pessoa é um legislador. Para Kant, ninguém tem o direito de obedecer. A única coisa que Eichmann de fato extraiu de Kant é a questão fatal da inclinação²⁹.

A interiorização do comando externo vale tanto para as ações do sujeito quanto para sua motivação, em última análise. Abrange a recepção da lei externa no foro interior, ou ainda, a substituição da vontade própria pela vontade do *Führer*. Eichmann leva ao paroxismo o movimento de anulação que a estrutura

²⁶ *Ibidem*, p. 153.

²⁷ Correia, “Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical”, p. 66. Nesse caso, como ressalta Adriano Correia seguindo Arendt, podemos considerar a “lei” na linhagem judaica e cristã, na qual aparece como mandamento, ou segundo o emprego grego e romano, em que se vincula ao traçado das fronteiras e ao escopo da ação. Em última análise, portanto, os equívocos kantianos seriam decorrentes da compreensão da “moralidade como uma questão de legislação”, bem como da “discrepância” entre padrões de julgamento públicos e privados (*Ibidem*, p. 67).

²⁸ Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 154.

²⁹ Idem, *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*, p. 326.

nazista produziu, o que significa, em última análise, a vacuidade absurda com as quais os agentes do aparato continuam a mover o aparato da carnificina. Afinal, “a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: ‘Matarás’”³⁰, implicando na curiosa conclusão de Arendt de que a ideia de tentação ao mal, tendo se tornado a regra, foi substituída por uma “tentação ao bem”, à qual milhares voltaram as costas ao dizerem sempre “sim” ao comando supremo da “lei de Hitler”:

Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a não se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação³¹.

A distorção da “obediência cadavérica” opera de modo bastante fatal. É sintomático o episódio em que as ordens de Heinrich Himmler para que os judeus fossem “bem tratados”, já no final da guerra, pois os utilizaria como “moeda de troca” diante da derrota certa da Alemanha, significaram aos olhos de Eichmann a abertura de uma exceção à lei do regime e, portanto, uma desobediência a Hitler³²! Como considera Arendt, definitivamente não pairam dúvidas sobre o fato de que “Eichmann fez o máximo para tornar final a Solução Final (...). A questão era apenas se isso constituía prova de seu fanatismo, seu ódio ilimitado aos judeus, e se ele havia mentido à polícia e cometido perjúrio no tribunal ao afirmar que sempre obedecera a ordens. Nenhuma outra explicação ocorreu aos juízes”³³. Nesse “apenas”, se conseguirmos ultrapassar as explicações “causais” que engessam as “motivações”, abre-se nada menos do que o debate político e filosófico fundamental acerca do que explica que um determinado ser humano aja *da maneira como* age.

A incapacidade de Eichmann compreender que seu cumprimento do dever inequivocamente contribuía para “tornar final a solução final” corresponde ao sentido político da “banalidade”, daquela falta de imaginação, ausência de pensamento e recusa de julgar que diz respeito à posição do agente diante dos seus feitos, pois realmente existe um descompasso profundo entre as proporções – e a gravidade – da ação e a superficialidade do ator. E tal lacuna desperta outras perplexidades não apenas éticas ou morais, mas

³⁰ Idem, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 167.

³¹ Ibidem, p. 167.

³² “Sem dúvida, não era meramente a convicção de Eichmann de que Himmler estava dando ordens ‘criminosas’ que determinou suas ações. Mas o elemento pessoal indubitavelmente envolvido não era fanatismo, era a sua genuína, ‘ilimitada e imoderada admiração por Hitler’ (como disse uma das testemunhas da defesa) — por um homem que tinha conseguido subir de ‘cabo dos lanceiros a chanceler do Reich’. Seria perda de tempo tentar entender o que era mais forte nele, sua admiração por Hitler ou sua determinação em continuar sendo um cidadão respeitador das leis do Terceiro Reich num momento em que a Alemanha já estava em ruínas” (*Ibidem*, p. 166).

³³ Ibidem, p. 163. No caso de Eichmann, podemos notar que existia ainda um ressentimento social, como permite entrever Hannah Arendt quando delineia, em particular, a modalidade eichmanniana de arrivismo. O fato de que tivesse de “mostrar serviço” o tempo todo traduz ainda sua posição desprivilegiada no jogo de forças movido por seus rivais ou superiores provenientes de classes mais elevadas, os quais eram vistos por Eichmann como oportunistas que não seguiam a inspiração dada pela vontade do *Führer*.

também jurídicas que levaram Arendt a se defrontar com o problema da responsabilidade, mas antes ainda com o próprio “processo” da ação já esboçado em termos políticos *A condição humana*³⁴.

Em seu caminho para o cadafalso, Eichmann resumiu “a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”³⁵. Ora, o foco dos leitores na “banalidade do mal” foi mesmo tão grande que a própria frase que sustenta sua significação evanesceu. O termo flutua sobre o contexto que lhe dá sentido, mas os outros elementos são tão importantes, sugestivos e polêmicos quanto a “banalidade do mal”: o fato de que é *temível*, de que traz uma *lição*, de que constitui um *desafio* duplo: palavras e pensamentos são colocados em questão diante desse fenômeno. Além disso, devemos atentar ao caráter político dessa forma específica de “mal”, ou seja, ela acaba por atingir, naqueles contra quem se volta, “a pessoa enquanto pessoa. Isto é, quando o ser humano, singular, irrepetível e com igualdade perante os outros porque humano, é ultrajado, desrespeitado, e até morto”³⁶. Como tal, também deve ser enfrentado politicamente, ou seja, também por ações e discursos. Dessa maneira, o grande perigo da banalidade consiste, para além da sua superficialidade intrínseca, em si mesma politicamente problemática, na própria proliferação potencialmente exponencial, uma vez que “se espalha como um fungo sobre a superfície”³⁷. Numa entrevista concedida a Joachim Fest, em 1964, Arendt esclarece o sentido de suas palavras:

um dos mal-entendidos foi o seguinte: as pessoas acharam que o que é banal é também um lugar-comum. Mas pensei... não foi isso que eu quis dizer. De forma alguma eu quis dizer que existe um Eichmann em cada um de nós, que cada um de nós tem um Eichmann dentro de si, e sei lá mais o quê. Longe disso! Posso perfeitamente me imaginar numa conversa com alguém que me diz uma coisa que eu nunca tinha ouvido, portanto em nada um lugar-comum, e eu responder: ‘Isso é realmente banal’. Ou dizer: ‘Isso é uma besteira’. Foi nesse sentido que eu falei. A banalidade foi um fenômeno que realmente não podia ter passado despercebido. Esse fenômeno se manifestou nos inimagináveis clichês e formulações que ouvimos tantas e tantas vezes³⁸.

Arendt continua e utiliza-se de seu peculiar método do *storytelling* para trazer à luz o sentido da “banalidade”. Ela se lembra, então, numa história que narra dentro da história, de uma passagem dos diários de Ernst Jünger. Durante a Segunda Guerra, Jünger encontrou alguns camponeses, e um deles lhe disse, ao ver prisioneiros de guerra russos: “Eles são sub-humanos... como gado! É fácil ver: eles comem a comida dos porcos”³⁹. Ao que Jünger anotou, segundo a memória de Arendt, “Por vezes era como se o povo alemão estivesse dominado pelo demônio”⁴⁰. Para Arendt, nesse caso, não há nada de moralista ou mesmo piegas aqui:

³⁴ A conexão entre ação e responsabilidade, em última análise, não cabe mais no esquadro moral tradicional, inclusive porque, se formos fiéis ao pensamento arendtiano da ação, nada lhe seria menos condizente do que equivaler a ação à causa e a à responsabilidade à consequência.

³⁵ Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 274.

³⁶ Schio, “Hannah Arendt: o mal banal e o vulgar”, p. 132.

³⁷ Arendt, *Escritos judaicos*, p. 763.

³⁸ Idem, *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*, p. 325.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, pp. 325-326.

Veja bem, há algo atrocemente estúpido nessa história. A própria história é estúpida. O homem não percebe que pessoas famintas se comportam dessa maneira. Que qualquer um teria feito o mesmo. Ainda assim, há algo de atroz nessa estupidez. [...] Eichmann era bastante inteligente, mas nesse ponto era estúpido. E essa estupidez era muito atroz, como se falássemos com uma parede. Foi isso que eu quis dizer com banalidade. Não há nada de profundo nela – nada de demoníaco! Há simplesmente uma resistência de até mesmo imaginar pelo que uma pessoa está passando, não é verdade?⁴¹.

A recusa a encarar o outro e a apenas parar e pensar, que Arendt define ora como “banalidade”, ora como “estupidez”, tem consequências morais, políticas e, no caso dos perpetradores, jurídicas. A falta de imaginação em jogo é configurada na imagem de que é “como falar com uma parede de tijolos. Não se consegue delas nenhuma reação, porque essas pessoas nunca prestam atenção no que lhes é dito”⁴². Aqui habita o perigo e se coloca, justamente, o sentido do juízo como capacidade do espírito humano, pois “necessita da presença dos outros, seja de forma real”, na própria ação, pela qual os atores aparecem e falam, “seja de forma representativa”⁴³, quando está necessariamente em jogo o papel fundamental da imaginação para o exercício de nossas faculdades do espírito. Se “a ênfase do juízo arendtiano” é justamente “a capacidade de assumir o ponto de vista do outro”⁴⁴, tal capacidade pressupõe a composição perspectiva do que Arendt chama de “teia dos assuntos humanos”, a qual existe, na perspectiva da ação, *entre* os atores. Todavia, a relação plural não se esgota aí, e a pluralidade reflete-se, especialmente pela imaginação, no entremeio das relações mentais dos espectadores com o mundo.

O relato deixa uma questão fundamental para seus leitores: qual o sentido do fenômeno pelo qual alguém é levado a agir de modo tal que não pensa sobre os seus atos e as suas palavras? Ou melhor: o que *falta* para que alguém o faça? Foi essa pergunta que Arendt buscava explorar, quando de sua morte, em *A vida do espírito* (1978). E é com essa mesma pergunta que podemos responder ao vento que sopra de seu pensamento, numa busca incessante pelo sentido do que aconteceu e do que está acontecendo conosco.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção (Homo sacer II, 1)*. Tradução de Iraci D. Posseti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2010.

ASSY, Bethânia. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2015.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

⁴¹ Ibidem, p. 326.

⁴² Ibidem, p. 326.

⁴³ Schio, “Hannah Arendt: o mal banal e o vulgar”, pp. 130-131.

⁴⁴ Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, p. 142.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar A. R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena F. Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Introduction by Amos Elon. Penguin Books, 2006.

ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução de Beatriz Andreiuolo, Daniela Carneira, Pedro Duarte e Virginia Starling. Revisão técnica de Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

BROWNING, Christopher R. "Perpetrator Testimony: Another Look at Adolf Eichmann". In: BROWNING, Christopher R. *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003, p. 3-36.

BROWNING, Christopher R. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: Penguin Books, 2001.

CORREIA, Adriano. "Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical". In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 5, n. 9, jan./jun. 2013, p. 63-78. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/23746>.

CORREIA, Adriano. *O caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. São Paulo: Edições 70, 2023.

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

KOHN, Jerome. Apresentação. In: ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 13-33.

LIPSTADT, Deborah E. *The Eichmann Trial*. New York: Nextbook/Schocken Books, 2011.

STANGNETH, Bettina. *Eichmann before Jerusalem: the Unexamined Life of a Mass Murderer*. Translated by Ruth Martin. New York, Vintage Books, 2014.

SCHIO, Sônia Maria. "Hannah Arendt: o mal banal e o julgar". In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 56 n. 1 jan./abr. 2011 p. 127-135. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/9297>. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.1.9297>

JASPERS

LA HUMANIDAD COMO “CONCEPTO POLÍTICO”: HANNAH ARENDT LECTORA DE KARL JASPERS

Da Laura Arese 1

RESUMEN

Es conocida la fuerte crítica que Arendt sostiene en relación a la idea ilustrada de “humanidad” y sus desastrosas consecuencias para los judíos europeos, como así también su escepticismo respecto de las perspectivas contemporáneas que, herederas de esa tradición, intentan dar sustento a la idea de derechos humanos a través de una humanidad que continúa siendo abstracta, universal y tributaria del derecho natural. Sin embargo, una lectura atenta de distintos escritos de la posguerra, da cuenta de que, aunque Arendt ve con claridad los límites del humanismo ilustrado frente a los desafíos filosófico-políticos de su tiempo, no deja de considerar necesario recuperar un pensamiento diferente en torno a lo humano y un concepto alternativo de humanidad que puedan servir como orientadores a la vez de la acción y del pensamiento políticos. En el presente trabajo nos proponemos reconstruir los senderos que la pensadora transita en torno a este concepto, atendiendo especialmente al diálogo que sostiene con Karl Jaspers. De acuerdo a nuestro análisis, Arendt encuentra en la consideración jaspersiana de la humanidad una manera de ajustar cuentas con el ahistoricismo y abstracción de la Ilustración representada por Kant, pero sin desechar el difícil y muy relevante problema irresuelto que esta tradición nos ha legado: la tarea de pensar la humanidad como concepto y problema políticos. Con todo, veremos que (contra lo que parece evidenciar sus expresiones públicas, siempre elogiosas), atendiendo a ciertas operaciones de lectura implícitas y los intercambios epistolares, se vuelven reconocibles los reparos que Arendt guarda en relación a “la filosofía de la humanidad” jaspersiana. Estas observaciones críticas permiten a definir los contornos de la reflexión arendtiana sobre la humanidad y contribuir al debate sobre la inscripción de la autora en las filas de un humanismo político de interés para nuestro presente.

Palabras claves: Arendt, Jaspers, Kant, humanidad, historia.

RESUMO

É conhecida a forte crítica de Arendt à ideia iluminista de “humanidade” e às suas consequências desastrosas para os judeus europeus, bem como o seu ceticismo em relação às perspectivas contemporâneas que, herdeiras dessa tradição, tentam sustentar a ideia de direitos humanos através de uma humanidade que permanece abstrata, universal e dependente do direito natural. No entanto, uma leitura atenta de vários escritos do pós-guerra mostra que, embora Arendt veja claramente os limites do humanismo iluminista face aos desafios político-filosóficos do seu tempo, não deixa de ver a necessidade de uma forma diferente de pensar o humano e de um conceito alternativo de humanidade que possam servir de guia ao pensamento e à ação políticos. Neste artigo, propomo-nos reconstruir os caminhos que Arendt percorre em relação a este conceito, dando particular atenção ao diálogo que mantém com Karl Jaspers. De acordo com a nossa análise, Arendt encontra na reflexão de Jaspers sobre a humanidade uma forma de acertar contas com o a-historicismo e a abstração do Iluminismo representado por Kant, mas sem descartar o difícil e muito relevante problema não resolvido que esta tradição nos deixou: a tarefa de pensar a humanidade como conceito e problema políticos. No entanto, veremos que (ao contrário do que parece ser evidente nas suas expressões públicas, sempre elogiosas), prestando atenção a certas operações implícitas de leitura e trocas epistolares, tornam-se reconhecíveis as desconfiças de Arendt em relação à “filosofia da humanidade” de Jaspers. Estas observações críticas permitem-nos definir os contornos da reflexão de Arendt sobre a humanidade e contribuir para o debate sobre a inscrição da autora nas fileiras de um humanismo político de interesse para o nosso presente.

Palabras chave: Arendt, Jaspers, Kant, humanidade, história.

¹ Universidade Nacional de Córdoba, Argentina. E-mail: arese.laura@gmail.com

En los años treinta y cuarenta, en los así llamados “escritos judíos” de esa época, Arendt emprende una profunda crítica de la tradición alemana ilustrada que fundamentó y orientó el sentido del proceso de asimilación judía. El corazón de esa crítica se dirige contra unas ideas abstractas de razón y de humanidad que resultan constitutivamente excluyentes. En efecto, si bien la Ilustración dio entrada a los judíos al mundo político y social, al declararlos, en tanto seres racionales, en pie de igualdad respecto del resto, esa inclusión se basó en una idea de razón que suponía un sujeto abstracto y a-histórico. Esto implicó para los judíos que sólo podrían acceder a la esfera de la cultura racional y afirmarse entonces en pie de igualdad con los no-judíos a partir de una relación consigo mismos desembarazada del mundo histórico del que provenían. En otras palabras, para ser humanos, plenos miembros de la humanidad, los judíos debían negarse como judíos. Esta perspectiva encuentra continuidad en las intervenciones que la autora hace, algunos años más tarde, en el marco del debate intelectual de la posguerra en torno a los derechos humanos. La conocida y muy comentada crítica de Arendt a las paradojas contenidas en la idea moderna de derechos humanos y sus límites para dar protección a minorías nacionales y a millones de apátridas y desplazados, nuevamente, destaca su fuerte escepticismo en torno a proyectos políticos contemporáneos basados en una idea de humanidad abstracta, universal, y basada en una cuestionable idea de derecho natural.

Sin embargo, encontramos también en distintos escritos de los cuarenta una llamativa insistencia en la necesidad de recuperar un pensamiento diferente en torno a lo humano y una idea alternativa de humanidad, que puedan servir como orientadores a la vez de la acción y del pensamiento políticos. En un texto de 1942, en el que reseña y discute brevemente un libro de Maritain, la autora apoya, aunque no sin reparos, la crítica del filósofo católico a la idea de tolerancia entre los pueblos y su propuesta de pensar, en cambio, su convivencia en términos de “amistad cívica”. Y en relación al modo en que debemos pensar las conversaciones entre los pueblos, afirma:

del mismo modo que se puede vaciar de sentido a tales discusiones [entre los pueblos] si restamos importancia a las diferencias que nos dividen, así también nunca llegaríamos a entrar siquiera en conversación si no fuésemos capaces de asumir la premisa básica de nuestra humanidad. Es la gran prerrogativa de la razón el “entender más lenguas de las que habla” y es la gran prerrogativa del hombre ser más que un “modelo de ideas puras”. En esa racionalidad y en esa humanidad descansa la garantía filosófica de un concepto político de humanidad².

Ya en 1945, una vez la guerra concluida y abierto el debate sobre la reconstrucción moral y el destino político de Alemania en el concierto de las naciones, Arendt vuelve a manifestar su escepticismo sobre “el encantamiento que nuestros padres sufrieron con la Humanidad”, pero también lamenta los resultados catastróficos que el abandono total esta idea lleva consigo:

² Arendt, Hannah. “Una palabra cristiana sobre la cuestión judía [1942]”. En *Escritos judíos*. Madrid: Paidós, 2009, p. 239. En la cita Arendt alude con comillas a la página 118 de *Ransoming the Time*, Nueva York: Scribner’s, 1941, con cuyo autor – Maritain – guarda, no obstante, cruciales diferencias. Sobre la idea de amistad cívica, en particular, cabe contrastar con el escrito sobre Lessing, recogido en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 2001: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]”, pp. 13-41.

JASPERS

en términos políticos, la idea de humanidad, que no excluye a ningún pueblo y que a ninguno asigna el monopolio de la culpa, es la única garantía de que no venga “una raza superior” después de otra que se sienta obligada a seguir la “ley natural” del derecho de los fuertes, exterminando a las “razas inferiores indignas de sobrevivir”; de modo que al término de una “era imperialista”; hayamos de encontrarnos en un escenario en que los nazis aparezcan como los crudos precursores de los métodos políticos futuros³.

El artículo concluye con la sugerencia de que sólo quienes continúen esta idea de humanidad “en una versión moderna” serán dignos de confianza para luchar contra los males políticos contemporáneos.

Líneas como estas⁴, parecen sugerir que, aunque Arendt ve con claridad los límites del humanismo ilustrado frente a los desafíos filosófico-políticos de su tiempo, no deja de considerar necesario encontrar una perspectiva sobre la humanidad que, en lugar de aferrarse a abstracciones en torno a una esencia universal, nos “reconduzca a lo humano” en su multiplicidad e historicidad concretas. Se trataría de una reflexión filosófica que haga de la humanidad un concepto político; que contra la acosmia antihistórica de la ilustración, sea capaz de acoger la diversidad de historias – esto es, de culturas, de modos de estar e interpretar el mundo – de todos los pueblos. En las décadas que siguen, y a la luz de las nuevas perspectivas que abren el juzgamiento de los crímenes nazis y las reconfiguración y tensiones del sistema jurídico-político internacional, la preocupación persiste, aunque con nuevas modulaciones y sentidos. También es por esos años que se hace evidente la importancia que tiene para esta línea de reflexión el diálogo que Arendt sostiene con Karl Jaspers.

En lo que sigue nos proponemos reconstruir el intercambio entre Arendt y su antiguo maestro en torno a la cuestión de la humanidad. Creemos que nuestra autora encuentra en su intercambio con Jaspers una nueva perspectiva para reanudar su temprana confrontación crítica con el humanismo ilustrado. Para ella, a diferencia de las “filosofías de la humanidad” ilustradas, la “filosofía de la humanidad” jaspersiana pone en juego un pensamiento sobre lo humano que a la vez que es histórico, porque se nutre de la historia concreta de los pueblos, escapa al idealismo, pues en vez de descansar en una *idea* esencial de naturaleza humana, convoca a emprender la *tarea* de construir un mundo en el que la igual dignidad de todos sea una realidad políticamente garantizada. Sostendremos que lo central de la perspectiva de Jaspers para Arendt es el modo en que le permite revisar críticamente el legado kantiano. De acuerdo a nuestro análisis, Arendt encuentra en la consideración jaspersiana de la humanidad una manera de ajustar cuentas con el

³ Arendt, Hannah, “Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós Editores, 2005, p. 165.

⁴ En un sentido similar, se expresa también en los siguientes pasajes de la misma década: “La idea de una desigualdad fundamental y natural entre los pueblos, que es la forma que la injusticia ha adoptado en nuestro tiempo, solamente se puede derrotar con la idea de una igualdad original e inalienable entre todos aquellos que muestran un semblante humano”, “La retórica del diablo [1942]”. En *Escritos judíos, op. cit.*, p. 234. “Nosotros, los judíos patriotas, [...] nos aliamos con aquel que directa o indirectamente nos ayude a erradicar la locura de la superioridad racial y a restaurar la humanidad [*Humanität*], la solidaridad del género humano [*Menschengeschlecht*]”, “Pro Paul Tillich [1942]”. En *ibid.*, p. 248. Por último, en el prólogo a la primera edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo* afirma: „la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que solo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas“, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, Buenos Aires: Aguilar, 2010, p. 24.

ahistoricismo y abstracción de la Ilustración representada por Kant, pero sin desechar el difícil y muy relevante problema irresuelto que esta tradición nos ha legado: la tarea de pensar la humanidad como concepto y problema políticos. Con todo, veremos que (contra lo que parece evidenciar sus expresiones públicas, siempre elogiosas), atendiendo a ciertas operaciones de lectura implícitas y los intercambios epistolares, se vuelven reconocibles los reparos que Arendt guarda en relación a “la filosofía de la humanidad” jaspersiana. Estas observaciones críticas permiten a definir los contornos de la reflexión arendtiana sobre la humanidad y contribuir al debate sobre la inscripción de la autora en las filas de un humanismo político de interés para nuestro presente⁵.

1. JASPERS HEREDERO DE KANT

En “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo” [1954], Arendt convoca a Kant como referencia para evaluar el pensamiento político contemporáneo. En ese marco, Jaspers se destaca por su manera singular de retomar el legado kantiano:

entre todos los filósofos que aquí hemos considerado, Jaspers ocupa una posición única en la medida en que sólo él es un discípulo convencido de Kant, lo que en nuestro contexto tiene un peso especial. [...] De las tres célebres cuestiones kantianas —¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué me está permitido esperar? — la segunda ocupa una posición clave en la propia obra de Kant. La así llamada filosofía moral de Kant, es en esencia una filosofía política, en la medida en que él atribuye a todos los hombres las capacidades de legislar y juzgar que, de acuerdo a la tradición, han sido prerrogativa del hombre de Estado. Según Kant la actividad moral es la legislación (...) El principio político regulativo de esta actividad moral legisladora es la idea de género humano⁶.

Arendt encuentra en Kant una actitud filosófica hacia la política que no es la del clásico desdén y recelo de los grandes filósofos que todavía se deja percibir en parte de la filosofía contemporánea. La autora destaca en este pasaje tres supuestos sobre los que descansa esta excepcionalidad y de los que ella misma se reapropiará como puntos de partida para articular otro vínculo entre pensamiento y política. El primero, es que las preguntas prácticas (resumidas en el interrogante ¿qué deberíamos hacer?) son cuestiones filosóficas

⁵ La cuestión de si Arendt puede o no ser considerada una “humanista” ha suscitado interesantes debates y numerosos trabajos. Representantes de ambas posiciones pueden encontrarse en números recientes de esta misma revista: respectivamente, Adverse, Helton, “Arendt, humanismo e republicanismo”, *Cadernos Arendt*, vol. 3, n.º 6, 2022, pp. 14-27 y Di Pego, Anabella. “El camino hacia el ‘final del humanismo’. Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt”, *Cadernos Arendt*, n.º 1, 2020, pp. 11-30; (argumento continuado por la autora en “Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt”, *Differenz*, vol. 9, n.º 8, 2022, pp. 35-53). Si bien no es objeto de este artículo dirimir si es posible encontrar un humanismo arendtiano, hacia el final haremos algunas consideraciones sobre la medida en que el asunto aquí estudiado en efecto contribuye a identificar un humanismo sui generis, crítico o político en Arendt. Otros trabajos que proponen la idea de un “humanismo político” son: Heuer, Wolfgang, *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln: Eine Rekonstruktion des Politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin: Akademie Verlag, 1992; Ripamonti, Paula. “Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en la reflexión filosófica de Hannah Arendt”, *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 13, n.º 1, 2011, pp. 59-66; Mewes, Horst. *Hannah Arendt's political humanism*, Frankfurt am Main: Lang, 2009; McCarthy, Michael H. *The political humanism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, 2012.

⁶ Arendt, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo [1954]”. En *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 532.

JASPERS

prioritarias, no subordinables a otro tipo de preguntas filosóficas. El segundo, es que las capacidades políticas por excelencia (que para Kant son juzgar y legislar, y para Arendt serán juzgar y actuar), son atribuidas a los hombres en general; lo cual traducido en términos arendtianos significa que son reconocidas como potencialmente inscriptas en la condición humana. En tercer lugar, la idea de que *el género humano* pueda constituirse en un principio regulador de la política. A este último respecto, la posición de Arendt es más elusiva y sólo se comprenderá por el modo en que estima la actualización contemporánea de esta idea en la filosofía jaspersiana.

Para Arendt, Jaspers representa una continuidad con el espíritu kantiano de confianza en la política porque a la vez que considera la pregunta práctica (¿qué hacer?) una preocupación filosófica de primer orden, hace extensiva a todos los hombres las capacidades políticas – que para él incluyen actuar y pensar filosóficamente⁷. Además, Arendt encuentra en Jaspers la profundización de otro rasgo de la filosofía kantiana del juicio: un modo de concebir el pensamiento que lo reconduce a la intersubjetividad. La vinculación entre pensamiento e intersubjetividad parte “desde dentro”, en la medida que en el propio ejercicio de la razón el filósofo encuentra una remisión a la pluralidad. Pero el modo en que en Jaspers se da la intersubjetividad es claramente menos abstracto y ahistórico que en Kant. Para Jaspers, el pensamiento necesita para desarrollarse de aquel espacio mundano, histórico y concreto, que constituye el “entre los hombres”. De este modo, la noción jaspersiana de razón no caería en las aporías de la idea de una *naturaleza* humana racional. Pues para desde su perspectiva lo importante no es la capacidad de razonar que se encuentra en la naturaleza de cada cual, como rasgo individual y preexistente, sino que lo central es el hecho de que la razón aparece en el diálogo entre los hombres, y de este modo da lugar a un mundo entre ellos⁸. En esta línea, la razón es comunicativa por definición; se trata de la búsqueda de sentidos, que sólo se alcanza si estos son comprendidos desde una pluralidad de puntos de vista, lo cual sucede a partir de su aparición en un ámbito público histórico particular. Así, la razón en Jaspers no prescinde de la historia, pues sólo en esta —en espacios históricos concretos— tiene lugar.

Ahora bien, esta razón comunicativa e historizada adquiere su sentido y papel políticos por su atención al género humano, el tercer elemento de la herencia kantiana que, según señalamos antes, Arendt cree que Jaspers hace suyo. Pero para comprender más precisamente el sentido que Arendt le atribuye a esta continuidad entre Kant y Jaspers, debemos hacer un rodeo por *Los orígenes del totalitarismo*, tomando algunas

⁷ “El sí de Jaspers al espacio público es único, porque es el sí de un filósofo y porque de hecho nace de una convicción fundamental de todo su filosofar: la filosofía tiene en común con la política que concierne a todos; es por eso que pertenece al espacio público...”, ARENDT, Hannah. *Laudatio. Humanitas*, Frankfurt am Mein: Börsenvereine des Deutschen Buchhandels, 1958, p. 3. La idea aparece también en “Dedicatoria a Karl Jaspers [1948]”, en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 262. Sobre el vínculo entre filosofía y política en Jaspers, consultar: Garzón Valdés, Ernesto. “Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, en *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, de Jaspers, Karl. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 9-41.

⁸ Sobre la crítica arendtiana a las definiciones de la humanidad basadas en la naturaleza humana, como definiciones desmundaneizadas, cf. Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]”. En *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 22.

JASPERS

indicaciones de «La preocupación por la política...», texto con el que comenzamos este apartado. Allí Arendt despliega las paradojas del doble sentido de la idea de humanidad: como hecho y como tarea.

2. LA HUMANIDAD COMO HECHO, LA HUMANIDAD COMO TAREA, Y LOS PROBLEMAS DE LA CONCEPCIÓN LIBERAL-ILUSTRADA

En “La preocupación por la política...”, Arendt afirma:

para Jaspers, de manera no muy distinta que para Gilson, el acontecimiento decisivo de nuestro tiempo es la emergencia de la humanidad desde su existencia puramente espiritual como un sueño utópico, o como un principio guía, en una realidad política presente y urgente⁹.

Para Jaspers la humanidad es, por una parte, una realidad “presente y urgente” en el sentido de que remite al *hecho* de que el mundo, de superficie finita, se encuentra materialmente interconectado por la técnica —especialmente por los medios de comunicación y los de destrucción masivas (es decir, las bombas nucleares)—, de tal modo que se ha vuelto ineludible un “vivir juntos” planetario. Este vivir juntos implica una nueva experiencia de la historia, pues “ningún hecho de importancia en la historia de un país puede permanecer como un accidente marginal en la historia de cualquier otro”¹⁰.

Ya en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt había llamado la atención, aunque sin aludir a Jaspers, sobre la importancia de la aparición de la humanidad en este primer sentido, *como hecho*. En el capítulo VIII, la autora afirma que las implicancias políticas de este hecho emergieron a la luz por primera vez en Europa en la cuna del nacionalismo tribal, en la estrecha franja territorial donde múltiples naciones distintas se vieron obligadas a convivir sin ninguna frontera nacional precisa que las separe. Arendt señala que fue entonces cuando ese “vivir juntos sin escapatoria”, produjo una especie de espanto frente a la noción de humanidad, en un segundo sentido: *como ideal político*. La humanidad como *ideal político* supone sobre la humanidad como *hecho*, una *tarea*: la tarea de garantizar la protección de la igual dignidad de cada ser humano. Por ello, implica que ningún pueblo puede permanecer indiferente a lo que hagan otros; que cada uno debe afrontar como parte de su propio mundo aquello que los demás emprendan en relación a la garantización o destrucción de la dignidad humana en cada individuo; y que es, por tanto, corresponsable por ello. Así, “el horror ante la humanidad”, que se expande en los albores del imperialismo, no es otra cosa que el impulso por evadir la corresponsabilidad que, ante el hecho — un mundo humano plural e ineludiblemente interconectado —, el ideal político — la igual dignidad — implica¹¹.

⁹ Id., “La preocupación por la política...[1954]”, *op. cit.*, p. 532.

¹⁰ Id., “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 68.

¹¹ Esta argumentación aparece ya esbozada en “Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]”, *op. cit.* En *Los Orígenes*, Arendt sugiere además que esta experiencia de “horror a la humanidad” se encontró presente también en el imperialismo ultramarino inglés, luego del descubrimiento de los pueblos nativos en África. Según nuestra interpretación de esta idea, en las colonias, esta repugnancia y horror frente a los negros no tendría que ver con su carácter presuntamente “primitivo” o “salvaje”, ni tampoco con sus diferencias fisonómicas, sino con el rechazo de

JASPERS

El problema central, continúa Arendt, es que este “horror a la humanidad” no pudo ser contrarrestado por la variante prevaleciente de la idea política de humanidad: la “liberal-humanista” [*liberalhumanistischen*]¹². Esta concepción “había caracterizado tanto la idea de humanidad, como el concepto de dignidad humana de manera sentimental e ilusoria [*schwämerisch*] y disuelto a ambos en representaciones individualistas”¹³. Fue la idea *liberal* de humanidad como tarea política la que resultó políticamente impotente frente al desafío de la humanidad como hecho y se mostró incapaz de detener ese rápido “retroceder lleno de espanto” ante la existencia de otros pueblos que fomentó el nacionalismo tribal. En otras palabras, la idea abstracta de humanidad expandió los límites de la idea de comunidad política al hacer evidente la responsabilidad que compartimos por y con todos los seres humanos de la tierra, pero no esclareció de qué manera esa responsabilidad descomunal podría traducirse en alguna clase de lazo político concreto¹⁴.

Ahora bien, sería apresurarse mucho y no hacer justicia a las complejas operaciones de lectura que despliega el texto, afirmar que Arendt desecha como inconducente y políticamente impotente cualquier vertiente de la tradición moderna que lleve en sus aguas una idea de humanidad. Para Arendt la idea *liberal* de humanidad es una deriva particular, y particularmente problemática, de una tradición humanista ilustrada de mayor alcance, uno de cuyos representantes más respetables es Kant¹⁵. Vale la pena volver sobre la lectura arendtiana del pensador de Königsberg para reconocer el punto en que, según Arendt, el pensamiento sobre la humanidad se malogró de esta manera y terminó por perderse en la impotencia.

En Kant Arendt reconoce ya la doble acepción de humanidad, entendida como hecho, por un lado, y como ideal o tarea políticos, por el otro. El problema es que ambos sentidos se hallan en su filosofía entrelazados de un modo problemático. La humanidad como hecho, señala Arendt, había sido prevista por

los europeos a las verdaderas consecuencias de reconocer esos pueblos como humanos: ser responsables por y con ellos, con quienes nada más que el afán de lucro los vinculaba, del mundo común.

¹² En lo que sigue, nos basamos en la traducción propia de un extenso pasaje del capítulo 8 de la versión alemana de *Los Orígenes del totalitarismo* que presenta añadiduras significativas en relación a la versión inglesa.

¹³ Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Munich - Zurich: Piper, 2003, p. 499.

¹⁴ Transcribimos en español el pasaje completo al que aludimos aquí: “Más importante fue el hecho de que en el espacio geográfico de las ‘poblaciones mezcladas’ aparecieron ya las experiencias que pocas décadas después, con la reducción de la superficie de la tierra, ingresarían a la conciencia de todos los pueblos; justamente porque en esa franja los distintos pueblos estaban asentados tan cerca sin estar protegidos los unos de los otros por las fronteras nacionales, las cuales, entretanto, habían sido superadas por los modernos medios de transporte. Aquí se descubrió más rápida y profundamente el elemento ilusorio [*schwärmerisches Element*] inherente a la representación liberal-humanista de la humanidad [*liberalhumanistischen Menschenheitsvorstellungen*]. Pues esta ilusión [*Schwärmerei*] no sólo había pasado por alto irreflexivamente la cuestión nacional, que estaba al orden del día en todas partes donde la emancipación nacional no había resultado; lo que es más grave aún, esta ilusión nunca comprendió la seriedad y horror que le adviene a la idea de humanidad y a la creencia judeo-cristiana en un origen común del género humano, tan pronto como realmente todos los pueblos se encuentran confrontados con todos los demás en un espacio de lo más pequeño”. Ibid., pp. 500-501.

¹⁵ En la versión alemana del texto queda más claro que, en lo que concierne a la idea de humanidad, Arendt distingue entre (y valora de manera diferente) una tradición ilustrada no naturalista, de raíz kantiana; y una burguesa-liberal ligada a la creencia positivista en el progreso. Pasar por alto esta distinción produce problemas interpretativos, al abonar la idea de que Arendt hace una crítica radical a la Ilustración, sin recuperar de ella ninguna vertiente y ningún legado.

JASPERS

Kant, aunque no bajo la forma que tomó entre finales del XIX y comienzos del XX¹⁶. Kant preveía que la interconexión técnica, dada centralmente por el creciente comercio y la navegación, provocaría la emergencia de una comunidad humana global interconectada – esto es, la humanidad era prevista como un hecho en un futuro no lejano –, pero pensaba que esta comunidad se desarrollaría en correspondencia y armonía con las exigencias contenidas por la idea de humanidad en sentido de ideal regulativo¹⁷. Es decir, el filósofo daba por descontado que, a medida que la humanidad como comunidad global se fuera consolidando, no podría hacerlo sino reconociendo iguales derechos a todos los ciudadanos del mundo. Esta esperanzada perspectiva se debe a que, en el marco de su filosofía de la historia, la humanidad como principio normativo, es también *el telos al que tiende el progreso*; es decir, es un ideal regulativo, pero, al mismo tiempo, el final necesario que debe ser supuesto para la historia, en tanto fruto de una fuerza invisible (la “naturaleza”) que hace inteligible y dota de contenido moral positivo a una sucesión de acontecimientos que de otro modo resultarían absurdos¹⁸. En otras palabras, Kant no considera que pueda haber un hiato entre el hecho de la humanidad y la humanidad como ideal político, porque entiende a este último en términos teleológicos, como el final necesario de la historia.

En su análisis de la emergencia del racismo en *Los Orígenes*, Arendt, por su parte, rechaza esta articulación de las distintas dimensiones de la humanidad. Para ella, la humanidad como *telos* necesario debe ser desechada como peligroso mito, pero esto no implica abandonar la idea de que, frente a la humanidad como hecho político actual, la idea de humanidad como idea regulativa contiene una interesante potencia crítica. Entendida en este último sentido, la humanidad representa el proyecto histórico y político consistente en garantizar la igualdad de derechos. La igualdad en cuestión aquí no es, ni se remonta de ningún modo a, una igualdad natural, originaria, ni se asienta en la naturaleza humana, pues en cuanto a su “origen humano-natural”, los hombres y los pueblos, señala Arendt, son diferentes y desiguales¹⁹. La igualdad que la idea de humanidad como ideal regulativo postula, sólo se alcanza como resultado de una organización política mundana, capaz de asegurar la atribución recíproca de derechos que velen por la igual dignidad de los pueblos y los individuos. Arendt subraya en *Los orígenes* la importancia de esta idea regulativa de humanidad [regulative Idee]²⁰, en *tanto tarea política*, como bastión de oposición al nacionalismo tribal primero, y el totalitarismo después y las consecuencias desastrosas de su abandono. Sin embargo, como dijimos antes, deja también en claro que esta idea perdió fuerza y terminó por convertirse en una “ilusión liberal” “sentimental” e “individualista”, políticamente impotente, a la que no tendría sentido continuar aferrándose. La cuestión es entonces, comprender este declive y reconocer qué senda alternativa podría tomar la idea de humanidad como tarea para convertirse en algo más que una “ilusión sentimental”.

¹⁶ Cf. Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 68.

¹⁷ Cf. Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, trad. Clara Inchauspe de Sanz. Buenos Aires: Agebe, 2012, pp. 18-19, especialmente los principios octavo y noveno.

¹⁸ Cf. Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 77.

¹⁹ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *op.cit.*, p. 497.

²⁰ *Ibid.*, p. 483.

JASPERS

Creemos que una clave en este sentido puede encontrarse en la reflexión de nuestra autora sobre la narración histórica que acompaña e intenta dar sostén esta idea.

3. EL PROYECTO DE UNA HISTORIA FILOSÓFICA DEL GÉNERO HUMANO

Arendt observa que la idea ilustrada de humanidad no es del todo ahistórica, sino que tradicionalmente estuvo conectada con cierta “historia” del género humano que permitía fundamentarla. Esta era la historia de la creación, pero no en la versión de San Pablo, según el cual Dios creó *al* hombre (I Cor. XI), sino en la enseñanza de Jesús, tal como aparece en los evangelios (Mt., XIX, 4), y de acuerdo a la cual la creación fue plural, del hombre y la mujer²¹. Se trata de una historia religiosa, pero que fue apropiada por la filosofía:

detrás de esta igualdad de derechos [de la idea de humanidad ilustrada] se encuentra siempre la representación de la igualdad [*Gleichheitsvorstellung*] de la historia de la Creación, la cual establece un origen común más allá de la historia humana, los seres y los objetivos humanos, y que ha encontrado su expresión decisiva a través de los milenios en una pareja de seres humanos históricamente inidentificables, de la cual descienden todos los demás. La igualdad de derechos pudo apoyarse en este origen divino, y a él le correspondería la representación política [*politische Vorstellung*], de que alguna vez, pero de ninguna manera necesariamente al final de los tiempos, surja del género humano una humanidad establecida terrenalmente y organizada políticamente²².

En este pasaje, Arendt reflexiona sobre el hecho de que en la modernidad el relato judeocristiano sobre el origen común fue apropiado para pensar a la humanidad no como una especie biológica, sino como una comunidad fundada en la igualdad de derechos, que parte de, y acoge en su interior la desigualdad entendida a la vez como diversidad en sentido biológico, y como pluralidad de formas de vida, de identidades e historias, de los individuos y de los pueblos. Lo importante aquí de la historia judeocristiana del origen a la vez común y plural de todos los hombres, entonces, no es su calidad de dogma teológico, sino cómo fue filosóficamente apropiada para legitimar una determinada idea plural de la humanidad. En esta medida es que su contenido es “de importancia fundamental para toda filosofía política”²³. Ahora bien, el ocaso de esta historia filosófica de la humanidad, su sustitución por una historia del origen heterogéneo de las distintas razas, fue crucial para el socavamiento de la idea de la humanidad como tarea política. Pueblos que se originan en razas diferentes no tienen ningún deber de solidaridad entre sí.

Precisamente en relación a este punto, Arendt retoma nuevamente otra idea kantiana: la humanidad como tarea (como idea regulativa) precisa del apoyo de una historia en sentido filosófico, que permita

²¹ La autora remarca la relevancia de la diferencia entre estas dos versiones bíblicas de la creación en *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 33. Aunque no ahondamos aquí en esta diferenciación, es importante tomar nota de su importancia para el análisis de los relatos modernos sobre la igualdad.

²² Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, op.cit., pp. 497-498.

²³ Ibid.

legitimar y promover, pero sobre bases no religiosas, esa idea de humanidad plural, igualitaria y posible de realizar. Precisamente a esto se refiere Kant cuando aboga por una historia de la humanidad “en sentido cosmopolita”. Esta historia no sería igual a la historia empírica propiamente dicha – la cual no rechaza –, sino una interpretación filosófica de la historia desde “otro punto de vista”, interesado en el desarrollo que alcanza la humanidad en la historia²⁴. El problema es que, como dijimos, Kant supone que este desarrollo está orientado por una “naturaleza” que discurre a espaldas de los hombres y se dirige a un *telos*. Es esa naturaleza, y no los seres humanos, es la necesidad y no la contingencia, lo que se encuentra al centro de su historia filosófica. De este modo, *el proyecto kantiano de una historia filosófica de la humanidad se convierte en una filosofía de la historia políticamente infértil*²⁵. Con todo, Arendt deja planteada la importancia que puede tener el abordaje de la historia del género humano, para sostener el principio de corresponsabilidad solidaria que está a la base de la idea de humanidad.

4. JASPERS CONTINUADOR DE DOS LEGADOS KANTIANOS: LA IDEA DE HUMANIDAD COMO TAREA Y UNA HISTORIA FILOSÓFICA DEL GÉNERO HUMANO.

Sobre este telón de fondo Arendt interpreta y valora el pensamiento de Jaspers. La pensadora encuentra en Jaspers la posibilidad de volver a Kant contra sí mismo. A los ojos de Arendt, es como si Jaspers se orientara por la intuición de que para sostener la idea kantiana de humanidad como tarea sin caer en una filosofía de la historia despolitizante, como le sucedió al propio Kant, es necesario recuperar el proyecto kantiano malgrado de una historia reflexionada en sentido filosófico. Así, en “La preocupación por la política”, y en un texto pocos años posterior, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, el maestro de Heidelberg es presentado como un continuador de dos propuestas kantianas: *la idea de humanidad como tarea, y del proyecto de escribir una historia filosófica para esa idea de humanidad*. Aunque, por supuesto, en relación a ambos puntos propone nuevas perspectivas.

En primer lugar, Jaspers reformula y amplía la idea kantiana de humanidad como tarea. El pensador de Heidelberg advierte que, frente a la humanidad como hecho, es decir, frente a la realidad de la interconexión global de todos los pueblos, es posible que los seres humanos se limiten a la tarea de desarrollar una “solidaridad negativa”, cuyo único resultado sea un conjunto de acuerdos que controlen o

²⁴ Cf. Kant, “Idea de una historia universal...”, *op. cit.*, principio noveno.

²⁵ Si bien esta filosofía de la historia tiene un valor político, en cuanto legitima y promueve la idea política de humanidad, tal valor es limitado, no sólo porque es un incentivo para algo que se producirá de todas maneras, sino porque su sentido como incentivo se diluiría totalmente una vez que se haya alcanzado la realización de la humanidad como *telos* final. En ese estadio, señala Arendt con agudeza, “la historia de la humanidad no tendría mayor interés que la historia natural, donde consideramos el estado actual de cada especie como el *telos* inherente a todo desarrollo previo”, Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, pp. 77-78.

JASPERS

disminuyan el impacto que pueda tener la acción de cada pueblo sobre la totalidad del globo²⁶. Este tipo de actitud práctica, aunque razonable, es limitada, y en el fondo persigue, en palabras de Arendt, el “deseo común por un mundo que esté menos unificado”²⁷. En cambio, para Jaspers – continúa Arendt –, es necesario conquistar una *solidaridad positiva* a través de la puesta en ejercicio de la razón comunicativa. El pensamiento filosófico tiene aquí un papel central, al propulsar “un proceso de mutua comprensión y de auto-clarificación progresiva en escala gigante”²⁸. La humanidad puede convertirse entonces nuevamente en horizonte político, en tanto representa la tarea por la cual se transforma la mera unidad técnica factual, en un mundo político común nacido de la interacción comunicativa. Esta nueva unidad, subraya Arendt, no es de la misma naturaleza que aquella que los filósofos católicos de la posguerra buscan con la restauración de la cristiandad. La unidad jaspersiana no proviene de una realidad objetiva trascendental que exista por “encima de los hombres”, sino que estaría garantizada por la comunicabilidad que se encuentra “entre ellos”, a través del sostenimiento de distintos espacios de interlocución pública concreta. Tampoco es una idea puramente especulativa, pues se realiza en la facticidad concreta de un conjunto de relaciones entre seres humanos.

La idea de humanidad jaspersiana como una solidaridad positiva y cosmopolita, implicaría entonces multiplicar distintas “escenas” de intercomunicación entre los pueblos y sus líderes políticos, para deliberar y construir marcos de comprensión y acción relativos a los desafíos que nos atañen a todos. Se trataría de una conversación múltiple e intercultural cuyos temas tienen que ver con la vida en común a escala planetaria. En la época en que Jaspers y Arendt discutían, estos temas eran, entre otros: cómo desactivar el peligro nuclear, cómo garantizar un mundo sin apátridas, y cómo castigar y prevenir el genocidio. En nuestra época, a esta lista de temas podríamos agregar, otros no menos urgentes: cómo revertir la destrucción ambiental, cómo evitar las pandemias globales y cómo organizar nuestra vida económica sin explotación y miseria. Se trata de asuntos que no solo requieren un abordaje de escala planetaria, sino que sólo pueden ser afrontados convocando la imaginación política y el diálogo entre los pueblos. También implica el compromiso de abordar las preguntas que atañen a estos asuntos bajo el postulado de que es necesario encontrar respuestas que, en todos los casos, hagan posible el respeto por la igual dignidad de todos, es decir, bajo la orientación de una idea de humanidad.

En segundo lugar, desde la perspectiva de Arendt, Jaspers reformula la preocupación kantiana *por una historia filosófica*. El punto de partida para esto es la constatación de que la globalización, que hizo posible la humanidad interconectada, alienta una experiencia temporal deshistorizada. Esta experiencia implica un “presente global” en el que todos los hombres se perciben como simultáneamente inmersos, pero que “no

²⁶ Jaspers desarrolla esta idea en distintos escritos. Cf. especialmente *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1961.

²⁷ Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 69.

²⁸ *Ibid.*, p. 70.

JASPERS

se basa en un pasado común y no garantiza en absoluto un futuro común”²⁹. Con Jaspers, Arendt visualiza aquí un enorme peligro:

[las realidades actuales] hasta donde nos hayan traído un presente global sin un pasado común, amenazan con tornar irrelevantes todas las tradiciones y todas las historias particulares del pasado³⁰.

Este proceso de homogeneización temporal basado en la absolutización del presente tendría como resultado:

una superficialidad que transformaría al hombre, tal como lo hemos conocido en los cinco mil años de historia, más allá de todo reconocimiento. Sería algo más que mera superficialidad; sería como si toda la dimensión de profundidad, sin la cual el pensamiento humano, incluso en el mero nivel de la invención técnica, no existiera y simplemente desapareciera [...] pareciera como si los pasados históricos de las naciones en su total diversidad y disparidad, en su confusa variedad y extrañeza para cada uno, no fueran más que obstáculos en el camino hacia una unidad horriblemente vacía³¹.

En otras palabras, el mero hecho de la humanidad global puede conducir a una experiencia histórica sin profundidad, una unidad política vacía en un mundo en el que la comunicación carecería de sentidos pasados compartidos en relación a los cuales ejercitarse. Se produce así una correlación destructiva entre carencia de historia y vacuidad de la política. Frente a ello, de nada sirve que la (entonces incipiente) comunidad internacional afirme la “humanidad” como un principio político jurídico-formal, sin consideración de la dimensión histórica de los pueblos a quienes este principio pretende convocar. Esta sería una actitud que recuerda la reivindicación abstracta de la humanidad del asimilacionismo ilustrado con el que Arendt polemiza ya en los años treinta³².

²⁹ Ibid., p. 69.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., p. 73. Arendt visualiza así la deriva contemporánea de un fenómeno que se manifiesta ya en los comienzos de la modernidad, con el quiebre de la autoridad de la tradición, el cual, “ha causado inmediatamente una atrofia en la dimensión temporal del pasado y ha iniciado el movimiento progresivo e imparable de superficialidad que cubre con un velo de sinsentido todas las esferas de la vida moderna”, Arendt, “La tradición del pensamiento político [¿1950-1955?]”. En *La promesa de la política*, trad. E. Cañas y Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 79. En el siglo XX esta superficialidad temporal de la modernidad temprana se complejiza por obra de la creciente homogeneización territorial, que crea, sobre las ruinas de los múltiples pasados diluidos, un nuevo “presente global”.

³² La centralidad que tiene para Jaspers la perspectiva histórica del género humano como base para los lazos vertebradores de una nueva comunidad política, se destaca en también sus posicionamientos sobre la reconstrucción de la Alemania de posguerra. En su presentación al primer número de *Die Wandlung* (la revista que comienza a editar en 1945, junto a otros intelectuales y que se convertirá en una de las publicaciones de debate intelectual más importantes en la inmediata posguerra de Alemania occidental), Jaspers presenta una síntesis de su perspectiva sobre la posibilidad de la reconstrucción moral y democrática de Alemania. En ese marco expresa: “A través del debate público queremos tomar consciencia de los vínculos a partir de los cuales vivimos. Una de las posibles formas de llegar allí es a través de la historia. De ninguna manera lo hemos perdido todo si, en nuestra desesperación, no desperdiciamos lo que no podemos perder: los fundamentos de la historia, para nosotros primero en el milenio de la historia alemana, luego en la historia occidental y finalmente en la historia humana. Abiertos a las personas como personas, podemos profundizar en este fundamento, en los recuerdos más cercanos y profundos. En todas partes encontraremos no sólo lo que es terriblemente desesperado, sino también lo que nos anima. Tomaremos contacto con lo que personas de todo el mundo han experimentado al extremo. Muchos alemanes encontraron apoyo en la amplitud de esta humanidad cuando fueron condenados al ostracismo en su patria”. Jaspers, Karl, “Geleitwort für die Zeitschrift Die Wandlung”. En *Hoffnung und Sorge: Schriften zur deutschen Politik, 1945-1965*. Munich: Piper, 1965, p. 29. También aquí la historia del origen común de

JASPERS

Según la interpretación de Arendt, Jaspers cree, contra la perspectiva ahistórica de lo humano, que la humanidad como ideal político requiere desplegar su profundidad histórica:

todo parece depender de la posibilidad *de hacer que los pasados nacionales, en su desigualdad, entren en comunicación entre sí* como la única manera de alcanzar el sistema global de comunicación que cubre la superficie de la Tierra³³.

En este marco, Arendt interpreta el proyecto jaspersiano de emprender una reescritura de la historia filosófica mundial desde un punto de vista pos-tradicional y – recuperando a Kant – “cosmopolita”. La función de esta historia filosófica sería, precisamente, proveer un marco común que haga posible la comunicación entre los diversos pueblos que habitan la tierra. Dice Arendt al respecto:

lo que Kant llamó una vez la tarea filosófica de futuros historiadores, a saber, escribir una historia con propósito cosmopolita, Jaspers ha estado en cierto modo tratando de llevarlo a cabo como filósofo, a saber: presentando una historia mundial de la filosofía como fundación apropiada de un cuerpo político a escala planetaria³⁴.

Es centralmente en *Origen y meta de la Historia*, y en su obra de tres tomos *Los grandes filósofos*³⁵, donde Jaspers se propone iniciar esta tarea. El objetivo de *Origen y meta...* es esbozar el “esquema” de una “concepción total de la historia”, cuya unidad no es conocida ni revelada, sino vislumbrada mediante una meditación filosófica sobre la historia empírica³⁶. En este esquema, la idea de humanidad encuentra apoyo no en la historia cristiana de la creación, sino en un hecho que podrían aceptar pueblos de todos los credos, y que Jaspers llama el “eje de la historia mundial”. Este hecho tuvo lugar durante el siglo V, cuando distintas culturas de manera independiente realizaron un conjunto de descubrimientos filosófico-existenciales claves³⁷. Lo significativo de la historia universal basada en este eje es que crea “un marco común de autocomprensión” que “podría representar la base de la unidad histórica que los hombres reconocen en solidaridad”³⁸. *Los grandes filósofos*, por su parte, apunta a este mismo objetivo, pero centrándose en las contribuciones de los grandes individuos de la historia de la filosofía. En palabras de Jaspers, el propósito

la humanidad es invocada como sustento de una solidaridad que debe ser reconstruida radicalmente: “No creemos en “posiciones finales” mutuamente excluyentes, sino en el origen común de la humanidad. Por eso esperamos mostrar solidaridad unos con otros incluso en disputas radicales”, *Ibid.*, p. 29.

³³ Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 73. Bastardillas son nuestras.

³⁴ Arendt, “La preocupación por la política...”, *op. cit.*, p. 532.

³⁵ Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos. Los hombres fundamentales: Buda, Confucio, Jesús*. Madrid: Tecnos, 2002; *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid: Tecnos, 1995; *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Naximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-Tse, Nagarjuna*. Madrid: Tecnos, 1998.

³⁶ Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia* [1949]. Barcelona: Altaya, 1998, p. 18.

³⁷ Estos descubrimientos comprenden: la emergencia de una consciencia reflexiva en relación al propio ser, su lugar en el cosmos y la historia, en relación al pensamiento, la tradición y los mitos, una consciencia del Ser y lo trascendente, la aparición de individuos y formas de vida individuales, además de que allí “se constituyen las categorías fundamentales con las cuales pensamos y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres”, *Ibid.*, pp. 20-21.

³⁸ Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, pp. 74-75.

es que, con ellas, la humanidad pueda “cobrar consciencia de su fundamento y criterio para mantenerse en el presente”³⁹.

5. ARENDT LECTORA CRÍTICA DE JASPERS: ¿CÓMO HACER DE LA HUMANIDAD UN PROYECTO POLÍTICO CONCRETO?

A pesar del tono elogioso en el que es presentada la filosofía jaspersiana en los escritos que venimos analizando (tono que encontraremos en todos los escritos públicos dedicados a su maestro) es evidente que Arendt guarda distancia y tiene sus reparos si atendemos a algunas operaciones implícitas de lectura y algunos pasajes del epistolario entre ambos.

1- *De la culpa metafísica a la responsabilidad política por la humanidad*

Un primer reparo se hace evidente si comparamos el distinto alcance que tiene, en Jaspers y en Arendt, la reflexión sobre la “responsabilidad” que está a la base de la idea de humanidad como lazo solidario con todo aquel que tenga rostro humano. La diferencia emerge en el curso del intercambio que ambos sostuvieron en ocasión de la publicación del texto de Arendt, *Culpa organizada y responsabilidad universal*, en enero de 1945, y *El problema de la culpa*, de Jaspers, publicado en 1946. Si bien ambos se elogian mutuamente con énfasis los respectivos textos, en los que hay importantes puntos en común, el desacuerdo en torno a un concepto en particular resulta de interés para nosotros: el concepto jaspersiano de culpa metafísica⁴⁰.

De entre los cuatro conceptos que Jaspers propone para pensar lo que él llama la “situación espiritual” de Alemania frente a los crímenes cometidos en el nacionalsocialismo (culpa criminal, moral, política y metafísica), la culpa metafísica es relevante para nuestra cuestión, precisamente porque refiere a la “solidaridad entre hombres en cuanto hombres que hace a cada uno responsable de todo agravio y de toda injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento”⁴¹. La culpa metafísica solo puede ser asumida por el individuo y le atañe en tanto ser humano por cualquier sufrimiento padecido por cualquier otro ser humano. Se distingue de la culpa moral porque esta cesa ante la imposibilidad real y concreta de evitar el sufrimiento de los demás o de no lesionar su igual dignidad. Allí donde no hay nada que podamos hacer, la culpa moral desaparece – pues no estamos moralmente obligados a sacrificios inútiles –, pero la culpa metafísica persiste. Es la culpa típica de los sobrevivientes, sin importar si haya estado o no en su poder evitar el mal; aunque, estrictamente hablando, nos cabe a todos en tanto seres humanos habitantes de un mundo en el que el atropello de la humanidad de otros es una realidad

³⁹ Jaspers, Karl, “Idea de una historia universal de la filosofía”. En *Autobiografía filosófica*, trad. Pablo Simón. Epublibre, 1958. Para una descripción crítica de los objetivos y supuestos generales del proyecto jaspersiano en *Los grandes filósofos*, ver: Habermas, Jürgen, “Las figuras de la verdad (1958)”. En *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 77-86.

⁴⁰ Otras diferencias atañen al concepto de “culpa criminal” de Jaspers. Cf. al respecto los trabajos citados de Aschheim y Rabinbach.

⁴¹ Jaspers, *El problema de la culpa*, op. cit., p. 54. Bastardillas son nuestras.

JASPERS

cotidiana. Lejos de tratar este sentimiento como un problema psicológico a ser superado, Jaspers considera su significación filosófica. Si bien la culpa metafísica es ineludible, terriblemente gravosa, y nos confronta con nuestra impotencia, al mismo tiempo nos recuerda ese compromiso con la humanidad al que cada cual está obligado. Asumirla implica transformarnos interiormente. Si bien en el contexto de *Die Schuldfrage*, la culpa metafísica está planteada en relación al problema de la reconstrucción una nueva identidad ciudadana alemana con espíritu cosmopolita, desde un punto de vista más general, este concepto pone en evidencia el fundamento filosófico y experiencial que para Jaspers puede sostener en cada individuo su adhesión a la humanidad como ideal político de solidaridad universal^{42 43}.

A pesar de la afinidad que esta idea tiene con la idea de humanidad elogiada en los escritos arendtianos que estuvimos analizando, la filósofa tiene algunas dudas sobre su alcance y efectos. El punto problemático es para ella que este concepto de culpa remite a – y depende de – una idea de trascendencia y de este modo, su articulación con la acción moral y política mundanas quedan diluidas. En efecto, para Jaspers la experiencia de la culpa metafísica se distingue por la particular “instancia” frente a la cual nos impele a rendir cuentas: no son los tribunales (culpa criminal), ni las normas del derecho internacional público (culpa política), ni la propia conciencia (culpa moral), sino Dios⁴⁴. Sólo Dios es capaz de juzgar esta culpa y es ante él que cada individuo está obligado a su transformación interior. De modo que, si bien Jaspers señala que asumir la culpa metafísica “puede conducir a un nuevo origen de vida activa”, su principal consecuencia es en realidad “una transformación de la conciencia de sí humana ante Dios”⁴⁵. Desde este punto de vista, la culpa metafísica no es, ni política ni moralmente, directamente relevante, pues atañe a aquello que obliga a cada uno, no frente a los demás, sino ante la instancia de lo “incondicionado”. A pesar del enfático elogio a la propuesta general de *Die Schuldfrage*, una de las observaciones críticas que Arendt plantea a Jaspers en la correspondencia, se dirige precisamente a este punto:

⁴² Vale aclarar por qué la culpa política, un concepto central y potente de *Die Schuldfrage*, no tiene la misma importancia en relación al problema de la humanidad que estamos aquí tratando. La culpa política alude a la responsabilidad de todos los ciudadanos por las consecuencias de las acciones del Estado al que pertenecen. Si bien esta dimensión de la culpa es utilizada como justificativo para que los alemanes acepten las consecuencias impuestas por los demás pueblos y estados afectados por las acciones del estado alemán, en el marco de un nuevo orden mundial del que Jaspers espera que pueda ser cosmopolita, este concepto no remite por sí mismo el deber de solidaridad con todos los hombres y pueblos de la tierra, como lo hace el concepto de culpa metafísica.

⁴³ El concepto de culpa metafísica da cuenta de una transformación significativa en el desarrollo intelectual de Jaspers, pues expresa su desplazamiento desde la perspectiva tradicional en los intelectuales alemanes centrada en la identidad nacional, hacia una perspectiva cosmopolita, centrada en el deber de solidaridad que cabe a Alemania con los demás pueblos, europeos y del mundo. De este modo, el concepto da cuenta de un giro político desde el nacionalismo, que el filósofo sostuvo en el periodo de entreguerras, hacia una perspectiva humanista ilustrada y cosmopolita en la segunda posguerra. Sobre el posicionamiento de Jaspers en relación al nacionalismo y sus cambios, y cómo repercuten en su diálogo con Arendt, cf. los trabajos ya citados de Ashchheim y Rabinbach. Según destacan estos intérpretes, si bien este giro del nacionalismo al cosmopolitismo es claro, de la correspondencia se puede colegir que Arendt no deja de percibir cierta persistencia del nacionalismo de la preguerra, también en *Die Schuldfrage*.

⁴⁴ Si bien la culpa moral tiene como instancia la propia conciencia, sobre ella se puede “hablar verdaderamente en disputa amistosa entre hombres solidarios”. Es decir, tiene, al igual que la culpa política y criminal, un componente intersubjetivo del que la culpa metafísica, en cambio, carece: cf. Jaspers, *El problema de la culpa*, op. cit., p. 54.

⁴⁵ Ibid., p. 57.

JASPERS

por otra parte, me parece que en eso que usted denomina culpa metafísica, no sólo se encuentra lo “incondicionado”, para el que en efecto ningún juez mundano puede ser reconocido, sino también esa solidaridad que (en las palabras de Clemenceau “el asunto de uno es el asunto de todos”) es el fundamento de la república⁴⁶.

Aunque en un tono moderado y constructivo, la observación no deja de apuntar a una problemática tensión al interior de la idea de culpa metafísica que, en efecto, otros intérpretes de Jaspers han notado⁴⁷. La cuestión es que, si bien esta idea de culpa podría apoyar la solidaridad mundana que sería el fundamento de una república comprometida con la idea de humanidad, también puede perderse su sentido político por la centralidad que Jasper le da a “lo incondicionado”. Con su respuesta, Jaspers confirma las dudas de Arendt:

luego, [la observación de Arendt sobre] la “solidaridad”. Lo que usted quiere decir, no tiene nada que ver con el tema de la culpa metafísica. La exigencia de la solidaridad política vale solo cuando se puede contar con la participación de la mayor parte de la población. Esta se dio a menudo en Italia durante el fascismo. Simplemente no existe en Alemania y no puede exigirse inmediatamente. Sólo surge de un estado general de convivencia⁴⁸.

Jaspers reconoce que, tal como él la entiende, la culpa metafísica no puede dar basamento a la co-rresponsabilidad solidaria por todos los otros seres humanos, si esa co-rresponsabilidad ha de traducirse en algo más que la transformación interior del individuo. La pregunta de Arendt por una solidaridad positiva que traduzca la asunción de la responsabilidad en acciones políticas colectivas, capaces de hacer realidad un mundo cuyo principio sea el respeto por la igual dignidad de todos los pueblos y los individuos, queda sin respuesta en el planteamiento de Jaspers. Esta decepción de Arendt se comprende mejor si atendemos a sus propias reflexiones sobre la cuestión de la culpa alemana publicadas el año anterior en *Culpa organizada y responsabilidad universal*. Allí Arendt también parte de constatar el fenómeno que la culpa metafísica recoge: que entre quienes conocieron y sobrevivieron el totalitarismo cunde una “vergüenza elemental” de ser humano en un mundo en el que los humanos pueden cometer tales atrocidades. La filósofa también cree que esta experiencia de la “culpabilidad ineludible de la raza humana” tiene relevancia en cuanto nos recuerda nuestra responsabilidad con la humanidad, nos brinda esa intelección. Sin embargo, también

⁴⁶ Arendt, Hannah y Jaspers, Karl. *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969*. München / Zürich: Piper, 1993, p. 91. Carta 43, de Arendt a Jaspers, 17/08/46.

⁴⁷ En su lectura de Jaspers, Garzón Valdés cree que es posible diferenciar interpretativamente entre una versión más fuerte y otra más débil de culpa metafísica. En la versión más fuerte, la culpa metafísica está centralmente ligada a Dios y su principio no sirve para “perseguir fines intramundanos”. Su relevancia moral, jurídica y política es dudosa, pues la transformación interior que produce no parece tener “ninguna consecuencia práctica en el comportamiento de la gente”. Por otra parte, en su versión más débil, que Valdés considera filosóficamente más interesante, la culpa metafísica “consistiría en aceptar, desde luego, el principio de solidaridad universal, es decir, negar que las fronteras nacionales puedan fijar límites a nuestros deberes morales y, al mismo tiempo, tomar conciencia de que nuestra vida es un don que debemos merecer y que para ello tenemos que procurar evitar que se den situaciones en la que uno puede llegar a sentir una voz interna que nos hace decir: “el que todavía viva es mi culpa”. Garzón Valdés, “Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸ Arendt y Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, *op. cit.*, p. 99. Carta 46, de Jaspers a Arendt, 19/10/1946.

JASPERS

advierte que por sí misma es insuficiente: “La vergüenza de ser un ser humano es la expresión *puramente individual y todavía no política* de esta intelección”⁴⁹.

En síntesis, para Arendt la consciencia de la culpa no es suficiente para emprender la tarea de crear un mundo en donde la humanidad sea una realidad políticamente garantizada. Nuestra autora reclama una *traducción política* de la experiencia de deber de solidaridad con la humanidad toda, traducción que la idea de responsabilidad jaspersiana, concebida en términos metafísicos, no brinda. Es evidente que en los escritos sobre Jaspers que analizamos en el apartado anterior, Arendt elige hacer a un lado esta tensión del pensamiento de su antiguo maestro, y enfatiza, por el contrario, la veta política de la idea jaspersiana de solidaridad, ligada a su concepto de comunicación⁵⁰. El concepto de comunicación, sin embargo, tampoco está para ella exento de problemas.

2- *La insuficiencia de la comunicación como base para la reconstrucción política*

Aunque Arendt admite que la concepción jaspersiana de razón como comunicación se remonta “a experiencias políticas muy antiguas y auténticas”⁵¹, su límite radica en que el tipo de intersubjetividad que propone, entre un “tu” y un “yo”, no es equivalente a la intersubjetividad propia de la esfera pública, sino que representa del diálogo del yo con el yo que constituye la experiencia solitaria del pensamiento filosófico. De lo que se trata, en cambio, según Arendt, es de investigar

sobre la importancia política del pensamiento, es decir, sobre el sentido y las condiciones del pensar para un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de ser explorada cuando se añade la relación “yo-tu” a la comprensión tradicional de la naturaleza humana⁵².

Si bien la comunicación jaspersiana permite imaginar “cómo los seres humanos pueden hablar unos con otros incluso en las condiciones del diluvio”⁵³, es decir, en las terribles condiciones de la posguerra, Arendt descreerá finalmente de la esperanza de su viejo amigo de que tal capacidad comunicativa sea suficiente para la política. Es decir, Arendt cree que el problema radica en que Jaspers no da cuenta de la especificidad de aquel modo de pensamiento propio de los actores políticos. Para Arendt, Jaspers no pudo ver la diferencia entre este tipo de pensamiento y el filosófico, porque su confianza humanista en la razón apostaba a que el modo de pensamiento filosófico fuera la base de la refundación de lo público-político⁵⁴.

⁴⁹ Arendt, “Culpa organizada...”, *op. cit.*, p. 165. Las bastardillas son nuestras.

⁵⁰ Rabinbach también se ocupa del intercambio entre Jaspers y Arendt en torno a la cuestión de la solidaridad, y concluye que, desde la perspectiva arendtiana, Jaspers sostiene una idea “despolitizada de solidaridad”, cf. Rabinbach, *op. cit.*, p. 152.

⁵¹ Arendt, “La preocupación por la política...”, *op. cit.*, p. 534.

⁵² Ibid., p. 538. Arendt sostendrá esta crítica a Jaspers durante el resto de su vida, aunque con variaciones y profundizaciones. Cf. la reiteración de esta misma idea en su obra póstuma: *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 434. Esta crítica coincide parcialmente con la mucho más directa expresada por Habermas en “Las figuras de la verdad (1958)”, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁵³ Arendt, “Dedicatoria a Karl Jaspers [1947, pub. 1948]”, *op. cit.*, p. 265.

⁵⁴ Lewis y Sandra Hinchmann sostienen que el propio Jaspers llega a dudar en los cincuenta sobre si la comunicación, según él la comprende, puede en efecto alcanzarse en el ámbito del espacio público político, dada las exigentes

Muchos años después, pero en esta misma línea, Arendt anota en su *Diario* que Jaspers, al igual que Heidegger, aunque de una manera distinta, termina por confundir el pensar con el propio actuar⁵⁵. La observación apunta probablemente de nuevo contra este exceso de confianza jaspersiano en la potencia reconstructora del pensamiento filosófico en relación a lo público-político. Esta confianza excesiva termina por eclipsar a la acción y su distintiva pluralidad detrás del pensamiento, tal como, según Arendt, ha ocurrido siempre a lo largo de la historia de la filosofía política tradicional⁵⁶.

3- Más allá de la “filosofía de la historia” jaspersiana

Por último, si bien como dijimos, Arendt destaca positivamente el modo en que Jaspers integra la historia a su idea de humanidad, superando así la abstracción y ahistoricismo del humanismo ilustrado, hay algunos aspectos de su perspectiva histórica con los que guarda distancia. En primer lugar, Arendt nunca se apropiará positivamente de la remisión que Jaspers encuentra en lo histórico hacia lo trascendente o supra-histórico. Recordemos que, si bien para Jaspers “nunca puede haber el punto de Arquímedes conocido fuera de la historia” sino que “siempre estamos dentro de ella”⁵⁷, determinadas experiencias proveen signos de lo trascendente, de manera que, “la historia es pues el camino hacia lo sobre-histórico”⁵⁸. Así, mientras en Arendt la grandeza en la historia es un concepto puramente mundano, para Jaspers “lo que hay de grande en la historia enlaza como objeto de veneración al fundamento [*matrix*] que está sobre toda historia”⁵⁹. De este modo, si bien Jaspers al meditar sobre la humanidad vuelve su atención a la historia efectiva y

condiciones intersubjetivas que supone. Esta duda no es mencionada por Arendt. Cf. Hinchman Lewis P. y Hinchman Sandra K., “Existentialism politicized: Arendt’s debt to Jaspers”, *The Review of Politics*, vol. 53, n° 3, 1991, p. 447.

⁵⁵ “...el pensamiento, tal como es entendido por los filósofos, por Jaspers lo mismo que por Heidegger, como una especie y manera de acción [...] Contra estas posiciones: pensar no es actuar; decir que pensar es también una forma de la acción, o bien tiene una acepción metafórica, o bien se entiende en el sentido de que el pensamiento, el resultado del pensar, puede emplearse en la acción, o que la acción está determinado por el pensar, por ejemplo: la idea se apodera de las masas, etc. Pero eso no significa que actuar y pensar sean lo mismo”, Arendt, Hannah, *Diario filosófico, 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006, p. 721. XXVI fr. 57, 10/1969.

⁵⁶ Sobre la continuidad que, por esta razón, Jaspers mantiene, a pesar de todo, con la filosofía política tradicional cf. Arendt, “La preocupación por la política...”, *op. cit.*, p. 535. De acuerdo a esta interpretación, Arendt finalmente no suscribirá a las palabras de Jaspers con las que parece acordar y cita en uno de sus escritos dedicados a Jaspers. La autora no podría tener demasiadas esperanzas en relación a la idea de que, gracias a la reactivación del pensamiento, “hoy pueda estar ocurriendo en lo más íntimo algo que aún no funda ningún mundo, pues sólo le es concedido a individuos, pero que acaso fundará un mundo cuando éstos se encuentren desde la dispersión”, Arendt, “Dedicatoria a Karl Jaspers [1947, pub. 1948]”, *op. cit.*, p. 265. Por otra parte, en su *Laudatio*, Arendt reinterpreta al propio Jaspers más allá de sí mismo, con ayuda del Kant de la tercera crítica, atribuyéndole una forma de pensamiento que excede el modelo del diálogo interpersonal: “siempre vinculado al pensar con otros, [el pensamiento jaspersiano] es político aun cuando trata de cosas que no son políticas, en la medida en que confirma la mentalidad ampliada kantiana, que es la mentalidad política *par excellence*”, Arendt, “Laudatio. Humanitas [1958]”, *op. cit.*, p. 5. Estos pasajes pueden resultar contradictorios con nuestra reconstrucción. Sin embargo, debemos recordar la indicación de Hunziker, que hemos seguido aquí, de la importancia de distinguir, por un lado, una “lectura pública” de Jaspers, expresada en los textos publicados de Arendt, siempre elogiosos del maestro, y por otro, las inquietudes, vacilaciones y desacuerdos que se hacen más explícitos en la correspondencia, en el *Diario Filosófico*, y en “La preocupación por la política” (texto que, si bien fue una conferencia, nunca fue publicado como ensayo). Aun cuando menos explícito, este último registro polémico es central para comprender la lectura arendtiana de Jaspers. Cf. Hunziker, Paula. *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018, pp. 61-71.

⁵⁷ Jaspers, Origen y meta de la historia [1949], *op. cit.*, p. 348.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 352.

⁵⁹ *Ibid.*

JASPERS

contingente, termina por perder de vista la dimensión puramente mundana y, por tanto, propiamente política de la contingencia.

En esta misma línea, cabe agregar que, aunque Arendt no se expresa críticamente contra la idea jaspersiana de una historia filosófica mundial y, como hemos señalado, ve con buenos ojos el sentido general que la anima, la no continuación de un proyecto semejante por ella misma es elocuente en relación a su posición al respecto. Arendt prescinde en su propia obra de una “concepción total de la historia”, de alcance sistemático y ordenada en torno a un tiempo axial. Su modo de leer la historia recuerda mucho más al gesto modesto y fragmentario del pescador de perlas benjaminiano que a la voz del gran narrador de *Origen y metas de la historia*.

PALABRAS FINALES

En su diálogo con Jaspers en la posguerra Arendt rodea con insistencia, se acerca, aunque nunca responde de manera definitiva a la pregunta por un concepto político de humanidad. En qué sentido esto permitiría calificar a Arendt de humanista, es una cuestión que no podemos determinar en estas páginas. Para eso sería necesario esclarecer su crítica a los diferentes “humanismos” contemporáneos y los elementos que configuran el tipo específico de humanismo que cabría atribuírsele a ella. Con todo, lo hasta aquí desarrollado nos permite aventurar algunas cosas: 1- que si bien Arendt impugna en gran parte los sentidos con los que la tradición filosófica moderna ha pensado la idea de humanidad, la persistencia de la pregunta por este concepto en su sentido político sugiere que se trata para ella de un tema relevante que exige ser pensado en nuevos términos⁶⁰, 2- que en su búsqueda de estos nuevos términos, Arendt recupera de manera crítica el legado ilustrado-kantiano a través de su diálogo con la filosofía jaspersiana, de la que valora con entusiasmo el modo en que retoma y reconfigura aquel legado; 3- que esa lectura elogiosa pretende ser y en efecto es fiel a un conjunto de ideas centrales del pensamiento jaspersiano de la posguerra, pero no carece de visos críticos y selectividad, lo cual se evidencia en ciertos reparos que la filósofa guarda en relación a aspectos fundamentales de su propuesta (la concepción de culpa metafísica, su idea de comunicación y su consideración de lo histórico).

Arendt no define los términos precisos que darían forma al concepto político de humanidad que anhela. Pero sí traza el horizonte en el que este concepto debe ser pensado. El riesgo mayor que da forma a este horizonte es la reedición contemporánea de la ahistoricidad, la abstracción y la especulación metafísica

⁶⁰ En este sentido interpretamos la respuesta que, ya en los sesenta, Arendt dará a la pregunta por el humanismo europeo en la breve entrevista que fue publicada bajo el título “La destrucción de seis millones”. Arendt allí reflexiona; “El humanismo europeo, lejos de ser la “raíz del nazismo”, estaba tan poco preparado frente él o frente a cualquier otra forma de totalitarismo que, para comprenderlo y para tratar de asumirlo, no podemos apoyarnos ni en su lenguaje conceptual ni en sus metáforas tradicionales. Y mientras que la subsiguiente y necesaria reevaluación de nuestros hábitos mentales es verdaderamente agónica, esta situación ciertamente contiene también una amenaza al “humanismo” en todas sus formas: está en peligro de convertirse en algo *irrelevante*”. En *Escritos judíos, op. cit.*, p. 600.

JASPERS

y desmundaneizada, que tradicionalmente caracterizaron a la reflexión filosófica sobre la humanidad de la ilustración a esta parte. De triunfar estas perspectivas, no sólo la idea de humanidad, sino todo aquello que invocamos en su nombre – los derechos humanos, los tribunales internacionales, los tratados y las políticas de cooperación internacional – corren el riesgo de convertirse en cáscaras vacías. Esto implicaría fracasar ante uno de los desafíos políticos más grande de la posguerra – desafío que, con variantes y novedades, también es nuestro –: afrontar la realidad ineludible de un mundo finito y estrechamente interconectado, en el que todos los pueblos compartimos una misma y frágil condición terrestre. Ante esta realidad, acecha todavía “el horror a la humanidad” que levanta muros, ordena expulsiones y desata guerras de exterminio.

Ante tamaño desafío, Arendt insiste con una idea que la acompaña desde sus primeros escritos hasta el final: para no perderse en abstracciones el pensamiento político, no solo el de los intelectuales o pensadores profesionales, sino también el de los actores, debe preservar su vínculo hermenéutico con la riqueza y diversidad de las historias singulares de los colectivos a los que pertenecen. La reconstrucción de un nuevo concepto político de humanidad depende en gran parte, entonces, de si logra nutrirse de la experiencia y la historicidad. Así, si es posible decir que existe una variante arendtiana de “la historia en sentido cosmopolita” escrita para el género humano, podríamos imaginarla como la tarea incesante de los pueblos de narrarse los unos a los otros los múltiples tesoros de sus propias historias – tesoros que, no obstante su singularidad, pueden ser valiosos para afrontar los desafíos de crear una comunidad transnacional (aunque no un Estado) basada en la igualdad y la solidaridad humanas.

SOLIDARIEDADE EM HANNAH ARENDT¹*Solidarity in Hannah Arendt*Guilherme Camargo Massaú²

RESUMO: O texto tem a finalidade de situar e refletir sobre a noção e a função da concepção de solidariedade em Arendt, a partir de menções constantes na obra *Sobre a Revolução*. A solidariedade não se apresenta como um tema central nem lateral de suas reflexões. Por isto, a partir de algumas indicações, busca-se compreender como se pode interpretar e operacionaliza a solidariedade sob a luz das indicações nas obras de Hannah Arendt. Concentra-se a abordagem da solidariedade a partir da noção de esfera pública da filósofa, em que pese se possa identificar na esfera privada a dinâmica solidária. Por fim, propõem-se a dinamizar da perspectiva encontrada da solidariedade como um dos elementos de *re(nova)fundação* da esfera pública.

Palavras-chave: Arendt; Espaço Público; Sobre a Revolução; Solidariedade.

ABSTRACT: The text aims to situate and reflect on the notion and function of the concept of solidarity in Arendt, based on constant mentions in *On Revolution*. Solidarity does not appear as a central or lateral theme in her reflections. For this reason, based on some indications, we seek to understand how solidarity can be interpreted and operationalized in the light of the indications in Hannah Arendt's works. The approach to solidarity focuses on the philosopher's notion of the public sphere, even though the dynamics of solidarity can be identified in the private sphere. Finally, a somewhat authorial proposal is made to make solidarity more dynamic from the perspective found as one of the elements in the re(new)foundation of the public sphere.

Keywords: Arendt; On Revolution; Public Sphere; Solidarity.

1. INTRODUÇÃO

O texto objetiva situar e refletir a noção e a função da concepção de solidariedade em Hannah Arendt, especificamente, na obra *On Revolution*. Neste sentido, os problemas a serem enfrentados são: o que significa solidariedade e qual é a função que ela ocupa no mundo do espaço

¹ Pesquisa realizada com o fomento do Programa Pesquisador Gaúcho – PqG/Edital 07/2021 e sob a temática do Projeto de Pesquisa “A solidariedade na Constituição Federal de 1988: natureza e efetividade da norma do Art. 3, inciso I” registrado na UFPel.

² Professor da Faculdade, do PPGD e do PPGCPol da UFPel; Pós-doutor na PUCRS; Doutor em Direito pela Unisinos; Mestre em Ciências Jurídico-Filosóficas pela Universidade de Coimbra; Especialista em Ciências Penais pela PUCRS; Autor dos livros: Metodologia Jurídica. Do início da ciência do direito ao iluminismo português, editora Atlas; O princípio republicano do *mundo-da-vida* do Estado constitucional cosmopolita, editora Unijuí; O Estado de Direito e as dimensões da *res publica*, editora Prismas; Princípios Constitucionais e Relações Internacionais, ed. Livraria do Advogado. E-mail: uassam@gmail.com

público. Desta forma, organiza-se a investigação em algumas etapas a fim de responder os problemas estabelecidos. No primeiro tópico interpretar-se o que significa a solidariedade para Arendt. Ao delimitar o significado conceitual de solidariedade, surge a necessidade de investigar o que significa espaço público para a filósofa, a partir do livro *A condição humana*.

Diante dos resultados prático-conceituais de solidariedade e de espaço público, possibilita-se pensar se e como a solidariedade se manifesta no espaço público a partir das reflexões de Arendt. Assim, estabelecem-se as bases para situar e responder se há ou não, e sobre a função da solidariedade no espaço público. Pretende-se refletir, em essência, sobre a condição do agente (constituído pela ação e o discurso) a partir da dimensão da solidariedade, pois para tal substantivo exige-se o discurso e ação e, sem dúvida, o agente. Destarte, tem-se uma parte manifestamente da vida política. Destaca-se como pressuposto da análise, a inexistência do espaço público sem o privado. Tal distinção é condição da vida humana (Castanheira, 2017, p. 221).

Cabe destacar que Arendt aborda em suas análises, explicita e implicitamente, a solidariedade. Assim, é possível identificar quatro conceitos de solidariedade em suas obras. O primeiro refere-se à solidariedade de exclusão, que se caracteriza por aqueles que estão a sofrer exploração ou exclusão. O segundo remete à inclusão, consistindo em incluir aqueles que sofrem e podem fazer causa comum entre si. Já o terceiro conceito de solidariedade está fundamentado na ideia de universalidade que constitui a humanidade a partir de diferentes povos. Por fim, o quarto conceito concentra-se na solidariedade natural³ de *estar-aí-com-os-outros*.

Por conseguinte, ao levar em consideração essa classificação de conceitos de solidariedade, o texto concentra-se na denominada solidariedade natural, por considerá-la o fundamento dos demais conceitos.

2. A SOLIDARIEDADE

A solidariedade – na perspectiva da revolução no século XVIII – aparece em Arendt como um princípio de ação política, pelo fato de ser alternativa à compaixão, que está baseada no sofrimento (Arendt, 1968, p. 14). Ela considera a piedade como distorção da compaixão na esfera pública, ao trazer o *ser humano* para o âmbito privado-subjetivo, tal como projetou Rousseau, em relação ao desaparecimento da indiferença entre os semelhantes (Arendt, 2011, p. 106) ao vincular os cidadãos ao corpo social a partir de obrigação mútua de buscar a felicidade de cada um e, com isto, a felicidade do todo (Rousseau, 1996, p. 39-40). Isto desloca o elemento impulsionador da Revolução Francesa da promoção da liberdade para a satisfação da necessidade sob o argumento do bem-estar do povo. Por consequência, a Revolução Francesa perdeu foco na liberdade e passou a ambicionar a felicidade do povo por meio da abundância (Arendt, 2011, p. 94, 98).

³ Para acessar o desenvolvimento dos quatro conceitos de solidariedade, *vide*: RESHAUR (1992).

Devido à necessidade de estabelecer uma unidade em meio à pluralidade do povo francês, Rousseau equaciona este problema a partir da identificação de um inimigo comum – que deveria ser interno à nação – a provocar a união de todos os cidadãos na defesa da nação, o qual é, simultaneamente, o interesse próprio. Cada indivíduo carrega em si o interesse próprio, devendo eliminar as vontades próprias em detrimento da vontade geral a fim de participarem do corpo político nacional. Embora este altruísmo possa soar heroico e idealista, para Robespierre passou a ser enquadrado como virtude, atribuindo alto valor à postura do indivíduo que age de tal forma (Arendt, 2011, p. 115-116).

O sentimento (a compaixão para com os miseráveis) remete o indivíduo ao âmbito subjetivo e, logo, retira o agente da esfera pública, pois no âmbito subjetivo não há discurso ou ação políticas. Além disto, para Arendt, o sentimento de benevolência na política, *e.g.*, pode se tornar fundamento de crueldade em nome dos seus “bons” fins (Junior, 2020, p. 421-422).

Não se trata de afastar as ações sentimentalmente motivadas do domínio público, pelo contrário, ressalta-se o cuidado da autora em evitar violência realizada sob justificativas calcadas em sentimentos benevolentes. A solidariedade, ao contrário da compaixão, é capaz de manter a politização sem reduzir a comoção com a miséria a puros sentimentos subjetivados (ensimesmados). Assim, a solidariedade favorece as condições para o diálogo entre pares sustentado pela liberdade pública⁴. Desta forma, mesmo permeada pelo sofrimento, a solidariedade não se enclausura no coração e mantém a possibilidade da ação e do discurso a partir do compromisso com a honra, a dignidade e as ideias de grandeza, ofertando critérios objetivos e publicizáveis. Por conseguinte, mobilizam-se os agentes em volta de uma convicção compartilhada e fundamental (Junior, 2020, p. 424).

O cerne da compreensão da concepção de solidariedade, situa-se em tratá-la como princípio de ação política, participante da *vita activa* (Arendt, 2022, p. 27), pois ela não opera no interior do indivíduo, mas reside na manifestação exterior em prescrição a metas particulares (Junior, 2020, p. 424), constituindo-se a alternativa ao sentimento da piedade. A solidariedade possui elementos da razão, sendo capaz da generalidade e, por conseguinte, abarcar uma classe, uma nação e, também, toda a humanidade. Destaca-se que a solidariedade não se restringe pela causa que a deflagra, pois ela abrange os fracos, os pobres, os fortes e os ricos. Ao compará-la ao sentimento de piedade, ela pode ser considerada fria e abstrata, pois se vincula ao compromisso com *ideias* e não ao sentimento de *amor* pelos seres humanos (Arendt, 2011, p. 127).

O fato de a solidariedade ser indiferente ao forte, ao fraco, aos pobres e aos ricos, possibilita seu ingresso no espaço público. Em termos terminológicos, a solidariedade situa-se como princípio

⁴ Nota-se que a liberdade como participação política em Arendt – portanto uma criação humana – ocorrerá quando existir a pluralidade, o alicerce da política, e os espaços públicos acessíveis para todos debaterem, discutirem e opinar (VICENTE, 2021, p. 53, 55). Esta concepção de liberdade é possível a partir da abertura e da interação entre o *eu* e o(s) *outro(s)*, que se torna possível pela solidariedade como princípio (*initium*), pois tanto debater, discutir e opinar (dentre outras ações) exigem a reciprocidade entre os participantes.

apto a inspirar e orientar a ação, já a compaixão é uma paixão e a piedade um sentimento (Arendt, 2011, p. 128). Destaca-se que para a filósofa, a palavra agir tem significado de “iniciar”, de “começar”, de “ser o primeiro”, de *initium* de algo novo que não pôde ser previsto a partir de algo que tenha ocorrido antes. Por isto, o ser humano é capaz de realizar algo improvável, pois cada *eu* surge no mundo como ser singularmente novo, sendo que a ação que o *eu* inicia é revelada por meio de palavras (Arendt, 2003, p. 190-191).

3. OS ESPAÇOS PÚBLICO E DA SOCIEDADE

A partir da perspectiva de a vida humana desenvolver-se em um *mundo* que as atividades humanas estão vinculadas ao fato de o ser humano viver em grupo (Massaú, 2013, p. 18), tem-se que a ação depende da presença dos outros seres humanos ao transcender à sua condição biológica. Trata-se de identificar que a capacidade do ser humano de se organizar politicamente opõe-se à associação natural da família. Assim, se a família se subsume à vida privada, a organização política emerge da manifestação do *bios politikos*, onde se performam a ação e o discurso. Por conseguinte, o que pode ser visto e ouvido por todos e tendo divulgação constitui a realidade para o *nós*, pois a presença do *outro veem e ouvem* o mesmo que o *eu* assegura a realidade do mundo e do *nós* mesmos. Trata-se do espaço onde se constitui a História (Arendt, 2003, p. 31-34, 59-61, 197).

3.1. Espaço público

O espaço público é o espaço da aparência, é o *locus* da política (Cardoso Jr., 2005, p. 49), sendo o que é irrelevante ao espaço público se situa no espaço privado, sem que isto seja ignorado pelo *nós* (povo). Aparência possibilita a percepção da realidade a partir do que é ouvido e visto pelos outros e pelo *eu*. Por conseguinte, o termo público equivale ao que é produzido pelo *ser humano*, ou seja, trata-se do mundo feito pelo *ser humano*. Por isto, a convivência no mundo é interposta entre as coisas e os seres humanos que o habitam. Neste sentido, as coisas separam e, ao mesmo tempo, estabelecem uma relação entre os *eu's*. A esfera pública proporciona a vida em comum, a sociabilidade (Massaú, 2013, p. 18-19), mas evita a colisão do *eu* com o(s) *outro(s)*. Ela deve ser construída para transcender a geração presente ao levar em consideração a perspectiva da imortalidade, vinculando o *eu* ao mundo comum, aos que o antecederam e aos que o sucederão (Arendt, 2003, p. 61-62, 64-65).

A concepção de mundo comum não é garantida pela *natureza comum* dos seres humanos, mas pelo interesse do mesmo objeto apresentado à pluralidade humana. Por conseguinte, a esfera comum é uma dimensão epistêmica que permite um desenvolvimento comum por meio do qual possibilita a percepção da própria realidade (Cardoso Jr., 2005, p. 49). Por isto, Arendt considera que o mundo comum acaba quando somente um aspecto e uma perspectiva preponderam (Arendt, 2003, p. 67-68). Há a dissolução da pluralidade.

A liberdade não existe sem a ação e a política, pois ela mantém e fomenta a pluralidade. A liberdade é o motivo pelo qual os seres humanos convivem politicamente organizados, pois é necessário a presença dos outros que se encontram no mesmo estado e espaço comum, não se resumindo à vontade arbitrária, mas da ação. Ao agir, o ser humano é livre (Arendt, 2007, p. 192, 194, 199). O agir e o discursar se materializam no espaço público, onde o *eu* se distingue – identificando-se – dos demais ao manifestarem reciprocamente (Arendt, 2003, p. 189, 192). Os negócios humanos baseiam-se nas relações humanas onde eles se encontram, cuja identidade se revela por meio do discurso a estabelecer – constantemente – um novo início sobre o já existente (Arendt, 2003, p. 196). A partir disto, forma-se o espaço público (“comunidade”) erguido por meio do entrelaçamento com a existência dos *outros*. Neste momento, a solidariedade é radical, imbricada no fato de a riqueza⁵ individual proporcionar o enriquecimento dos demais (Massaú, 2013, p. 20).

O espaço público entra em declínio conforme, na era moderna, a promoção da sociedade. A admiração pública passou a ser algo usado e consumido, ao enquadrar-se na ideia de *status*, sendo a admiração pública consumida pela vaidade individual. Neste sentido, não há mais o *comum* do espaço público perene e durador que transcende o *eu* em termos de gerações (Arendt, 2003, p. 66). O elemento que caracteriza o *espaço público* perde-se na modernidade, reduzindo-se a experiência e a vivência individual. Deixa-se de ter o *comum* a transcender as gerações do *eu* para estabelecer o privado-individual, consumível e fugaz.

3.2. Espaço da sociedade

A sociedade de massas apresenta-se como uma “família”, ao menos no âmbito do comportamento, pois ocorreu uma ascendência dos negócios do lar doméstico – questões de tecnocracia-econômicas (Cardoso Jr., 2005, p. 66) – para o patamar da esfera pública. Isto significa a diluição da diferença entre o privado e o público, alterando o significado dos dois âmbitos. Por conseguinte, há a mudança da importância das concepções do indivíduo e do cidadão, tornando-as similares, a partir da sobreposição dos interesses privados em relação ao que se considerava interesse público. Neste sentido, a formação da sociedade de massa solitária favorece o surgimento de uma mentalidade alienada do mundo (Cardoso Jr., 2005, p. 59) e do desinteresse comum (Castanheira, 2023, p. 13).

Estabelece-se a distinção entre governantes e governados, impondo aos governados uma postura padronizada a fim de os governantes proverem os governados com aquilo que necessitam em termos vitais. Desta forma, os administrados, saciados em suas necessidades, permanecem confortáveis em sua vida privada sem se arriscarem na conquista da esfera pública com o mote de se glorificarem. Com isto, instaura-se um processo cíclico vital sem qualquer inovação ou alteração, pois

⁵ A referência à riqueza está trelada a ideia de pluralidade, ou seja, cada indivíduo (com suas irrepetíveis idiossincrasias) contribui para o enriquecimento dos demais por meio da interação no espaço público.

há a manutenção dos administrados na abundância e no prazer, compartilhando as mesmas ideias sem pluralidade (Silva, 2009, p. 148). A unidade na pluralidade perde sentido e cede espaço para unidade da necessidade.

Este processo da sociedade de massa priva os seres humanos de ver e ouvir os outros e de serem vistos e ouvidos por terceiros. Ocorre um ensimesmamento da própria subjetividade da existência individual, pois se pautam pela necessidade e não mais pela liberdade (Cardoso Jr., 2005, p. 61). A perda de força de um mundo capaz de manter as pessoas juntas, de interrelacioná-las e de separá-las, tornou a sociedade de massas difícil de ser suportada. O predomínio da sociedade, em termos históricos, caracterizou-se pela preocupação individual com a propriedade privada destinada ao uso e ao consumo privados, em que pese a riqueza possa não se esgotar em uma vida, ela permanece sob o âmbito familiar (*e.g.*, a herança) (Arendt, 2003, p. 62, 67-68, 78-79). Desta forma, há supressão de um espaço – que não era físico – da publicidade em que as diferenças eram percebidas com as manifestações (agir e discursar) das individualidades, criando um senso comum compreensível a todos.

A fungibilidade das coisas contaminou as pessoas, tornando as individualidades irrelevantes, já que não há mais quem se manifeste no agir e no discursar. Na sociedade, a necessidade, o consumo, a vaidade são processos que assumiram a função da admiração pública no mundo moderno ao torná-la vulnerável ao tempo, pois passou a ser consumida diariamente ao ponto de a recompensa monetária ter se consolidada de forma objetiva e real. A recompensa financeira (o dinheiro) é a base da satisfação das necessidades (Arendt, 2003, p. 66-67), tanto que Adam Smith, ao comparar os ganhos pecuniários de diferentes atividades laborais, destaca que a dignidade está vinculada – em grande parte – à recompensa ao *eu* que as profissões proporcionam. Parte da admiração pública atrela-se à recompensa e parte às capacidades (Smith, 1999, p. 234, 244).

Por conseguinte, a admiração que o antigo herói que estava em seu ato de heroísmo em prol do bem público na esfera pública, situa-se, na sociedade, nos rendimentos financeiros proporcionados pelo exercício de uma determinada profissão. Não é mais o agir e suas consequências a pautar a admiração, mas a atividade privada que rende recursos financeiros socialmente considerados admiráveis. Há deslocamento da admiração por uma pessoa em direção a uma coisa.

4. A SOLIDARIEDADE NO ESPAÇO PÚBLICO

Na comunidade/sociedade – e intersubjetividades – há a presença e a necessidade da dinâmica da solidariedade, seja no âmbito político, no filosófico, no jurídico, dentre outros. Destarte, a solidariedade se caracteriza como dinâmica limite de comportamentos – ações e omissões – marcadas pela concepção de solidariedade dinamizada pela ação política, *e.g.*, movimentos e grupos políticos e populares, participação em concelhos municipais, estaduais e nacional, partidos políticos, voluntariado, dentre outra. Ela dinamiza as condições do discurso e da ação (Arendt, 2003, p. 188) ao ponto de vincular a diferença e a igualdade existente entre os indivíduos (cidadãos). Para Arendt,

é na *polis*, por meio da lei, que uma ordem igualitária pode surgir, pois se trata de uma construção originada de uma convenção (Lafer, 1988, p. 125).

A solidariedade é a abertura – ao princípio da ação e do discurso – do *eu* ao *outro* e, ao mesmo tempo, a resposta do *eu* em suas especificidades, ou seja, a solidariedade é condição da alteridade em face da pluralidade, constituindo-se em condição de possibilidade para contornar os obstáculos impeditivos à construção de uma ordem igualitária no espaço público – por meio do *nomos* exceptuando a *physis* (Lafer, 1988, p. 125). Isto deve-se a características da orientação solidária ao considerar as diferenças entre os indivíduos.

Pode-se identificar a dinâmica da solidariedade nos espaços privado e público. No entanto, no espaço privado, ela – em tese – está atrelada à estreita conexão entre as pessoas, o que pode ter por base um elemento intrínseco-subjetivo, como um sentimento (*e.g.*, piedade, amor ao próximo, bondade⁶), ou mesmo antipolítica como o medo em regimes totalitários (Branco, Rocha, 2016, p. 48). Destaca-se aqui a solidariedade como dinâmica política no espaço público, neste caso, como acima delineado, consiste em um princípio político. Tal princípio é uma possibilidade de transformar a sociedade de massas ao religar os *eu's* e mantê-los juntos, como projetados na esfera pública. Trata-se de reencontrar o vínculo das relações humanas, fundada na “mesmidade” do mundo, a fim de aplacar a estranheza entre os *seres humanos*, vigente na sociedade de massa, sem que se resgate – diante da pluralidade e da diferença existente no espaço público (Arendt, 1968, p. 81) – algum sentimento individual-subjetivo próprio da esfera privada (Arendt, 2003, p. 62-63), criando diferenciações intrinsecamente fundamentadas no exclusivo sentimento de um *eu* ser mais importante do que o(s) *outro(s)*.

Por conseguinte, a solidariedade não deve ser fundamentada em uma religião, um pensamento filosófico ou uma ideologia política, mas no horizonte de que o múltiplo se direciona para a unidade que esconde e revela simultaneamente a diversidade (Arendt, 1968, p. 89-90) com um objeto comum a estabelecer o *sensu comum*. Para esfera pública, esta dinâmica solidária favorece a consenso em face da soma das vontades que se inclina a um processo consensual para decisões específicas e soluções de problemas conforme surgem no corpo político determinado, não possuindo características revolucionárias como as apresentadas pela *volonté Générale* (Arendt, 2011, p. 112-113). Destaca-se a observação da filósofa ao pensamento de Hobbes em que não há espaço para amizade, confiança, cooperação ou solidariedade com relação poder (Martins, Padilha, 2023, p. 117) concentrado em um ponto. Contudo, a solidariedade tem potencial de manter latente o poder nas mãos da maioria, sem negar a minoria, sendo elemento decisivo para um movimento revolucionário.

A solidariedade positiva deve estar associada a responsabilidade política de compreensão mútua no sentido de um desejo de um renascimento de um humanismo (Arendt, 1968, p. 83),

⁶ Para Arendt, se a bondade se torna pública, já não se a é, mas um ato de caridade ou de solidariedade. Para manutenção da sua essência de bondade, a obra não pode ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Há a necessidade da ausência da aparência, ao contrário da solidariedade. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 85.

contrapondo-se a uma apatia política ocasionada pelo medo e o desinteresse das coisas do espaço público. Ela deve marcar o senso comum como vontade pública formada a partir da criação de espaços públicos da diversidade (Vicente, 2021, p. 57) e não uma soma de vontade em que o interesse e a necessidade individuais coincidente da maioria determine as decisões públicas. Desta forma, a solidariedade traz à república a perspectiva da responsabilidade – também de participação nos negócios públicos – com a esfera pública sem se reduzir a esfera estatal, mas estabelecendo interações características de uma esfera pública (não-estatal). A participação política com traços de solidariedade implica abrir-se ao *outro* e ao *nós*, postura característica e constitutiva da esfera pública, ao reconhecer e ao assumir a singularidade de cada *indivíduo*.

Por meio de dinâmicas calcadas na solidariedade, o *indivíduo da sociedade de massa* pode alcançar as condições do cidadão da esfera pública conforme age e discursa em um espaço comum público em que predomina a liberdade e a igualdade. A solidariedade vincula a liberdade à igualdade, a singularidade à pluralidade, propiciando o estabelecimento do *comum na pluralidade*. Isto pode acentuar o princípio (o início e o conduzir) do *eu* na pluralidade, em que o *eu pode ser visto e ouvido* ao mesmo tempo que se identifica. Por isto, em meio a ideia de crise, a solidariedade pode ser um princípio (na acepção *arendtiana*) orientador de rearranjo dos referenciais normativos colapsados, oriundos do passado e fiáveis coordenadas como guia do presente (Castanheira, 2023, p. 17).

5 CONCLUSÃO

O texto teve como objetivo situar e refletir sobre a concepção de solidariedade em Arendt, embora a solidariedade não se apresente como um tema central nem lateral dos escritos da filósofa. Por isto, partiu-se de algumas indicações em seus textos para delinear uma concepção/ideia de solidariedade. Após delineada uma concepção, propôs-se uma reflexão sobre como se pode interpretar a solidariedade em Arendt a fim de estabelecer uma sugestão de aplicação com o intuito de retomar – ao menos a partir de um critério – a concepção de espaço público perdida com o advento da sociedade de massa.

A solidariedade situa-se no aspecto externo do *ser humano*, ao contrário de sentimentos de simpatia, piedade, amor, dentre outros que envolvem aspectos subjetivos. Logo, a solidariedade é indiferente a aspectos subjetivos, pois não depende de sentimentos internos ao sujeito, mas depende de dinâmicas externas que vinculam o *eu(s)* e o *outro(s)* no *nós*. Desta forma, ela não leva – peremptoriamente – em consideração aspecto de proximidade, de amizade, de classe social ou qualquer outro elemento intrínseco à pessoa. Por isto, é possível estabelecer, *e.g.*, normas jurídicas baseadas em dinâmicas solidárias do que no *amor ao próximo*. Assim, em um contexto de pluralidade, a solidariedade – também – constitui-se em elemento estratégico nas situações de crises sociopolítica ou/e ecológico-ambiental por suportar a diferença entre os *eu's* existente, *e.g.*, as consequências humanitárias de desalojamento e desenraizamento decorrentes da Segunda Guerra Mundial. Por conseguinte, a solidariedade significa um princípio de ação política.

Neste sentido, independente de se pensar na sociedade de massa ou na esfera pública, a função da solidariedade é de servir de elo entre a unidade e a pluralidade. Por isto, ela pode se tornar elemento estruturante de uma esfera pública a partir do momento em que há possibilidade de abertura interativa (- já como princípio – agir e discursar) entre os *socii*. A prescrição da solidariedade impõe a abertura – independente de aspectos subjetivos – ao *outro* e do *outro* ao *eu*. Ela inclina-se para a igualdade em liberdade, tal como exige a concepção *arendtiana* de esfera pública. O *ser humano* que age e discursa em ambiente com alguma dinâmica de solidariedade pode ser visto e notado devido à abertura dos *eu(s)* que exige o dispor-se em solidariedade. Evidencia-se, destarte, retomada da responsabilidade e da individualidade no múltiplo, elementos essenciais para a vida política tal como a solidariedade é um princípio de ação política.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. 11 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Men in dark times*. New York: A Harvest Book, 1968.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BRANCO, Judikael Castelo, ROCHA, Lara França da. Medo, terror e inação segundo Hannah Arendt. *Kínesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*. v. 8, n. 19, 2016. p. 39-53.
- CARDOSO JR., Nerione N. *Hannah Arendt e o declínio da esfera pública*. Brasília: Senado Federal, 2005.
- CASTANHEIRA, Nuno Pereira. Hannah Arendt, desabrigo e desenraizamento – condição humana, condição de crise. *Dissertatio*, v. 14, Pelotas, 2023. p. 5-19.
- CASTANHEIRA, Nuno Pereira. Pode o pensar nos impedir de fazer o mal? Uma questão de consciência. *Transformação*. v. 40, n. 4, 2017. p. 209-236.
- JUNIOR, Paulo Eduardo Bodziak. O menino na areia: uma reflexão arendtiana sobre a solidariedade. *Síntese: Revista de Filosofia*. v. 47, n. 148, 2020. p. 413-427.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MARTINS, Caroline Lemos e PADILHA, Rossana Batista. Hannah Arendt: a importância da sociabilidade em um Estado democrático de Direito. *Dissertatio*. v. 14, 2023. p. 113-129.
- MASSAÚ, Guilherme Camargo. O Direito como condição humana: uma compreensão extensiva de Arendt. *Direito & Justiça*. v. 39, n. 1, 2013. p. 16-25.

RESHAUR, K. Concepts of solidarity in the political theory of Hannah Arendt. *Canadian Journal of Political Science*. v. 25, n. 4, 1992. p. 723-736. Doi: 10.1017/S0008423900004479. Acesso em: 7 dez. 2024.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SILVA, Thiago Dias da. Hannah Arendt e a questão da cultural de massas. *Humanidade em diálogo*, v. III, n. I, 2009. p. 140-155.

SMITH, Adam. *Riqueza das nações*. v. I Trad. Teodora Cardoso e Luís Cristóvão de Aguiar. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

VICENTE, José João Barbosa. Notas introdutórias sobre convergências e divergências entre Rousseau e Arendt. *Cadernos Arendt*. v. 2, n. 4, 2021. p. 50-60.