

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Direito

DIREITOS HUMANOS E PRUDÊNCIA EM HANNAH ARENDT:
Uma Teoria do Julgamento Político Arendtiano a partir de *Eichmann em*
Jerusalém e em A Condição Humana

CAROLINA ÂNGELO MONTOLLI

Belo Horizonte
2010

Carolina Ângelo Montolli

DIREITOS HUMANOS E PRUDÊNCIA EM HANNAH ARENDT:

**Uma Teoria do Julgamento Político Arendtiano a partir de *Eichmann em
Jerusalém e em A Condição Humana***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teoria do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Aguiar de Oliveira

Belo Horizonte

2010

B672g

Montolli, Carolina Ângelo

Direitos Humanos e Prudência em Hannah Arendt: Uma Teoria do Julgamento Político Arendtiano a partir de *Eichmman em Jerusalém* e em *A Condição Humana*/
Carolina Ângelo Montolli. Belo Horizonte, 2010.

144 f.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Aguiar de Oliveira

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bibliografia.

1. Teoria da Justiça. 2. Julgamento de Eichmann. 3. Hannah Arendt. 4. Condição Humana. I. Oliveira, Júlio Aguiar de II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. III. Título.

CDU 000.0

CAROLINA ÂNGELO MONTOLLI

DIREITOS HUMANOS E PRUDÊNCIA EM HANNAH ARENDT:

**Uma Teoria do Julgamento Político Arendtiano a partir de *Eichmann em
Jerusalém e em A Condição Humana***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas
Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título
de Mestre em Teoria do Direito.

Prof. Dr. Júlio Aguiar de Oliveira

PUC Minas

Prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo

PUC Minas

Prof. Dr. Ricardo Adriano Massara Brasileiro

FDMC

Prof. Dr. Fernando José Armando Ribeiro (suplente)

PUC Minas

Belo Horizonte

2010.

*Para Ramal e Maslek
Com amor*

AGRADECIMENTOS

Algumas pessoas marcam a nossa vida para sempre, umas porque nos vão ajudando na construção, outras porque nos apresentam projetos de sonho e outras ainda porque nos desafiam a construí-los.

Dedico este trabalho para todas as pessoas que muito para ele contribuíram. Acima de tudo dedico ao Grande Arquiteto do Universo. Sem a sua presença seria impossível a construção deste projeto.

Aos meus queridos filhos, Matheus Ângelo Montolli de Lima Naves e Amanda Giovanna Ângelo Montolli Giffoni, e ao pequeno Massimo que está por vir.

Aos meus pais, Edna Ângelo e Marcos Montolli (*in memoriam*).

Ao meu orientador, Professor Doutor Júlio Aguiar de Oliveira, por me ter mostrado isso mesmo e muito mais, mas principalmente a razão para um novo recomeço na Filosofia do Direito, apesar de árdua tarefa ainda a ser concluída.

Ao Professor Doutor Marcelo Campos Galuppo, o perfeito modelo de professor. Por sua culpa, vislumbrei um ideal nesta profissão, mas... muito poucos são como ele.

Ao Professor Doutor Fernando Armando Ribeiro, por sua simplicidade, cordialidade e amizade e enorme nobreza com os alunos do programa. Sentiremos falta de sua amizade, carinho e apoio incondicional.

Ao Professor Doutor Lucas Alvarenga Gontijo, parceiro em projetos na Comissão de Direitos Humanos da OAB/MG e um grande amigo e acima de tudo um exemplo de humanidade.

Aos meus amados colegas do mestrado por momentos inesquecíveis de alegria e paz.

“Mas o dedo implacável segue escrevendo não poderá seduzi-lo com sua piedade e perspicácia e fazer o escritor mudar uma linha e com suas lágrimas borrar uma vírgula, um acento”.

“O Rubbayat de Omar Khayyam”

RESUMO

Esta proposta de pesquisa retoma o conceito aristotélico de *phronesis* com a especificidade de enfrentar a oposição entre o caráter universal dos princípios morais a partir de uma questão orientadora – buscar na obra de Hannah Arendt, especialmente em *A Condição Humana* e *Eichmann em Jerusalém* elementos que caracterizem a vida ativa e a vida contemplativa e em qual desses modos de vida a ética se constitui no espaço que separa o homem de Deus, no qual o mundo é contingente. Na interpretação de Hannah Arendt, o regime totalitarista é um sistema sem equivalentes na história do pensamento político não apenas porque desafiou todos os nossos padrões de compreensão baseados na utilidade, no interesse próprio e na reciprocidade, mas também porque os substituiu por uma ideologia assentada na autoridade do líder (*Führer Prinzip*). Segundo Arendt, é a pretensão de dominação total do homem, o núcleo do qual se pode pensar a radicalidade do mal nas experiências totalitárias. Assim, diante da negação de todo e qualquer direito ao ser humano, Arendt insiste na reafirmação dos direitos para que os indivíduos possam agir com liberdade e espontaneidade, que são condições indispensáveis para o surgimento do espaço público entre os homens onde a verdadeira política torna-se possível. Não há mais lugar para a rígida determinação científica da ação humana, e, neste aspecto o lugar da Teoria da Justiça. Na teoria do julgamento político arendtiano e da relevância moral seria uma teoria da justiça a partir do julgamento de justiça, da experiência cotidiana de julgar algo justo. Essencialmente indeterminado, e por isso jamais superado por qualquer conhecimento humano, o homem só pode conduzir suas ações por regras flexíveis e adaptáveis às suas mudanças. O mundo da contingência, entretanto, não resulta na inexistência de algum conhecimento a orientar nossas ações, mas tão somente no fato de que a norma da ação moral não se sustenta mais na contemplação de verdades eternas e imutáveis. É o futuro imprevisível que determina a ação humana, que é orientada pelo conhecimento do que é possível conhecer. Abordar o conceito de *phronesis*, não sendo um saber privado, mas público e social recupera na tradição grega o sentido ético do saber humano, através do desempenho adequado da razão no agir moral, as especificidades de uma situação concreta à luz de exigências éticas que na sua intervenção cotidiana a partir da incorporação das tendências epistemológicas e da análise das novas práticas de argumentação e do diálogo facilita a aproximação entre a idéia de contingência, âmbito do humanamente possível, em Aristóteles, e a concepção que emergirá da própria condição humana arendtiana. Hannah Arendt acreditava que para um criminoso novo deveria haver uma justiça nova e, portanto, era preciso julgar Eichmann com armas jurídicas novas e fez, na ocasião, uma pergunta obsedante: - Existe crime contra a humanidade? Constitui genocídio uma singularidade na longa história da barbárie humana? Arendt se colocou em um plano jurídico e que para ela, o crime contra a humanidade foi mal definido em Nuremberg e confundido com os crimes contra a paz. Em sua obra, Hannah Arendt tratou tanto da origem do mal e suas trágicas conseqüências (violências políticas, totalitarismos) como questionou a degradação da liberdade do homem. O relato do caso Adolf Eichmann, nos revela a impaciência de Arendt diante das sessões do tribunal e da celeuma provocada ao abordar em seu texto a conduta dos Conselhos Judaicos, que no início da II Guerra haviam aceitado fazer um inventário para os nazistas de suas comunidades, o que facilitou a repressão aos judeus. Tudo isto significa, a rigor, que a afirmação de autênticos direitos humanos é incompatível com uma concepção positivista do direito.

Palavras-chave: Filosofia. Hannah Arendt. Adolf Eichmann. Condição Humana.

ABSTRACT

This research proposal incorporates the Aristotelian concept of *phronesis* to the specificity of face opposition between the universal character of moral principles as a guiding question - look at the work of Hannah Arendt, especially in *The Human Condition* and *Eichmann in Jerusalem* elements characterize the active life and contemplative life and which of these ways of life ethics constitutes the space that separates man from God, in which the world is contingent. In the interpretation of Hannah Arendt, the totalitarianist regimen is a system without equivalents in the history of the thought political not only because is defied all our based standards of understanding in the utility, the proper interest and the reciprocity, but also because it substituted them for an ideology seated in the authority of the leader (Führer Prinzip). According to Arendt, it is the pretension of total domination of the man, the nucleus of which if it can think the radicalitate of the evil about totalitarian experinces. Thus, ahead of the negation of all and any right to the human being, Arendt insists on the reaffirmation of the rights so that the individuals can act with freedom espontaneous, that is fundament conditions for the sprouting of the public space enters the men where the true politcs becomes possible. There is no place for the rigid scientific determination of human action, and in this aspect of the place of the Theory of Justice. In the theory of political trial and Arendt's moral relevance was a theory of justice from the trial justice, the daily experience of judging something right. Essentially indeterminate, and therefore never surpassed by any human knowledge, man can only drive their actions by rules flexible and adaptable to their changes. The world of contingency, however, does not result in a lack of knowledge to guide our actions, but only in the fact that the standard of moral action no longer holds in the contemplation of eternal truths and unchanging. It's the unpredictable future that determines human action that is guided by knowledge of what is knowable. Addressing the concept of *phronesis*, not being a know private but public and social recovers in the Greek tradition the ethical meaning of human knowledge through the proper performance of reason in moral action, the specifics of a particular situation in light of the ethical requirements that their everyday speech from the incorporation of epistemological trends and analysis of new practices of argument and dialogue facilitates bringing the idea of contingency, under the humanly possible, in Aristotle, and the conception that emerges from the human condition Arendtian. Hannah Arendt believed that for a new criminal justice should be a new and therefore had to judge Eichmann new legal weapons and did, on occasion, a haunting question: - There is crime against humanity? Genocide is a singularity in the long history of human barbarity? Arendt was placed in a legal and that for her; the crime against humanity at Nuremberg was poorly defined and confused with crimes against peace. In his work, Hannah Arendt dealt with both the origin of evil and its tragic consequences (political violence, totalitarianism) and questioned the degradation of human freedom. The account of Adolf Eichmann case, this book is particularly rich in detail and tells about the impatience of Arendt before the sessions court and caused a stir in his text to address the conduct of the Jewish Councils, which at the beginning of World War II had accepted make an inventory for the Nazis in their communities, which facilitated the repression of Jews. Its validity must be based on something deeper and more permanent than the ordering state, although this is based on a constitution formally enacted. All this means, in effect, that the statement of genuine human rights is incompatible with a positivist conception of law.

Keywords: Philosophy. Hannah Arendt. Adolf Eichmann. Human Condition

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	HANNAH ARENDT E O FUTURO DA CONDIÇÃO HUMANA	19
2.1	Hannah Arendt e o conceito de Mal Radical e Banalidade do Mal	20
2.2	Hannah Arendt e a Vida do Espírito: O Pensar, O Querer e O Julgar na experiência totalitária	29
2.3	A Condição Humana no Totalitarismo e a Ideologia do Terror	31
2.4	Sobre a Humanidade em Tempos Sombrios	34
3	DIREITO NATURAL E DIREITO POSITIVO: A LEI NATURAL E A LEI POSITIVA.....	37
4	O PASSADO: O TRIBUNAL DE NUREMBERGUE SEGUNDO O JUSPOSITIVISMO MODERNO	42
4.1	O Tribunal de Nurembergue diante da Tradição do Direito Penal Positivo	42
4.2	A questão principiológica no pós-positivismo e entre os contemporâneos de Nurembergue	43
4.2.1	A influência positivista sobre o Direito Internacional: A Condição Humana e sua Tutela pelo Direito Penal Internacional	46
5	O JULGAMENTO DE ADOLF EICHMANN NA VISÃO ARENDTIANA	56
5.1	Eichmann e o Tribunal de Nuremberg	62
5.2	A capacidade destrutiva e burocratização da vida pública: inferências acerca do Julgamento de Eichmann	66
6	A RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: HANNAH ARENDT E A RUPTURA TOTALITÁRIA EM EICHMANN.....	80
6.1	O paradigma do Direito Natural e da Filosofia do Direito.....	80
6.2	O experimento de Stanley Milgram: A explicação do fenômeno totalitário na visão arendtiana	93

6.3	No conceito de Historicidade e Tradição do Direito.....	103
6.4	O julgamento de Eichmann e os Direitos Humanos.....	121
6.5	O Julgamento de Eichmann inserido na Teoria da Justiça.....	122
7	CONCLUSÃO	127
8	REFERÊNCIAS	132

1 INTRODUÇÃO

Uma das questões que tocam o cerne da concepção dos Direitos Humanos em Arendt diz respeito ou não da possibilidade da existência de direitos universais além da própria Condição Humana. No rescaldo de toda a polêmica suscitada pelos excertos publicados em Fevereiro e Março de 1963 no jornal *The New Yorker*, Hannah Arendt publica, ainda em 1963, a sua avaliação do julgamento de Eichmann num livro intitulado *Eichmann Trial: A Report on the Banality of Evil*. Nesta pesquisa revisitaremos a reflexão de Hannah Arendt relativamente à questão do mal, da responsabilidade individual em contexto de guerra e das dificuldades sentidas em julgamentos de crimes contra a humanidade.

Em 1964 é publicada uma segunda edição, na qual, além dos artigos publicados em 1963 quando do julgamento, são publicados também outros textos informativos que vieram a público depois do julgamento e um importante comentário da autora sob a forma de “pós-escrito”, onde a filósofa alemã deixa a descoberto as suas muito próprias reflexões sobre o julgamento em particular e o julgar de crimes contra a humanidade em geral.

Pela forma como descreve o desenrolar dos acontecimentos, assim como as atitudes dos presentes, Hannah Arendt deixa bem claro que duas forças contraditórias se erguiam no que se refere aos objetivos deste julgamento. Se por um lado temos um grupo de juízes que procura julgar Eichmann enquanto homem pelos atos cometidos de forma justa e imparcial; por outro, temos o Ministério Público que parece querer transformar este julgamento num espectáculo mediático e Eichmann num “bode expiatório”.

Expostos os fatos num discurso de reportagem que procura interferir o menos possível, Hannah Arendt abre espaço para as suas próprias palavras no “Epílogo” e no “Pós-escrito”. Aqui aborda questões como a da responsabilidade (cuja antecâmara tinha tido lugar no capítulo intitulado “Verdicto”) e dos limites desta em face de conceitos como o de “acção sob ordens superiores”, ou “acção de Estado”; assim como dos limites de certos conceitos jurídicos como o de “crimes de guerra”, “crimes contra a humanidade” ou “crimes de genocídio” e da sua aplicabilidade, neste caso em particular e em casos futuros. Hannah Arendt faz-nos reler novamente o texto ao abordar novamente a questão do “Mal”, relativamente à qual a autora desvela agora novas nuances face ao “Mal radical” que tinha ponderado a quando da discussão de regimes autoritários em 1951 no texto *As origens do Totalitarismo*. Assumindo o subtítulo como chave interpretativa, a autora reconduz a reflexão

do leitor para a “banalidade do mal”, tratando-se agora de um mal a interpretar num tempo e espaço específicos e que partilha a sua presença num indivíduo que, antes de mais, se apresenta com sentimentos humanos, que terá agido sem “más-intenções”, que afirma não ter assassinado ninguém e não ser responsável por qualquer morte em consequência do fato de ter agido no cumprimento de ordens superiores. À autora, e ao leitor, surge como reveladoramente impressionante a capacidade de um indivíduo em plenas faculdades mentais se ter destituído das suas intenções individuais e se ter deixado diluir numa autoridade superior a quem parece reconhecer razão absoluta. Banalidade do mal traduz assim desta forma a incapacidade de um indivíduo de criticar e prever as consequências dos seus atos.

Embora termine o pós-escrito dizendo que “[a] presente obra [se] propunha simplesmente avaliar até que ponto o tribunal de Jerusalém conseguiu satisfazer as exigências da justiça” (p.378), a verdade é que acaba por, pelo menos, enunciar algumas das grandes questões a enfrentar pelo recém formado (2002) Tribunal Penal Internacional (TPI). Além de uma muito interessante visão sobre o julgamento em si, este livro acaba por, 30 anos antes, levantar as questões agora tão discutidas no contexto da formação do TPI. Este parece ser, de fato, um importante elemento para a paz mundial, mas, tal como previa Hannah Arendt, difíceis obstáculos terá que enfrentar a começar pela natureza dos crimes que irá julgar e pelas tênues fronteiras que separam os conceitos operacionais básicos. Aos olhos que lerem este texto neste atribulado século XXI, fica a curiosidade em saber qual teria sido o comentário de Hannah Arendt, numa espécie de segundo epílogo, sobre tão importante organismo de justiça, o seu papel nas relações entre os diferentes países e sua (in) eficácia.

Desta feita retoma o conceito aristotélico de *phronesis* com o objetivo de enfrentar a oposição entre o caráter universal dos Direitos Humanos a partir de uma questão orientadora – buscar na obra de Hannah Arendt, especialmente em *A Condição Humana* e *Eichmann em Jerusalém* elementos que caracterizem a vida ativa e a vida contemplativa e em qual desses modos de vida a ética se constitui no espaço que separa o homem de Deus, no qual o mundo é contingente, não há mais lugar para a rígida determinação científica da ação humana. Na teoria do julgamento político arendtiano e da relevância moral seria uma teoria da justiça a partir do julgamento de justiça, da experiência cotidiana de julgar algo justo.

Essencialmente indeterminado, e por isso jamais superado por qualquer conhecimento humano, o homem só pode conduzir suas ações por regras flexíveis e adaptáveis às suas mudanças. O mundo da contingência, entretanto, não resulta na inexistência de algum conhecimento a orientar nossas ações, mas tão somente no fato de que a norma da ação moral não se sustenta mais na contemplação de verdades eternas e imutáveis.

É o futuro imprevisível que determina a ação humana, que é orientada pelo conhecimento do que é possível conhecer. Em *A Condição Humana* (2008) Hannah Arendt distingue vida ativa de vida contemplativa e caracteriza três atividades principais da vida ativa – o labor e a ação – relacionando cada uma delas com sua respectiva esfera de incidência. Em outra obra, *A Vida do Espírito* (2008), Hannah Arendt retoma questões suscitadas na primeira obra caracterizando cada uma das atividades humanas no nível do pensamento – as principais atividades são o pensar, o querer e o julgar – e estabelece uma relação destas atividades com a atividade da ação política.

O interesse específico é utilizar a revalorização da *phronesis*, a deliberação prudente, enquanto compreensão prática entre a criação do eu singular e a integração na comunidade (*ethos* comum). Essa idéia de deliberação prudente facilita a aproximação entre a idéia de contingência, âmbito do humanamente possível, em Aristóteles e a concepção que emergirá da condição humana na obra arendtiana. A condição humana não indica determinação, mas modo de ser, condição de possibilidade para o florescimento humano. A *polis* não determina a identidade do cidadão, mas fornece um espaço apropriado para que ele revele quem é.

Quando Arendt menciona a categoria condição humana está se referindo às condições da existência humana, tais como a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade, entendidas como uma espécie de lugar, ambiente onde os seres humanos realizam-se e executam as suas atividades. Essas condições, evidentemente, não fabricam o conteúdo, o homem, quando viabilizam ou obstruem o aparecimento do seu ser - próprio: sua humanidade. A humanidade do ente humano realiza-se na medida em que ele se singulariza num “quem” que surge e vive espontaneamente nos limites dados pela condição humana: terra, mundo (linguagem) e pluralidade.

Arendt recebe a interrogação do direcionamento cientificista e laborista da vida a colocação da discussão a respeito do sentido trágico, finito, da existência e dos males para a humanidade provenientes das tentativas de rompimento com a condição humana. Há aí um posicionamento em direção a uma ética da singularização distante da postura universalista, normatizadora, infinitista.

Abordar o conceito de *phronesis*, não sendo um saber privado, mas público e social recupera na tradição grega o sentido ético do saber humano, através do desempenho adequado da razão no agir moral, as especificidades de uma situação concreta à luz de exigências éticas que na sua intervenção cotidiana a partir da incorporação das tendências epistemológicas e da análise das novas práticas de argumentação e do diálogo facilita a aproximação entre a idéia

de contingência, âmbito do humanamente possível, em Aristóteles, e a concepção que emergirá da própria condição humana arendtianas.

Hannah Arendt acreditava que para um criminoso novo deveria haver uma justiça nova e, portanto, era preciso julgar Eichmann com armas jurídicas novas e fez, na ocasião, uma pergunta obsedante: - Existe crime contra a humanidade? Constitui genocídio uma singularidade na longa história da barbárie humana? Hannah se colocou em um plano jurídico e que para ela, o crime contra a humanidade foi mal definido em Nuremberg e confundido com os crimes contra a paz.

Em sua obra, Hannah Arendt tratou tanto da origem do mal e suas trágicas conseqüências (violências políticas, totalitarismos) como questionou a degradação da liberdade do homem. O relato do caso Adolf Eichmann, nesse livro, é particularmente rico em detalhes e conta sobre a impaciência de Arendt diante das sessões do tribunal e da celeuma provocada ao abordar em seu texto a conduta dos Conselhos Judaicos, que no início da II Guerra haviam aceitado fazer um inventário para os nazistas de suas comunidades, o que facilitou a repressão aos judeus.

Nesse contexto, Hannah Arendt enfatiza que o direito fundamental de cada indivíduo, antes de qualquer dos direitos enumerados em declarações, é o direito a ter direitos, isto é, o direito de pertencer a uma comunidade disposta e capaz de garantir-lhe qualquer direito.

De fato, os direitos antes tidos como imanentes ao homem e, justamente por isso, inalienáveis, tornam-se inaplicáveis (porque fora de um contexto político), ou alienáveis e contingentes (porque dependentes da comunidade). Em outras palavras, perdem o sentido de direitos humanos. Essas reflexões demonstram a necessidade de buscarmos uma idéia reguladora que embase os Direitos do Homem de forma diferente da fundamentação tradicional.

Em realidade, Hannah Arendt argumenta que, não podendo mais confiar na história (costumes de cada comunidade como fonte de direitos) ou na natureza (natureza humana como fonte de direitos), o homem tem de voltar-se para a própria idéia de humanidade como garantidora de seus direitos. A sua validade deve assentar-se em algo mais profundo e permanente que a ordenação estatal, ainda que esta se baseie numa Constituição formalmente promulgada. Tudo isto significa, a rigor, que a afirmação de autênticos direitos humanos é incompatível com uma concepção positivista do direito, uma vez que o positivismo contenta-se com a validade formal das normas jurídicas, quando todo o problema situa-se numa esfera mais profunda, correspondente ao valor ético do direito.

2 HANNAH ARENDT E A ERA DA FILOSOFIA DO DIREITO: O FUTURO DA CONDIÇÃO HUMANA

Hannah Arendt representa importante registro referencial da filosofia política alemã. Judia de origem familiar nasceu na Alemanha em Linden. Sua tese de doutorado sobre o amor, na visão de Santo Agostinho, prejudicou suas relações com a posterior política de Hitler sendo, depois, eliminada das editoras, perseguida e presa, em razão da sua parentela judia e da oposição que manteve ao anti-semitismo, então florescente no furor da superioridade racial alemã.

Após fugir para Paris, viajou aos Estados Unidos (1941), onde residiu até a sua morte, em 1975 – não sem, antes, ter lecionado seu ideário de Filosofia Política, marcada por questionamentos sobre autoridade, totalitarismo, violência, direitos da mulher e dos trabalhadores e educação, conforme registrado em diversas obras filosóficas. Nos EUA, iniciou seus trabalhos literários no campo da teorização política com seu livro “*As origens do totalitarismo*”, em 1951, onde estabeleceu polêmicas entre as políticas nazistas de Hitler e comunista de Stalin. Mostrou aí o totalitarismo social e pessoal, como duas faces da mesma moeda, a conviverem, friamente, com o terror e a manipulação das pessoas pelo poder. Esboçou também, considerações sobre o sentimento de solidão no interior de ajuntamentos políticos (sozinho na multidão). Ainda escreveu relativamente à Condição Humana, dirigida às ações e procedimentos, na busca da liberdade, como, também, sobre a ação revolucionária, em direção à liberdade, servindo-se do panorama das revoluções francesa e americana – mais uma vez laborando e polemizando sobre comparações filosóficas quanto a processos sociais distintos, que, contudo, passeiam em viés libertário, conclamando os movimentos revolucionários a não abandonarem suas idéias iniciais, para a perpetuação da respectiva identidade (ARENDDT, 1989).

Por fim, editorialmente falando, Hannah Arendt retornou às suas origens judias, tendo estabelecido significativo levantamento sobre a conduta ética no Terceiro Reich através da sua obra (1963) *Eichmann em Jerusalém*. Admiravelmente, contudo, apresentou Eichmann como um burocrata sem discernimento próprio sobre a ética, assim ausente da elementar sensibilidade diferenciadora do bem do mal. Foi, segundo ela, um mero cumpridor de ordens superiores.

Não seria, então, o consciente exterminador dos judeus e planejador da Solução Final, o abjeto ser demoníaco desprovido do mínimo de sensibilidade, a simbolizar animalescamente a perversidade racial em seu grau extremo. Essas posturas e análises sobre a moral de Eichmann e levantamento da posição exterminadora dos próprios judeus, fizeram-na experimentar embates éticos e perseguições dos seus irmãos de sangue, através de muitas organizações judaicas. As respostas de Hannah Arendt residiram na sua exposição de quão complexa se mostra a natureza humana, por vezes exibindo extremada frieza diante da própria perversidade banalizada e desprovida de ética sinalizadora do bem e do mal.

Deixou afirmações éticas nas quais sugere profundas reflexões, como a de que a bondade absoluta é tão má quanto à maldade absoluta; a ética não é individual, mas genérica e relacional; a vida social impõe o abandono da vaidade e o apego à solidariedade social e à disposição para perdas; as promessas precisam ser cumpridas. Ou seja, Hannah Arendt pregou a ética a prevenir a eterna vigilância como preço da liberdade.

2.1 Hannah Arendt e o conceito de Mal Radical e a Banalidade do Mal

Hannah Arendt é autora que concentra grande quantidade de “rótulos”; ora é tida como conservadora e saudosista porque enxerga freqüentemente, no passado, saídas para problemas atuais, ora é vista como liberal, por sua demasiada resistência a ter, como sinônimos, o ‘social’ e o ‘político’. Logo nos primeiros capítulos de sua obra “*A Condição Humana*”, expõe a tese segundo a qual na Grécia antiga em muito diferiam esses substantivos, chegando, mesmo, a destoar da habitualidade com que hoje substituímos um vocábulo pelo outro.

Nesse sentido, o conteúdo do político – dos assuntos da polis – sofre uma redução e pode ser representado somente pelo social. Mediante análise do que por alguns de seus comentaristas passou a ser chamado como “*crise da tradição*” é que Hannah nos guia ao momento em que o encontro entre o político e o social se efetivou, sob pena da desvalorização das várias atividades que compunham a “*vita activa*”.

Para Arendt o homem que antes se preocupava com a existência biológica, com a fabricação e com o desempenho no campo político de forma a deixar lembranças às gerações futuras, é acometido por um “*achatamento*”: “*o desejo pela sobrevivência o aprisiona, e todo o resto perde seu sentido (...)*”. Nessa afirmação, entretanto, não se objetiva negar o valor da

esfera social em sua na teoria política, mas somente evidenciar o fato de que, para a autora, a esfera política não pode se resumir ao social. Pois, o homem, procurando distinguir-se das demais espécies animais precisa dar conta de outras atividades que não o subsistir; é indispensável o contato com a pluralidade de homens; a atuação; a articulação na busca da realização dos interesses; o não-comodismo.

Trabalhar na perspectiva arendtiana expressa, primeiramente, retomar o papel da filosofia, assumindo a crítica arendtiana de que os filósofos atuais estão a reboque do método científico e viraram epistemologistas (ARENDR, 2008). Nessa perspectiva, o pensamento de Arendt se realça mais atual que nunca porque a violência está presente nas relações sociais, nas instituições políticas, nas ruas, no espaço doméstico, convertida em espetáculo pelos meios de comunicação, grassando indiferença diante desses fenômenos. Suas idéias disseminam desafios a quem se dispõe a pensar e agir no mundo.

Aprecia a definição da “*banalidade do mal*” numa trincheira, na qual Hannah Arendt se refugia para olhar, sentir na própria pele, tentar compreender e criticar as atrocidades humanas praticadas contra os seres humanos. A banalidade do mal ocorre quando o mal perde a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhece – a qualidade da tentação (ARENDR, 2008). A banalidade do mal é um conceito importante para filosofia porque tem uma dimensão ética e busca resgatar nossa capacidade de sentir o horror e eliminá-lo; consiste numa janela privilegiada por meio da qual se reflete sobre o que se está fazendo; permite perguntar por que a humanidade parece ter perdido a capacidade de se colocar no lugar do outro: de se imaginar sofrendo, suportando carências vitais mínimas, exclusões e discriminações de todas as espécies, ódios, mortes, guerras.

Ao construir o conceito de banalidade do mal, Arendt objetivava obter uma resposta a uma grande pergunta: onde está a consciência humana quando se defronta diante do “*inaudito*” e precisa julgar, distinguir o certo do errado diante da inexistência de regras claras sobre o que fazer? Onde está a consciência humana que não reflete sobre as conseqüências de suas ações? Onde estava a consciência de Eichmann que não se deu conta de que o que estava fazendo não era certo? É um conceito extremamente atual, pois o fantasma do inaudito continua a nos assombrar por meio de inúmeras formas de dominação e de possibilidade de extermínio total, conforme destaca Giorgio Agamben (2004).

Por intermédio da banalidade do mal, Arendt visa, a exemplo de Sócrates, chocar-nos ao nos colocar diante dos problemas humanos que demandam decisões que podem ser adotadas em outro sentido, mas que não o são devido à nossa ação autômata, irrefletida; e, em segundo lugar, como parteira, a qual, por meio da reflexão, da crítica sobre o agir, é possível

construir soluções mais apropriadas para nossos problemas. A relevância do político no pensamento arendtiano e o papel político inerradicável das Cortes Constitucionais e das normas de direito internacional, indicaram que tal perspectiva contribuiu para enriquecer o processo de aplicação do direito, especialmente num momento em que se reconhece ao intérprete, um papel de destaque na interpretação-construção-aplicação da norma jurídica.

A síntese do pensamento arendtiano está nas três faculdades do agir humano: o pensar (agir), o querer e o julgar. Arendt foi uma pensadora que pensava por si, a partir do diálogo antecipado com os outros, modo de mover-se em liberdade no mundo e estimular outras pessoas ao pensamento independente, tudo isso a partir da experiência totalitária por ela vivida. Essas três faculdades se contrapõem ao processo de virtualização e descartabilidade do ser humano nas sociedades contemporâneas, remetendo-nos a uma postura de esperança, pois “*agir*” é fundar; “*julgar*” é transcender às pressões do mimetismo; e “*querer*” é sair da indiferença e iniciar e escolher num mundo povoado por muitos.

A partir da experiência do totalitarismo e da violência, Arendt tomou consciência do fato de que não é possível contentar-se em ser expectador, sendo necessário agir para que esse estado de coisas não aconteça. Esse agir há de dar-se no plural, por meio da união dos homens, gerando o “*poder*”.

É esse “*poder*”, gerado pelo político, pela ação conjunta, que impede o totalitarismo e a violência, desde que asseguradas regras de participação democrática que não eliminem o antagonismo, mas permita que pontos divergentes venham a público e sejam levados em conta. Arendt vê no político e em sua autonomia – sendo a liberdade o fundamento, a especificidade política – uma alternativa ao modelo liberal, à social-democracia e ao próprio socialismo. Somente a política é capaz de colocar o mundo de ponta cabeça ao mostrar, via oposição, diálogo e pluralidade, a insensatez da humanidade.

A política é a forma e o *locus* da resistência. Resistir é mais que reagir, é fundar. Importa registrar que em Arendt, a política não visa à realização de valores metafísicos, mas à possibilidade de que os homens busquem a realização e a constituição de suas próprias identidades. Em outras palavras, efetiva-se no *pathos* da singularização, na vida em comum, não na solidão ou na virtualidade. Pois, a ação, para Arendt é de conteúdo ético inalienável: revela um agente, um iniciador, um ser ativo.

Ao invés de um “*o quê*”, a ação política revela um “*quem*”, uma pessoa. Proeminente salientar também que quando Arendt pensa em resistência, ela pensa em termos democráticos, tanto formais como em termos materiais, em instituições capazes de salvaguardar a capacidade humana de começar coisas novas no mundo.

Concebe que a vida reduzida à sua dimensão natural, biológica, é algo fútil, sem sentido. O que é importante é proteger o surgimento de individualidades, de seres capazes de agir livremente. De tal modo, a idéia central é a questão do sentido, a busca possível para um sentido no mundo presente. Seu pensamento é caracterizado pela busca de um modo de reconectar os âmbitos do pensar e do agir.

A liberdade é um dos temas mais caros a Arendt, visto que, para ela, tudo é contingente. Nós e toda vida orgânica na terra somos contingentes. Ressalta-se que em face da crise dos valores e das instituições ocidentais no mundo contemporâneo, Arendt dá uma importância fundamental à faculdade do juízo

O juízo é tratado por Arendt como um modelo para o pensamento político, forma prudencial de pensar por meio de nossa capacidade de considerar a existência das outras pessoas no mundo e na habilidade de realizar acordos com elas. O juízo funciona como uma espécie de opinião. Sendo por intermédio do juízo que, os homens manifestam como o mundo se revela para eles (DUARTE et al., 2004). O juízo como modelo operador do pensamento político serve também de modelo para o jurídico, em especial para uma hermenêutica jurídica reveladora de sentidos para as normas jurídicas (princípios e regras). Não se está, assim, em busca de uma epistême, mas de posições no mundo, posições reveladas por opiniões, já que o mundo é visto do lugar específico que cada um ocupa nele, a partir do juízo.

Destaca ainda Aguiar (1999) que há uma dimensão reconciliadora presente no juízo enfatizado por Arendt (2008). Por meio do julgamento, os homens tentam se reconciliar com o que efetivamente ocorreu e com a forma como ocorreu, restando à dignidade humana fortalecida, pois ao invés de se fugir à dor e aos acontecimentos, os homens são capazes de encará-los, mesmo que à custa de muitas lágrimas. Ressalta que em Arendt, a faculdade de julgar é uma instância fundamental para se pensar a possibilidade da resistência no mundo contemporâneo. Julgar funciona como uma forma de barrar o mal ou de abster-se de praticá-lo. O pensar, no exercício do juízo, impõe um parar. Parar para pensar como inerente ao julgar vai implicar uma barragem aos processos de virtualização e de anonimato que tendem a aniquilar a capacidade de dizibilidade (AGUIAR, 1999).

Ademais, as idéias centrais do pensamento arendtiano são o político, o discurso, a ação, a persuasão, o consenso e o dissenso (agonismo), a pluralidade humana, a liberdade, liberdade que pressupõe sempre a igualdade substancial e a eliminação do reino da necessidade (necessidades para a manutenção do ciclo biológico da vida, como alimentação, vestuário, moradia, educação), ou seja, para Arendt, sem a supressão dessas necessidades não há liberdade, sendo o homem escravo enquanto não tiver recursos financeiros ou propriedades

que o libertem do ciclo repetitivo da vida. Arendt não admite a racionalização e a regularização da ação comunicativa, sendo já uma resposta à sociedade de massas contemporânea, uma vez que, tal como Foucault e Lyotard, pode levar à criação de sujeitos dóceis cujos comportamentos são normatizados e previsíveis (AGUIAR, 1999).

O poder, para Arendt, surge da *“ação em concerto”*, do dissenso, do *“nós”* (mais plural e dissonante, agonístico), diferentemente de Habermas, que defende que o poder sucede da formação da vontade comum por meio da comunicação visando ao entendimento recíproco (poder das convicções comuns produzidas comunicativamente). E Arendt ressalta: *“o poder satisfaz à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é a propriedade de um indivíduo; pois pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido”* (DUARTE, 2000). O poder não é instrumental, tampouco um bem material, mas um fim em si mesmo. Só se origina legitimamente na ação em concerto em que *“a palavra e o ato não se divorciam”*, em que as *“palavras não são vazias e os atos não são brutais”*; em suma, *“quando as palavras não são usadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar novas relações e realidades”* (DUARTE, 2000). Só há poder se preservadas as condições favoráveis para a ação coletiva e para a troca de opiniões divergentes em um espaço público, carecendo o poder de reatualização constante por meio de promessas, atos e palavras não violentos (DUARTE, 2000).

Não necessita o poder de justificação, porque é próprio da existência das comunidades políticas, surgindo onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto (DUARTE, 2000). A necessidade (bens materiais necessários para a manutenção do repetitivo ciclo biológico) subjuga e reduz o homem ao ciclo vital de seu corpo, constituindo-se num dos principais entraves à fundação revolucionária da liberdade. Assim, destaca Duarte (2000), é preciso primeiramente à satisfação das exigências do processo vital, tornando a todos *“cidadãos”* para que, libertos, possam exercer a liberdade.

Sustenta Celso Lafer (1988) que, perante da característica da experiência de judia alemã, principalmente do nazismo, pretendeu Arendt (2008) *“conduzir a mensagem universal de liberdade”*, *“desempenhada através da recuperação e reafirmação do mundo público que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora”*.

Diz que tal quais as três críticas de Kant (da razão pura, da razão prática e do juízo), Arendt, na obra *“A vida do Espírito”*, repropõe, em termos contemporâneos, algo parecido, que são o *“pensar”*, o *“querer”* e o *“julgar”*, três atividades mentais básicas que permitem a

compreensão da existência racional, tal como já mencionado (LAFER, 1988). Institui que Arendt tenta compreender em “*A Condição Humana*” quais são as origens do isolamento e do desenraizamento, sem os quais não se instaura o totalitarismo, entendido como uma nova forma de governo e dominação, baseado na organização burocrática de massas, no terror e na ideologia.

O isolamento aniquila a capacidade política, a faculdade de agir, assentando os homens num impasse no qual a esfera política de suas vidas, em que agem em conjunto na realização de um interesse comum, é aniquilado. Não instituir raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros (LAFER, 1988). Analisa que, a conjugação de isolamento, aniquilador das capacidades políticas e, desenraizamento, destruidor das capacidades de relacionamento social, que comporta a dominação totalitária, origina-se quando “*o homem isolado, que perdeu seu lugar no terreno político da ação, é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como homo faber, mas tratado como animal laborans*”. Tal isolamento e desenraizamento são resultados de um mundo cujos valores maiores são determinados pelo labor, em que o próprio homo faber se viu degradado (LAFER, 1988).

Enfatiza Celso Lafer ainda, a originalidade do ponto de partida de Arendt no qual ela afirma que é a natalidade e não a mortalidade a categoria central do pensamento político, contrariamente à tradição do pensamento metafísico e religioso que gira em torno da *meditatio mortis* (LAFER, 1988, p. 276). A natalidade presente no pensamento de Arendt significa esperança, esperança na ação que a natalidade enseja, na permanente e igualitária capacidade de começar de novo.

Destaca ainda Celso Lafer que o interesse maior de Arendt é pela *res pública*, em que deve imperar a liberdade pública de participação democrática, que exige um espaço próprio, o espaço público da palavra e da ação (LAFER, 1988, p. 277). O debate público é imprescindível para se lidar com as coisas de interesse coletivo que não são suscetíveis de serem regidas pelos rigores da cognição. Hannah Arendt com seu pensamento deseja alvitar a reflexão sobre “*o que estamos fazendo*”; sobre a “*perda da capacidade humana de pensar*” e a daí, de agir. Frisando novamente que, as experiências totalitárias por ela vivenciadas marcaram intensamente seu pensamento deixando sempre a pergunta: como o homem é capaz de tanta estupidez?

Visa Arendt compreender por que a vida se tornou sem sentido; o que cooperou para que categorias respeitáveis como a ação, o discurso, o poder, o senso comum perdessem importância e a violência viesse a tomar papel tão relevante no mundo moderno; por que

categorias tão importantes como o poder não são mais desempenhadas no sentido grego, como o poder que se origina da convivência entre os homens e de sua ação conjunta. Arendt mostra uma possível solução para tais dificuldades, assumindo uma posição original, realizando escavações até chegar ao ponto de ruptura em que a tradição, o permanente e a estabilidade deixaram de ser relevantes (a descoberta do telescópio e com ele o desespero humano), iniciando-se, a partir daí, o “*processo*” em que tudo é regido pela categoria de meios e fins e o efêmero, o labor e a fabricação passaram a ser o sentido de tudo, inclusive do próprio homem.

Deste modo, como o nascimento traz sempre a esperança de algo novo, pois cada ser humano é singular, Hannah confia no potencial da ação e do discurso e na possibilidade de correção do sentido da vida, na esperança de construção de um mundo distinto, num mundo que volte a se ajustar em categorias permanentes, duráveis e estáveis.

Parte-se da definição de “*compreensão*” da própria Hannah Arendt, em que ela a concebe como um “*processo complexo*”, “*uma incessante atividade, sempre variada e em mudança, por meio do qual ajusta-se o real*”; sendo a compreensão criadora de sentido, de “*um sentido que se enraíza no próprio processo da vida na medida em que tentamos, através da compreensão, conciliar-nos com nossas ações e nossas paixões*” (ARENDT, 2008, p. 347).

Arendt propõe a reconsideração da condição humana à luz das mais novas experiências e de nossos temores mais recentes, como a banalidade do mal (totalitarismo), a capacidade de total extermínio da humanidade, dado o poderio nuclear acumulado. Por isso vai sempre questionar a técnica, seu destino, as conseqüências de seu emprego.

Essa pergunta responsável pelo que se está fazendo é fundamental para os juristas do século XXI, quando a “*moldura*” da dogmática tradicional, se exercida de forma acrítica, produzirá males do tipo produzido por Eichmann que, ao atuar para o extermínio de pessoas, dizia estar obedecendo às regras do Führer e do Reich. Arendt afirma que os homens estão atrelados aos grilhões do trabalho e já não conhecem mais atividades superiores (a ação e o pensar, por exemplo), para as quais valeria a pena obter sua liberdade. Se libertos, não saberiam o que fazer com a liberdade. O trabalho está a nivelar todos, inclusive os governantes.

Outro aspecto fundamental do pensamento de Hannah Arendt é o destaque que dá à decadência da esfera pública e à necessidade do retorno do espaço público; à tentativa de resgate da noção de homem como animal político, que discursa e age (ARENDT, 2008, p. 130).

Conceitos de ação e discurso se tratam de categorias essenciais do político em Arendt, afirmando a mesma que, sem a ação para pôr em movimento, no mundo, o novo começo de que cada homem é capaz por ter nascido “*não há nada novo debaixo do sol*” (ARENDR, 2008, p. 216).

É somente por meio da ação e do discurso que se pode fugir do labor e da fabricação. O homem escapou do labor desenvolvendo outra capacidade humana, a fabricação. A redenção da vida do labor é a mundanidade mantida pela fabricação (abolição do significado). Escapa de ambos (do labor e da fabricação) unicamente por meio da ação e do discurso (ARENDR, 2008, p. 248). Arendt dá importância fundamental à força do processo de ação, pois ao contrário do processo de fabricação que é absorvido e exaurido pelo produto final, a força do processo de ação nunca se esvai num único ato; sua durabilidade é ilimitada, não tem fim (ARENDR, 2008, p. 245). A passagem da ação pela fabricação é o grande mal do qual suporta a humanidade. A ação e o discurso são arquitetados por Arendt como faculdades para se escapar da categoria de meios e fins (ARENDR, 2008, p. 241).

Somos assim, escravos da necessidade e não exercemos a liberdade que se dá no mundo plural, no mundo político. O objetivo do homo faber é o de tornar o mundo mais útil e belo e o do animal laborans é o de tornar a vida mais fácil e longa (ARENDR, 2008). Arendt desfere críticas acirradas ao conceito de soberania, afirmando que “*o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens (...)*” (ARENDR, 2008, p. 246). Desempenha a importância do senso comum, visto que percebeu que a razão e a fé dependiam dos sentidos, reunidos e presididos pelo senso comum que, segundo Arendt, é o mais alto de todos os sentidos, pois é ele que integra o homem à realidade que o rodeia (ARENDR, 2008, p. 287).

Examina a condição humana de nosso século colocando em destaque suas três categorias fundamentais: o labor, o trabalho e a ação. O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, sendo sua condição a própria vida, assegurando a sobrevivência do indivíduo e a vida da espécie. Destina-se à manutenção das necessidades vitais do homem, à supressão das necessidades corporais, consumindo-se em seu próprio metabolismo. É a atividade que os homens compartilham com os animais, daí Arendt denominar o homem que vive do labor de *animal laborans* (ARENDR, 2008, p. 15).

O trabalho (work), por sua vez, corresponde ao artificialismo da existência humana, à construção de um mundo artificial de coisas; revela a capacidade criativa do homem; não está diretamente ligado ao processo vital da espécie.

Por meio do trabalho, o homo faber cria coisas extraídas da natureza, “*convertendo o mundo num espaço de objetos partilhados pelo homem*”. Trata-se de hábitat cercado de objetos que se encaixam entre a natureza e o ser humano, unindo e separando homens entre si. A condição humana do trabalho é a mundanidade. Assim, o trabalho “*confere permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano*” (ARENDR, 2008).

A ação (*action*), por outro lado, é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação de coisas ou da matéria; é a fonte do significado da vida humana, a capacidade de começar algo novo que permite ao indivíduo revelar sua identidade; correspondem à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem vivem na Terra e habitam o mundo. A ação empenha-se em fundar e preservar corpos políticos, criando as condições para a lembrança (ARENDR, 2008).

A pluralidade humana se traduz na condição básica da ação e do discurso, estando ínsita a igualdade e a diferença. Igualdade porque se não fossem iguais, os homens não se compreenderiam, e diferentes porque, se assim não fossem, não necessitariam do discurso ou da ação para se fazerem entender.

Destacando Arendt que, a vida sem ação e sem discurso está morta para o mundo, não é vida humana (ARENDR, 2008, p. 257). Pois, é com as palavras e os atos que se introduz no mundo humano. A ação se trata da única faculdade milagrosa que o homem possui. Tal milagre é o nascimento (do homem e da ação), a salvação do mundo. O nascimento de novos seres humanos e de novas ações; esse incessante recomeço é que dá sentido ao mundo (ARENDR, 2008).

2.2 Hannah Arendt e a Vida do Espírito: O Pensar, O Querer e O Julgar na experiência totalitária

Conforme diversas vezes enfatizado nesse capítulo, o pensar, o querer e o julgar são as três fundamentais faculdades humanas estabelecidas por Arendt, aptas de dotar o humano da capacidade de refletir e agir, impedindo o mal e erguendo um mundo melhor. Arendt, ao registrar sobre a atividade de “*pensar*”, busca saber “*como se decide*”, “*como se julga a partir de particulares*”, tendo na faculdade do juízo, do gosto, do belo, a resposta; seja através da idéia de contrato original da humanidade, de intencionalidade (quando há um geral para sugerir a solução para o particular), ou pela da legitimidade exemplar, quando não há esse geral.

A experiência totalitária, que resultou na superfluidade e descartabilidade do ser humano dentro de um sistema de valores consagrados de justiça e de direito, avocados pela modernidade, resultou na ruptura da tradição e na crise do direito, ou seja, o direito não foi capaz ou não teve mecanismos eficazes para conter tal barbárie. A partir desse rompimento com a tradição, Arendt conclui que um novo modo de pensamento é necessário, um modo de reflexão sobre o particular e para o qual não existia um dado universal.

Como pensar a partir da inexistência de segurança? Essa foi à idéia central do estudo de Arendt ao tratar do juízo reflexivo e raciocinante. Instaurou-se aí a ruptura entre passado e futuro, decorrência que o pensamento jurídico (alógica do razoável) não foi capaz de oferecer juízo crítico para a ação futura ou para o não razoável; daí a preocupação em seguir com Arendt pela busca ou resgates dos sentidos na aplicação do direito, pois vários elementos totalitários permanecem presentes em nosso século.

A primeira feição a ser destacada acerca do juízo reflexivo é a hipótese de que a liberdade se choca com o fundamento do campo de investigação científica e teórica que são “*nada vem do nada*” e “*tudo tem sua causa*” (LAFER, 1988).¹ Referido choque entre as duas formas de pensar se dá porque uma valoriza a liberdade, que aceita a contingência pelo dom da espontaneidade; e outra, teórica e voltada ao rigor da cognição, que não se sente à vontade com a liberdade e com o que ela tem de aleatório (LAFER, 1988). O “*eu quero*” da vontade é conflitante com a liberdade política do “*eu posso*”, que individualiza a reflexão de Arendt sobre o poder como um agir em conjunto, sendo assim impraticável basear a liberdade na

¹ O doutrinador ao examinar o “*querer*”, destaca que três pensadores foram importantes para Arendt sobre a vontade, a liberdade e a responsabilidade inerentes aos juízos reflexivos: Santo Agostinho, Duns Scoto e Kant.

vontade, já que esta é privada e individualizante, não se coadunando com a liberdade política (LAFER, 1988). Para Arendt, a vontade é unitária e indivisível, por isso incapaz do compromisso e do acordo, indispensáveis ao agir humano, diferentemente da opinião que comporta mediação e reconciliação (LAFER, 1988). Os desígnios da ação, por sua vez, dependem das circunstâncias materiais do mundo, requerendo a identificação de uma meta. A identificação dessa meta não é uma questão de liberdade, mas de juízo certo ou equivocado. Esse juízo que antecede a ação a que a vontade dá início é o juízo prospectivo (LAFER, 1988).

Hannah Arendt concede grande importância a esse juízo prospectivo, proveniente do conceito kantiano de “*mentalidade alargada*”: “*capacidade de pensar no lugar e na posição dos outros*”, tendo no diálogo com aqueles com os quais se deve chegar a um acordo e no poder desse diálogo para dar início a uma ação, a área de jurisdição da mentalidade alargada, ressalta Lafer (1988).

Tratando do juízo reflexivo como afirmação da liberdade humana e fundamento para uma reconstrução tópica dos direitos humanos, Lafer lembra que Arendt sustenta existir uma lacuna entre os “*universais*” e os “*particulares*”, que não pode ser preenchida por fórmulas inequívocas de subsunção. Desse problema advém o peso e a responsabilidade do juízo, não reconhecidos no idealismo platônico ou no realismo (utilitarismo), que reduz o juízo a um cálculo. Em síntese, Arendt está a pensar na prudência como instrumento da razão prática, em que a razoabilidade desempenha o papel de adequação concreta de um comportamento às circunstâncias.

Porém, Lafer destaca que o conteúdo da razoabilidade é variável no tempo e no espaço e está vinculado às aspirações do meio, traduzindo percepções compartilhadas pela comunidade (1988, p. 299). Desta forma, como praticar a prudência em tempos de ruptura, em que o totalitarismo passa a obedecer à lei do movimento e a razoabilidade da prudência já não ilumina o absurdo de uma situação-limite, não servindo para ensejar um juízo reflexivo, capaz de questionar os fins e não somente a adequação de meios e fins?

2.3 A Condição Humana no Totalitarismo e a Ideologia do Terror

Uma das primeiras críticas arendtianas ao pensamento contemporâneo dirige-se justamente à ausência de pensamento ou ao sonambulismo do pensamento nos séculos XX e XXI, ou seja, à renúncia ao pensamento crítico em favor da epistemologia, do método científico, da técnica pela técnica, da sujeição do homem, conforme também denunciaram Foucault e Heidegger. Ao examinar a condição humana, Arendt coloca em destaque três categorias fundamentais dos séculos XX e XXI: o labor, o trabalho e a ação.

A ação (*action*) se trata da única atividade que se desempenha diretamente entre os homens, sem a mediação de coisas ou da matéria; se trata da fonte do significado da vida humana, a capacidade de começar algo novo e que permite ao indivíduo revelar sua identidade; ou seja, obedece à condição humana da pluralidade - ao fato de que homens e não o Homem - vivem na Terra e habitam o mundo. A ação empenha-se em fundar e preservar corpos políticos, criando as condições para a lembrança. A pluralidade humana é a condição da ação e do discurso. A ação e o discurso que se dão nesse ambiente plural é tão relevante para Arendt, pois é dessa força que o agir se legitima; é desse agir plural que surge o poder, fundamento da verdadeira ação humana.

Destaca Arendt, com ironia, que a idade moderna cumpre uma espécie de preconceito contra a ação, o discurso e a política, posto que estes são processos imprevisíveis, irreversíveis e seus atores são anônimos. Desta forma, o homem, senhor de seus atos do começo ao fim, já não poderia ser um homem de ação, porém um fabricante, um homem previsível, que sabe como começam e terminam os processos que desencadeia.

Arquitetada essa forma, bastava pôr em prática o projeto executivo, não havendo qualquer processo de fabricação sem violência. A violência, dessa forma, é a categoria que tem marcado todas as esferas da conduta humana, inclusive dos corpos políticos, destacando Arendt que o modo de agir humano chegou a um ponto em que a violência está tão arraigada, tão indissociável do agir humano, que se passa a admitir à validade, a admissão, a permissão e a justificação de qualquer ação para se obter um fim previamente determinado, com a única condição de que esses meios sejam eficazes. Arendt não ignora que se pode errar ao agir, mas os erros são corrigidos pelo perdão e pela promessa, em que pelo perdão se limpa o passado e pela promessa se constrói o futuro, em conjunto.

Tal qual as críticas da razão pura, da razão prática e do juízo, de Kant, Arendt construiu as três categorias fundamentais da ação humana, as quais mais uma vez citamos: o pensar, o querer e o julgar. A ação conjunta, em concerto com os outros, é tão importante para Arendt, tendo ela identificado aí as condições impeditivas do totalitarismo, materializado ora por meio do isolamento, destruidor das capacidades políticas, ora pelo desenraizamento, destruidor da capacidade de relacionamento social. Identificou também, Arendt, que o isolamento e o desenraizamento são conseqüências de um mundo em que os valores maiores já não são definidos por fins nobres ou por valores humanitários, mas ditados pelo labor em que o homem se vê degradado e transformado em objeto.

A espontaneidade (natalidade) é uma categoria fundamental do pensamento arendtiano, representando a capacidade permanente dos homens de sempre começar algo novo: a esperança de que, apesar de tudo, é possível recomeçar, transformar o mundo para melhor. E assim, novamente destaca-se que, ao investigar a condição humana na época contemporânea, Arendt busca envolver porque a vida se tornou sem sentido.

Importante destacar que para Arendt, “*compreensão*” é um processo complexo, uma incessante atividade, sempre variada e em mudança, por meio do qual se ajusta o real, criam-se sentidos e enraízam-se no processo da vida, fazendo-nos conciliar com nossas ações e paixões. Desfere críticas acirradas ao trabalho e à perda da categoria do político ao afirmar que se o trabalho e o reino da necessidade fossem suprimidos os homens não saberiam o que fazer, com isso querendo dizer, tal como Heidegger, que grande parte da humanidade vive como animais: só sabem comer e trabalhar e não exercer as categorias especificamente humanas: a ação e o pensamento, o resgate da noção de homem como animal político que discursa e age.

A ação e o discurso são categorias fundamentais do pensamento arendtiano, visto que é a ação e o discurso que permitem ao homem escapar da categoria de meios e fins; é a ação que põe o “*novo*” em movimento no mundo e tira o homem do ciclo do labor e da fabricação. Arendt diferencia o processo de fabricação da ação humana para dizer que o processo de fabricação se exaure com o produto final, com o objeto ou resultado atingido, enquanto a ação nunca se esvai num único ato, não tendo fim, mas duração ilimitada.

Paralelo a ação e o discurso, Arendt desfere golpe fatal ao conceito de soberania, articulando que o conceito de soberania, como auto-suficiência e auto-domínio, contraria a condição humana da pluralidade, pois nenhum homem é soberano porque a terra não é habitada por um único homem, mas pelos homens em conjunto.

Outra categoria fundamental para Arendt é o senso comum que para ela é o mais alto de todos os sentidos, já que é o senso comum que integra o homem à realidade que o rodeia. Outra categoria fundamental escavada por Arendt e relevante para o político e para o constitucionalismo é a categoria do poder, em que Arendt afirma que o poder nasce onde os homens agem em conjunto e desaparece quando eles se dispersam.

Após o momento da ação, fugaz e contingente, é o poder que mantém os homens unidos. Arendt diferencia pensamento e cognição, enfatizando que o pensamento busca pelos sentidos, enquanto a cognição, o conhecer. O maior problema do pensamento dos séculos XX e XXI é glosar os sentidos segundo o modelo científico. Presentemente, diz Hannah Arendt, não há qualquer sistema com centro fixo (o sol ou a terra), daí conseqüência que se escolhe o ponto de referência, o ponto arquimediano, onde quer que se ajuste para fins específicos.

A falta de um centro fixo e a capacidade humana de tomar um ponto de vista cósmico e universal sem trocar de lugar, sugere que passamos a ser seres universais que superam, pelo raciocínio, a própria condição de criaturas terrestres. Compreendeu-se o equívoco cartesiano ao se desconhecer que não há qualquer realidade, qualquer verdade “*revelada*” aos sentidos, qualquer razão ou fé que prescindia dos sentidos e do senso comum, este o mais elevado de todos os sentidos e que desempenha a função de nos integrar à realidade que nos rodeia. Lembra Arendt que para a tradição, o senso comum era tão importante que era ele quem definia o que era a verdade, verdade esta que estava embasada em teorias que representavam a contemplação do observador à realidade circundante.

O senso comum era o que ajustava o sentido entre os homens. Hoje, pelo contrário, destaca Arendt, a verdade depende do mero sucesso, do teste do que funciona e do que não funciona. Assim, Arendt enfatiza que para a moderna concepção de mundo, ocorre o aniquilamento da atividade de pensar em que o mundo da experimentação científica está aprisionando o homem dentro de sua propriamente, provocando o desaparecimento do mundo como ele é dado aos nossos sentidos e, com isso, o desaparecimento do mundo transcendental e nossa possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento. Dessa forma, o papel mais importante que na tradição era assegurado à ação, ao político, foi usurpado pelo *homo faber* e pelo *animal laborans*, guindando-os à posição mais alta entre as possibilidades humanas e não mais o pensamento.

2.4 Sobre a Humanidade em Tempos Sombrios

Imprescindível destacar que, o mal sempre compôs um desafio à filosofia, chegando, diversas vezes, a ser considerado um enigma; por isso, tem obedecido a um convite a não ser pensado. Contudo, ignorá-lo, expurgá-lo do pensamento não o exorciza e nem o extrai do universo dos problemas humanos. De outro lado, é justamente esse caráter enigmático do mal que pode representar uma provocação para que o pensemos melhor ou de forma distinta.

De acordo com Ricoeur, o que aprovisiona o caráter enigmático ao mal, pelo menos na tradição judaico-cristã do Ocidente, é a nossa intenção de colocar, numa primeira abordagem e num mesmo plano, fenômenos desiguais como pecado, sofrimento e morte (SOUKI, 1998). Segundo esse ponto de vista, esse item do estudo, se propõe a dissociar a noção de mal da de pecado, de sofrimento e de morte. É importante abordá-lo dentro da perspectiva da ação que nos dirige a uma abordagem da ética e da política, pois, sendo o mal, nessa perspectiva, unívoco a violência, combatê-lo, por meio da ação ética e política, é diminuí-lo no mundo.

A experiência política do século XX revela-nos o surgimento de nova modalidade de mal até então ignorada. O nascimento do fenômeno totalitário obriga-nos a reavaliar a ação humana e a história, na medida em que esta desvendou novas figurações do homem, até mesmo em algumas de suas formas monstruosas. É, exatamente, no contexto da reflexão sobre a experiência das sociedades totalitárias do nosso século que Hannah Arendt coloca a questão do mal na filosofia.

De acordo com Hannah Arendt, ao tentarmos compreender o fenômeno totalitário — que nos inflige essa realidade e que contesta todas as normas que conhecemos — não teremos o apoio da tradição. Pois, segundo a mesma, a falta de apoio ocorre tanto ao fato de a emergência de tal fenômeno instituir algo novo, que não se assenta às nossas categorias de pensamento, quanto à comprovação de que toda tradição filosófica se recusa a conceber um mal radical.

Acresce Arendt que, até mesmo Kant o rejeitou. Sobre Kant, Hannah Arendt enuncia que o mesmo fora "*(...) o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suscitado de que esse mal existia; embora logo o racionalizasse no conceito de uma 'perversidade do coração', que podia ser explicada por motivos compreensíveis*" (SOUKI 1998, p. 76).

E apesar dessa observação, Hannah Arendt segue a trilha aberta por Kant e apóia-se no conceito de mal radical em sua investigação sobre o surgimento dessa nova forma de violência e da sua propagação e plena realização enquanto realidade política. O cerne de seu pensamento é a indagação sobre o mal radical, principalmente na sua dimensão ética e política. E, o pano de fundo é o totalitarismo, sopesado como um paradigma da destruição do político.

Acerca do assunto, segundo Hannah Arendt:

Pode-se falar que esse mal radical passa a existir em relação a um sistema, no qual todos os homens se tornaram supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos; se jamais viveram ou se nunca nasceram (SOUKI, 1998).

No seu ponto de vista, o aparecimento dessa nova modalidade de mal tem, como objetivo, não o domínio despótico dos homens, mas sim, um sistema em que todos os homens estejam supérfluos. O inicial passo fundamental no caminho desse domínio total é a destruição da pessoa jurídica do homem. Sendo o passo seguinte, a anulação da individualidade e da espontaneidade, de forma que seja suprimida a capacidade humana de iniciar algo novo com seus próprios recursos. O desígnio dessa destruição é a mutação da pessoa humana em coisa.

Levando-se em consideração a preocupação com a atualidade da ocorrência desse tipo de mal, somos forçados a admitir que este risco sobrevive à queda dos estados totalitários. Posto que, nas sociedades burocráticas modernas, os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conjuram, silenciosamente, com os instrumentos totalitários arquitetados para tornar os homens supérfluos.

Para Hannah Arendt o modelo de "*cidadão*" das sociedades burocráticas modernas se refere ao homem que age sob ordens, que obedece cegamente e é inabilitado de pensar por si mesmo, pois essa supremacia da obediência pressupõe a abolição da espontaneidade do pensamento. E, justamente, nessa ausência de pensamento, nessa expressão humana opaca, nessa rarefação das consciências nasce a tragédia, batizada por Hannah Arendt de a "*banalidade do mal*".

E o espaço da formulação do problema do qual ambiciona-se ocupar nesta Dissertação é o livro Eichmann em Jerusalém: "*Um Relato sobre a Banalidade do Mal*" (1963). Nessa obra de Arendt, a formulação do problema do mal é intensamente atual e pertinente, além de

estimulante e motivadora de pesquisas e de novas leituras. O âmago dessa investigação é o conceito de banalidade do mal, que pensamos estar revestido de grande importância no quadro da filosofia política, não apenas por sua atualidade, como se disse, mas especialmente por estar ligado a uma preocupação ética.

Conveniente frisar que, no exame da obra de Hannah Arendt existe a preocupação com o fenômeno do mal orientando toda uma indagação política, que se inicia em *Origens do Totalitarismo*, passa por Eichmann em Jerusalém para chegar, por fim, em *"A Vida do Espírito"*. O fio condutor mostra uma continuidade e uma coerência num pensamento que vai sendo ampliado, reformulado e acrescido, sem que se perca de vista o ponto eleito como fundamental: *"a indagação sobre o mal no quadro político contemporâneo"*. E, nesse percurso de seu pensamento político, seus principais guias, conforme ela mesma declarou, foram: Sócrates, Kant e Jaspers.

Movida pela indagação sobre o mal radical, que aparece no final de *Origens do Totalitarismo*, e pelo desejo ardente de compreender o que, para ela, significava *"(...) encarar a realidade sem preconceitos e atenção, e resistir a ela — qualquer que seja"*, Hannah Arendt quis ver de perto Eichmann, o mal encarnado no julgamento em Jerusalém. Até aí, então, sua expectativa era de se defrontar com um monstro, um perverso ou, no mínimo, um fanático político. Mas, além de sua expectativa frustrar-se, esse confronto revelou um homem desprovido de qualquer grandeza maléfica ou qualquer característica peculiar que o diferenciava dos demais, a não ser o que ela denominou de um *"vazio de pensamento"*. É exatamente a partir dessa experiência de perplexidade e espanto que se dá o percurso do pensamento arendtiano, da formulação da idéia de banalidade do mal à de vazio de pensamento. É no bojo dessas reflexões que pretendemos acompanhar o pensamento de Hannah Arendt.

3 DIREITO NATURAL E DIREITO POSITIVO: A LEI NATURAL E A LEI POSITIVA

O desenvolvimento da justiça na teoria de Aristóteles tem sede no campo ético, ou seja, no campo de uma ciência que vem definida em sua teoria como ciência prática. Os primeiros conceitos sobre o tema da justiça, sua discussão, sua exposição, e sua crítica na teoria de Aristóteles encontram-se analisados e apresentados no Livro intitulado *Ethica nicomachea* (Livro V), texto dedicado ao tema.

Aristóteles também atrela a ética a outras questões como a justiça, política e questões sociais. E o mestre trata da justiça como uma virtude. Seus princípios são parecidos com o de Platão, e isso se dá justamente por ter sido um de seus discípulos.

O que importa destacar no pensamento aristotélico é a preocupação com os desdobramentos individuais e sociais dos comportamentos humanos. Nesse sentido, pode-se dizer que os conceitos éticos e políticos aparecem condicionados um pelo outro; a imbricação entre ambas as esferas é clara na teoria aristotélica, bem como importa destacar que segundo o filósofo o bem que os todos alcançam afeta o bem de cada indivíduo acaba convertendo-se no Bem de toda a comunidade quando comungado socialmente.

A peculiaridade do estudo ético reside no fato de que os juízos baseados em leis fixas não lhe são aplacáveis, como ocorrem, por exemplo, com o conhecimento matemático, as quais asseguram a obtenção de resultados constantes. Estando, desta forma, o estudo ético marcado da preocupação de definir sem constranger com conceitos, pois fica sempre uma margem, de variabilidade que torna a principologia ética flexível de indivíduo a indivíduo. Assim não se aplica dos princípios éticos de forma única.

As contribuições de Aristóteles para a discussão acerca da justiça são inúmeras, visto que a sua teoria redimensiona o entendimento do problema. A justiça é entendida segundo Aristóteles como uma virtude, e, portanto, trata-se de aptidão ética humana que pela para a razão prática, ou seja, para a capacidade humana de eleger comportamentos para a realização de fins. O entendimento da temática da justiça em Aristóteles fica definitivamente grafado como sendo um debate ético, pois a ciência prática que discerne o bem e o mal, justo e injusto se chama ética, segundo esse filósofo. Assim, fica claro que a justiça ocorre *inter homines*, ou seja, trata-se de uma prática humana e social bem delimitada, e por sua vez, a justiça é uma virtude.

Já para Kelsen, por exemplo, o nome mais destacado do positivismo do século passado, estrutura uma Teoria Pura do Direito partindo do marco fundamental do positivismo jurídico: o da análise do direito como fenômeno independente de qualquer juízo de valor ético-político e mesmo da realidade social. Desta forma, o direito do modelo kelseniano é preenchido por um conjunto de normas, para as quais não se justificaria a intromissão dos aspectos antes referidos. Mas como estruturar esse conjunto de normas?

A metódica análise feita por Kelsen arranca justamente do conceito de norma, que vem a ser o elemento de pureza do direito. “*A norma – segundo o autor – funciona como esquema de interpretação*” (KELSEN, 1984, p. 20) dos atos com importância para o direito. Ou seja, ela mesma um constituinte do direito. Melhor explicado pelo próprio autor da teoria pura, “*o juízo em que se enuncia que um acto de conduta humana constitui um acto jurídico (ou antijurídico), é o resultado de uma interpretação específica, a saber, de uma interpretação normativa*” (KELSEN, 1984, p. 21).

Inexiste qualquer juízo prévio sobre a validade ou aceitabilidade do ato: será a norma que pura e simplesmente dirá se ele é jurídico ou não. É claro que o dever ser imposto pela norma jurídica não está inteiramente despegado de qualquer prévio conteúdo juridicamente vinculante: reconhece Kelsen que o dever-ser pode advir dos costumes da sociedade. Se alguém, por exemplo, adota conduta diversa da aceita pelos costumes da sociedade, sua conduta será censurada. “*Desta forma a situação fáctica do costume transforma-se numa vontade colectiva cujo sentido subjectivo é um dever-ser*”. No entanto, tal norma social que impõe um dever-ser não é vinculante, pois “*o sentido subjectivo dos actos constitutivos do costume apenas pode ser interpretado como norma objectivamente válida se o costume é assumido como facto produtor de normas por uma norma superior*” (KELSEN, 1984, p. 28).

Ou seja, Kelsen induz-nos a aceitar a realização do direito apenas ali onde houve a intervenção formal positiva do legislador autorizado a normatizar e criar o direito por uma norma superior. Mas como se opera a construção do direito puro sem qualquer influência metajurídica? Antes de mais, Kelsen abandona a formulação geral do positivismo jurídico, que considerava o direito como ordem normativa *tout court* ditada pelo Estado. Para Kelsen tal posição não terá sentido, uma vez que o próprio Estado é uma entidade do direito: o Estado não se distingue do direito senão por uma contaminação ideológica.

No entanto, o jurista deve representar uma distinção do Estado para que possa justificar a criação do direito e, ao mesmo tempo, submeter o Estado ao direito. Depois, Kelsen refere o ponto essencial de sua teoria pura: o do estabelecimento de um sistema hierarquizado para a criação da norma jurídica, representada sob a forma de pirâmide.

Pois bem, a produção de leis é tarefa de determinados homens, que recebem uma autorização de outras normas preexistentes, que formam a “*constituição*”: são estas normas que ditam a forma de criação das leis gerais. É esta estrutura que dá o caráter de juridicidade às normas estabelecidas pelos legisladores. Porém, haverá, ainda, uma norma superior, que está acima dos outros níveis de justificação jurídica, que se denomina Norma Fundamental (Grundnorm).

A Grundnorm é norma abstrata, que vem a ser uma hipótese de caráter lógico-jurídico que se faz pressupor em relação à validade do ordenamento jurídico.

Considerando-se o amplo espectro de definição de “*positivismo jurídico*”, vê-se que, assim como o direito natural, não há uma homogeneidade em sua definição.

Visando esclarecer a questão, Norberto Bobbio assinalou três concepções para o termo positivismo jurídico: metodológico, teórico e ideológico (BOBBIO, 1995, p. 232). A concepção metodológica estaria ligada à forma de abordagem do direito adotada pelos positivistas, separando o “*direito real*” do “*direito ideal*”, ou seja, o direito tido como fato e o direito tido como valor. Assim a preocupação dos positivistas é com a descrição, e não com o seu conteúdo valorativo.

Enfrentado como teoria, o positivismo jurídico conglomerava uma série de asserções sobre a natureza do direito, que Bobbio divide em seis teorias, sendo as três primeiras – teorias *coativa*, que considera a força como elemento caracterizador e essencial do direito; *legislativa*, que subordina todas as demais fontes do direito à lei; e *imperativa* do direito, que identifica normas jurídicas com comandos – pilares da teoria juspositivista; e as demais – teorias da *coerência do ordenamento jurídico*, que afirma a ausência de contradições entre normas; da *completitude do ordenamento*, que nega a existência de lacunas; e da *interpretação mecanicista*, fundada na interpretação silogística; que comporiam assim uma teoria juspositivista em sentido amplo (BOBBIO, 1995).

Por fim, visto como uma ideologia, o positivismo é qualificado por Bobbio em duas versões: uma fraca, que estatui que o direito realiza determinados valores, e uma forte; que implica numa obediência incondicional do direito, qualquer que seja seu conteúdo.

De tal modo, Bobbio deixou claro que as imprecisões que rondam o termo “*positivismo jurídico*” não podem ser resolvidas se encaramos o termo de maneira unitária, como um “*bloco monolítico*” (BOBBIO, 1995, p. 233).

Estas três concepções estão fortemente ligadas ao surgimento do Estado moderno, que trouxe a monopolização e centralização normativa do poder, a separação de poderes, a defesa dos direitos individuais e a codificação.

Analisando a luz de nossos dias estas concepções, vemos que a concepção ideológica de positivismo é a menos convincente, e não por outro motivo é o alvo dos principais ataques dirigidos ao positivismo.

Segundo seus críticos, ao assumirem que todo direito se resume ao direito positivo, os positivistas deram uma aceitação incondicional a qualquer sistema legal, inclusive os moralmente aberrantes, como regimes totalitários.

Só que esta atitude de aceitação moral acrítica, ligada a uma versão “forte” do positivismo ideológico, nunca foi seriamente defendida por nenhum positivista à exceção de Thomas Hobbes, sendo que até mesmo ele, como destaca Bobbio, estabelecia um limite ao dever absoluto de obediência às leis, limites este representado pelo respeito ao contrato social (PINO, 1999). Pelo contrário, esta posição foi criticada e rejeitada por importantes positivistas. Alf Ross denominou esta atitude como um “quase-positivismo”, sendo uma variante do jusnaturalismo (PINO, 1999).

Ademais, como bem ressalta Giorgio Pino, esta versão extrema do positivismo metodológico não deriva dos mais básicos requisitos epistemológicos do positivismo metodológico, pois ao contrário da neutralidade propugnada, esta visão considera a lei como uma forma de moralidade em si (PINO, 1999, p. 533).

Por esta razão muitos críticos do positivismo tem ignorado a clara pretensão positivista de descrever o direito, não de criá-lo. O que se pretende estar isento de valoração é a descrição das normas, e não o seu conteúdo. E isso Kelsen deixa bem claro logo nos parágrafos iniciais de *Teoria Pura do Direito*, ao afirmar que aquilo por ele proposto é uma teoria pura do direito, e não uma teoria do direito puro. Isto quer dizer que a pureza se refere exclusivamente a teoria, e não ao direito, pois este é, inevitavelmente, fruto de decisões políticas e portanto imbricado de valores (PINO, 1986, p. 2).

A tarefa do teórico é descrever o direito positivo independente de sua bondade ou maldade, ficando a de consagrar valores para política do direito. Descrever não é prescrever. Isto esteve bem claro na maior parte pensamento juspositivista do século XX, embora muitos de seus críticos não tenham conseguido ou querido vê-lo.

Não foi por outra razão que Martin Farrell chamou de “dramatizada” e “equivocada” a visão que opõe positivismo e jusnaturalismo com base na distinção de que o primeiro rejeita qualquer tipo de avaliação moral e o segundo o considera. Assim, esclarece:

O positivista jurídico avalia moralmente o direito, para o efeito de determinar sua obrigatoriedade, tanto quanto faz o partidário do direito natural. A única diferença entre ambos é momento em que esta avaliação é levada a cabo. (...) O partidário do

direito natural realiza esta avaliação no começo do seu trabalho; antes de permitir que uma norma seja considerada direito, o jusnaturalista a submete a um escrutínio moral: se a norma não se ajusta aos ditames da moral, a norma não é jurídica (...) Já o positivista jurídico realiza esta mesma avaliação no final do seu trabalho (Apud. SGARBI, 2006, p.338).

Portanto, depois de identificar quais são as normas de uma determinada ordem jurídica um positivista avalia se irá cumpri-la ou não (o que gera reflexos para sua eficácia) (SGARBI, 2006). Visto como teoria, vimos que o juspositivismo engloba uma série de teses que caracterizaram um determinado tipo de Estado.

Atualmente, muitas destas teses foram abandonadas ou revisadas, como a concepção imperativista da norma jurídica que, tendo em John Austin seu principal fundador, sofreu uma profunda revisão pela teoria normativista de Kelsen, e esta, por sua vez, fora revisada por Hart. A supremacia da lei como fonte legal foi desafiada pela introdução de constituições rígidas.

A teoria da interpretação mecanicista do direito foi rejeitada por quase todo positivista do século XX, como se pode depreender da teoria kelseniana da interpretação judicial ou na crítica ao formalismo interpretativo de Hart, para reaparecer, mesmo que em termos distintos, na teoria de alguns antipositivistas como Ronald Dworkin, numa teoria de um sistema legal coerente e sem lacunas (Apud. PINO, 1999).

Assim também se passou com a tese da supremacia da lei, que sofreu constantes ajustes com o evoluir da teoria do Direito, com a introdução de conceitos como “*norma fundamental*” e “*regra de reconhecimento*” por Kelsen e Hart respectivamente.

Giorgio Pino vê nestes três concepções traçadas por Bobbio de positivismo jurídico certa linha de evolução, sendo o positivismo ideológico o primeiro a aparecer, com a filosofia política de Hobbes; já no século XIX, aspectos teóricos começam a se tornar proeminentes, e com o século XX, os aspectos epistemológicos ganham importância (PINO, 1999, p. 524). É com essa evolução do pensamento positivista que, a partir da segunda metade do século XX e tendo como base o positivismo proposto por Hebert Hart e as objeções a ela feitas por Ronald Dworkin que se propõem, de um lado, na esteira das críticas dworkianas, teorias antipositivistas, com abordagens neoconstitucionalistas; e de outro, numa defesa da teoria hartiana, teorias pós - positivistas, que, ao invés de negarem o positivismo jurídico, propõem sua releitura sob distintas perspectivas.

4 O PASSADO: O TRIBUNAL DE NUREMBERGUE SEGUNDO O JUSPOSITIVISMO MODERNO

4.1 O Tribunal de Nurembergue diante da Tradição do Direito Penal Positivo

O Tribunal de Nuremberg foi um marco na história, e este nasce no decorrer da 2ª Grande Guerra quando aliados e os governos europeus exilados debateram sobre o que seria feito com os líderes nazistas depois de terminada a guerra. A partir de então, se trava um incomensurável debate, pois para muitos os crimes ali cometidos iam além dos limites da justiça, e estes eram considerados somente assunto político, e não tema referente a degradação dos direitos inerentes a pessoa humana.

Contudo, em 17 de julho a 8 de agosto de 1945, na Inglaterra fora firmada a Carta de Londres do Tribunal Militar Internacional, dando origem ao Tribunal de Nuremberg para punir os criminosos de guerra das Potências Europeias do Eixo. Esse tribunal tem uma característica peculiar, por se tratar de julgamento *ex post facto*, ou seja, depois de ocorrido o crimes, então, trazia palavras como lei e código, mesmo porque não havia nem código nem lei a prevendo um julgamento nestes termos.

Essa Carta ditou o procedimento a ser adotado, bem como ditou quais os crimes contra a humanidade:

[...] assassinio, extermínio, escravização, deportação e outros atos inumanos cometidos contra alguma população de civis antes ou durante a guerra, ou perseguições políticas, raciais ou religiosas a grupos em execução ou em conexão com alguns crimes da jurisdição do Tribunal Militar Internacional com ou sem violação da lei doméstica do país onde perpetrarem.

O tribunal de Nuremberg começou a funcionar em 20 de outubro de 1945, e logo de início julgou 24 membros do partido e do governo nazista e 8 organizações acusadas de crimes de guerra. No ano seguinte saiu o veredicto de tais julgamentos, e juntamente com esse veredicto estatui-se Código de Nuremberg, o qual fixou uma verdadeira advertência internacional em relação à ética no que envolve a pesquisa com seres humanos, o que comumente acontecia naquela época.²

² O Tribunal se pronunciou absolvendo 5 réus, condenando 7 a pena de prisão e o restante deles a morte por enforcamento e condenando 4 organizações.

No ano de 1945, também foi aprovada a Lei n° 10, a qual dotava de caráter retroativo o tribunal, e dava aos Tribunais Alemães competência para julgar seus cidadãos e previa que os tribunais além dela poderiam chegar a aplicar leis alemãs.

Importa enaltecer que, a primeira vez que se julgaram crimes contra a humanidade foi em Nuremberg. Mas, este tribunal foi alvo de severas críticas, posto que muitos o tribunal por tratar-se de um tribunal de exceção, acontecia uma justiça parcial num tribunal criado pelos vitoriosos, onde o próprio rol de acusados era contestado, como também o fato de os acusados estarem sendo julgados por violar as leis internacionais, muito embora tais leis tenham sido criadas por Estados e não por indivíduos e após já haverem ocorrido todos os fatos.

4.2 A questão principiológica no pós-positivismo e entre os contemporâneos de Nurembergue

Mais de cinquenta anos após os julgamentos de Nuremberg, a comunidade internacional estabeleceu um Tribunal Penal Internacional Permanente. E segundo Kai Ambos, a dramática votação à meia-noite chamada pelos Estados Unidos, em 17 de julho de 1998, aprovou de forma esmagadora o Estatuto para a Corte Internacional Criminal, por cento e vinte votos a setes, com vinte abstenções (CHOUKR, 2000).

Essa votação foi um histórico avanço e uma inequívoca mensagem enviada de Roma para o fim da impunidade as violações dos direitos humanos.

O TPI foi criado na Conferencia Diplomática de Plenipotenciários das Nações Unidas sobre o estabelecimento de um Tribunal Penal Internacional, realizada na cidade de Roma, entre os dias 15 de junho a 17 de julho de 1998. Segundo Tarciso Dal Maso Jardim, mais precisamente essa criação ocorreu no último dia da Conferencia, mediante a aprovação do estatuto do Tribunal, que possui natureza jurídica de tratado e entrará em vigor após sessenta Estados manifestarem o consentimento em vincularem-se ao TPI (art. 126 do Estatuto), de acordo com suas normas de competência interna para a celebração de tratados (JARDIM, 1992, p. 8).

E como já explicitado, desde o fim da primeira grande Guerra Mundial pretende-se consagrar a responsabilidade penal no âmbito internacional, porém, passamos por diversos Tribunais que restaram-se ineficazes.

Assim, nas palavras de Tarciso Dal Maso Jardim, tornou-se importante ao longo desse processo de formulação a criação de um Tribunal Penal Internacional permanente, pois segundo o seu pensamento:

Em resposta à essa indagação, a ONG nova-iorquina “Lawyers Committee for Human Rights” apontou seis pontos. Primeiro, acabar com a impunidade dos grandes violadores dos direitos da pessoa humana, em termos repressivos e preventivos. Segundo, proporcionar a reconciliação social e a tranqüilidade e confiança às vítimas, suas famílias, e à comunidade afetada, mediante a investigação e o julgamento dos responsáveis pelos crimes internacionais. Terceiro, sanar possíveis insucessos de Cortes Nacionais, que deixam impunes os criminosos, principalmente quando esses são autoridades políticas ou militares, o que se verifica com frequência em casos de crimes de guerra ou de desestruturação do sistema legal interno. Quarto, remediar limitações políticas e jurídicas inerentes aos tribunais internacionais criminais ad hoc, como a instalação em alguns casos e não em outros, o viés político das escolhas do Conselho de Segurança para instaurá-los (além do questionamento de sua autoridade para tanto) e o perigo do excesso de tribunais instaurados (“*tribunal fatigue*”), sem consistência na interpretação e aplicação do direito internacional, já que são criados para um situação específica e com um corpo de juízes distinto. Quinto, criar um mecanismo com poder para condenar pessoas que ofendem gravemente os direitos humanos e o direito humanitário. E, por fim, o sexto ponto seria tornar o Tribunal Penal Internacional um modelo de justiça penal e de julgamento justo, constituindo um patamar institucional (“*standard-setting institution*”) para a implementação interna ou internacional das normas de proteção da pessoa humana (JARDIM, 1992, p. 9).

Verifica-se que esses argumentos são de extrema importância, e independente disso a criação do TPI, mediante a participação equânime dos Estados em uma conferência internacional e não por ato unilateral do Conselho de Segurança ou de vencedores de conflitos, é um marco na história do direito internacional e da diplomacia.

Trata-se, realmente, de uma oportunidade de acabar com a seletividade na determinação de quem são os criminosos; de eliminar de forma definitiva o argumento de competência nacional exclusiva em matéria de proteção internacional da pessoa humana; de evitar ou sancionar o terrorismo estatal em matéria de direitos humanos e de direito humanitário, geralmente aliciados por atos de poder internos, como repressão militar ou leis de anistia; de constituir no plano internacional, na matéria em tela, um suporte aos métodos de supervisão e investigação e um aprimoramento dos sistemas de petição ou comunicação; de representar o complemento dos sistemas regionais de direitos humanos (como o interamericano); de frear atitudes desumanas durante conflitos armados; de ser base para o princípio da legalidade ou simbolicamente representar o rechaço às grandes violações à dignidade humana.

As agressões e atrocidades cometidas pela Alemanha e pelo Japão durante a II Guerra Mundial incitaram de maneira decisiva a intolerância por partes das Nações Unidas em relação aos crimes cometidos por ambos os países durante o conflito. Após a guerra, foram

designados comitês pela Organização das Nações Unidas com o intuito de que fosse elaborado um Código contendo o que se passaria a considerar delitos contra a paz e a segurança da humanidade e com o objetivo de se criar uma Corte Internacional de Justiça em caráter permanente com o poder de julgar indivíduos. Porém, durante anos este processo se estabilizou nas divergências entre diversas delegações da ONU, permitindo que as agressões armadas injustas e crimes contra a humanidade continuassem a serem cometidos sem que seus responsáveis jamais fossem punidos.

O Tribunal Penal Internacional foi criado justamente nesse contexto, ou seja, em 17 de julho de 1998 após a realização de uma conferência mundial na cidade de Roma na Itália, 160 países decidiram pelo estabelecimento de uma Corte Penal de âmbito internacional e permanente, com a finalidade de julgar indivíduos responsáveis por crimes que atentem aos direitos humanitários.

Importa destacar ainda que, esse Tribunal será permanente, com sede estabelecida em Haia, e não contará com restrições territoriais ou temporais, e tão-pouco serão passíveis de prescrição os crimes previstos em sua legislação. Essa Corte capacidade para atuar de forma mais rápida e eficaz que um Tribunal *ad hoc*. Segundo assevera Marielle Maia, a idéia central é que a própria existência do Tribunal seja um fator que repudie a ação destes criminosos que quase sempre não são submetidos a nenhum tipo de punição devido aos altos cargos políticos e militares que ocupam em seus países (MAIA, 2001, p. 42).

Ainda segundo Marielle Maia, esse tribunal será dotado de uma jurisdição internacional, mas não estrangeira assim, todo Estado-parte será titular, admitindo a sua jurisdição, mas sem que sacrifique a sua soberania nacional, apenas com o intuito de complementar esforços para que seja efetivada a preservação e respeito aos direitos humanos consagrados mundialmente (MAIA, 2001, p. 43).

E com certeza esse é o aspecto mais importante do Tribunal Penal Internacional: o seu caráter de jurisdição complementar, pois a Corte Penal Internacional, em hipótese alguma violará a jurisdição das Cortes nacionais, continuando estas a terem prioridade nos processos de investigação e julgamento dos crimes sob sua jurisdição. A atuação do Tribunal se dará somente quando as Cortes Nacionais não forem capazes de exercer esta jurisdição ou se mostrarem desinteressadas de fazê-lo.

O Tribunal, para atender a esse objetivo, deverá verificar se o processo foi instaurado ou está pendente, bem como deverá verificar se a decisão do Estado em questão foi com o propósito de excluir a responsabilidade penal do indivíduo por crimes de competência do

Tribunal, bem como apreciará se houve demora injustificada no processo, e se está sendo conduzido de maneira imparcial.

Mesmo diante das incompatibilidades constitucionais do Estatuto de Roma com o nosso ordenamento jurídico, o Brasil, tornou-se o nonagésimo quarto signatário do Estatuto, o que significa dizer que o país está de acordo com o texto final do mesmo, e dispõe-se a submetê-lo a procedimentos internos que tenham por objetivo a cooperação do Brasil como Estado-Parte do Tribunal de Haia. Porém, para tanto será necessário vencer barreiras para que se chegue à conclusão de que o Estatuto de Roma não apresenta entraves à Constituição Federal Brasileira, quanto à aplicação da pena de prisão perpétua, ressalte-se, excepcionalmente pela Corte (GOMES; SILVA, 2002).

4.2.1 A influência positivista sobre o Direito Internacional: A Condição Humana e sua Tutela pelo Direito Penal Internacional

Primeiramente, deve-se esclarecer que o conceito de direitos humanos é integrado por dois elementos: o homem e o direito. Como bem esclarece Márcia Aguiar Arrend, a idéia de homem, enquanto autonomia está atrelada à idéia de liberdade e direitos individuais para fruição dos bens da vida, e a idéia de direito está também relacionada à de liberdade e aos recursos que devem ser reconhecidos ao homem para satisfação das suas necessidades (2004, p. 2).

Assim sendo, por direitos humanos ou direitos do homem, podemos entendê-los como sendo os direitos fundamentais que o homem possui pelo fato de ser homem, por sua própria natureza humana, pela dignidade que a ela é inerente. São direitos que não resultam de uma concessão da sociedade política, pois pelo contrário, são direitos que a sociedade política tem o dever de consagrar e garantir (HERKENNHOFF, 2002).

Em suma, os direitos humanos, pela sua própria terminologia são os direitos consagrados ao homem, os quais visam resguardar os valores preciosos da pessoa humana, ou seja, visam resguardar a solidariedade, a igualdade, a fraternidade, a liberdade, a dignidade da pessoa humana.

Seguem abaixo alguns conceitos diversos acerca dos direitos humanos:

Direitos Humanos são as ressalvas e restrições ao poder político ou as imposições a este, expressas em declarações, dispositivos legais e mecanismos privados e públicos, destinados a fazer respeitar e concretizar as condições de vida que possibilitem a todo o ser humano manter e desenvolver suas qualidades peculiares de inteligência, dignidade e consciência, e permitir a satisfação de suas necessidades materiais e espirituais. Ou ainda: Os Direitos Humanos colocam-se como uma das previsões absolutamente necessárias a todas as Constituições, no sentido de consagrar o respeito à dignidade humana, garantir a limitação de poder e visar o pleno desenvolvimento da personalidade humana (DHNET, 2000).

Segundo Dalmo Dallari:

Os direitos humanos é uma forma sintética de nos referirmos a direitos fundamentais da pessoa humana, aqueles que são essenciais à pessoa humana e que precisa ser respeitada como pessoa. São aqueles necessários para a satisfação das necessidades humanas fundamentais (DALLARI, 1999, p. 1).

Os direitos humanos devem ser entendidos como uma projeção normativa tendente à realização da idéia de homem na sua dignidade de ser, satisfeito ao menos no que corresponde às necessidades reais (AREND, 2004).

Segundo Alessandro Barata:

A história dos povos e da sociedade apresenta-se como a história dos contínuos obstáculos encontrados neste caminho, a história da contínua violação dos direitos humanos, isto é, a permanente tentativa de se reprimir as necessidades reais das pessoas, dos grupos humanos e dos povos (*Apud.* AREND, 2004).

Sempre houve uma discrepância entre as condições potenciais da vida e as condições atuais. A primeira é aquela que seria possível para a maioria dos indivíduos, na medida do desenvolvimento da capacidade social de produção. A segunda se deve ao desperdício e à repressão destas potencialidades. A repressão das necessidades reais é, portanto, repressão dos direitos humanos, assevera Márcia Aguiar Arrend (2004).

E conclui Márcia Aguiar Arrend, que o ser humano é portador de necessidades reais. Diante disso, o conceito de necessidades reais deve ser compreendido sob o prisma histórico-cultural, correspondendo, assim, uma visão dinâmica do homem e de suas capacidades (AREND, 2004, p. 46). Assim sendo, podemos definir as necessidades reais como as potencialidades de existência e qualidade de vida das pessoas, dos grupos e dos povos que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento da capacidade de produção material e cultural numa formação econômico-social.

Os ideais concernentes aos direitos humanos acompanharam a trajetória da evolução capitalista, especialmente nos países centrais. Mas, por sua vez, os direitos humanos ainda não se encontram consagrados como uma conquista efetiva da humanidade. A segunda guerra mundial, com a série de atrocidades cometidas demonstra a necessidade do amparo aos direitos do homem protegidos pelo Direito Internacional.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi assinada solenemente em Paris, a 10 de dezembro de 1948, e já naquela época a Senhora Roosevelt reitera a posição de seu país, e de muitos outros, ao afirmar que a Declaração não era um Tratado ou acordo que criava obrigações legais, mas sim como se vê até os dias de hoje, uma Resolução da Assembléia Geral da ONU. Ou seja, tem força moral, mas não tem força jurídica não sendo de implementação obrigatória.

Conforme assevera G. E. Nascimento e Silva e Hildebrando Accioly:

O movimento esboçado no final da segunda guerra mundial, visando à proteção dos direitos do homem, teve imediato acolhimento nos países da América Latina, em cujas independências as declarações dos Estados Unidos de 1778 e da Revolução Francesa de 1789 exerceram papel importante. Não deixa de ser sintomático que, sete meses antes da aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Carta da OEA tenha sido assinada em Bogotá e juntamente com a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem. É bem verdade que a Declaração americana inspirou-se nos trabalhos preparatórios que resultariam na Declaração Universal, com uma importante modificação: ocupou-se não só dos direitos, mas também dos deveres internacionais do homem (NASCIMENTO; SILVA; ACCIOLY 2000, p. 336).

Ao passarmos por um pequeno esboço histórico, observa-se que o sistema universal dos direitos humanos coexiste com mais três importantes sistemas regionais, a saber: o europeu, o interamericano e o africano. Sendo eu o sistema europeu funciona dentro da estrutura da União Européia e tem por fundamento a Convenção Européia para a Proteção dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais, adotada em 1950 em Roma, com os acréscimos da Carta Social Européia de 1961, bem como de diversos Protocolos adicionais à Convenção de 1950 (NASCIMENTO; SILVA; ACCIOLY, 2000).

O sistema africano, por sua vez, funciona dentro da estrutura da Organização da Unidade Africana e é baseado na Carta Africana dos Direitos dos Homens e dos Povos, de 1981. E por fim, o sistema interamericano, segundo Carlos A. Dunshee de Abranches:

Ao aprovar na Costa Rica, em 22 de novembro de 1969, a Convenção Americana sobre a proteção dos Direitos Humanos, o sistema interamericano demonstrou haver superado “*a fase de elaboração de princípios teóricos e das meras declarações de intenção*”. Os trabalhos que resultaram na Convenção de 1969 se arrastaram desde a elaboração de um projeto em 1959 até a Conferência do Rio de Janeiro de 1965, quando se decidiu que o projeto fosse revisto pela Comissão Interamericana dos Direitos Humanos e que fosse convocada uma conferência especializada. Não obstante os inúmeros obstáculos enfrentados, como a guerra do Vietnã, os regimes de exceção na Argentina, no Brasil e no Peru e a decretação do estado de emergência no Chile, a Conferência reuniu-se na Costa Rica. Assim, diversas delegações, inclusive a brasileira, tiveram ensejo de ressaltar a possibilidade de conflitos entre artigos da Convenção e disposições constitucionais. Mas, não obstante algumas dificuldades, a Convenção foi assinada e aceita a idéia da criação de uma Corte Interamericana de Direitos Humanos, sediada em São José da Costa Rica (*Apud*. NASCIMENTO; SILVA; ACCILY, 2000).

Valendo lembrar que apesar das semelhanças entre a Declaração americana e a européia, muitas são as divergências encontradas, principalmente, porque a grande preocupação dos países da América Latina é a melhoria das condições de vida de seus habitantes. Como se pode observar, os Direitos Humanos são a base do Estado Liberal, ou seja, construção do Direito Burguês. Assim destaca Alberto Nogueira:

O chamado humanismo moderno é o resultado de idéias que se consagraram em um conjunto de princípios, nem sempre claro, de acordo com as circunstâncias de tempo e de lugar, pode se voltar para o seu lado oposto e tornar-se, eventualmente, também um instrumento de dominação. Justamente o que sucedeu, a nosso ver, no campo da tributação (NOGUEIRA, 1997, p. 349).

O nascimento e a instituição dos direitos dos homens se deram, inicialmente, a partir das lutas antiabsolutistas, durante o século XVIII, como também, com a expansão dos movimentos constitucionalistas, no século XIX, e assim restaram conhecidos ao longo desse processo histórico, três gerações de direitos humanos: os relativos à cidadania civil e política, os relativos à cidadania social e econômica e os relativos à cidadania “*pós-material*”, que se caracterizam pelo direito à qualidade de vida e a um meio ambiente saudável (PAIVA, 1995).

E, conforme enfatiza Paiva, todas essas gerações de direitos humanos gravitam em torno do Estado (1995, p. 01). Visto que, os direitos humanos de primeira geração que são os direitos relativos à cidadania civil e política e representam uma conquista dos cidadãos contra o despotismo governamental, com o fito de assegurar as garantias fundamentais e liberdades públicas por meio da promulgação da ordem constitucional. Esses direitos de primeira geração são a reafirmações do direito à liberdade, em oposição à ação do Estado, que tem obrigação de se abster aos atos que possam representar a violação de tais direitos (NASCIMENTO; SILVA; ACCILY, 2000).

Já os direitos humanos de segunda geração são os relativos à cidadania social econômica, e encaram o Estado como instrumento de mediação e neutralização dos conflitos coletivos. Ou seja, a ênfase está nos direitos econômicos, sociais e culturais, direitos que só podem ser desfrutados com o auxílio do Estado.

Por fim, os direitos humanos de terceira geração, os quais se consolidam com fortalecimento das prerrogativas e do poder de iniciativa das instituições encarregadas de promover a proteção do patrimônio histórico, cultural e ambiental e o reconhecimento dos interesses ditos *pós-materiais*.

Esses direitos também são denominados direitos sociais, eis que são desfrutados de maneira coletiva, ou seja, pelo indivíduo, pelo Estado e por outras entidades públicas e privadas.

E como enfatiza G. E. do Nascimento e Silva e Hildebrando Accioly, a distinção dos direitos humanos em três grupos é relativamente, posto que na prática nem sempre será possível dizer se o direito humano em questão deve figurar dentre aqueles que o Estado tem o dever de respeitar, ou se trata de um direito a ser cobrado pelo próprio Estado (NASCIMENTO; SILVA; ACCILY 2000, p. 341).

Já conforme, enfatiza Mário Antônio Lobato de Paiva, a cada geração dos direitos humanos, um dos poderes do Estado é destacado, porém, os direitos humanos de primeira geração dependem do Legislativo e do Judiciário, por terem sido forjados como forma de proteção contra o poder do Estado, os direitos humanos de segunda e terceira geração exigem, para sua concretização, uma atuação positiva do Executivo (PAIVA, 1999, p. 3).

O grande entrave que se encontra na atualidade é o fato de que as três gerações de direitos humanos sofrem restrições quanto a sua efetivação como será visto oportunamente. A Convenção de 1949 e o Protocolo Adicional de 1977 enumeram as violações aos direitos humanitários, as quais podem ser destacadas da seguinte forma:

O Direito Internacional Humanitário impõe aos Estados, duas importantes obrigações: a de reprimir o cometimento de certas infrações e a de fazer cessar os atos contrários às disposições constantes na diversidade de Convenções Internacionais. A primeira obrigação encontra-se prevista na Convenção de 1949 e no Protocolo de 1977, na Convenção de armas e a segunda foi prevista em outras quatro Convenções de Genebra de 1949, que estabelecem normas para reprimi-las (JAPIASSÚ, 2004).

Desta feita, os estados deverão escolher os meios mais convenientes para fazê-lo, pois diferentemente das regras de Direito Internacional Privado, existe uma responsabilidade permanente, em matéria das infrações de direitos internacional humanitário no que se refere a conflitos armados ou não, com base no princípio da competência universal³, e deve ser julgado e processado, e se for o caso punida toda pessoa que tiver cometido uma infração grave independentemente da nacionalidade ou lugar do delito (JAPIASSÚ, 2004).

A noção de infração refere-se a qualquer violação de direito internacional humanitário, e deve ser entendida como eliminação e significa qualquer uma que seja grave, como por exemplo, o caso de utilização de armas ou projéteis.

Segundo o escopo de criação da Corte Internacional as violações mais graves aos direitos humanos, condizem com aqueles crimes que afetem o conjunto da comunidade internacional. Esses crimes não prescrevem, e são os seguintes: crimes de genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e crimes de agressão.

Lyal S. Sunga faz a seguinte indagação: porque apenas genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e agressão são incluído, e não outros previstos na Lei Internacional:

O art. 5º, do estatuto de Roma prevê que genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e agressão devam estar dentro da competência da Corte. De qualquer maneira, deve-se ter em mente que o regime criado pelo Estatuto é mais restrito que o normalmente previsto pelas regras de direito internacional no que tange a responsabilidade criminal individual, em vários sentidos. No que tange aos crimes passíveis de persecução, o rol é mais estreito que o normalmente encontrado na lei internacional ou mesmo em relação às discussões havidas ao longo da Comissão de Direito Internacional (CDI), a qual desde a adoção pela Assembléia Geral dos “princípios de Nuremberg” em 1947, tentou a progressiva codificação do direito internacional penal. Por exemplo, o Estatuto de Roma não impôs a responsabilidade individual criminal para os seguintes casos: ameaça de agressão, intervenção, dominação colonial, recrutamento, uso e financiamento de mercenários, terrorismo internacional, tráfico internacional de drogas. Todos esses candidatos à inclusão foram deixados de fora do Estatuto de Roma embora, em algum estágio, a CDI tenha proposto a sua inclusão (*Apud*. CHOUKR; AMBOS, 2000).

E segundo assevera Marielle Maia é de suma importância à proteção internacional dos direitos humanos, tendo em vista as atrocidades das quais milhões de pessoas têm sido vítimas, bem como a impunidade de muitos dos criminosos (2001, p. 122).

³ A competência universal refere-se à afirmação de competência sobre os delitos, qualquer que seja o local onde tenham sido cometidos ou a nacionalidade dos seus autores. Considera-se que ela se aplica a uma gama de delitos cuja repressão por todos os Estados é justificada ou requerida a título da política pública internacional. O exercício da competência universal pode tomar, quer a forma da promulgação do direito nacional (competência universal legislativa), quer a de um inquérito sobre os presumíveis autores e a sua apresentação para julgamento (competência universal declarativa). A primeira é bem mais freqüente na prática dos Estados do que a segunda, e constitui geralmente uma base necessária para que haja inquérito e julgamento.

Desta forma, o genocídio é crime caracterizado no art. 6º do Estatuto de Roma, e significa qualquer dos atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, uma nação, etnia, raça ou grupo religiosos, tais como, matar membros do grupo; causar prejuízos à saúde física ou mental dos membros do grupo; deliberadamente afligir as condições de vida do grupo de modo calculado, visando a causar sua destruição total ou parcial; impor medidas tendentes a evitar nascimentos dentro do grupo; ou realizar transferência orçada de crianças de um grupo para outro.

O debate sobre os crimes de genocídio também inclui o que vem a constituir “*uma nação, etnia, raça ou grupo religiosos*”, sendo que uma das principais preocupações era prevenir que recorresse a políticas de extermínio planejadas, tal como as executadas pelo nazismo alemão, que tinha como alvo uma específica comunidade distinguida por atributos relativamente estáveis.

Por sua vez, os crimes contra a humanidade, embora considerados como um dos crimes centrais, a definição e escopo da categoria legal desses crimes tornaram-se consideráveis temas de debate na Conferência de Roma, pois diferentemente do genocídio, definido de modo relativamente claro num tratado multilateral, os crimes contra a humanidade tiveram inúmeros problemas quando da sua estatuição na Carta de Nuremberg, um dos quais seu atrelamento forçado ao seu irmão siamês, os crimes de guerra (CHOUKR; AMBOS, 2000).

Estes crimes encontram-se previstos no art. 7º, e caracterizam-se pelo ataque direto contra qualquer população civil, com intenção de assassinato, extermínio, escravização, deportação ou transferência forçada; aprisionamento ou outra severa privação do direito de liberdade em violação a regras fundamentais de direito internacional; tortura; rapto escravização sexual, prostituição forçada, esterilizações forçadas e demais graves violências sexuais; perseguição política, racial, étnica, nacional, cultural ou religiosa contra grupos ou a coletividade; desaparecimento de pessoas; crime de segregação racial (*apartheid*) e outros crimes intencionais que causem grande sofrimento, danos corporais, mentais ou à saúde física das vítimas.

O art. 8º determina que a Corte será acionada no que atine aos crimes de guerra em particular, cometidos como parte de uma estratégia política ou como parte de cometimento em larga escala desses crimes.

Aos crimes de guerra foi dedicado o mais extenso dos artigos do Estatuto de Roma, cujos fundamentos expressamente se encontram na Convenção de Genebra de 12 de agosto de 1949 e no próprio corpo do Estatuto, distinguindo entre os conflitos armados de caráter internacional dos não-internacionais.

Segundo Lyal Sunga, o art. 8º divide os atos que se encontram abarcados pela definição do Estatuto de Roma em quatro categorias, e com respeito aos conflitos armados internacionais, o referido artigo, abarca primeiro, as graves violações contidas na Convenção de Genebra e, depois, outras graves violações, e no que tange aos conflitos armados não-internacionais inclui as sérias violações contidas no art. 3º da mencionada Convenção e, depois, outras sérias violações (CHOUKR; AMBOS, 2000).

Por fim, quanto ao crime de agressão, o art. 5º determina expressamente que a competência de agressão não será exercitada pela Corte até que se proceda em conformidade com os arts. 121 e 123.⁴

E referido artigo determina que as futuras estipulações sejam feitas com conformidade com as relevantes especificações da Carta das Nações Unidas. E, segundo Lyal Sunga, a decisão das Delegações na Conferência de Roma em incluir na competência da Corte o crime de agressão é significativa, pois demonstra que a maioria dos Estados compartilhava da visão de que, no mundo contemporâneo, instalar um tribunal internacional apenas para julgar casos individuais de crimes de guerra ou contra a humanidade, descurando da punição da beligerância em larga escala geraria anomalia (*Apud*. CHOUKR; AMBOS, 2000). Até porque, a maior parte dos abusos surge durante conflitos armados e a omissão dos crimes de agressão na competência do Estatuto significaria ignorar o foco central do problema.

⁴ Conforme reza o “Art. 121. *Emendas Transcorridos sete anos desde a entrada em vigor do presente Estatuto, qualquer Estado Parte poderá propor emendas ao mesmo. O texto da emenda proposta será submetido ao Secretário-Geral das Nações Unidas, que o comunicará prontamente aos Estados Partes. Não menos de três meses após a data da comunicação acima referida, a Assembléia dos Estados Partes decidirá, por maioria dos presentes e votantes, se irá examinar a proposta, o que poderá fazer diretamente ou mediante convocação de uma Conferência de Revisão, se a questão o justificar. A aprovação de uma emenda por ocasião de uma reunião da Assembléia dos Estados Partes ou durante uma Conferência de Revisão requererá, quando não for possível a obtenção de consenso, uma maioria de dois terços dos Estados Partes. Ressalvado o disposto no parágrafo 5º, uma emenda entrará em vigor para todos os Estados Partes um ano depois de que sete oitavos destes tenham depositado, junto ao Secretário-Geral das Nações Unidas, seus instrumentos de ratificação ou aceitação. As emendas ao artigo 5º do presente Estatuto entrarão em vigor unicamente para os Estados Partes que as tenham aceito um ano após o depósito de seus instrumentos de ratificação ou aceitação. O Tribunal não exercerá sua jurisdição sobre um crime que seja objeto de tal emenda quando o mesmo tiver sido cometido por nacionais de um Estado Parte que não tenha aceito a emenda ou em seu território. Se uma emenda tiver sido aceita por sete oitavos dos Estados Partes, em conformidade com o parágrafo 4º, qualquer Estado Parte que não a tiver aceito poderá denunciar o Estatuto com efeito imediato, não obstante o disposto no parágrafo 1º do artigo 127, mas observado o parágrafo 2º de tal artigo, mediante notificação feita o mais tardar um ano após a entrada em vigor da emenda. O Secretário-Geral das Nações Unidas comunicará aos Estados Partes as emendas aprovadas em uma reunião da Assembléia dos Estados Partes ou em uma Conferência de “Revisão”.*”

E não obstante a consciência coletiva de que atos monstruosos contra a humanidade, estes merecem a devida punição. Isso porque, segundo Celso de Albuquerque Mello, referindo-se ao Direito Internacional Penal afirma que: *“é de se salientar que este direito é extremamente fraco devido à ausência de uma justiça internacional penal”* (1994, p. 766).

E nesse sentido, uma das principais qualidades do Estatuto reside na afirmação do princípio da responsabilidade penal de indivíduos pela prática de delitos contra o Direito Internacional. Ou seja, situa o indivíduo como sujeito de direitos e obrigações no plano internacional, pois não deve restringir essa punição somente a relações entre os Estados. E essa mudança de paradigmas se dá notadamente também após a II Guerra Mundial, onde se verificou a evolução acelerada da proteção internacional dos direitos humanos, conduzindo assim a conseqüente alteração sobre o papel do indivíduo no cenário internacional, enfatizando primeiramente os direitos e a seguir os deveres individuais.

Flávia Piovesan, seguindo as lições de Norberto Bobbio, os direitos humanos, nascem como direitos naturais universais, e desenvolvem-se como direitos positivos particulares, quando dada Constituição incorpora as Declarações de Direito, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais (1999, p. 4).

Tendo em vista, o processo de internacionalização dos direitos humanos, os direitos humanos surgem após a II Guerra Mundial, como resposta as atrocidades ali cometidas, e se reconstroem na ordem internacional contemporânea. E segundo Flávia Piovesan o sistema internacional dos direitos humanos envolve quatro dimensões:

1. A celebração de um consenso internacional sobre a necessidade de adotar parâmetros mínimos de proteção dos direitos humanos;
2. A relação entre a gramática de direitos e a gramática de deveres; ou seja, os direitos internacionais impõem deveres jurídicos aos Estados (prestações positivas ou negativas);
3. A criação de órgãos de proteção (ex: Comitês, Comissões e Relatórios da ONU, destacando-se, como exemplo, a atuação do Comitê contra a Tortura; do Comitê sobre a Eliminação da Discriminação Racial, da Comissão de Direitos Humanos da ONU, dos Relatórios especiais temáticas – Relatório especial da ONU para o tema da tortura; relatório para o tema da execução extrajudicial, sumária e arbitrária; relatoria para o tema da violência contra a mulher; relatoria para o tema da moradia; da pobreza extrema) e Cortes internacionais (ex: Corte Interamericana de Direitos Humanos, Tribunal Penal Internacional); e
4. A criação de mecanismos de monitoramento voltados à implementação dos direitos internacionalmente assegurados (1999, p. 2).

E ainda segundo Flávia Piovesan, estas dimensões são capazes de realçar a dupla dimensão dos instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos, enquanto: a) parâmetros protetivos mínimos a serem observados pelos Estados e b) instância de proteção dos direitos humanos, quando as instituições nacionais se mostram falhas ou omissas, isso por que:

A ação internacional tem auxiliado a publicidade e visibilidade das violações de direitos humanos, o que oferece o risco do constrangimento político e moral ao Estado violador, permitindo avanços e progressos na proteção dos direitos humanos. A internacionalização de direitos, o consenso na fixação de parâmetros protetivos mínimos para a defesa da dignidade e o recente esforço da comunidade internacional pela criação de uma justiça internacional – como o Tribunal Penal Internacional – justificavam a esperança de um Estado de Direito Internacional (1999, p. 3).

Para o pensamento arendtiano, o genocídio nazista é um crime estruturalmente ligado à gestão totalitária, única e específica. Precisamente por compreender que o genocídio é um ataque à diversidade humana, este crime constitui-se no maior exemplo de crime contra a humanidade.

Por isso, Arendt preconizou que Adolf Eichmann, julgado e condenado à morte, em 1961, por um tribunal do Estado de Israel, pela prática do crime de genocídio, fosse julgado por uma corte internacional, sob os auspícios da ONU, que representaria a consciência de toda a humanidade. Para a pensadora alemã, a base legal para o julgamento deveria ser a Convenção para Prevenção e Repressão do Genocídio e não a Lei israelense nº. 5.710/50, que serviu de fulcro para a condenação.

O problema para Arendt diz respeito à especificidade do crime de genocídio e ao fato desta especificidade ter escapado à Corte de Jerusalém. A ilusão comum de que o crime de genocídio e o crime de homicídio são essencialmente a mesma coisa, impediu que a Corte compreendesse o genocídio como um crime novo, no qual uma ordem e uma comunidade completamente diferentes são violadas.

Nessa perspectiva, tanto do ponto de vista político quanto do ponto de vista legal, esses crimes são distintos. Segundo Arendt, o genocídio é um ataque à diversidade humana enquanto tal e, portanto, uma característica essencial da condição humana, sem a qual a própria palavra humanidade seria destituída de significado. Assim, quando o regime nazista declarou que os alemães não apenas não desejavam judeus na Alemanha como queriam fazer todo o povo judeu desaparecer da face da Terra, apareceu o novo crime, que era um crime contra a humanidade no sentido de ser um crime contra o status humano.

5 O JULGAMENTO DE ADOLF EICHMANN NA VISÃO ARENDTIANA

Quando falamos de criminosos de guerra a nossa primeira impressão nos leva a imaginá-los como seres malignos, e despidos de qualquer caráter humanístico e sociável. É oposta a aludida impressão que o fenômeno da massificação, fator apontado com bastante evidência nos escritos arendtianos vem atentar, pois por uma atitude impensada e em conformidade com certos padrões ideológicos presentes no meio, que inúmeros indivíduos deixam de se posicionar criticamente frente às circunstâncias do senso comum (que é o ponto de partida para o pensar crítico, “*sentido*” que nos amolda ao mundo) nas quais estão inseridos, passando a agir em continuação à situação que lhes é imposta, perdendo seu acesso ao real, e dando lugar à ininterrupta fantasia, pois segundo Nádia Souki: “*O senso comum é o que nos dá acesso ao real [...] Sem essa garantia o real se esvanece, dá lugar à ficção [...]*” (1998, p. 127).

Quem sabe este tenha sido o percurso seguido por Adolf Eichmann, o qual segundo Arendt se tratava de indivíduo simples, de “*altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes [...]*” (ARENDR, 2000); o qual se tornou vítima comum da onda massificante nacional-socialista, através do incalculável mal cometido em sua plena simplicidade:

A inteligência arendtiana sobre Eichmann parecia ser a de um homem comum, evidenciada em sua transparente superficialidade e mediocridade, esferdas à impressionante avaliação do incalculável mal cometido por ele, organizando a deportação de milhões de judeus para os campos de concentração (ASSY, 2000).

Importa aqui frisar os traços biográficos de Eichmann ante de adentrarmos na sua personalidade e tencionamentos durante sua mundaneidade, para que possamos nos centrar nas devidas reflexões acerca de sua idoneidade citadas por Arendt.

Karl Adolf Eichmann nasceu na cidade de Solingen, as margens do Rio Reno em Março de 1906, e por conta da I Guerra Mundial, ainda menino mudou-se para Austrália. Seu nome completo era Adolf Otto Eichmann. Era o primogênito, e tinha muitas dificuldades nos estudos, onde passou a trabalhar.

Quando pequeno Eichmann apresentava a pele relativamente morena, e as demais crianças o ridicularizavam afirmando que ele parecia um judeu. Rhodes (2003); Arendt (1999) traçam um perfil de sua juventude:

Enquanto o jovem Eichmann ia mal na escola, seu pai deixou a Companhia de Bondes e Eletricidade e abriu um negócio próprio. Comprou uma pequena empresa de mineração e determinou que seu filho pouco promissor trabalhasse nela como minerador comum, mas só até conseguir para ele um emprego no departamento de vendas da Companhia Oberösterreichischer Elektrobau, onde Eichmann ficou mais de dois anos. Ele tinha agora quase 22 anos, sem nenhuma perspectiva de carreira; a única coisa que aprendeu, talvez, foi vender.

No ano de 1932, desempregado, foi convidado por um colega para se filiar ao partido Nazista, e no ano de 1935, após estudar obras sobre o Sionismo⁵, foi designado para coordenar a Secretaria de assuntos judeus, do qual fez parte até o declive da Alemanha no ano de 1945, quando também foi preso e levado para campos de interrogatório. Obteve a fuga com a ajuda de alguns colegas, e no ano de 1950 refugiou-se na Argentina, país no qual viveu com a família até o seu rapto em 1960 por oficiais israelitas.

Em 1935, por ter lido e estudado o Sionismo, foi encarregado de coordenar a Secretaria de Assuntos Judeus. Terra (2003) faz um panorama do surgimento do Sionismo:

O fundador do Sionismo político foi Theodor Herzl, jornalista austríaco judeu que, profundamente impressionado com as manifestações anti-semitas na Europa, percebeu, depois de muitas tergiversações, que a única solução seria a criação de uma nação judaica em Estado próprio.

O mesmo autor mostra ainda outro ponto de vista sobre o Sionismo:

Alguns judeus críticos do Sionismo foram rápidos em fazer notar que, se de fato houvesse uma incompatibilidade permanente entre judeus e não-judeus, então concentrar os judeus num só lugar desencadearia sobre eles o ódio do mundo inteiro, e seriam mais facilmente destruídos. Mas esse argumento lógico não causou nenhuma impressão nos judeus. De fato, existiram sempre relações estreitas entre sionistas e anti-semitas. Um exemplo chocante disso foi o agrado com que alguns dirigentes do Sionismo na Alemanha acolheram a subida de Hitler ao poder, porque eles também partilharam a crença dos “arianos”. Com Hitler, os sionistas combatiam as forças do liberalismo.

Eichmann foi um oficial de alta patente na Alemanha nazista, e integrante da SS (Schutzstaffel); foi amplamente responsável pela logística da morte de milhões de pessoas durante o holocausto. Em seu cargo, Eichmann era o encarregado pela consumação de

⁵ Sionismo: Movimento criado no séc. XIX por judeus, que tinha por fulcro o restabelecimento de um estado judaico na Palestina, o que se deu somente em 1948, quando foi proclamado o Estado de Israel. Nesse sentido, é importante a menção à obra do jornalista judeu Theodor Herzl “*Do Estado Judeu*”, lida por Eichmann em sua juventude (ARENDR, 2000, p.53).

tratados de “deportação” de judeus no período de 1937 a 1941. “Era interesse dos judeus abandonar o país, (...) e foi isso que eu fiz...”(ARENDR, 1999, p.70).

Conforme Rhodes (2003), posteriormente, Eichmann tornou-se responsável pelo transporte dos judeus aos campos de concentração, com a deliberação da Solução Final na conferência de Wannsee. Ocorrida em Janeiro de 1941, a Conferência de Wannsee reuniu os maiores líderes do partido nazista com os objetivos de concentrar esforços na implantação da “Solução Final”, que acabou por decidir pelo massacre de milhões de judeus nos campos de concentração, conforme Arendt (1999):

A discussão voltou-se primeiro para as ‘complicações legais’, como o tratamento a ser dispensado aos que eram meio ou um quarto judeus: eles deveriam ser mortos ou apenas esterilizados? Em seguida, houve uma discussão franca sobre os ‘vários tipos de solução possível para o problema’, o que queria dizer os vários métodos de matar, e aqui também houve mais do que ‘alegre concordância dos participantes’; a Solução Final foi recebida com ‘extraordinário entusiasmo’ por todos os presentes. (ARENDR, 1999, p.55)

Conforme Portugal (2008), para o plano da “solução Final”, Eichmann organizou diretamente a deportação e extermínio de seis milhões de judeus e de milhões de homossexuais, ciganos, portadores de deficiência, dissidentes políticos e presos de guerra. Por este motivo é chamado frequentemente como o "Executor Chefe" do Terceiro Reich.

Em 1945 foi preso e levado para campos de interrogatório. Obteve a fuga com o auxílio de amigos, refugiando-se na Argentina, em 1950. Viveu no país com a família até a sua captura em 1960 por oficiais israelitas. Em 31 de março de 1962 foi julgado num tribunal especialmente constituído em Jerusalém e enforcado em 31 de maio de 1962, em “*Ramleh Prison*”, posteriormente a sentença revisional dada dois dias antes.

Ao final da Segunda Guerra Mundial, Eichmann foi capturado por tropas americanas. Porém, em 1946, escapou de um campo prisional. Após diversas viagens (especialmente a Itália e Médio Oriente), utilizando um passaporte, emitido legalmente pelo Vaticano, mudou-se para a Argentina em 1950, onde viveu com o nome de Ricardo Klement, juntamente com a sua família.

No dia 11 de Maio de 1960, Adolf Eichmann foi raptado por uma equipe de agentes secretos israelitas, liderados por Raphael Eitan da Mossad (Serviços secretos israelitas) depois de meses de observação. Foi levado para Israel num vôo de um avião da El Al, em 21 de Maio de 1960. Eichmann tinha sido levado para a Argentina com o apoio de Péron e, quando foi sequestrado, alguns jovens peronistas tentaram localizá-lo, conforme descreve Goñi (2004):

Quando agentes israelenses sequestraram Eichmann em em 1960, mantendo-o lugar secreto fora de Buenos Aires, um grupo de jovens peronistas tentou recuperá-las mãos da justiça. Esses jovens esquadriharam de moto as ruas de Buenos Aires em busca de pistas sobre o paradeiro de Eichmann, e só desistiram quando Israel anunciou que o arqui-criminoso estava firmemente trancafiado atrás das grades em Jerusalém.(GOÑI, 2004 p.77)

Adolf Eichmann foi julgado em Israel, e seu processo começou no dia 11 de Fevereiro de 1961. Entre as suas 15 acusações de ofensas criminosas, constavam: a acusação de crimes contra a Humanidade, crimes contra o povo judeu, e pertencer a uma organização criminosa, durante o Holocausto.

Bauman (1989) define claramente o Holocausto:

O Holocausto foi um genocídio deliberado e planejado, cujo resultado foi à eliminação da metade da população judaica européia. Também é verdade que a doutrina e a prática da eliminação física dos judeus, priorizada e executada em escala industrial pelos nazistas, é, para os padrões de uma moral não contaminada pelo cinismo, uma aberração sem precedentes na História. Ela resultou da combinação de uma idéia política bizarra - a reforma do mundo pela engenharia racial, que era a convicção de um grupo racista que conseguiu chegar ao poder na Alemanha com uma conjunção peculiar de características do totalitarismo nazista, tais como a formação de uma cadeia de comando disciplinada e disposta a executar as ordens de um líder “acima de todas as outras” devoções e compromissos, a indiferença de pessoas comuns com relação ao destino dos judeus, o emprego de tecnologia e de métodos de planejamento modernos e a criação de uma máquina administrativa dedicada ao assassinato coletivo. (BAUMAN, 1989, P.131).

Seu julgamento causou muitas controvérsias internacionais. O governo israelita permitiu que cadeias de notícias do mundo inteiro transmitissem ao vivo o julgamento. Durante todo o julgamento, Eichmann, diante das acusações, declarou-se “Inocente no sentido da acusação”. Diante de tal declaração, Arendt (1999) questiona:

Em que sentido então ele se considerava culpado? Na longa ineuirição do acusado, segundo ele “a mais longa que se conhece”, nem a defesa, nem a acusação nem nenhum dos três juizes se deu ao trabalho de lhe fazer essa pergunta óbvia. Seu advogado, Robert Servatius, de Colônia, apontado por Eichmann e pago pelo governo de Israel (seguindo um precedente estabelecido nos julgamentos de Nuremberg, em que os advogados de defesa eram pagos pelo Tribunal dos poderes vitoriosos), respondeu à pergunta numa entrevista à imprensa: “Eichmann se considera culpado perante Deus, não perante a lei”, mas essa resposta nunca foi confirmada pelo próprio acusado. A defesa aparentemente teria preferido que ele se declarasse inocente com base no fato de que , para o sistema legal nazista então existente, não fizera nada de errado; de que aquelas acusações não constituíam crimes, mas, “atos de Estado”, sobre os quais nenhum outro Estado tinha jurisdição (*par in parem imperium non habet*), de que era seu dever obedecer e de que, nas palavras de Servatius, cometera atos pelos quais “somos condecorados se vencermos e condenados à prisão se perdermos”.(ARENDRT, 1999, p.71).

Arendt ainda levanta mais uma hipótese à respeito das acusações direcionadas à Eichmann:

Será que ele teria se declarado culpado se fosse acusado de cumplicidade no assassinato? Talvez, mas teria feito importantes qualificações. O que ele fizera era crime só retrospectivamente, e ele sempre fora um cidadão respeitador das leis, porque as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pôde, possuíam “força de lei” no Terceiro Reich. (ARENDR, 1999, p.85)

Porém, os telespectadores conseguiram apenas ver um homem sentado atrás de um vidro, à prova de balas e de som, imperturbável, enquanto muitos sobreviventes do Holocausto testemunharam contra ele e o seu papel no transporte de vítimas para os campos de extermínio.

Arendt ainda afirma:

Aqueles que hoje diziam que Eichmann podia ter agido de outro modo simplesmente não sabiam, ou haviam esquecido, como eram as coisas. Ele não queria ser um daqueles que agora fingiam que “tinham sempre sido contra”, quando na verdade estavam muito dispostos a fazer o que lhes ordenavam. Porém, o tempo muda, e ele, assim como o professor Mauns, “chegara a conclusões diferentes”. O que fez estava feito e não pretendia negar; ao contrário, propunha “ser enforcado publicamente como exemplo para todos os anti-semitas da Terra”. Com isso não queria dizer que se arrependia de alguma coisa: “Arrependimento é para criancinhas.” (ARENDR, 1999, p.86).

O resultado do julgamento é descrito por Goñi (2004):

Adolf Eichmann foi condenado em todas as acusações e recebeu a sentença de morte (a única pena de morte civil alguma vez levada a cabo em Israel) a 2 de Dezembro de 1961, sendo enforcado poucos minutos depois da meia-noite de 1 de Junho de 1962, na prisão de Ramla, perto de Tel Aviv. Foi a única exceção aberta pela lei israelita, que não prevê a pena de morte. (GOÑI, 2004, p.33).

Durante todo o processo em Jerusalém, Eichmann continuou afirmando que somente cumprira ordens. Após acompanhar o julgamento de Adolf Eichmann, Hannah Arendt elaborou o livro "Eichmann em Jerusalém", inicialmente escrito como um contributo para a revista "The New Yorker".

O cargo de Eichmann era de responsável pela realização de tratados de “*deportação*” de judeus entre 1937 e 1941, até ser encarregado da missão de transporte destes aos campos de concentração, com a determinação da Solução Final na conferência de Wannsee, segundo Arendt: “[...] sempre dependia dele [Eichmann] e de seus homens a quantidade de judeus a transportar de uma determinada área, e era sempre por intermédio de seu departamento que se encaminhava uma carga a seu destino final” (ARENDR, 1999).

Pessoalmente, Eichmann jamais apresentara qualquer óbice ao relacionamento e convívio com judeus pelo que corroborara por sua conduta desde a juventude, onde somente tivera um colega de escola judeu: “[...] *ele vinha à nossa casa: era de uma família de Linz de nome Sebba*” (ARENDDT, 1999); ademais tivera um caso com uma judia após ter se casado e tornado integrante do Reich (que vedava esse tipo de relacionamento); e um de seus primeiros empregos em uma fábrica de óleo, havia sido alcançado por mediação de um primo casado com uma judia, e vale frisar, quando dos massacres nos campos de Concentração por volta de 1943, a filha destes o procurou e conseguiu a emigração para a Suíça.

Todavia mesmo ideologicamente favorável ao sionismo, a sua vida profissional foi excessivamente marcada pelo caráter funcional de sua conduta na realização dos serviços que lhe eram atribuídos pelos superiores, o que culminaria no trabalho de aniquilamento judia mesmo frente à favorabilidade a estes: “*Eichmann era um homem que não refletia. Ele não tinha perplexidades e nem perguntas, apenas agia, obedecia. Seu desejo [era] de agir corretamente, de ser um funcionário eficiente, de ser aceito e reconhecido dentro da hierarquia*” (SOUKI, 1998).

Se inquirirmos os motivos axiológicos de sua adesão ao nacional-socialismo, notamos que sem muito brilhantismo filiara-se ao partido necessitado de emprego, e sem nunca ter lido sequer as propostas partidárias ou ideologias sobre as quais o partido se apoiava, era levado instantaneamente junto aos rumores da situação.

Segundo enfatiza Arendt nunca cogitou a possibilidade de um massacre aos apatriados que tanto colaboraram para o crescimento da economia alemã, e mesmo ao sabê-lo, de muito ficou atormentado: “[...] *nunca havia pensado numa coisa dessas, numa solução por meio da violência. Agora eu perdia tudo, toda a alegria do meu trabalho, toda iniciativa, todo interesse*” (SOUKI, 2000, p. 99).

Até porque, as idéias de deportação sustentadas por Eichmann não foram bem benquistas à campanha pela qual o país atravessava, pois almejou primeiramente que fossem os judeus enviados a uma grande área na Polônia próxima à fronteira russa, onde não havia qualquer condição de vida. Depois sustentou que fossem deportados para Madagascar, ilha pertencente à França na época, e também de território extenso, contudo era impraticável embarcar seus quase 3 milhões de judeus sem matá-los (ARENDDT, 1999).

Finalmente, a opção mais viável seria exterminá-los na própria Alemanha, e isso não fora cogitado por Eichmann, no entanto teve que aceitar frente à maioria absoluta de partidários à construção e envio dos judeus para os campos de concentração.

Quando se deparou a esses fatos supramencionados (o termo aos judeus nos campos de concentração), Eichmann se sentiu excessivamente triste, pois não tinha escolha senão seguir as ordens de superiores.

Em seus relatos enfatiza que conhecia os trabalhos de aniquilamento que já eram realizados com doentios e loucos nos campos de concentração antes da Solução Final, pois raras vezes teve que se confrontar com tal realidade (ARENDDT, 1999), e mesmo que banalizado e ciente de que jamais daria conta de passar os dias convivendo com situações similares: “(...) *não sou duro o bastante para suportar uma coisa destas sem reação*” (ARENDDT, 1999), sopesava inaceitável a possibilidade de se dispensar dos quadros do partido, mesmo sabendo de tal reserva, de sorte que após a derrota alemã na II Guerra, e o fim de seus trabalhos e contatos, sentiu-se como um “*cão sem dono*”, pois estava acostumado a receber ordens.

Enfatiza Arendt que tal realidade o marcou para toda vida: submissão, lealdade e estrito cumprimento dos deveres impostos, esse se tratava do maior problema que tivera: não sabia pensar, não sabia ir além dos mandos aos quais tinha por cumprir, não conseguia direcionar-se “*per se stante*”, dependia do outro, da passividade, sucumbia à sua “*unicidade, [pois não buscava] a companhia de sua própria consciência*” (ARENDDT, 1999, p. 44).

5.1 Eichmann e o Tribunal de Nuremberg

A reação dos alemães ao Julgamento de Nuremberg foi um misto de indiferença e repulsa. Dividiu-se a opinião pública nos países aliados ao final do julgamento, diante do fastidioso drama. Mesmo assim, o Julgamento tomou a enorme importância de conduzir a criação de uma abordagem internacional para tratar dos chamados crimes de Estado.

Depois do Julgamento de Nuremberg realizaram-se os Processos de Guerra de Nuremberg, os quais também foram levados a julgamento médicos, juristas e outras figuras expoentes do regime nazista, ante o Tribunal Militar americano, o qual no total analisou cento e dezessete acusações contra os criminosos.

Seguintes processos ocorreram, mas não mais julgados em nome das Nações Unidas. Pois, a Guerra Fria colocou fim à aliança entre os vencedores. Destacando como ponto alto do processo, o qual ocorreu em Jerusalém, no ano 1961, se deu com o julgamento de Adolf Eichmann, um dos responsáveis pela logística da chamada “*Solução Final*” ou genocídio de

judeus. Diante da situação, Adolf Eichmann foi seqüestrado na Argentina, mas julgado bem mais tarde, e tratado como criminoso proeminente. Concebeu na corte o tipo ideal de réu. Representou desde a lastimosa auto-piedade até o compromisso de dedicação, transpondo o papel de “*desamparado recebedor de ordens*”.

A República Federal da Alemanha a despeito da intenção em tentar julgar os criminosos ainda vivos, necessitava de esclarecimento, ao menos formal, quanto ao tratamento jurídico empregado aos responsáveis por crimes sob a ideologia do nazismo. Por quatro vezes, o Parlamento ocupou-se com o problema da prescrição dos crimes de assassinato, mas desde a lei aprovada em 1979, não se aplica a prescrição para homicídios.

Contrariamente ao advindo com alguns regimes de tendências nazi-fascistas mundo afora, onde criminosos nazistas ainda foram levados a julgamento até trinta anos após a criação da Alemanha Ocidental. Restando, dessa forma, afiançada a punição de crimes hediondos praticados por nazistas, ainda que descobertos muito tempo depois. Um dos processos mais marcantes ficou conhecido como “*Julgamento de Auschwitz*”, ocorrido em Frankfurt, de 1963-1965.

Nesse sentido, Hannah Arendt, filósofa e vítima do segregacionismo anti-semita, se tornou um dos grandes ícones do pensamento político contemporâneo por seus estudos acerca dos regimes totalitários e sua visão censurada da questão judaica. Sua visão sobre a liberdade, o abandono das tradições culturais e a administração tecnocrática da sociedade são exemplos de seus principais assuntos.

Em *Origens do Totalitarismo*, obra a qual lhe trouxe notoriedade e respeito nos meios intelectuais, a autora expõe o fenômeno totalitário como uma forma de preponderância própria da modernidade, fundamentada na organização burocrática das massas, na ideologia, na propaganda e no terror. E exemplos são utilizados pela autora a respeito dos desdobramentos da utopia socialista em suas variantes nazista e stalinista. Como origem do totalitarismo coloca o anti-semitismo moderno, manipulado como instrumento de poder, e o imperialismo nascido nos países europeus no século XIX (ARENDR, 1989).

Sabe-se que, Hannah Arendt não assistiu ao julgamento dos criminosos de guerra nazista em Nuremberg, mas sopesou que assistir ao julgamento de Eichmann, e vê-lo com seus próprios olhos era uma oportunidade súbita e uma espécie de obrigação, tendo em vista tudo que escrevera sobre o nazismo.

No início de seus trabalhos com sua reportagem, nunca colocou em dúvida a responsabilidade de Eichmann pela morte de incontáveis judeus, tão-pouco que ele deveria ser enforcado pelos crimes que cometeu, muito embora suas idéias sobre a licitude do tribunal e a justificação da pena de morte fossem muito mais complexas do que as reveladas na sala do júri. Nesses passos, Hannah Arendt avança a polêmica quanto a ser apropriado ou não o julgamento de Eichmann em Jerusalém, posição a qual defendia. Como não existia um tribunal internacional, o parecer se justificava. Divergia, contudo, dos procedimentos, do uso político por parte das autoridades, da idéia de vingança, do resultado presumido. Contudo, Hannah Arendt diz ter se pasmado quando o viu e o ouviu falar. A imprensa e o Promotor o apresentaram como um inimigo patológico de judeus, um cruel mórbido, um monstro de depravação. Ao vê-lo, ela teve a convicção de que ele não era essa figura. Conforme Arendt descreve, ele não era louco, uma vez que tinha conhecimento que enviou à morte muitos judeus. Todavia, perdeu totalmente a capacidade de distinguir o bem e o mal.

Destaca-se ainda, importante questão levantada por Arendt no que tange à relação entre o conceito de banalidade do mal (a eliminação dos outros sem causa alguma, sem motivação ideológica ou patológica) e a recusa de pensar. Eichmann cometeu os maiores malefícios aos judeus, mas agia como se não fizesse nada demais.

Verificando-se assim que, conforme o exemplo de Eichmann, Arendt alertava que a propensão dos seres humanos a fazer parte de um grupo, a se identificar, assentindo impensadamente a idéias, opiniões e “*deveres*”, resultando o cometimento de males próprios. O pertencimento, ao ordenar o alinhamento, só se satisfaz à custa do desrespeito, do ódio e da extermínio do “*diferente*”. A aderência a opiniões da maioria ou de um grupo leva consigo a possibilidade de matar. Convicto de que desempenhava um dever, Eichmann seguiu ordens e deixou de pensar por si só. Essa é a “*banalidade do mal*”, que conforme Hannah Arendt, o desumano se esconde em cada um de nós. Onde, pensar e questionar a si próprio, os atos, as normas, é a exclusiva condição para não ser sorvido por esse mal.

Diante das poucas peculiares da conduta de Eichmann que puderam ser analisadas até aqui, Arendt nos alerta para outro grave fenômeno pelo qual se incidiu afetado: a Massificação. Pois, o transportador de judeus foi vítima da “*onda*” totalitarista que habitou na Alemanha até metade do século XX, onda a qual acarretou no mundo a 2ª Guerra Mundial, e deixou mesmo após a clarividência de sua catástrofe, numerosos “*credulantes*”, convencidos de que nada haveria de melhor (ARENDR, 1989).⁶

⁶ ARENDR, Hannah. The Origins of Totalitarianism. p. 252

Contudo, Eichmann não foi uma vítima qualquer, engajara-se como parte da bandeira nacional-socialista, e mesmo com a precedente demonstração de seu caráter amplamente passivo e funcionalista, apático à verdade dos fatos, haveria como ser apenado mais brandamente?

Conforme já dito, e corroborando com Arendt, que em diversas passagens de sua obra evidenciou a revolta pelo julgamento vergonhosamente tendencioso pelo o personagem passou, tendo por fundamento o que os judeus sofreram, e não o que de fato ele fez; sem uma defesa equívoca (ARENDR, 1999 p. 232). Tendo como fundamento os princípios gerais do Direito Penal, a preceitualização pátria que guarda semelhança com grande parte do sistema europeu e diante das regras de Direito Internacional, aventuramos asseverar que dentre os inúmeros erros perpetrados no julgamento de Adolf Eichmann, diversas evidências assinalaram avessamente à sua completa idoneidade, sendo um dos principais requisitos para que se possa chegar ao ideal de justiça ambicionado em quando do julgamento e penalização de um vulgo criminoso, pois:

Indubitavelmente, os juízes tiveram razão quando disseram ao acusado que tudo o que dissera era *'conversa vazia'*, contudo, eles pensaram que o vazio era fingido, e que o acusado queria disfarçar outros pensamentos, que embora hediondos, não seriam vazios. Essa idéia parece ter sido refutada pela incrível coerência com que Eichmann, apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês semi-inventados (quando conseguia fazer uma frase própria, e a repetia até transformá-la em clichê) toda vez que se referia a um incidente ou acontecimento que achava importante. [...] o que ele dizia era sempre a mesma coisa, expressa com as mesmas palavras. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar (ARENDR, 1999, p. 62).

Ademais, inserto nas referidas considerações observa-se que, o transportador de judeus não apresentara controle sobre a situação final dada aos apátridas e confessou nunca ter matado ou dado a ordem de morte a ninguém: *“Nunca dei uma ordem para matar, fosse um judeu ou um não-judeu”* (ARENDR, 1999).

Segundo Arendt, seu problema enfocou a busca da notoriedade por meio de caminhos contrários à noção de Ética que devemos seguir, crera na funcionalidade como hipótese capaz de propiciá-lo a realização, torná-lo visível, levando-o a desconsiderar que tal caminho seria hábil apenas aos olhos de uma ideologia puramente chauvinista.

Porém, a contemporaneidade compartilha com Eichmann esse fenômeno massificador consentido pelo simples ato da irreflexão. Por exemplo, a juventude vive presa a inúmeras ideologias com a finalidade à bem visão de determinados grupos ou modelos impostos por estes, tal como o porquê de um jovem querer tanto um tênis azul de molinhas?

Para ficar em destaque como o “*mocinho*” que na propaganda é centro das atenções. Da mesma forma, Eichmann seguia as regras impostas (ARENDR, 1999).

Segundo Sócrates citado por Arendt, aprendemos de forma simples como fugir da mesmidade presente de forma acentuada através dos inúmeros meios de comunicação no dia-a-dia: “*O que Sócrates descobriu é que podemos ter interação conosco mesmos [...] onde o eu é uma espécie de amigo*” (ARENDR, 1999). Conforme Arendt, esta deve ser a fórmula para uma vida em contraponto aos modelos massificadores, onde nosso caminhar deve basear-se no contínuo exercício do pensar, no diálogo contínuo do eu consigo mesmo. Este não pode ser trocado por ideais injustos ou desejos súbitos, jamais pode deixar de ser meditado pressuposto para o agir, pai da sempre possível manifestalidade, fundamento da necessária criticização à qual toda a sociedade deveria se adentrar, com o intuito do legitimamente íntegro.

Demonstra-se que Eichmann concebe a figura de todos aqueles que não pensam, e ao menos passam por estas três comparações do despertar para o pensar prestadas por Arendt a partir de Sócrates. Inversamente, a sociedade continuará cheia de indivíduos que como Eichmann, crêem que o simples seguimento dos parâmetros impostos em nossa convivência social, pode ser capaz de fazê-los cidadãos de relevo ante a generalidade.

5.2 A capacidade destrutiva e burocratização da vida pública: inferências acerca do Julgamento de Eichmann

A parábola entre liberalismo e democracia, além de não ser consensual, é um problema intrincado. A mistura entre o ideal democrático e o liberal no século XIX fez-se equívoca na medida em que envolveu um confronto entre as correntes do pensamento político da época: o Liberalismo, o Socialismo⁷ e o Anarquismo⁸.

⁷ Em termos gerais, *Socialismo* tem sido definido historicamente como “o programa político das classes trabalhadoras que se foram formando durante a Revolução Industrial. A base comum das múltiplas variantes do Socialismo pode ser identificada na transformação substancial do ordenamento jurídico e econômico fundado na propriedade privada dos meios de produção e troca, numa organização na qual: a) o direito de propriedade seja fortemente limitado; b) os principais recursos econômicos estejam sob o controle das classes trabalhadoras; c) a sua gestão tenha por objetivo promover a igualdade social (e não somente jurídica ou política), através da intervenção dos poderes públicos.” (In: BOBBIO, 2000).

⁸ Ligado ao termo “*anarquia*”, o *anarquismo* significou “a libertação de todo o poder superior, fosse ele de ordem ideológica (religião, doutrinas políticas, etc.), fosse de ordem política, (estrutura administrativa hierarquizada), de ordem econômica (propriedade dos meios de produção), de ordem social, (integração numa

Tendo como fundamento o fato do Liberalismo ser “*justamente o critério que distingue a democracia liberal das democracias não-liberais (plebiscitária, populista, totalitária)*” (BOBBIO, 2000), faz-se indispensável arrazoar brevemente os princípios do Liberalismo e as suas raízes históricas de forma pronunciada com os princípios da Democracia, para que, destarte, seja possível estabelecer – entre liberalismo e democracia - os seus laços de parentesco e suas relações, enfrentando, assim, as tensões que existem entre eles como um problema filosófico.

Nicola Matteucci apresenta-nos o Liberalismo, colocando-o como “*fenômeno histórico que se manifesta na Idade Moderna e que tem seu baricentro na Europa (ou na área atlântica), embora tenha exercido notável influência nos países que sentiram mais fortemente sua hegemonia cultural*” (In: BOBBIO, 2000). Adicione-se ademais a indefinição quanto aos referenciais históricos do termo Liberalismo:

[...] o termo pode, segundo o caso, sugerir um partido ou um movimento político, uma ideologia política ou uma metapolítica (ou uma ética), uma estrutura institucional específica ou a reflexão política por ela estimulada para agenciar uma ordem política melhor, justamente a ordem liberal (BOBBIO, 2000).

Outros dois sentidos são alvitados por Lalande, tal como consta no *Dictionnaire Philosophique*: “*1º) filosofia que preconiza a independência do judiciário e do legislativo em relação ao executivo e dá prioridade à liberdade individual; 2º) filosofia que proíbe o intervencionismo do Estado na vida econômica*” (In: LEBRUN, 1983).

Tal como nos adverte Matteucci, o liberalismo se desdobra em jurídico, político e econômico.⁹ Portanto, é crível perceber que existem diversas acepções sobre o pensamento liberal, nem sempre convergentes. Segundo a corrente do iluminismo francês e do utilitarismo inglês, por exemplo, “*liberalismo significa individualismo*”, e por individualismo entende-se:

classe ou grupo determinado), ou até de ordem jurídica (a lei). A estes motivos se junta o termo liberdade” (In: BOBBIO, 2000).

⁹ O *Liberalismo jurídico* preocupa-se principalmente com uma organização do Estado que possa garantir as liberdades do indivíduo, “*um Liberalismo muitas vezes propenso a transformar suas próprias soluções particulares em fins absolutos*”. O *Liberalismo político*, por sua vez, está relacionado ao sentido da luta parlamentar e se resume “ao princípio do “justo meio” como autêntica expressão de uma arte de governar capaz de promover a inovação, nunca, porém a revolução. Apesar disso, na sua atuação concreta, esta arte de governar oscilou constantemente entre o simples comprometimento parlamentar, objetivando manter inalterados os equilíbrios existentes, e a capacidade de uma síntese criadora entre conservação e inovação, capaz de libertar e mobilizar novas energias. O *Liberalismo econômico*, vinculado à escola de Manchester, acredita que o “*máximo de felicidade comum dependeria da livre busca de cada indivíduo da própria felicidade, não pesou suficientemente os custos que tal teoria acarretava em termos de liberdades civis e esqueceu que a felicidade tinha sido o objetivo, também, dos Estados absolutistas*” (MATTEUCCI. In: BOBBIO, 2000).

[...] não somente a defesa radical do indivíduo, único protagonista da vida ética e econômica contra o Estado e a sociedade, mas também a odiosidade à existência de toda e qualquer sociedade intermediária entre o indivíduo e o Estado; em decorrência, no mercado político, bem como no mercado econômico, o homem deve agir sozinho (*In*: BOBBIO, 2000).

Tal como se evidencia “*defesa radical do indivíduo*” é dominante no Liberalismo. A liberdade é abarcada como “*um estado de não impedimento*” e o que caracteriza a doutrina liberal do Estado “*é a exigência por uma diminuição da esfera das obrigações e de uma ampliação da esfera das permissões*” (BOBBIO, 2000). Denota, logo, gozar de uma esfera de ação, não controlada pelo poder do Estado.

Se na seara do “*sem individualismo, não há liberalismo*” (BOBBIO, 1995), ou seja, se essa corrente privilegia a figura do *indivíduo*, como articulá-la com o pensamento democrático centrado na *sociedade*? É nesse ponto que a defesa radical do indivíduo, tal como impetrada pelo Liberalismo, contrapõe-se aos ideais da democracia. Ora, se o indivíduo, com suas peculiaridades, interesses e direitos, é a figura que se encontra na base que alimenta a democracia moderna, a fonte do poder, por conseguinte, é o indivíduo independente que, ao lado dos seus pares constitui a comunidade homogênea de iguais. Tal concepção individualista, com efeito, pode ter se tornado e tornou-se, de fato, um verdadeiro obstáculo aos ideais democráticos.

Diante disso, o embate que se apresenta é o de como pronunciar os ideais da democracia e os ideais liberais. Ponderando as preocupações liberais em relação à escravidão política, à iniciativa individual, à forma de Estado e às preocupações democráticas de igualdade, coesão social e política do bem-estar como é possível a articulação entre democracia e liberalismo? É possível que essa combinação entre as demandas individuais (liberalismo) e a coesão social (democracia) alcance se resolver de forma razoável, sem que a coesão social não se reduza apenas a uma soma gigantesca de interesses individuais? Esse impasse talvez possa se resolver, desde que uma teorização do indivíduo seja feita, considerando-o:

[...] não apenas como mônada, um ser “*livre*” que existe antes e independente da sociedade, mas sim como uma posição composta por um conjunto de “*posições de sujeito*”, inscrito numa multiplicidade de relações sociais, membro de muitas comunidades e participante numa pluralidade de formas de identificação coletiva (MOUFFE, 1996).

A idéia de um indivíduo assim concebido nos remete a ajuizar uma democracia participativa e pluralista, não obstante, o objetivo aqui é o de delimitar os princípios institucionais por meio dos quais a democracia foi idealizada à luz da tradição liberal. Ou seja, se sabemos que a democracia é, para os liberais, o que era para Aristóteles e Montesquieu: somente uma forma de governo na qual o poder não é exercido por um (monarquia) e nem por poucos (aristocracia), entretanto é o regime no qual é garantida a soberania do povo e no qual se governa em seu nome. Conforme Norberto Bobbio definir a democracia como “*um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar decisões coletivas e quais procedimentos deverão ser adotados*” (BOBBIO, 2000).

Desta feita, a Democracia e o Liberalismo não são fundamentalmente coexistentes, contudo, com a necessidade de um governo que aprovisionasse garantias e que ao mesmo tempo fosse baseado na “*soberania popular*”, com a tradição liberal:

[...] passa-se a afirmar, através dos escritores liberais, de Constant, Tocqueville e John Stuart Mill, a idéia de que a singular forma de Democracia compatível com o Estado Liberal, isto é, com o Estado que reconhece e garante alguns direitos fundamentais, (...) fosse a Democracia representativa ou parlamentar, onde o dever de fazer leis diz respeito não a todo o povo reunido em assembléia, mas a um corpo restrito de representantes eleitos por aqueles cidadãos a que são reconhecidos os direitos políticos (BOBBIO, 2000).

O ponto de tensão entre liberalismo e democracia, à luz das teorizações dos capitais representantes da tradição liberal, como se verifica, se estabeleceu com a recorrência à idéia de representação. A democracia representativa se presta, portanto, como a forma por meio da qual os problemas relativos às demandas individuais adicionados àqueles que dizem respeito à coesão social, podem ser confrontados e resolvidos. Todavia, o problema dos princípios é o que permanece subentendido, quando se confronta o ideal igualitário da democracia com o ideal do liberalismo que, em afronte, prioriza a liberdade.¹⁰ Destarte:

[...] a elaboração da filosofia política democrático-liberal deverá abordar dos valores específicos do regime democrático-liberal e dos seus princípios de legitimidade ou, para usar o termo de Montesquieu, dos seus “*princípios políticos*”, que são os princípios da igualdade e da liberdade para todos e constituem o bem comum político característico deste regime (MOUFFE, 1996).

Segundo a doutrina liberal, a concepção de liberdade contrapõe-se à de impedimento, enquanto, na doutrina democrática, a concepção de liberdade contrapõe-se à de coerção.

¹⁰ Para Sartori, quando nos referimos à democracia liberal, “*estamos conferindo [a ela] todos os atributos do liberalismo, e o ideal democrático é, portanto, apresentado como ideal de liberdade*” (1965, p. 122).

Conforme os pensadores, a democracia traduz: “*autonomia, ou seja, o poder de estabelecer normas a si próprios e de não obedecer a outras normas além daquelas estabelecidas para si próprio*” (BOBBIO, 2000). Deste modo, liberdade para os democráticos não traduz a ausência de leis, mas criar leis para si mesmo. Segundo Bobbio, a contenda sobre hierarquizar as duas concepções de liberdade – como não impedimento ou como autonomia – é inócua, pois as duas são reais.

O ponto a saber versa sobre o significado de liberdade para a tradição liberal? Neste ponto, as explicações de Benjamin Constant em *A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*, pode ser utilizada. Constant concebe o elo que liga liberalismo e democracia, além de raciocinar sobre as duas exigências iniciais que remontam ao nascimento do Estado contemporâneo: a exigência de *limitar* o poder (liberalismo) e a exigência de *distribuir* o poder (democracia). Na explicação de Bobbio sobre o filósofo liberal inglês, este não apreciava a hipótese de convivência entre a liberdade dos antigos de distribuição do poder entre todos com a liberdade dos modernos, da segurança nas fruições privadas, com clara prevalência da última. Assim sendo:

[...] a participação direta nas decisões coletivas acaba por reprimir o indivíduo à autoridade do todo e por torná-lo não livre como privado; e isso enquanto a liberdade do privado é precisamente aquilo que o cidadão exige hoje do poder público (BOBBIO, 2000).

Segundo a tradição liberal, a liberdade dos antigos equivale ao ideal da modernidade que enfatiza a liberdade individual. Em seu discurso distinguindo a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos, Constant toma posição a favor da liberdade individual:

A liberdade individual, itero, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua fiança e é, deste modo, imprescindível. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada (CONSTANT, 1985).

Nesse ponto importa considerar o lugar do poder e o seu relacionamento com a liberdade. Liberdade e poder assevera Bobbio, “*são termos antitéticos, que denotam duas realidades em contraste entre si e são, portanto, incompatíveis*” (BOBBIO, 1995, p. 20). As garantias constitucionais do Estado de Direito precisam proteger o indivíduo dos abusos do poder. Se a liberdade individual é a que deve ser resguardada pelo poder estatal, há evidente oposição entre liberdade e poder.

A percepção de poder desenvolvida pela tradição liberal é a de que este se preenche *de cima para baixo*. Partindo do princípio de que uma das partes abrangidas é o Estado, o seu poder deve, então, ser limitado para dar mais liberdade à outra parte constituída pelos cidadãos. O contrato é vertical e é pelo medo do *Leviatã* – o Estado Absoluto – que os indivíduos se resguardam com o Estado de Direito e já que liberdade e poder são concebidos como antítese, a liberdade privada deve ser maximizada frente ao poder controlador do Estado, do público.

Como é o Estado tomado como um mal necessário, é melhor que este seja o Estado mínimo, por ser mais controlável que o máximo. Desta forma, o “*processo de formação do Estado Liberal pode ser identificado com o progressivo alargamento da esfera da liberdade do indivíduo, com a progressiva emancipação da sociedade civil, no sentido hegeliano e marxiano, em relação ao Estado*” (BOBBIO, 1995).

Ademais, segundo a tradição liberal, o poder também se conecta a violência, pois o Estado é quem detém o monopólio do uso legítimo da força, mesmo que, sob os freios das leis e do Estado de Direito. A coerção é coligada ao poder, ao Estado, visto que é precisamente pelo medo da morte violenta, pelo medo dos abusos estatais, que se estabelece o Estado de Direito. O poder é tomado a partir da idéia de *conflito*, onde um ganha e outro perde. É, assim, *contra* esse poder *sobre o homem* que a tradição liberal explica a fundação do Estado de Direito e consolida as garantias dos indivíduos (como a liberdade). Embora a liberdade seja garantida aos cidadãos, esses não desempenham o poder para assegurá-la; é delegado a alguns essa tarefa, os representantes.

Pode-se conjecturar que na igualdade democrática o engenho para a ação do indivíduo é seu próprio interesse particular e que este não tem tempo para defender os interesses comuns a todos. Deste modo, para que os indivíduos possam se ocupar com suas tarefas particulares criam-se instrumentos de afastamento destes da vida política, delegando a poucos esse trabalho. Segundo as palavras do próprio liberal, evidencia-se que o sistema representativo se constitua nesse princípio: a liberdade *da* política, para que os indivíduos possam se ocupar com seus interesses próprios, relegando o público aos administradores, aos representantes.

Do mesmo modo, monopolizam-se os espaços públicos, os lugares onde debate-se o bem comum, submetendo o que é de todos a grupos/facções, por exemplo, os partidos políticos. Para operar nos partidos políticos, criam-se profissionais da política para trabalhar no que é de todos, sobrando mais tempo para os interesses privados de cada um.

De tal modo, o liame entre liberalismo e democracia (representativa) é constituído, na medida em que, para a concretização da segunda, é preciso que se tome o preceito liberal como referência, segundo o qual os indivíduos estariam ocupados com seus interesses particulares, delegando assim a terceiros a tarefa de cuidar do espaço público.

Tais princípios não têm espaço na teoria política de Arendt. Pois, segundo a mesma, não pode existir liberdade *da* política e muitos menos há antagonismo entre liberdade e poder. Essas duas idéias fundamentalmente devem caminhar juntas. Contra a corrente majoritária, Arendt nos oferece uma interpretação que, no lugar de instituir uma dicotomia entre os termos, procura, contrariamente, explorar o relacionamento estreito entre liberdade e poder. É nesse significado que, em Arendt, não é possível pensar o fenômeno da liberdade, fora do espaço intermundano, em cujo âmbito os homens se associam mediante o estabelecimento de vínculos, promessas e pactos, meios através dos quais o poder se mantém vivo (ARENDR, 1988).

Ademais, se situarmos o conceito de espaço público, as discussões remontam à história política da Grécia antiga. Historicamente, era na praça que os cidadãos livres gregos daquela época tinham a oportunidade de debater os assuntos de interesse comum. Desde então, o espaço público tem sido tomado como tema e objeto das observações e estudos de diversos pensadores e diversas áreas de conhecimento, referentes ao universo político.

No âmbito dessas observações e estudos a teórica Hannah Arendt (2008) ocupou-se do assunto e contribuiu com ricas reflexões no que se refere ao conceito de espaço público. O diálogo com Arendt e Avritzer pode colaborar na análise do objeto de estudo deste trabalho, no que tange ao espaço público em si, focando a relação política decisionística com a esfera pública. Na concepção desta autora, o espaço público é o lugar onde o homem tem a oportunidade de agir e de se comunicar “compartilhando” o ato de dizer e de ser ouvido. É a esfera onde os homens encontram a oportunidade da liberdade de ação e expressão para estabelecerem debates a respeito de sua própria existência humana. Nele se expressa a “*pluralidade*” do agir humano (LAFER, 1988).

Segundo Hannah Arendt (ARENDR, 2008, p. 38) “*Historicamente, é muito provável que o surgimento da cidade-estado e da esfera pública tenha ocorrido às custas da esfera privada da família e do lar*”.

O espaço público, segundo Hannah Arendt (2008), é composto pela ação humana, é algo que é visível, ouvido e comum a todos, ou seja, é o resultado das relações sociais desencadeadas pelos indivíduos que o compõe.

Assim, ao falar do ser humano, a autora aponta para três experiências básicas: a primeira é a do *animal laborans*, que corresponde às necessidades biológicas e às necessidades físicas que todos nós compartilhamos. A segunda é a do *homo faber*, que expressa a relação dos homens entre si e com a própria natureza, convertendo-a em um espaço de objetos partilhados pelos homens (LAFER, 1988). A terceira é a da *vita activa*, estabelece-se como sendo a instauração da ação humana com relação ao campo de atuação política.

Ora, observa-se, segundo a autora, que, por meio dessas experiências, principalmente pela da *vita activa*, o homem é capaz de agir e formar o espaço público. Espaço esse responsável pelo equilíbrio e pela atuação das relações humanas. Nele são vivenciadas deliberações que têm como objetivo o agir pluralmente na construção da vida social. Por essa razão, é um espaço de decisão e de confrontação de idéias que formam a “*pluralidade*”, já que o homem dela faz parte como produto e produtor das relações sociais existentes no espaço público. A autora sublinha que no espaço público, onde a fala e a ação dos indivíduos são proeminentes, são gestadas e desenvolvidas condições que propiciam o equilíbrio entre as atuações humanas que, por sua vez, possibilitam o ideal de liberdade:

A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relaciona-las uma com as outras e separá-las. (ARENDDT, 2008).

Porém, convém salientar que, apesar de a autora reconhecer o espaço público como o lócus por excelência da manifestação política, que representa o campo de embate das idéias resultantes da palavra e da ação e cuja existência permite o aparecimento da liberdade, percebe-se, por outro lado, que ela admite a possibilidade de manipulação do ato de dizer e de agir, desconfigurando, assim, as relações sociais no espaço público.

Arendt define esfera pública como uma qualidade republicana inata (a virtude cívica) em cada participante da assembléia política. A noção de “*espaço público*” em Arendt é eminentemente republicana, no sentido de que os cidadãos que integram a arena dos discursos já possuem a virtude cívica, e é isto o que os habilita a participar da assembléia através da palavra e da ação.

No que tange a proposta decisionística de um modelo de participação efetiva social, Cláudio Neto reconstrói, com o apoio na democracia deliberativa, os elementos centrais da teoria constitucional e o problema da aplicação da teoria da justiça:

A tendência contemporânea da teoria democrática é a de valorizar o momento comunicativo e dialógico que se instaura quando governantes e cidadãos procuram justificar seus pontos de vista sobre as questões de interesse público. O fundamental para a perspectiva democrático-deliberativa é compreender a democracia além da prerrogativa de tomar decisões políticas. A democracia deliberativa implica igualmente a possibilidade de se debater acerca de qual é a melhor decisão a ser tomada. A legitimidade das decisões estatais decorre não só de terem sido aprovadas pela maioria, mas também de terem resultado de um amplo debate público que foram fornecidas razões para decidir (2008, p. 86).

Corroborando, desta feita:

O debate público possui, por isso, um potencial legitimador e racionalizador. Observe-se, porém, que democracia não reduz a política a este momento deliberativo. Na verdade, a democracia envolve inúmeras outras atividades, tais como a educação política, a organização e mobilização (NETO, 2008).

Diante do contexto, há de se questionar: O papel do direito na garantias das condições práticas cotidianas, onde se realizam as mais diversas ações da vida humana, no padrão decisionístico deliberativo democrático na esfera pública arendtiana, dentro do federalismo brasileiro é garantidor da aplicação da teoria da justiça?

O estudo pretende responder a questão valendo-se das bases conceituais arendtianas da noção de esfera pública na tradução de seu livro *A Condição Humana*. Em “*A Condição Humana*”, a filósofa alemã procura resgatar os significados originais do público, do privado, do político e do social para analisar a verdadeira natureza da política (ARENDR, 2008). Na sua visão, nos tempos modernos, a igualdade e a liberdade se tornaram noções dicotômicas e a individualidade evoluiu em individualismo.

Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades caseiras e da economia doméstica à esfera pública, a nova esfera tem-se se caracterizando principalmente por uma irresistível tendência de crescer, de devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da privacidade (ARENDR, 2008).

Isto era bastante diferente na polis grega: a igualdade era a própria essência da liberdade e ser livre, e, portanto igual, significava estar isento da “*desigualdade*” presente nos ambientes onde existem governantes e governados. Desta forma, conquistar esta liberdade significava ser reconhecido publicamente como um indivíduo e para ter esta oportunidade, os homens compartilhavam da dificuldade de promover o bem comum.

Este constante crescimento, cuja aceleração não menos constante podemos observar no decorrer de pelo menos três séculos, é reforçado pelo fato de que, através da sociedade, o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para a esfera pública (ARENDR, 2008).

Assim, a noção arendtiana de política tem como base o poder como consenso e está intimamente relacionada com o seu conceito de esfera pública: um espaço onde os participantes resgatam a ação política e procuram construir algo que também contemple as futuras gerações e buscam garantir a pluralidade, além de um denominador comum:

O termo público denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não perfeitamente idênticos. Significa em primeiro lugar, que tudo o que vem a ser público pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível (ARENDR, 2008).

No domínio da política, a mesma sensibilidade que reconstitui a condição humana da pluralidade é também a essência do pensamento democrático. Os caminhos para a construção da democracia também passam pela capacidade humana de se valer de sua razão sensível para detectar as mais variadas formas de opressão e construir coletivamente o consenso:

A instrumentalização da ação e a degradação da política como meio de atingir outra coisa jamais chegaram a suprimir a ação, a evitar que ela continuasse a ser uma das mais decisivas experiências humanas, nem a destruir por completo a esfera dos negócios humanos (ARENDR, 2008).

Indubitavelmente a prática de uma democracia deliberativa alcança aos caminhos que conduzem à revitalização da esfera pública e aos procedimentos e regras que permitiriam a construção do consenso neste espaço:

O estado de direito é entendido como uma condição de possibilidade da democracia. Sem liberdade de expressão, sem liberdade de pensamento, sem garantia do pluralismo político, não há democracia. Estes são direitos fundamentais que exercem uma função imediata no processo deliberativo democrático (NETO, 2006).

Este talvez seja o maior desafio a ser enfrentado pelo novo pensamento democrático e depende muito mais de experimentação do que propriamente de reflexão; mas quaisquer que sejam as práticas a ser utilizadas para se alcançar o consenso, estas não serão as mesmas para todas as situações e não passam exclusivamente pela dimensão instrumental.

“A democracia deliberativa tem como uma de suas características mais importantes buscar conciliar as duas principais matrizes da teoria política moderna: a matriz político-liberal e a matriz democrática” (NETO, 2006).

É de fundamental importância perceber que a busca do consenso é modularizada por fatores das mais diversas naturezas (econômicos, históricos, culturais e etc.), que necessitam ser julgados não somente pelo intelecto, mas principalmente mediados pela razão sensível.

Seguindo por este caminho o caso brasileiro tornaria explícito um dos principais argumentos da literatura comparada dedicada ao federalismo, segundo a qual os estados federativos funcionam de maneira a diminuir as possibilidades de mudança de *status quo*, por causa das demandas diversas entre as relações verticais - União para estados - e horizontais - entre os poderes federais, especialmente o Legislativo bicameral -, aumentando, assim o poder de veto das minorias (STEPAN, 1999).

Um aspecto adicional a ser considerado é que o federalismo brasileiro se justifica por causa de suas clivagens regionais tão desiguais, o sistema político fragmentado, a já vista problemática da representação, além da indefinição do alcance da atividade estatal e da divisão de competências entre os três níveis de poder (STEPAN, 2002).

Conforme será tratado ainda neste estudo, existem pesquisas e até a experiência de Milgran que defendem e/ou comprovam que o ser humano, quando impelido por uma autoridade maior ou mais intimidadora, é capaz de cometer atrocidades e violências contra os seus semelhantes.

Mas será que é o caso de Eichimman? Afinal, durante o seu julgamento, ele afirmou repetidas vezes que somente cumpriu ordens que lhe foram dadas e que, por este motivo, se declarava inocente. Arendt (1999) o descreveu como “indivíduo simples, de “altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes...”. Para a autora, Eichimman tornara-se uma vítima corriqueira da onda massificante nacional-socialista, por meio do inumerável mal perpetrado em sua plena simplicidade, conforme Assy (2006):

A percepção arendtiana sobre Eichmann parecia ser a de um homem comum, evidenciada em sua transparente superficialidade e mediocridade, esferas à impressionante avaliação do incalculável mal cometido por ele, organizando a deportação de milhões de judeus para os campos de concentração.

Particularmente, Eichmann nunca apresentara qualquer objeção ao relacionamento e convívio com judeus pelo que evidenciara através de seu comportamento desde a mocidade: teve um companheiro de escola judeu, de acordo com Souki (1998): “... ele vinha à nossa casa: era de uma família de Linz de nome Sebba.”. Teve também um caso com uma judia

mesmo depois ter se casado e tornado membro do Reich (que vetava tal tipo de relacionamento), conforme descreve Arendt (1999):

Se Eichmann fosse um pouco menos caprichoso ou o interrogatório da polícia menos discreto (a polícia evitou fazer o segundo interrogatório, talvez temendo perder sua cooperação), sua “ausência de preconceito” teria aparecido sob mais um aspecto. Parece que em Viena, onde fora tão excepcionalmente bem-sucedido, em arranjar a “emigração forçada dos judeus”, ele teve uma amante judia, uma velha relação de Linz. *Rassenschande*, a relação sexual com judeus era talvez o maior crime que um membro da SS podia cometer, e embora durante a guerra o estupro de moças judias tenha se tornado o passatempo favorito do front, não era nada comum um oficial superior da SS ter um caso com uma mulher judia.

Um de seus primeiros empregos foi em uma fábrica de óleo, e lhe foi arranjado por mediação de um primo casado com uma judia; quando começaram os massacres nos campos de concentração em torno de 1943, a filha destes primos o procurou e conseguiu a emigração para a Suíça.

Mas mesmo estando de acordo com a ideologia do sionismo, sua vida profissional foi excessivamente marcada pela atitude operacional de seu comportamento no cumprimento dos serviços que lhe eram atribuídos pelos superiores, o que finalizaria no trabalho de extermínio judeu, conforme ressalta Souki (1998):

Eichmann era um homem que não parava para refletir. Ele não tinha perplexidades e nem perguntas, apenas atuava, obedecia. Seu desejo [era] de agir corretamente, de ser um funcionário eficiente, de ser aceito e reconhecido dentro da hierarquia...

Através desta afirmação podemos notar a semelhança com o estudo realizado por Milgram: não havia questionamentos às ordens direcionadas através de pessoas com cargos mais altos e, conseqüentemente maior autoridade.

Se pensarmos a respeito dos motivos morais de sua adesão ao nacional-socialismo, percebe-se que sem alto grau vivacidade filiou-se ao partido necessitado de vagas de emprego, e sem nunca ter lido sequer as propostas partidárias ou ideologias a propósito das quais o partido se apoiava, era instigado instantaneamente contíguo aos boatos da circunstância, Arendt, (1999):

... Não entrou no Partido por convicção nem jamais se deixou convencer por ele [...] ‘foi como ser engolido pelo partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu muito depressa e repentinamente’. Ele jamais conheceu o programa do partido [...] Kaltenbrunner disse para ele: Por que não se filia à SS: E ele respondeu: Por que não?

Dentro da funcionalidade referida, Eichmann procurava exercer somente o papel de bom subordinado, levando ao fim completas as empreitadas que lhe eram conferidas, sem ao menos tomar ciência do caminho repugnante pelo qual ingressara (RHODES, 2003).

Porém, a consciência de Eichmann não passava impune pelas violências que cometia e/ou presenciava, conforme Arendt (1999):

(...) ele recebeu de seu superior direto, Muller, ordens para inspecionar [...] Warthegau. [...] em vez de câmaras de gás, usavam-se caminhões de gás. Isto foi o que Eichmann viu: ...os judeus estavam numa grande sala; recebiam ordem de se despir: então chegava um caminhão, parava bem na entrada da sala, e os judeus nus recebiam ordem de entrar nele [...] segui de carro atrás do caminhão, e vi a coisa mais horrível que já tinha visto na vida. O caminhão estava indo para um buraco aberto, as portas se abriam e os corpos eram jogados para fora, como se ainda estivessem vivos, tão moles estavam seus membros. Eram jogados no buraco, e ainda consigo enxergar um civil extraíndo dentes com um boticão. [...] ali me bastou. Eu estava acabado. [...] [em Minsk] ‘só havia alguns atiradores mirando nos crânios de mortos numa longa cova’. [Vi] uma mulher com os braços esticados para trás, meus joelhos fraquejaram e fui embora.

Em julho de 1940 Eichmann apresentou o seu Plano Madagascar que propunha deportar judeus europeus para a ilha de Madagascar, na costa da África oriental. O plano nunca foi implantado. "O Führer ordenou o extermínio físico dos judeus", disse Eichmann Heydrich, que mais tarde relatou esta declaração durante seu julgamento após a guerra.

Segundo Arendt (1999), essa havia sido a realidade que o marcara por toda vida: submissão, lealdade e estrito cumprimento dos deveres impostos, esse era o maior problema que tivera: não sabia pensar, não sabia ir além dos mandos aos quais tinha por cumprir, não conseguia direcionar-se "*per se stante*", dependia do outro, da passividade, sucumbia à sua "unicidade, [...] [pois não buscava] a companhia de sua própria consciência", vivia numa dicotomia na qual era um "eu", em assincronia com o outro de seu interior, na qual expõe a importância da sincronia do indivíduo com seu "eu" interior, como fizera Sócrates.

O que é avaliado hipótese arendtiana para a vida em contradição, conforme Eichmann afirmou em seu julgamento:

Quem não conhece a interação entre mim e mim mesmo (na qual se examina o que se diz e o que se faz) não se incomodará em contradizer-se, e isso significa que jamais será capaz de explicar o que diz ou faz, ou mesmo desejará fazê-lo; tampouco se importará em cometer qualquer crime, uma vez que está certo de que ele será esquecido no minuto seguinte.

Os argumentos de Eichmann não foram suficientes e, considerado culpado, foi enforcado em 1 de Junho de 1962.

Sobre sentenças, Arendt (1999) destaca:

É próprio da história dos assuntos humanos que todo ato, uma vez executado e inscrito nos anais da humanidade, continue sendo uma possibilidade muito depois de sua atualidade ter passado a fazer parte da história. Jamais houve castigo com suficiente poder de dissuasão para impedir que se cometam delitos.

Seu julgamento ficou mundialmente conhecido e serviu para que as atrocidades cometidas pelo nazismo fossem divulgadas para as novas gerações, especialmente as alemãs, conforme destaca Judt (2008):

Até 1961, no período pós-guerra, uma geração cresceu vendo o nazismo como responsável pela guerra e pela derrota; mas os aspectos verdadeiramente infames do regime foram sempre minimizados. O julgamento naquele ano de Adolf Eichmann, seguido, entre 1963 e 1965 pelos chamados “julgamentos de Auschwitz”, em Frankfurt, apresentou tardiamente para a opinião pública alemã os males do nazismo. Em Frankfurt, 273 testemunhas confirmaram a escala e a intensidade dos crimes cometidos pelos alemães contra a humanidade, indo muito além dos 23 acusados (22 da SS e um kapo que havia servido em campo de concentração).

Arendt (1999) também destaca os resultados (nem sempre os que eram esperados) posteriores ao julgamento de Eichmann:

Seja como for, não há dúvida que o julgamento de Eichmann teve sua consequência de maior alcance na Alemanha. A atitude do povo quanto ao seu próprio passado, sobre a qual os especialistas em questão alemã haviam se debruçado durante quinze anos, não poderia ter sido demonstrada com mais clareza: as pessoas não se importavam com o rumo dos acontecimentos e não se incomodavam com a presença de assassinos à solta no país, uma vez que nenhuma delas iria cometer assassinato por sua própria vontade; no entanto, se a opinião pública mundial – ou melhor, aquilo que os alemães chamavam *das Ausland*, reunindo todos os países estrangeiros num único substantivo – teimava e exigia que aqueles indivíduos fossem punidos, estavam inteiramente dispostas a agir, pelo menos até certo ponto.

Ainda sobre os reflexos da condenação de Eichmann, Arendt descreveu:

O chanceler Adenauer previra dificuldades e externara sua apreensão no sentido de que o julgamento viesse a “remexer todos os horrores” e produzir uma nova onda de sentimentos antigermânicos no mundo inteiro, como de fato ocorreu.

6 A RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: HANNAH ARENDT E A RUPTURA TOTALITÁRIA EM EICHMANN

6.1 O paradigma do Direito Natural e da Filosofia do Direito

Hannah Arendt aponta que os direitos humanos, conforme declarados no século XVIII trazem um problema já em sua fundamentação. Segundo Arendt, a Declaração dos Direitos do Homem significa o prenúncio da emancipação do homem, porque foi a partir desse momento que o homem se estabelece como a fonte de toda a lei. Em outras palavras, o homem não se compreende mais como sujeito às regras provindas de uma entidade divina ou asseguradas meramente pelos costumes, mas sim como indivíduo liberto de qualquer tutela e dotado de direitos simplesmente em virtude de sua natureza humana. Direitos concebidos, desse modo, como necessariamente inalienáveis.

A definição de direitos humanos como direitos que emanam do homem ou de uma idéia de homem – isto é, de um ser abstrato e indefinível –, entretanto, opõe-se à condição humana da pluralidade, essencial à ação e a dignidade humana. Nesse sentido, o indivíduo isolado continua sendo homem, porém, ao separar-se do espaço público e da companhia de outras pessoas, ele não pode mais se revelar e confirmar sua identidade.

De fato, na filosofia arendtiana, são as relações estabelecidas no espaço público com os diversos homens que configuram a atividade dignificadora do ser humano. No espaço público, o homem iniciará relações únicas, marcadas por sua existência unívoca, e iluminadas por suas particularidades. Nessa esfera, cada ação tem sua importância exatamente porque é fruto da atividade livre de cada indivíduo específico, revelando a identidade única e singular daquele que age. A ação política, advinda da liberdade e da singularidade de cada um, revela o seu agente aos demais, e confirma para si mesmo quem de fato ele é.

Sem essa revelação, o homem não mais faz parte da história e, após a sua morte, nada existe que possa recuperar sua existência ou sua memória. Sem a companhia dos iguais, a relação do eu com o mundo se parte pela falta de ratificação do senso comum. Por isso, é apenas quando o indivíduo está em companhia de outros homens diferentes de si, em um espaço público, que ele realmente age, confirmando sua singularidade e sua identidade com o

advento de relações inéditas que refletem a si mesmo, como agente unívoco na totalidade da comunidade humana. E é somente nesse momento que ele atualiza sua dignidade.

O indivíduo sozinho, excluído da teia de relações humanas, fica despido da própria dignidade humana, justamente porque nada do que ele faça ou deixe de fazer terá importância. Seus atos não atingirão o resto da comunidade humana e passarão como se não tivessem existido. Aquilo sobre o que Arendt insiste sempre e que constitui o veio principal de sua crítica à modernidade é que o homem deve realizar atividades profundamente diversas em suas significações e, a menos que haja uma localização adequada dessas atividades no mundo, o homem corre o risco de perder a única atividade especificamente humana: a ação.

A ação se faz impossível se não se lhe destina um espaço depurado da interferência das finalidades próprias de outras atividades. A reserva de espaços próprios, que consigam resguardar o espaço próprio da ação, é a única maneira de lidar com o problema constituído pelo fato de ser o homem condicionado em sua vida a efetuar atividades várias e desiguais.

Sob esse ponto de vista, a fundamentação dos direitos humanos em uma idéia de homem, abstrata e universal, que exclui qualquer particularidade e singularidade dos homens que existem no mundo real, mostra-se conflitante com a própria atividade dignificadora do ser humano: a ação. A ação é política em sua natureza, pois é a interação peculiar do ser humano concreto e singular com outros homens tão concretos e diversos quanto existem em uma comunidade real. E é precisamente por essa característica que de cada indivíduo, concreto e singular, emana dignidade, na medida em que o homem não é uma cópia homogênea e substituível de uma natureza genérica. Na perspectiva arendtiana, os direitos humanos, que deveriam ser reflexo da dignidade do homem, perdem o próprio sentido de dignidade se forem pensados numa perspectiva alheia à pluralidade humana.

Em sua obra *Origens do Totalitarismo* (1989), Hannah Arendt analisa as experiências e as condições que possibilitaram o surgimento de uma forma de opressão política que, em sua essência, difere de todas as outras: o totalitarismo.

O totalitarismo é, para Hannah Arendt, uma fraqueza momentânea a ser classificada dentro das aberrações políticas. O totalitarismo significa a dissolução das sociedades nacionais em agregados de homens supérfluos. A autora não procede a uma enquete histórica a propósito do fato totalitário porque o estatuto da novidade radical interdita o recurso às próprias seqüências históricas tradicionais.

Foi a necessidade de compreender este não-começo do totalitarismo que levou Arendt a elaborar sua política dos mortais e a colocar o mundo moderno diante da tradição.

Não que a tradição possa oferecer categorias para pensar tal acontecimento, as categorias tradicionais não se adequam à análise da novidade totalitária, pois esta se impõe justamente a partir do rompimento com a tradição. Neste sentido Arendt evidencia a perspectiva que tem da experiência totalitária: cumpre não somente especificá-la mediante comparações com outras formas de governo, ou defini-la estritamente dentro dos padrões acadêmicos.

Arendt conseguiu nomear o acontecimento nazista e stalinista não por causa do óbvio: ser contemporânea destes acontecimentos; mas por não permitir que em sua análise terror e ideologia fossem tomados somente como caracteres destas formas de governo, mas como sua essência.

O fato é que esta experiência em seu ineditismo exige novas categorias de pensamento para refletir sobre ela, e que a assertiva final sobre esta experiência deve levar-nos inequivocamente à afirmação de que o domínio total é a única forma do governo com a qual não é possível coexistir. Esta conclusão é o cerne da concepção arendtiana do totalitarismo. Não aceitar que o totalitarismo investiu contra a natureza humana, para Arendt significa estimar que mesmo mediante a destruição dos elementos essenciais da vida humana – natalidade, individualidade e pluralidade – ainda seria possível se falar de natureza humana.

A não destruição da natureza humana sob a dominação total somente seria possível se esta natureza correspondesse a algo partícipe das essências eternas, portanto de caráter imutável. Podemos ressaltar a invisível ligação entre o tudo é possível da dominação total, onde todo e qualquer princípio utilitário é abolido, e a afirmação da superfluidade humana. Esta invisível ligação caracterizará também a presença da superfluidade do humano e a ocorrência do mal radical.

Para Arendt o mal radical não se enraizava em motivos perversos, e com isso negava toda concepção tradicional que se tinha a respeito do mal, mas foi com Eichmann que Arendt se vê frente a frente com o que ela passou a denominar de banalidade do mal.

Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, como já referido, não trata da gênese do totalitarismo, trata dos fatos convergentes que acabaram por se cristalizar no fenômeno totalitário, pois que, como indica a autora, este fenômeno carece de origens históricas como causas eficientes.

Em Arendt o fenômeno totalitário deve ser pensado a partir das origens do totalitarismo: o anti-semitismo e o imperialismo; dos elementos do totalitarismo: a ideologia e o terror – estes elementos devem ser entendidos como os dois pilares do totalitarismo; e a partir também dos componentes do totalitarismo: o isolamento e o desenraizamento.

Arendt, tendo a convicção de que a experiência totalitária foi absolutamente única, debruça-se em busca da compreensão deste fenômeno. Seu pensamento manter-se-á unido a uma reflexão que leva em conta o declínio da esfera pública e seu significado para a sociedade moderna.

Partindo do fato simples de que somos todos mortais, e registrando que por causa da busca pela imortalidade os antigos realizavam seus atos através da contemplação pura ou feitos heróicos, e que os cristãos faziam o mesmo através da devoção, Arendt lembra que aos modernos restou como fim em si mesma, somente a política. Na esfera pública permanece ainda a possibilidade de transcendência e imortalidade.

Para os modernos, a política dos mortais tem seus passos próprios, que no pensamento de Arendt devem permear a negação do conceito de final da história, portanto a recusa de qualquer política escatológica, redentora; a dimensão antropológica, que se afigura nos atos de liberdade, fundamentados na confiança e integridade; e o ato político, em função da posteridade, ou seja, a criação de instituições livres e perduráveis.

Para Arendt, os homens não nascem iguais, somente a construção – um artifício humano – de um sentido igualitário pode afirmar a igualdade entre os homens. Os direitos inalienáveis do homem, ressaltando-se o direito à vida, a liberdade e a busca de felicidade são verdades evidentes que, no entanto, precisam ser constantemente reafirmadas pelo artifício humano do consenso na comunidade política. Arendt reflete sobre a liberdade e a ação política através da noção de começo.

A autora recolhe a temática do começo em Santo Agostinho: o homem foi criado para que houvesse um começo. Para Arendt, pensar significa sempre um novo começo, um *initium* que corresponde à capacidade humana de agir. Ação e começo coexistem na liberdade, é através desta liberdade que a ação aparece no mundo, e deixa seus vestígios. O homem é *initium*, pois somente o seu querer realiza o primeiro movimento ou o interrompe.

Mas a questão é ainda mais ampla, já que o totalitarismo é, ao mesmo tempo, causa e consequência da inadequação entre a tradição intelectual do Ocidente e a novidade que ele representa; da ruptura entre conhecimento e realidade. Arendt (ARENDR, 1989, p. 45) conclui, portanto: “*os fenômenos totalitários que não podem mais ser entendidos em termos de senso comum e que desafiam todas as regras do juízo ‘normal’, isto é, basicamente utilitário, são somente as instâncias mais espetaculares do colapso da sabedoria comum que nos foi legada*”.

O totalitarismo é um regime que só ganha viabilidade se implantado em grande escala, inclusive em termos populacionais, uma vez que *“somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário”* (ARENDDT, 1989).

E tal movimento possui como motor, uma utopia. De fato, o totalitarismo, acentua Arendt, é utópico, e possui como utopia nada menos que a criação de uma nova humanidade: *“Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa esperança – que está por trás da pretensão de governo global – é acalentada por todos os governos totalitários”* (ARENDDT, 1989).

Mesmo quando plenamente instalado, o totalitarismo permanece atrelado à idéia de movimento, de expansão; a estabilidade seria seu fim; interromper o processo de dominação de novos povos, novas terras, seria sua ruína. Eis a essência do totalitarismo, o que leva Arendt (1989) a concluir: *“a luta pelo domínio total de toda a população da terra, a eliminação de toda realidade rival não-totalitária, eis a tônica dos regimes totalitários; se não lutarem pelo domínio global como objetivo último, correm o sério risco de perder todo o poder que porventura tenham adquirido”*.

Daí, ainda, o caráter transnacional do totalitarismo: *“e a pura verdade é que o movimento totalitário toma o poder no mesmo sentido em que um conquistador estrangeiro ocupa um país que passa a governar em benefício de terceiros”* (ARENDDT, 1989). Não por acaso, comunismo e anti-semitismo foram, segundo Arendt, os únicos movimentos proclamadamente internacionais do século XX (ARENDDT, 1989). O totalitarismo, então, é pensado em termos de um sistema político cuja originalidade requer explicações igualmente originais. Ele rompeu a continuidade do tempo histórico, e o conceito de totalitarismo como ruptura é expressamente afirmado por Arendt (1989):

A dominação totalitária como um fato estabelecido que, em seu ineditismo, não pode ser compreendido mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos *“crimes”* não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato deliberado.

No caso do imperialismo britânico, por exemplo, tais elementos já estavam reunidos: Sob o nariz de todos estavam muitos dos elementos que, reunidos, podiam criar um governo totalitário à base do racismo. Burocratas indianos propunham *“massacres administrativos”*, enquanto funcionários africanos declaravam que *“nenhuma consideração ética, tal como os Direitos do Homem, poderá se opor”* ao domínio do homem branco (ARENDDT, 1989).

Transformando a violência em objetivo consciente do corpo político e em alvo final de qualquer ação política definida, a política imperialista transformou-se em um dos pilares do totalitarismo. E por quê? *“Porque a força sem coibição só pode gerar mais força, e a violência administrativa em benefício da força – e não em benefício da lei – torna-se um princípio destrutivo que só é detido quando nada mais resta a violar”* (ARENDDT, 1989).

Mas, as causas do totalitarismo foram diversas; na análise de Arendt, como aponta Lefort, um dos fatores que permitiram o surgimento do totalitarismo foi a secularização, uma vez que a afirmação das leis absolutas defendidas por nazistas e comunistas teve como base *“a erosão que havia sofrido anteriormente a fé numa verdade acima dos homens, a fé numa lei transcendente, quer fosse definida como direito natural ou emanasse dos mandamentos de Deus”* (LEFORT, 1999).

O ano de 1917 é, para Arendt, o ponto de partida dos movimentos totalitários: *“O terror, como instrumento institucional, utilizado para acelerar o momentum da revolução, era desconhecido antes da Revolução Russa”*. Mesmo a comparação com a Revolução Francesa carece de sentido: *“O terror da virtude de Robespierre foi, com efeito, bastante terrível, mas permaneceu dirigido contra um inimigo e um vício ocultos. Não foi conduzido contra o povo que, mesmo do ponto de vista do dirigente revolucionário, era inocente”* (ARENDDT, 1989).

Nesses mesmos passos, a condição humana compreende algo mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus atores humanos.

A ruptura totalitária opera, na prática, através do isolamento que destrói a possibilidade de uma vida pública autêntica. Por isso, a reconstrução, inspirada em Hannah Arendt, da temática dos direitos humanos diz respeito àqueles direitos que se encontram na raiz da possibilidade de conservação da própria condição humana através da simétrica conservação do espaço público.

O totalitarismo é uma forma de governo que, pelo fato de rejeitar a política, se diferencia de todas as outras, inclusive do despotismo e da tirania. A pretensão de domínio total, cuja expressão máxima é o campo de concentração, conjuga o elevado formalismo e artificialismo com a tendência à naturalização da sociedade, o que implica em violência, massificação, propaganda, miséria e laborização das atividades humanas.

Sua novidade radical reside na tentativa de fabricar um tipo exclusivo de homem e, assim, na rejeição da condição humana da pluralidade. Pluralidade que se revela no “*fato de não o homem, mas os homens habitarem a terra*” (ARENDDT, 2008).

É em função dessa tendência que Arendt amplia a idéia de condição humana baseando-se no conceito da ruptura do homem com a sua condição humana localizada e relacionada, o que importa em uma desmedida específica que separa o indivíduo da comunidade. A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir. A condição humana é compreendida pela *vita activa* e pela a vida do espírito. Condição humana não se confunde com natureza humana. Arendt, no primeiro capítulo de *A Condição Humana* (2008), sustenta: “*Para evitar erros de interpretação: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constituem algo que se assemelhe à natureza humana*” (ARENDDT, 2008, p. 28).

Isso fica mais claro quando, logo a seguir, no mesmo contexto, Arendt afirma que: “*É altamente improvável que nós, que podemos conhecer determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito. (...) Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um Deus pode conhecê-la e defini-la*” (ARENDDT, 2008, p. 52).

Segundo Arendt, a condição humana não condiciona e nem explica quem somos. Desse modo, a condição humana é o campo no qual os humanos decidem os seus destinos e, por não estar determinada de uma vez por todas, não pertence à esfera dos assuntos eternos.

A condição humana é condicionada pela deliberação e pela contingência. Essas condições, evidentemente, não fabricam o conteúdo do homem, contudo viabilizam ou obstruem o aparecimento do seu ser próprio, isto é, de sua humanidade.

Nascer, existir, habitar a terra e suportar a inevitabilidade da morte são condições recriadas pelas atividades do trabalho, da fabricação, da ação e do pensamento. Ao tentar fugir desses limites, o homem pode realizar o impossível ou inimaginável, mas ao preço de perder-se a si mesmo.

Para entendermos o sentido da idéia arendtiana de condição humana, cumpre, ainda, observar a diferença entre *mankind* e *humaness* (entre espécie humana e humanidade) exposta no texto sobre Lessing em *Homens em Tempos Sombrios* (1987).

A humanidade do homem não possui uma receita mensurável da mesma forma que o trabalho (labor) garante a reprodução do homem enquanto espécie animal. A dimensão humana do ente humano realiza-se no sentido de “*amor mundi*”, da disposição de agir e de se interessar na medida em que ele se singulariza num “*quem*” que surge e vive espontaneamente nos limites dados pela condição humana: terra, mundo (linguagem) e pluralidade.

O homem não é apenas imitação e repetição, mas capacidade de, no interior da condição humana, começar algo e, dessa forma, inserir-se no mundo humano. Essa inserção – escreve Arendt – é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original.

Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar. Seu ímpeto decorre do começo que vem quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.

A autora refere-se, sobretudo a questão do “*agir concreto*” no mundo humano. O que interfere com essa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana. Nos termos de Hannah Arendt:

Na medida em que a moralidade é mais que a soma total de *mores*, costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados por meio de acordos – e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo – a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa intenção de neutralizar os enormes riscos de ação através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação (ARENDDT, 2008, p. 73).

Precisamente porque articulou a ruptura que dissolveu o geral, Hannah Arendt se deu conta da inexistência de um sistema de universais para aquilo que desborda da lógica do razoável. Por isso, toda a sua reflexão tem como horizonte o problema de como julgar um particular, para o qual não existe previamente o dado de um universal. Como se afirmava que os Direitos do Homem eram inalienáveis, irreduzíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los; o próprio homem seria a sua origem e o seu objetivo último.

Após acompanhar o julgamento de Eichmann em Israel, Hannah Arendt elaborou o livro “Eichmann em Jerusalém”, no qual levantava o questionamento: Será que Eichmann foi um criminoso convicto ou um simples homem de massa estimulado pela “onda” totalitarista?

O livro de Arendt apresentou uma ampla revelação em relação ao elemento da globalização e da maneira com que esta é implantada, acolhida e venerada não exclusivamente pelos possuidores do capital, mas do mesmo modo pelas pessoas que se submetem às suas ambições.

Conforme visto anteriormente, o meio e a subordinação a superiores podem fazer o ser humano realizar atos brutais, que vão contra a sua natureza, porém essa teoria pode-se aplicar a Adolf Eichmann? Arendt descreveu, que a sua surpresa e de várias pessoas, até mesmo jornalistas internacionais que foram a Jerusalém para cobrir o julgamento, que perdurou por cerca de 9 meses, se apresentou em relação à personalidade do nazista Adolf Eichmann.

Expõe a autora, que, ao oposto do que ela e muitos concebiam, Eichmann, que era réu como responsável pelo extermínio de quase 6 milhões de judeus nos campos de concentração, não era um monstro desumano, nem apresentava uma mente magnífica e demoníaca como se supunha. Além de que Eichmann sempre negou que tivesse assassinado alguém em sua vida, judeu ou não-judeu. Durante o seu julgamento, repetidas vezes afirmou que não havia matado nenhum judeu, conforme o relato de Arendt (1999):

Na versão apresentada pelo julgamento, porém, essa questão não era mais levada em conta. Eichmann sabia, claro, que a esmagadora maioria das suas vítimas era condenada à morte; mas uma vez que a seleção para trabalhos era feita por médicos da SS local, e como as listas de deportados eram geralmente feitas pelos Conselhos Judeus dos países nativos ou pela Polícia da Ordem, mas nunca por Eichmann e seus homens, a verdade é que ele não tinha autoridade para dizer quem ia morrer ou quem ia viver; talvez ele nem tivesse como saber. A questão é se Eichmann mentiu ao dizer: “Nunca matei nenhum judeu ou, no final das contas, nunca matei nenhum não-judeu (...). Nunca dei ordens para matar judeu nenhum”. A acusação, incapaz de entender um assassino de massa que nunca matara (e que no caso específico não devia nem ter coragem para isso) tentava, o tempo inteiro provar assassinatos individuais.

Ele era de acordo as expressões de Arendt “terrivelmente normal”, tendo até mesmo os psicólogos e psiquiatras, que o avaliaram na prisão na etapa do inquérito, garantido que o seu comportamento era “normal e desejável”. Afirmou Hannah Arendt: “o problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram pervertidos e nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais”.

Contudo, Eichmann não foi uma vítima qualquer, engajara-se como componente da bandeira nacional-socialista, e mesmo com a antecedente manifestação de sua índole largamente passiva e funcionalista, impassível à veracidade dos acontecimentos, existiria

como ser punido mais moderadamente? Hannah Arendt assegura que “este era um novo tipo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que torna praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado”. Acreditava que para um criminoso novo deveria existir uma justiça nova e, conseqüentemente, era necessário julgar Eichmann com armas jurídicas novas.

Arendt, em diversas passagens de sua obra evidenciou aborrecimento devido ao julgamento claramente tendencioso pelo qual Eichmann fora submetido, tendo embasamento o que os judeus suportaram durante o nazismo, e não o que o acusado efetivamente fez; sem direito a uma defesa eficaz. Mesmo sendo judia, Arendt não poupou as críticas ao seu povo, conforme mostra a passagem de Eichmann em Jerusalém (1999):

Onde quer que vissem judeus havia líderes judeus reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra, por uma ou outra razão. A verdade integral era que, se o povo judeu estivesse desorganizado e sem líderes, teria havido caos e muita miséria, mas o número total de vítimas dificilmente teria ficado entre 4 milhões e meio e 6 milhões de pessoas. Pelos cálculos de Freudiger [Pinchas Freudiger, um "judeu ortodoxo de considerável dignidade", segundo Arendt], metade delas estaria salva se não tivesse seguido as instruções dos Conselhos Judeus.

Arendt, na mesma obra ainda descreve a passividade com que muitos judeus caminharam em direção à morte:

O contraste entre o heroísmo israelense e a passividade submissa com que judeus marcharam para a morte – chegando pontualmente nos pontos de transporte, andando sobre os próprios pés para os locais de execução, cavando os próprios túmulos despindo-se e empilhando caprichosamente as próprias roupas, e deitando-se lado a lado para ser fuzilados – parecia uma questão importante, e o promotor, ao perguntar a testemunha após testemunha “Por que não protestou?”, “Por que embarcou no trem?”, “Havia 15 mil pessoas paradas lá, com centenas de guardas à frente- por que vocês não se revoltaram, partiram para o ataque?”, elaborava mais ainda essa questão, mesmo que insignificante. Mas a triste verdade é que ela era tomada erroneamente, pois nenhum grupo ou indivíduo não judeu se comportou de outra forma.

Respondendo às perguntas do por que não existia uma reação das vítimas, Arendt transcreve a descrição de um ex-prisioneiro dos campos de concentração nazistas:

Dezesseis anos antes, ainda sob o impacto dos acontecimentos, David Rousset, ex-prisioneiro de Buchenwald, descrevia o que sabemos ter acontecido em todos os campos de concentração: “O triunfo da SS exige que a vítima torturada permita ser levada à ratoeira sem protestar, que ela renuncie e se abandone a ponto de deixar de afirmar a sua identidade. E não é por nada. Não é gratuitamente, nem por mero sadismo, que os homens da SS desejam a sua derrota. Eles sabem que o sistema que consegue destruir as suas vítimas antes que elas subam no cadafalso...é incomparavelmente melhor para manter todo um povo em escravidão.

Em submissão. Nada é mais terrível do que essas procissões de seres humanos marchando como fantoches para a morte”.

Um ângulo que é extremamente frisado por Arendt nessa obra, é a solidariedade e a competência na oposição à opressão – características raramente deparadas naquela época ameaçadora – mas quando elas ocorreram, os alemães retrocederam:

Quando [os nazistas] encontraram resistência baseada em princípios, sua 'dureza' se derreteu como manteiga ao sol. [...] O ideal de 'dureza', exceto talvez para uns poucos brutos semi-loucos, não passava de um mito de auto-engano, escondendo um desejo feroz de conformidade a qualquer preço, e isso foi claramente revelado nos julgamentos de Nüremberg, onde os réus se acusavam e traíam mutuamente e juravam ao mundo que sempre 'havam sido contra aquilo', ou diziam, como faria Eichmann, que seus superiores haviam feito mau uso de suas melhores qualidades. Em Jerusalém, ele acusou 'os poderosos' de ter feito mau uso de sua 'obediência'

A Holanda, conforme Arendt foi o único país da Europa em que os alunos declararam greve quando professores judeus foram demitidos, e lugar de origem de uma série de greves operárias, que deflagraram como reação à primeira deportação de judeus para os campos de concentração.

Na Dinamarca, quando os alemães acometeram altos funcionários governamentais para que fosse admissível a identificação de judeus por uma insígnia amarela no braço, eles meramente rebateram que nesse caso o rei do mesmo modo utilizaria a identificação e que se os alemães persistissem existiria uma imediata abdicação generalizada. Conforme Arendt, os nazistas regressaram e partiram para abordar e instituir distintos meios para praticar seus crimes na região.

Para ela, o que comprometia a cabeça dos homens que tinham se convertido em assassinos, no período do nazismo alemão era que estavam envolvidos em um fato histórico e imponente. Esses indivíduos não eram bárbaros ou malignos por natureza; ao contrário, foi realizado um empenho metódico para separar todos os que experimentavam prazer físico com o que praticavam. Referindo-se mais uma vez ao nazismo e em especial ao totalitarismo, Arendt (1999) ainda assegurou:

Os não-participantes, chamados de irresponsáveis pela maioria, foram os únicos que ousaram julgar por si próprios, e foram capazes de fazê-lo não porque dispusessem de um melhor sistema de valores, nem porque os antigos padrões de certo e errado estivessem firmemente plantados na mente e na consciência deles. Ao contrário, todas as nossas experiências nos dizem que precisamente os membros da sociedade respeitável, aqueles que não tinham sido afetados pela comoção intelectual e moral dos primeiros estágios do período nazista, foram os primeiros a se render. Eles simplesmente trocaram um sistema de valores por outro. Diria que, portanto, os não-participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por

assim dizer, automática – como se dispuséssemos de um conjunto de regras aprendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejudgada, e precisamos apenas seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão.

Com o surgimento da banalidade do mal, já não é mais possível vislumbrar um futuro, sem que tenhamos no horizonte, um tipo de mal cuja prática se direciona contra a humanidade mesma, não como abstração, mas na sua diversidade concreta. E se esse fenômeno é tão preocupante, justamente porque, o mal banal, ao atingir a humanidade como tal, atinge precisamente a condição humana da pluralidade.

É interessante observar como o estudo sobre Eichmann se insere coerentemente no contexto da obra de Hannah Arendt, que a qualificação do genocídio como crime contra o gênero humano perpetrado no corpo do povo judeu tem validade exemplar, confirmatória de suas reflexões sobre a condição humana. Esta, na antropologia filosófica arendtiana que é *The Human Condition*, tem como características: a pluralidade, a diversidade e a esperança que provêm da natalidade, isto é, a permanente capacidade que têm os homens de começar algo novo, escapando inclusive ao risco da reincidência num “estado totalitário de natureza”.

É por isso que a reflexão de Hannah Arendt tem como nota constante tanto o horror à unidade, que não capta a diversidade e pluralidade, quanto a contestação a um conceito monístico do homem, que só vê na diversidade e na pluralidade epifenômenos do Ser. É por isso também que ela inovou substancialmente o pensamento político ao fazer da natalidade a categoria central da política, explicativa e constitutiva da liberdade.

Para Hannah Arendt, fiel às suas origens e à inspiração kantiana, os pré-requisitos de sua antropologia filosófica podem ser encarados como condições transcendentais. Estas, encontram-se em *Zum Ewigen Frieden* como se pode depreender de suas aulas publicadas postumamente sobre filosofia política de Kant. Nelas, dá realce: 1º) à necessidade de manter a confiança recíproca que Kant estipula no 6º artigo preliminar para a paz perpétua; e 2º) ao direito à hospitalidade universal, do qual Kant cuida no 3º artigo definitivo para a paz perpétua. Kant confirma o direito à hospitalidade universal ao afirmar a existência de um direito comum à posse da superfície da terra, pois sendo ela um globo, os homens não podem se dispersar infinitamente e devem tolerar-se uns ao lado dos outros, ninguém tendo um direito fundamental, maior que o do outro, a ocupar um determinado local.

Ora, o genocídio é um crime da gestão totalitária contra a humanidade porque impede a condição humana, ao impor a ubiqüidade do medo através do campo de concentração, que é, por sua vez, a instituição que aniquila, sem finalidades utilitárias, a diversidade contemplada

no direito à hospitalidade universal. Com efeito, a aniquilação dos judeus na Europa, pelos nazistas, não teve finalidade utilitária e tradicional como é, desde tempos imemoriais, a aquisição de território através da guerra de conquista. Representou sim, a tentativa de mostrar como os seres humanos são efetivamente supérfluos e sem lugar no mundo.

Assim diante da ótica da exclusão apregoada e difundida pelo regime nazista, toda pessoa humana que não pertencesse à raça ariana era privada dos seus direitos mais fundamentais, até mesmo do valor fonte de todas as pessoas: a dignidade humana.

Consideradas seres inferiores, meros animais, elas deveriam ser eliminadas, já que, não possuindo dignidade, tinham um preço e podiam, por conseguinte, ser descartadas e substituídas. Contudo, diante da negação de todo e qualquer direito, Arendt insiste na reafirmação dos direitos, sendo que o direito mais básico, por ela defendido, é o direito à cidadania, qual seja o direito a ter direitos. Assim, para resgatar o direito básico a ter direitos, a filósofa alemã conclama cada pessoa humana a agir com liberdade, fazendo uso da palavra no espaço público da política.

Para Arendt, os homens, no momento em que atuam em conjunto, penetram no campo da política, à medida que a política não surge no indivíduo, mas entre os indivíduos, no exato momento em que um indivíduo interage com os demais. Por isso, a liberdade, considerada por Arendt a *raison d'être* da política, juntamente com a espontaneidade, são indispensáveis para o surgimento do espaço entre os homens, onde a verdadeira política torna-se possível.

Assim, o indivíduo livre é o indivíduo que age, nem antes, nem depois, mas no exato momento em que age, e sempre no espaço público, que é o âmbito da política. Daí os conceitos de liberdade, de política e de ação estarem inter-relacionados e serem compreendidos por Arendt de forma inseparável. Não há que se falar em política e em ação sem se falar em liberdade.

6.2 O experimento de Stanley Milgram: A explicação do fenômeno totalitário na visão arendtiana

Stanley Milgram era um psicólogo formado pela Universidade de Yale. Na década de 60 realizou uma experiência científica que buscava descobrir de que maneira os indivíduos observados tendem a avatar às ordens dadas por autoridades, ainda que estas contradigam o bom-senso individual.

O intuito da experiência era, a princípio, explicar os crimes violentos do Nazismo. Stanley Milgram acreditava que a resposta situava-se mais no tipo de atmosfera do que no comando em si. Pela sua visão, qualquer circunstância potencialmente convincente teria a capacidade de desvirtuar pessoas comuns a abdicarem seus princípios morais e atentarem as piores atrocidades.

Para realizar o experimento, Milgram publicou um anúncio de jornal procurando por voluntários para um Experimento em Psicologia que pesquisaria as implicações das penalidades no aprendizado.

Cada voluntário recebeu US\$ 4,50 (valores de 1961) para ir até um laboratório da Universidade de Yale, local onde um respeitável pesquisador, vestindo um imponente jaleco cinza explicava as dois participantes os métodos (SLATER, 2009):

Um sorteio definiria quem seria o Professor e o Aluno. O primeiro faria uma série de perguntas pré-definidas ao segundo e, a cada erro, um choque elétrico de pequena intensidade (15 volts) ser-lhe-ia administrado através de uma máquina acionada pelo próprio Professor. A cada erro a carga aumentaria em incrementos de 15 volts, até o limite de 450 - diga-se, uma carga extremamente perigosa e potencialmente fatal.

Numa sala, o voluntário escolhido para ser o “Professor” auxilia o Pesquisador a prender o “Aluno” (que na verdade era um ator contratado) a uma cadeira de onde um eletrodo é colocado em seu braço.

Antes de começar o experimento, o Pesquisador dava uma pequena amostra de o que seria um choque de 45 volts no “Voluntário-Professor”. O desagradável choque em seu braço lembra uma agulhada. Inofensiva.

Levado a uma sala anexa, o “Professor” sentava-se defronte a uma máquina com os trinta botões enfileirados que, ativados um a um, aumentam aos poucos a força do choque e uma alavanca vermelha que, quando apertada, possibilita a carga no “Aluno”.

Antes de cumprir a pesquisa, Milgram apresentou seu esboço a quatorze colegas seus, perguntando-lhes como eles concebiam quanto os voluntários suportariam. O mais pessimista avaliou que três em cada cem iriam até o término – ou seja, dirigiria os choques até o arriscado limite de 450 volts - e a média do grupo considerou que 1,2% dos voluntários aplicaria o choque derradeiro.

No decorrer da experiência, os voluntários apresentavam múltiplos sinais de inquietação: transpiravam em abundância, estremeciam, mordiam os lábios, gemiam, cravavam as unhas na pele e, pelo menos um deles, apresentou um incontrolável acesso de riso e outro padeceu convulsões obrigando-os a descontinuar a sessão.

No entanto, ao invés do 1,2% presumido por seus colegas, Milgram deparou-se com a assustadora subordinação de 26 dos 40 participantes da experiência. Nada menos que 65%. Ressaltando que nenhum voluntário abandonou os choques antes dos 300 volts.

O que talvez seja mais espantoso deve-se, possivelmente, à ocorrência de não existir qualquer motivo aparente para a cega obediência a uma suposta autoridade instituída momentos antes de dar início à experiência.

Outro fato relevante é o de que não existia nenhum motivo precedente que implicasse qualquer espécie de compromisso do voluntário para com o Pesquisador. Não existia qualquer relação hierárquica ou familiar, nem distinta maneira de domínio ou comando que reprimisse a pessoa a uma circunstância estressante como essa (SLATER, 2009):

O voluntário meramente obedecia a um homem vestindo jaleco cinza, repetindo frase padrões, assépticas e ensaiadas antecipadamente, como: "Por favor, continue", "É necessário que você continue para terminarmos o experimento" ou "Os choques não causam nenhum dano tecidual permanente".

O experimento revelou a assustadora conduta que modifica pessoas comuns em cruéis algozes, aptos a cometer crueldades inimagináveis. Evidenciou que cidadãos comuns, podiam atravessar os delicados perímetros da desumanidade.

Em 1964, Milgram recebeu por este trabalho o prêmio anual em psicologia social da *American Association for the Advancement of Science*. Analisando a pesquisa realizada por Milgram, pode-se citar, comparativamente, Arendt (1999):

O objetivo do totalitarismo foi reduzir ao máximo o imprevisível e condicionar os homens à aceitação passiva de tudo que lhes era sugerido através das ideologias. Em regimes totalitários, não há espaço para atividade política, mas somente para a submissão absoluta. Desta forma, qualquer ação deveria ser aniquilada, pois só existia espaço para a obediência passiva. Homens e mulheres, nesse contexto, perdem a capacidade de discernir, de saber quem são.

Desde o início da história dos direitos humanos (considerando-se os direitos humanos, aqui, como uma invenção do Iluminismo), surge o paradoxo contido na Declaração dos Direitos inalienáveis do Homem: O “*homem*” desta declaração refere-se a um ser humano abstrato, que não existe em parte alguma, pois até mesmo os selvagens vivem dentro de algum tipo de ordem social. Por outro lado, se uma comunidade tribal ou outro grupo social não goza de direitos humanos, isto ocorre da perspectiva Iluminista, em virtude de um atraso civilizatório.

A solução para o problema encontra-se na realização de um projeto e emancipação nacional. Toda a questão dos direitos humanos é associada à questão da emancipação nacional. Desse modo fica claro o paradoxo: os direitos humanos de um ser humano abstrato só se manifestam como direitos humanos de um cidadão pertencente à massa dos cidadãos de um Estado nacional soberano.

Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, é concebida à imagem de uma família de nações, torna-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo representa a imagem do homem. A própria evolução dos Direitos Humanos encarregou-se de superar a ambigüidade oferecida pelo conceito de natureza humana, ou seja, da tradição jusnaturalista. Para Hannah Arendt, os humanos não nascem iguais, nem são criados igualmente por conta da natureza. Somente a construção artificial (de artifício humano) de um sentido igualitário atribuído aos seres humanos, então considerados portadores de direitos, pode, efetivamente, afirmar a igualdade ou renovar a sua busca.

De tal sorte, contemporaneamente, os Direitos Humanos são entendidos como produto de conquistas sociais e históricas, através das lutas pela afirmação de direitos. Hannah Arendt aponta o direito à informação como condição *sine qua non* para a manutenção de um espaço público democrático, sob pena da reemergência de um novo estado totalitário de natureza (estado em que os homens se tornam supérfluos e sem lugar no mundo comum).

Se as experiências recentes, entre as quais, os campos de concentração, apresentam pretensões inusitadas e rompimentos radicais em relação à tradição e à autoridade do passado, balizadoras do pensamento e do comportamento humano, ao expor a categoria de natalidade, Arendt quer dizer que, apesar dessa ruptura, não só é possível o homem continuar agindo, mas que somente ações originárias, fundadoras e revolucionárias poderão trazer à luz novas condições, instituições, um mundo comum e dotar o homem de um “*lugar*” que favoreça o seu florescimento e a revelação das suas qualidades especificamente humanas.

Desse modo, para além da crítica ontológica à modernidade, há, em Arendt, uma dimensão ético-política que é fundamental. Isto é, o respeito à natureza, à vida e à cultura só tem sentido se propiciarem um espaço de aparição onde o agente possa mostrar “*quem*” é e, assim, sejam preservadas sua capacidade de agir e de falar livremente. Mesmo que não haja, atualmente, respeito à condição humana, não há pessimismo em Arendt, pois permanecem como potencialidades, as faculdades humanas de iniciar e, com elas, a esperança.

A esse respeito, escreve Arendt:

[...] fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nasceram para morrer, mas para começar (ARENDDT, 2008, p. 258).

Essa distinção singular – diz Arendt – vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como mero objetos físicos, mas enquanto homens. Essa manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se da iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano (ARENDDT, 2008, p. 189).

Há aí um posicionamento em direção a uma ética da singularização distante da postura universalista, normatizadora, infinitista. Trata-se de aceitar que os homens carregam consigo poderes inaugurais, pois são capazes de realizarem, por eles mesmos, ações, palavras e pensamentos.

O homem não é apenas imitação e repetição, mas capacidade de, no interior da condição humana, começar algo e, dessa forma, inserir-se no mundo humano. Esta inserção – escreve Arendt – é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa (ARENDDT, 2008).

A idéia dos Direitos Humanos cinge-se nas declarações de direitos tomados como universais e que ofereciam a promessa desejada de estabilidade na tutela de bens considerados primordiais, além de balizar o processo necessário de alteração das leis. Obviamente, a própria evolução dos Direitos Humanos se encarregaria de situar esta estabilidade na história superando-se, por esta via, a tradição do jusnaturalismo que procurava fundamentar os próprios Direitos Humanos a partir da ambigüidade oferecida pelo conceito de "*natureza humana*".

Celso Lafer em sua obra *A Reconstrução dos Direitos Humanos* (1988) assevera que:

[...] ao dizer que “*we hold these truths to be self-evident*” (nós asseveramos estas verdades como evidentes), este “*we hold*” (nós asseveramos) mostra que, para o próprio Jefferson, os direitos inalienáveis entre os quais ele realçava “*life, liberty and pursuit of happiness*” (vida, liberdade e busca de felicidade), baseados todos no pressuposto de que “*all men are created equal*” (todos os homens nascem iguais), não eram evidências nem consistiam em absoluto transcendente. Representavam uma conquista histórica e política - uma invenção - que exigia o acordo e o consenso entre os homens que estavam organizando uma comunidade política.

A emergência do fenômeno totalitário neste século haveria de conferir a este tema uma premência inédita e, de todo o modo, imprevisível pelas gerações que o antecederam. Pode-se, de pronto, concordar com a assertiva segundo a qual o totalitarismo se edifica sobre as ruínas dos Direitos Humanos. É com base nesta experiência-limite, cujo modelo de humanidade foi construído com os campos de extermínio, que devemos considerar os Direitos Humanos como nossa referência última, como um “*fundo*” de uma realidade “*sem fundo*”.

Sempre que os tomarmos assim, estaremos diante de um poderoso instrumento de questionamento das realidades concretas, incluindo-se, aí, evidentemente, o questionamento do próprio direito.

Essa contradição entre os direitos humanos conforme pensados desde o século XVIII e a condição humana da pluralidade – e conseqüentemente, contradição com a dignidade humana –, fica aparente no caso de pessoas excluídas de comunidades, como é o caso dos apátridas e das minorias étnicas vivendo sob um Estado-nação de uma etnia diferente. Os Direitos do Homem, que deveriam iluminar a dignidade do indivíduo e afirmar seu valor onde quer que estivesse, não chegavam a esses grupos.

Eles sofreram uma privação total de direitos porque foram excluídos da teia de relações humanas que afirma e deveria assegurar tais direitos. Justamente por estarem sozinhos, isolados, os direitos humanos não lhes atingia. Eram homens – mas apenas homens; e essa generalidade de se pertencer a uma espécie (a espécie humana) não lhes foi suficiente para garantir que mantivessem seus direitos.

Percebe-se que o reconhecimento dos direitos humanos situava-se, exclusivamente, no plano teórico, com o desenvolvimento do seu embasamento filosófico, sem que isto significasse a efetiva garantia dos direitos, na prática, das relações sociais e políticas. Um importante dado realiza-se com o surgimento das primeiras declarações de direitos, pois a partir do momento em que os direitos humanos foram apresentados positivamente, firmou-se a convicção da sua aceitação, respeito e garantia por parte do Estado.

Sendo os direitos humanos elencados em documentos reconhecidos pelo Estado, não poderia este mais negar a existência de tais direitos. Por perderem a possibilidade de agir, esses grupos encontravam-se à mercê da sorte ou do infortúnio. Eles não podiam ser responsabilizados pelo que lhes acontecia, porque não haviam sido eles que haviam posto em movimento o que estava acontecendo, nem havia nada que pudessem fazer para evitá-lo.

Essa irresponsabilidade marca precisamente a falta de dignidade dessa situação. Por serem impedidos de agir, eles se tornaram meros objetos, vítimas de acontecimentos dos quais não conseguiam fazer parte como sujeitos, como agentes.

Ao lhe ser tirado o papel de sujeito, também foi tirado o papel de homem. Assim, eles deixaram de ter relevância. Suas ações ou suas opiniões, embora eles ainda as tivessem, não importavam mais, e era como se não existissem. A ação, a atividade dignificadora do homem, traz consigo responsabilidade daquele que age, responsabilidade pela ação particular. Sem essa responsabilidade, a ação é inexistente, porque perde seu significado de revelação.

Essa situação era também complicada pelo fato de que, juntamente aos demais Direitos do Homem, havia a exigência de soberania nacional, que se colocava do mesmo modo como um direito supremo. Essa exigência causou um paradoxo no próprio fundamento não só dos direitos humanos como também no do Estado-nação.

De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria.

Ao idealizarmos os direitos humanos como fundamentados no homem, ainda que em sua forma geral e abstrata, temos de pensar no homem como superior ao Estado-Nação. Contudo, com a afirmação de que as nações devem ser soberanas, idealizamos, ao mesmo tempo, um Estado-Nação superior ao homem, cujos direitos passam a ser apenas os direitos assegurados pelo governo aos seus nacionais.

Essa contradição reforça os embaraços já apontados por Arendt de se fundamentar os direitos humanos no homem isoladamente. As organizações políticas ficam obscurecidas em segundo plano, ignorando-se a pluralidade essencial da condição humana. Essa ignorância acaba trazendo, na prática, a inaplicabilidade dos direitos. Os direitos tornam-se formais e impossíveis de serem exercidos, porque não passam de uma teoria vazia.

Seus direitos são, portanto, apenas teóricos. Por outro lado, a contradição entre soberania e direitos humanos também traz implicações para o Estado. A nação, tornando-se uma entidade capaz de herdar, juntamente com seus nacionais, os direitos humanos, transforma o Estado em instrumento para a execução de seus interesses, retirando-o do âmbito estritamente legal. De instituição máxima da lei e de protetor de todos os habitantes de seu território, o Estado se torna instrumento da nação e tem de priorizar o interesse nacional acima da legalidade, visto que o Direito passa a ser o que é bom para a nação.

Os Estados-Nações, no entanto, sempre haviam sido concebidos dentro da lei, e a ilegalidade a que a tomada pela nação lhes atira acaba por destruir-lhes as instituições e o próprio sentido de soberania. Suas instituições deixam de funcionar para todos os seus habitantes, deixando na marginalidade os não-nacionais; e a soberania deixa de significar liberdade para representar arbitrariedade e hostilidade contra outras nações.

Quanto maior é a cooperação entre os Estados, maior é o âmbito dos assuntos que devem ser regulados conjuntamente e, conseqüentemente, menor é o âmbito de uma soberania exclusiva. Cada vez mais a ação coletiva escapa ao Estado, cada vez se torna mais difícil manter a idéia do Estado como garante, ou pelo menos como o único garante, do interesse geral. O triplo fundamento do Estado-nação – território, população e soberania – deixa de ter sentido. O Estado-nação não é a única forma política disponível para o mundo moderno, muito pelo contrário, não é inerente à modernidade.

Novamente citando Arrendt, em sua obra *As Origens do Totalitarismo* (1989), o pior aspecto desta situação não era o fato de se tomar natural às nacionalidades serem desleais com o governo que lhes fora imposto, e aos governos oprimirem as suas nacionalidades do modo mais eficiente possível, e sim, que a população nacionalmente frustrada estava firmemente convencida - como, aliás, todo o mundo - de que a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas através da completa emancipação nacional, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir dos direitos humanos.

Esta convicção baseada no conceito da Revolução francesa que conjugou os Direitos do Homem com a soberania nacional, era reforçada pelos próprios Tratados das Minorias, que não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades do país, mas entregavam à Sociedade das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles separados, quando existiam.

Na prática, o resultado da identificação dos direitos humanos com a nação foi que os direitos humanos passaram a existir apenas como direitos nacionais, e só podiam ser exercidos quando o indivíduo se imbuía da qualidade de nacional de um Estado, isto é, de cidadão. Assim, tais direitos ficavam circunscritos à esfera de poder de um determinado governo, e sob a tutela deste. Essa situação esvazia o caráter universal dos Direitos do Homem, atingindo frontalmente sua suposta inalienabilidade e tornando-os contingentes. Numa época em que os direitos deixaram de ser assegurados pelos valores sociais, espirituais e religiosos, apenas as ordens políticas poderiam e precisavam, de fato, afirmá-los.

Entretanto, alguém – como os apátridas e das minorias étnicas – que se encontrasse fora dessa ordem política ficava, em realidade, à margem de qualquer lei ou direito. Nesse sentido, Hannah Arendt (1989) aduz que Estados-nações, isto é, que apenas os “*nacionais*” podiam ser cidadãos, apenas as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidade diferente precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados da sua origem. Os discursos interpretativos sobre os tratados da Sociedade das Nações, pronunciados por estadistas de países em obrigações com as minorias, eram ainda mais claros: aceitavam como natural que a lei de um país não pudesse ser responsável por pessoas que insistiam numa nacionalidade diferente.

Observamos, dessa forma, que a expulsão de uma comunidade política importava realmente a perda de todos direitos humanos, porque não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. Nessa situação, a perda da comunidade equivale à própria perda da dignidade.

Nesse contexto, Hannah Arendt enfatiza que o direito fundamental de cada indivíduo, antes de qualquer dos direitos enumerados em declarações, é o direito a ter direitos, isto é, o direito de pertencer a uma comunidade disposta e capaz de garantir-lhe qualquer direito. De fato, os direitos antes tidos como imanentes ao homem e, justamente por isso, inalienáveis, tornam-se inaplicáveis (porque fora de um contexto político), ou alienáveis e contingentes (porque dependentes da comunidade). Em outras palavras, perdem o sentido de direitos humanos.

Essas reflexões demonstram a necessidade de buscarmos uma idéia reguladora que embase os Direitos do Homem de forma diferente da fundamentação tradicional. Em realidade, Hannah Arendt argumenta que, não podendo mais confiar na história (costumes de cada comunidade como fonte de direitos) ou na natureza (natureza humana como fonte de direitos), o homem tem de voltar-se para a própria idéia de humanidade como garantidora de

seus direitos. Por pertencer à humanidade, os seres humanos têm direitos. E é a humanidade composta por cada homem singular que tem o papel de fonte e garantidora dos Direitos do Homem.

Foi o surgimento em larga escala dos refugiados e apátridas – os expulsos da trindade Povo-Estado-Território – que assinalou, com a emergência do totalitarismo, o ponto de ruptura cujo cerne foi a dissociação entre os direitos humanos e os direitos dos povos. De fato, na medida em que os refugiados e apátridas se viram destituídos, com a perda da cidadania, dos benefícios do princípio da legalidade, não puderam se valer dos direitos humanos, e não encontrando lugar – qualquer lugar – num mundo como o do século XX, inteiramente organizado e ocupado politicamente, tornaram-se efetivamente desnecessários, porque indesejáveis *erga omnes*, e acabaram encontrando o seu destino e lugar natural nos campos de concentração.

Como resultado, os povos não agraciados com Estados, fossem “*minorias nacionais*” ou “*nacionalidades*”, consideraram os Tratados como um jogo arbitrário que dava poder a uns, colocando em servidão os outros. Os Estados recém-criados, por sua vez, que haviam recebido a independência com a promessa de plena soberania nacional, acatada em igualdade de condições com as nações ocidentais, olhavam os Tratados das Minorias como óbvia quebra de promessa e como prova de discriminação. Para Hannah Arendt, a ruptura no plano jurídico surge quando a lógica do razoável que permeia a reflexão jurídica não consegue dar conta da não razoabilidade que caracteriza uma experiência como a totalitária.

Esta não resultou de uma ameaça externa, mas foi gerada no bojo da própria modernidade, como um desdobramento inesperado e não-razoável de seus valores. Fundamenta-se, assim, no pressuposto de que os seres humanos, independentemente do que fazem ou aspiram, podem, a qualquer momento, ser qualificados como inimigos objetivos e encarados como supérfluos para a sociedade. Tal convicção explicitamente assumida pelo totalitarismo, de que os seres humanos são supérfluos e descartáveis, representa uma contestação frontal à idéia do valor da pessoa humana enquanto valor-fonte da legitimidade da ordem jurídica, como formulada pela tradição, senão como verdade pelo menos como conjectura plausível da organização da vida em sociedade.

No entanto, a utilização da idéia de humanidade para o fim prático de fundamentar os direitos humanos encontra alguns óbices. O conceito de humanidade como conjunto que engloba todas as pessoas é, tradicionalmente, tão abstrato quanto o de Homem, e assim, a inaplicabilidade com que nos defrontamos quando pensamos os direitos humanos como emanados da natureza humana continua.

Desse modo, a humanidade, como conjunto de seres humanos, deixa de existir de forma prática; em seu lugar, fica a desassociação de nações soberanas e hostis, sem nenhum vínculo ou direito que as una.

Essa desassociação, inclusive, é a causa da expulsão de uma comunidade implicar a perda de todos os direitos humanos. Ao sair de uma comunidade específica, uma nação, o indivíduo não pertencia a mais nenhum grupo, e assim ficava excluído de qualquer relação com os demais seres humanos. A comunidade era sua última ligação com os demais seres humanos, e estar fora de uma comunidade significava, então, estar fora da própria humanidade.

Devido a essas questões, a idéia de humanidade na filosofia arendtiana – que tem a possibilidade de embasar os Direitos dos Homens – se constitui como um objetivo de construção coletiva entre os homens. Nesse sentido, ela é a finalidade concreta de estabelecimento de uma humanidade comum, que deve englobar todos os seres humanos e se caracterizar precisamente por ser um conjunto de elementos diversos. Tal forma de conceber a humanidade é um caminho para superar os problemas levantados pela forma tradicional de se lidar com os direitos humanos.

Esses deixam de se embasar em uma idéia abstrata e contrária à condição do ser humano, adquirindo uma abrangência que visa envolver cada homem particularmente. Esse envolvimento, por sua vez, impõe o compromisso de se fazer parte dessa comunidade abrangente. Cada homem é responsável por pertencer à humanidade, pois todas as suas ações atingirão à totalidade de pessoas de que faz parte, e serão reflexos de si mesmo. Cada homem é, por isso, solidário na responsabilidade comum e recíproca. A dignidade de se pertencer à comunidade traz consigo, categoricamente, responsabilidade, porque dignidade e responsabilidade são correlatas, conforme apontado acima.

A responsabilidade de construir tal humanidade, de agir junto a homens dessa comunidade, de se revelar homem – em outras palavras, de ser digno –, remete à primeira idéia da ação como atividade dignificadora do homem. A ação não pode se desassociar de uma comunidade política, assim como o agente não pode se desassociar de sua responsabilidade.

Dessa forma, a dignidade humana, do mesmo modo que os direitos humanos tornam-se uma questão de política prática; isto é, torna-se a construção de uma comunidade que engloba a totalidade dos seres humanos e permite, com isso, a possibilidade de ação de cada um de seus componentes.

6.3 O conceito de Historicidade e a Tradição do Direito

Podem-se ressaltar algumas doutrinas que divergem entre si sobre o que é efetivamente a teoria da justiça, a que realmente proporciona bem-estar para as pessoas e o sentimento de que a ordem social é cumprida. O desenvolvimento da justiça na teoria de Aristóteles, tem sede no campo ético, ou seja, no campo de uma ciência que vem definida em sua teoria como ciência prática. Os primeiros conceitos sobre o tema da justiça, sua discussão, sua exposição, e sua crítica na teoria de Aristóteles encontram-se analisados e apresentados no Livro intitulado *Ethica nicomachea* (Livro V), texto dedicado ao tema. Aristóteles também atrela a ética a outras questões como a justiça, política e questões sociais. E o mestre trata da justiça como uma virtude.

No início da *Ética a Nicômaco* o bem-estar se traduz numa atividade desejável em si mesma, e nunca um estado ou disposição. As coisas desejadas em si mesmas são as atividades de acordo com a virtude e os divertimentos. O último não pode ser a finalidade da vida, pois, embora seja desejável por si mesmo, não é válido por si mesmo, mas sim como um relaxante que nos torna apto a uma atividade séria.

O bem-estar deve ser uma atividade em conformidade com a virtude. Mas, a partir do livro V, Aristóteles divide a virtude intelectual e a moral, e que ambas são distintas uma da outra. Argumentamos que a sabedoria teórica e a prática, não são um meio para o bem-estar, mas sua atividade, seu exercício constituem o bem-estar. Como a sabedoria teórica é superior à sabedoria prática, e que pelo menos uma parte do valor desta última consiste na ajuda que dá a produção da primeira:

“(...) homem que contempla a verdade, porém, não necessita de tais coisas, ao menos para o exercício de sua atividade; e pode-se dizer até que elas lhe servem de obstáculo, quando mais não seja para a própria contemplação”. Mas, enquanto homem que vive no meio de outros homens, ele escolhe a prática de atos virtuosos: por conseguinte, necessita também de coisas que facilitam a vida humana (...).

(...) mas que a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa (...).

(...) mas o homem feliz, como homem que é também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins de contemplação: nosso corpo também precisa gozar saúde, de ser alimentado e cuidado. Não se pense, todavia, que o homem para ser feliz necessite de muitas ou de grandes coisas. (...) a auto-suficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar.

Assim, fica evidente que, para Aristóteles a contemplação constitui o ingrediente fundamental do bem-estar. Mas já é mais difícil ver se a ação moral constitui outro ingrediente do bem-estar, ou se apenas é um meio de assegurar sua produção.

Consoante Aristóteles, o bem-estar deve ser uma atividade de acordo com a virtude da melhor parte de nós, ou seja, a razão; a atividade do bem-estar é teórica. É esta a melhor atividade que somos capazes, uma vez que é o exercício do melhor em nós sobre o melhor de todos os objetos, aqueles que são eternos e imutáveis. Consiste naquilo que podemos fazer com uma maior continuidade; acarreta um prazer de uma espantosa pureza e estabilidade; é a menos dependente dos outros homens, enquanto a virtude moral requer a presença de outros como objetos da sua atividade; parece ser só amada por si mesma, enquanto as atividades práticas, nomeadamente, as maiores entre elas, as façanhas dos homens de estado e dos soldados, visam bens que as ultrapassam; consiste no gênero de vida que devemos atribuir aos deuses, uma vez que seria absurdo atribuir-lhes uma vida moral.

Há primazia na construção de uma ética científica; ela é classificada como uma ciência prática, como uma parte que antecede a política. Depois das ciências teóricas, as ciências práticas, que dizem respeito à conduta dos homens e o fim que eles querem atingir, sejam como indivíduos ou como parte de uma sociedade política. O estudo da conduta e do fim do homem como indivíduo cabe à ciência ética.

Aristóteles afirma a necessidade da responsabilidade para uma ação ser considerada como moralmente válida; definitivamente, não há moralidade em uma ação irresponsável, ou naquela em que o sujeito não agiu com pleno conhecimento. Isto pode ser demonstrado na frase: O homem é responsável pelos seus atos como o é responsável pelos seus filhos. Ilustra claramente que, em face aos seus atos, o homem necessariamente é julgado.

Aristóteles realiza também uma distinção na alma humana: a que concebe um princípio racional e a desprovida de razão. Tal como foi dito há no homem duas espécies de virtudes, as Intelectuais e as Morais; as virtudes intelectuais são resultados do ensino e necessitam de tempo; já as virtudes morais são resultados do hábito, e é pelo exercício que as adquirimos.

O ideal de felicidade é aquele que vive as virtudes dentro da pólis. É aquele que vive uma vida intelectual, sendo capaz de dirigir bem a vida, deliberando de modo correto o que é bem ou mal para si. É o exercício dessa virtude que constitui a perfeição da atividade contemplativa, e dessa forma que é possível alcançar a felicidade máxima. Podemos avaliar a ética aristotélica, dizendo que sempre se pensa a ética na pólis; não há ainda a concepção de indivíduo separado de sua cidade.

A vida ideal e feliz é a vida racional; essa vida feliz supõe a estima de si mesmo e a amizade. Toda ação humana está orientada para a execução de algum bem, ao qual estão unidos o bem e a felicidade; o bem possui o caráter de causa final, que age sobre o agente. Mas há uma dificuldade em determinar em que consiste esse bem e essa felicidade, já que não há a identificação do sumo bem do homem com deus, a ele corresponde o bem mais alto em si mesmo.

Para Aristóteles há muitos bens: uns são preciosos, dignos de estima como a virtude, a alma e o entendimento; outros são desejáveis, como as virtudes que servem para agir bem; outros, como a força, o poder, a riqueza e a beleza são simplesmente potências, que podem ser empenhadas para o bem ou o mal; outros, como a saúde, contribuem para a prática do bem; uns, como a justiça e as virtudes, são sempre desejáveis, e outros, como a força, a riqueza e o poder nem sempre o são; alguns bens possuem finalidade, como a saúde, outros são meios para consegui-la, como a medicina; alguns bens pertencem à alma, como a virtude, outros ao corpo, como a saúde e a beleza, outros são exteriores, como as riquezas.

E, como há muitas virtudes, esta fórmula deve completar-se dizendo que a perfeição do homem, logo, seu bem e sua felicidade, é a atividade dirigida pela virtude mais alta e elevada, a sabedoria, porque ela é a virtude das virtudes. No primeiro livro da *Ética à Nicômaco*, Aristóteles detém-se nesse ponto; mas no livro X, tratando do mesmo tema, ele declara que a vida ideal é a teórica e contemplativa, quer dizer, o exercício da atividade na sua potência mais alta, que é a sabedoria.

Há uma medida para todas as ações humanas, que é o justo-meio. A felicidade é definida como atividade da alma, dirigida pela virtude perfeita; é excelente e divina, mas não é presente dos deuses e nem produto do acaso, porque é preciso conquistá-la com muito exercício e muita prática da virtude. Para tanto é necessário indagar sobre a virtude e em que condição ela é um meio-termo para a felicidade.

As virtudes morais consistem em ser um meio entre dois extremos viciosos; em toda quantidade é possível distinguir o excesso, o pouco e uma medida, que é o meio-termo; quando se trata de coisas, o meio-termo é aquele ponto que se encontra em igual distância entre dois pontos extremos, mas quando se trata do homem, o meio-termo é aquilo que não peca nem por excesso e nem por defeito, e esta medida muda muito e não é única para todos os homens. Partindo de alguns pressupostos como a classificação do conhecimento, a concepção antropológica do homem como um animal racional político, Aristóteles apresenta as virtudes éticas e dianoéticas como o meio para chegar-se à felicidade.

Enfatizando o aspecto racional da ética, sobretudo pela prudência como um elemento essencial para a vida virtuosa - é imprescindível para o êxito da virtude moral, pois para ser virtuoso o homem deve ser prudente, e para ser prudente ele deve necessariamente ser virtuoso - a ética de Aristóteles e toda a sua filosofia são caracterizadas pelo finalismo da razão. Esse finalismo da razão é a teleologia que será identificada como o bem, definido como a própria felicidade.

Para Hannah Arendt, a ruptura no plano jurídico surge quando a lógica do razoável que permeia a reflexão jurídica não consegue dar conta da não-razoabilidade que caracteriza uma experiência da ação humana e da própria condição humana como algo mais que as condições nas qual a vida foi dada ao homem.

Esta não resultou de uma ameaça externa, mas foi gerada no bojo da própria modernidade, como um desdobramento inesperado e não-razoável de seus valores. Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente um a condição da sua existência. O mundo no qual transcorre a vida activa consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos (ARENDR, 2008).

O valor da pessoa humana como valor-fonte da ordem da vida em sociedade encontra a sua expressão jurídica nos direitos humanos. Estes foram, a partir do século XVIII, positivados em declarações constitucionais. Tais positavações buscavam, para usar as categorias arendtianas, a durabilidade do *work* do *homo-faber*, através de normas da hierarquia constitucional. Tinham como objetivo tornar aceitável, *ex parte populi* o estar entre os homens (o *inter homines* esse) em sociedades que se caracterizariam pela variabilidade do Direito Positivo – a sua dimensão de labor – requerida pelas necessidades da gestão do mundo moderno, tal como percebidas pelos governantes.

Hannah Arendt, na sua reflexão, não se preocupou com a aquisição e a manutenção do poder, nem com o seu uso pelos governantes, mas sim com o que a isto antecede: a sua geração pelos governados. O *potestas in populo ciceroniano*, para ela, quer dizer o poder entendido como a aptidão humana para agir em conjunto.

Daí a importância decisiva do direito de associação para uma comunidade política, pois é a associação que gera o poder de que se valem os governantes. Por isso, em última instância, a questão da obediência à lei não se resolve pela força, como afirma a tradição, mas sim pela opinião e pelo número daqueles que compartilham o curso comum de ação expresso

no comando legal. Em síntese, a pergunta essencial não é por que se obedece a lei, mas por que se apóia a lei, obedecendo-a.

“Nam in actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; und fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo ampliatur, sequitur de necessitate delectatio. Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet”.

Dante *apud* Arendt:

Pois em toda ação a intenção principal de agente, quer ele aja por necessidade natural ou vontade própria, é revelar sua própria imagem. Assim é que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; como tudo o que existe deseja sua própria existência, e, como, na ação, a existência do agente é, de certo modo, intensificada, resulta necessariamente o prazer. Assim, ninguém age sem que (agindo) manifeste o seu eu latente (ARENDDT, 2008, p. 177).

A esfera pública é um dos temas centrais no pensamento de Hannah Arendt. Esta centralidade se justifica pela defesa que ela faz da autonomia e da dignidade da política condição perdida, segundo ela, com a inversão de valores ocorrida na modernidade, quando a lógica privada ganha dimensão pública a política passa a se constituir numa mera esfera administrativa atribuída ao Estado.

A política, segundo esta autora, existe quando os homens agem e comunicam coletivamente, o que requer um espaço onde os homens possam se encontrar e interagir através da ação e da palavra. Ela é possível quando os homens são capazes de fazer a experiência intersubjetiva da realidade do mundo. Na crítica que faz à modernidade, Arendt aponta os efeitos causados pela supressão da política como ação compartilhada pelos homens.

O que a esfera pública considera irrelevante pode ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado. Uma vez que, a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e, portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até mesmo a meia luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública (ARENDDT, 2008).

Em primeiro lugar, os homens deixam de estar munidos dos fundamentos sólidos, como a autoridade, a tradição e as referências valorativas abrangentes, que os orientavam na compreensão e na construção do mundo comum. Neste contexto, os homens tornaram-se

vulneráveis as experiências de regimes políticos que excluem a liberdade como expressão da ação coletiva.

Esta é, segundo Arendt, a condição histórica que explica o surgimento dos regimes totalitários no século XX, que se caracterizaram pela total supressão da liberdade e pela atomização dos homens numa sociedade de massa.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferísse de todos os que existiriam, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender (ARENDR, 2008).

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Essa manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser de ser humano (ARENDR, 2008).

A teoria aristotélica da prudência parece ser uma resposta a isso, quer dizer, parece-nos dizer que é possível conduzir racionalmente a ação ainda que esta se dê no âmbito da contingência, ou talvez precisamente porque a ação se dá no âmbito da contingência. Ora, se a prudência deve comandar a ação, que se dá no seio do contingente, sua tarefa haverá de ser precisamente lidar com essa contingência constitutiva da ação.

Por isso a função do prudente é a boa deliberação, que consiste em investigar como um determinado fim pode ser realizado em uma dada situação específica, contingente e particular, que não se mostra claramente ao agente. A ressalva de que a virtude é uma disposição que está em um meio-termo em relação a nós envolve não apenas nossas especificidades, mas as circunstâncias nas quais nós temos que agir.

Aubenque(2008) adota essa perspectiva relacionamos com essas condições, vemos que o “*relativo a nós*” deve incluir, então, todas as considerações categoriais da ação, e que excesso, falta e meio termo podem se dar em todas as categorias (ARENDR, 2008, p. 154). E ainda, se a determinação do meio-termo é obra da prudência, sua tarefa primordial será, portanto, apreciar a situação e as circunstâncias da ação, para a partir daí julgá-las e então comandar a ação.

As relações entre prudência e experiência podem se retomadas a partir da identificação que estabelecemos entre experiência e hábito, e a distinção acima exposta entre *'de acordo com a reta razão'* e *'acompanhada de reta razão'*, podemos dizer que a virtude meramente habitual, que é fruto tão-somente da experiência, opera como condição necessária para a prudência (e para a virtude em sentido próprio), mas não é ainda a verdadeira virtude. Assim, o indivíduo educado na formação de bons hábitos, ou aquele que tem experiência das coisas boas e justas, faz o que ele deve fazer.

Contudo a correção de sua ação não é fruto de um julgamento acertado de sua parte acerca do que é bom para os homens, mas da formação de um hábito que está de acordo com esse julgamento. Ele não é capaz, portanto, de dizer por que a ação que ele realiza é um bem.

Justamente por não ser capaz de emitir tal juízo, será igualmente incapaz de lidar com qualquer situação possível com a qual possa vir a se deparar, porque suas ações são balizadas pelas situações passadas. O conhecimento do por que da ação permite ao prudente ir além do já vivido, e por isso ele pode ser a sua própria lei e é, portanto, capaz de lidar com o inesperado, ou com aquelas situações que exigem uma atuação distinta da habitual. Daí porque a verdadeira virtude para Aristóteles é necessariamente acompanhada da prudência, e não é, portanto, algo irrefletido como pode sugerir o uso do termo *'hábito'*.

Há na ética de Aristóteles algo como uma virtude meramente habitual, então isso não pode ser senão uma etapa para a verdadeira virtude, e assim a experiência deve ser entendida, como etapa para a prudência. Portanto a ação humana pode ser governada pela razão (e Aristóteles está convencido disto) e ao mesmo tempo afirmamos que a ação está constituída de maneira tal que se mostra avessa a qualquer tentativa de determinação científica, então é necessário compreendermos que é possível uma atuação racional não científica, ou seja, que a ação pode ser racionalmente conduzida por uma forma de racionalidade que não se identifica à ciência. Esta é precisamente a prudência.

E por não se identificar com a ciência, quer dizer, por ser uma disposição que não é capaz de determinar de maneira *a priori* o que deve acontecer, a prudência envolve (ou não se dá sem) a experiência, que possibilita a correta apreciação da situação particular, que a princípio era indeterminada.

A prudência, portanto, com o auxílio da experiência, deve determinar quais as circunstâncias nas quais o agente se encontra, o que a princípio estava indeterminado, e apontar qual a melhor ação a ser realizada em função dessas determinações. Mas, o prudente vai além do experiente na medida em que este não é a sua própria lei, mas apenas age de acordo com uma lei externamente determinada, e por isso o prudente é capaz de apontar as

causas de suas ações e o experiente não, situação que engloba as principais diferenças entre o prudente e o experiente: conhecimento do porquê de um lado, e conhecimento do quê, de outro; conhecimento do universal e do particular, por parte do prudente, ao passo que o experiente conhece (ao menos explicitamente) apenas o particular, afirmando então que o contato com essas ações boas e justas é dado pelos bons hábitos do indivíduo, ou seja, por suas disposições virtuosas, devemos compreender, por conseguinte, que as disposições e os hábitos morais que temos constituem a experiência da qual irá partir a ética em suas explicações.

A ressalva de Aristóteles de que não importa que o indivíduo seja jovem na idade ou no caráter só vem reforçar nossa idéia de que a experiência aqui evocada deve ser identificada aos bons hábitos do indivíduo, e possui, portanto, uma dimensão desiderativa que ela não possuía no âmbito puramente cognitivo.

Ora, se a verdade prática tem como um de seus componentes o desejo reto - daí porque a prudência é definida como uma 'disposição verdadeira acompanhada de razão' e daí também porque é possível dizer que o incontinente não conhece verdadeiramente aquilo que ele profere como sendo o bem, mas apresenta esse conhecimento apenas como os ébrios que recitam versos de Empédocles, não constituindo então um verdadeiro conhecimento prático, pois lhe falta à consolidação desse conhecimento em sua práxis efetiva), podemos ver que a verdadeira experiência necessária para um conhecimento proveitoso da ciência ética deve estar sedimentada nos bons hábitos do indivíduo.

Quando Aristóteles diz que o princípio é o fato e que aquele que foi bem educado já o conhece ou pode facilmente vir a conhecê-lo ele pretende dizer que esse indivíduo já faz o que deve fazer, ainda que não saiba explicitamente por que ele deve fazer isso. Mas esse conhecimento fático da moralidade é pré-requisito indispensável para que o ouvinte da ciência política efetivamente adquira o conhecimento prático dessa ciência.

O hábito, portanto, pode ser entendido como a ressignificação da experiência na esfera da moralidade, e constitui então um conhecimento não apenas abstrato, ou puramente intelectual, mas enraizado nas ações do indivíduo, de forma que a experiência possui necessariamente uma dimensão desiderativa.

Na figura do prudente na esteira de Aubenque(2008) iniciamos nossas investigações a partir do fundamento da distinção entre a prudência e a sabedoria: esta se ocupa das verdades eternas, aquela do que pode ser diferente. A diferença entre o contingente e o necessário, contudo, não pode ser apenas uma diferença ontológica, mas também intencional.

Como vimos o que fundamenta a existência de uma parte calculadora frente a uma parte científica da alma racional não é tanto uma característica intrínseca dos entes com os quais se relacionam, mas o modo como o sujeito humano se relaciona com esses entes, ou seja, a diferença é mais de intencionalidade que de essência.

Com efeito, a diferença intencional só é possível na medida em que existe alguma diferença ontológica, quer dizer, na medida em que existem realidades que são contingentes. Todavia, a prudência não se relaciona com todo o âmbito da contingência, mas apenas com aquilo que pode ser diferente do que é a partir da interferência do agente. Com efeito, se o pensamento prático é deliberativo e a deliberação é parte constitutiva da escolha, então o pensamento prático terá o mesmo escopo da escolha. E não se escolhe aquilo que não está ao alcance do agente realizar. Aquilo que não pode ser modificado por uma intervenção minha, portanto, é para mim necessário, pois não pode ser diferente do que é. Outra característica fundamental do campo de atuação do prudente é a particularidade intrínseca a toda ação a ser praticada.

Vimos mais uma vez que a particularidade das circunstâncias está em conexão com as determinações categoriais que caracterizam a situação específica na qual o indivíduo deve agir. Estabelecer todas as considerações e ponderações categorias relevantes para a situação particular na qual se deve agir deve ser a tarefa do prudente. E Aristóteles nos diz em pelo menos três ocasiões que a prudência se relaciona também com o particular o que aponta para a apreciação situacional levada a cabo pela prudência. Sendo assim, o prudente não pode jamais deduzir rigorosamente sua ação a partir de regras universais e abstratas, pois essas são gerais demais para dar conta das infinitas possibilidades de ação nas infinitas circunstâncias possíveis.

Essa é, portanto, uma característica que aproxima a prudência da experiência. Contudo, não se deve entender que ao fim e ao cabo a prudência se reduza à experiência, pois a prudência deve ser capaz de julgar adequadamente qualquer nova situação que se apresente, ainda que radicalmente diferente das anteriores, ao passo que o homem experiente está limitado às situações semelhantes àquelas que ele já vivenciou. O prudente, portanto, está radicalmente aberto ao novo, pois sua excelência não está no conteúdo de seu julgamento, mas no próprio ato de julgar.

A prudência é um campo interdisciplinar da ética aplicada contemporânea que se corrobora como uma das principais configurações da moralidade leiga.

No aspecto sociocultural, nasce da sensibilidade moral crítica dos movimentos sociais dos anos 60, que questionam as normas e valores absolutos, herdados da tradição, em nome

de princípios *prima facie*, dependentes do contexto da vida concreta e adaptados ao pluralismo das sociedades secularizadas. No aspecto epistemológico-metodológico, constitui-se como "*diálogo*" entre várias competências disciplinares, capaz de enfrentar criticamente (e resolver pragmaticamente) os conflitos que surgem nas sociedades secularizadas contemporâneas, entre os processos do saber-fazer tecno-científico (em particular o jurídico) e a sensibilidade ética. Neste contexto prático-teórico reconfiguram-se (analiticamente) o mundo da práxis, o campo de atuação do prudente e o mundo da contingência, da deliberação.

A condição humana e o consenso em Arendt abordam a discussão desencadeada pelo processo de secularização que perdura nas sociedades pós-seculares, exigindo dos cidadãos de um Estado Constitucional Democrático uma (re) definição do conceito de Direitos Humanos. Partindo desta premissa é que não se pode desfocar da preservação da dignidade humana, quando se pauta na esfera da prudência e na sanção organizadora da moral. Como ponto de partida, é relevante relacionar os conceitos da Justiça e da Ética.

A temática da justiça acompanha a espécie humana. Talvez seja um elemento natural aspirar ao que seja justo e ao que seja ético. Entretanto, paradoxalmente, a mesma sociedade que aspira pela justiça age por vezes injustamente. Dessa forma, acompanhar a evolução dos conceitos da justiça e da ética é importante para compreender a (des)ordem do mundo contemporâneo e os desafios exigidos para construir uma civilização fundada nos valores da dignidade da pessoa humana e da solidariedade, fundamentos e objetivos fundamentais do Estado Democrático de Direito.

Dentro desse panorama é que desponta na ética contemporânea uma "*hipertrofia da estrutura binária indivíduo-sociedade*", como podemos observar na exacerbação do individualismo e na cisão entre sociedade civil e Estado, este acumulando poder e aquela na satisfação cumulativa de necessidades sempre novas, clamando por soluções. Daí, em consequência, o enfraquecimento do *ethos*, a dissolução da comunidade ética e a desconstrução da justiça, já que houve um afrouxamento do vínculo entre os indivíduos regidos pelo modelo de ordem e o próprio princípio ordenador.

O que importa destacar no pensamento aristotélico é a preocupação com os desdobramentos individuais e sociais dos comportamentos humanos. Nesse sentido, pode-se dizer que os conceitos éticos e políticos aparecem condicionados um pelo outro; a imbricação entre ambas as esferas é clara na teoria aristotélica, bem como importa destacar que segundo o filósofo o bem que os todos alcançam afeta o bem de cada indivíduo acaba convertendo-se no Bem de toda a comunidade quando comungado socialmente.

A peculiaridade do estudo ético reside no fato de que os juízos baseados em leis fixas não lhe são aplacáveis, como ocorrem, por exemplo, com o conhecimento matemático, as quais asseguram a obtenção de resultados constantes.

Estando, desta forma, o estudo ético marcado da preocupação de definir sem constranger com conceitos, pois fica sempre uma margem, de variabilidade que torna a principiologia ética flexível de indivíduo a indivíduo. Assim não se aplica dos princípios éticos de forma única. As contribuições de Aristóteles para a discussão acerca da justiça são inúmeras, visto que a sua teoria redimensiona o entendimento do problema. A justiça é entendida segundo Aristóteles como uma virtude, e, portanto, trata-se de aptidão ética humana que pela para a razão prática, ou seja, para a capacidade humana de eleger comportamentos para a realização de fins.

O entendimento da temática da justiça em Aristóteles fica definitivamente grafado como sendo um debate ético, pois a ciência prática que discerne o bem e o mal, justo e injusto se chama ética, segundo esse filósofo. Para Kelsen, em seu livro "O que é justiça?" (1986), analisa a justiça como "uma característica possível, porém não necessária, de uma ordem social".

Ainda questiona:

Mas o que significa ser uma ordem justa? Significa essa ordem regular o comportamento dos homens de modo a contentar a todos, e todos encontrarem sob ela felicidade. O anseio por justiça é o eterno anseio do homem por felicidade. Não podendo encontrá-la como indivíduo isolado, procura essa felicidade dentro da sociedade. Justiça é felicidade social, é a felicidade garantida por uma ordem social.

No julgamento de Eichmann é inegável que o que sentimento que prevalecia era esse anseio de justiça analisado por Kelsen. Em relação ao Direito natural, Kelsen (1986) sustém que essa doutrina "afirma existir uma regulamentação absolutamente justa das relações humanas que parte da natureza em geral ou da natureza do homem como ser dotado de razão"

E, complementa:

A natureza é apresentada como uma autoridade normativa, como uma espécie de legislador. Por meio de uma análise cuidadosa da natureza, poderemos encontrar as normas a ela imanentes, que prescrevem a conduta humana correta, ou seja, justa. Se se supõe que a natureza é criação divina, então as normas a ela imanentes – o Direito natural – são a expressão da vontade de Deus. A doutrina do Direito apresentaria, portanto, um caráter metafísico. Se, todavia, o Direito natural deve ser deduzido da natureza do homem enquanto ser dotado de razão – sem considerar a origem divina dessa razão -, se se supõe que o princípio da justiça pode ser encontrado na razão humana, sem recorrer a uma vontade divina, então aquela doutrina se reveste de um caráter racionalista.

Já para Kelsen, por exemplo, o nome mais destacado do positivismo do século passado, estrutura uma Teoria pura do direito partindo do marco fundamental do positivismo jurídico: o da análise do direito como fenômeno independente de qualquer juízo de valor ético-político e mesmo da realidade social. Desta forma, o direito do modelo kelseniano é preenchido por um conjunto de normas, para as quais não se justificaria a intromissão dos aspectos antes referidos. Mas como estruturar esse conjunto de normas?

A metódica análise feita por Kelsen arranca justamente do conceito de norma, que vem a ser o elemento de pureza do direito. “*A norma – segundo o autor – funciona como esquema de interpretação*” (KELSEN, 1986, p. 20) dos atos com importância para o direito. Ou seja, ela mesma um constituinte do direito. Melhor explicado pelo próprio autor da teoria pura, “*o juízo em que se enuncia que um acto de conduta humana constitui um acto jurídico (ou antijurídico), é o resultado de uma interpretação específica, a saber, de uma interpretação normativa*” (KELSEN, 1986, p. 21).

Inexiste qualquer juízo prévio sobre a validade ou aceitabilidade do ato: será a norma que pura e simplesmente dirá se ele é jurídico ou não. É claro que o dever ser imposto pela norma jurídica não está inteiramente despegado de qualquer prévio conteúdo juridicamente vinculante: reconhece Kelsen que o dever-ser pode advir dos costumes da sociedade.

Se alguém, por exemplo, adota conduta diversa da aceita pelos costumes da sociedade, sua conduta será censurada. “*Desta forma a situação fáctica do costume transforma-se numa vontade colectiva cujo sentido subjectivo é um dever-ser*”. No entanto, tal norma social que impõe um dever-ser não é vinculante, pois “*o sentido subjectivo dos actos constitutivos do costume apenas pode ser interpretado como norma objectivamente válida se o costume é assumido como facto produtor de normas por uma norma superior*” (KELSEN, 1986, p. 28).

Por esta razão muitos críticos do positivismo têm ignorado a clara pretensão positivista de descrever o direito, não de criá-lo. O que se pretende estar isento de valoração é a descrição das normas, e não o seu conteúdo. Assim, como bem destaca Sgarbi, quando alguém descreve algo, não precisa concordar com o que está descrevendo (SGARBI, 2006, p. 716). A tarefa do teórico é descrever o direito positivo independente de sua bondade ou maldade, ficando a de consagrar valores para política do direito.

Descrever não é prescrever. Isto esteve bem claro na maior parte pensamento juspositivista do século XX, embora muitos de seus críticos não tenham conseguido ou querido vê-lo. Não foi por outra razão que Martin Farrell chamou de “*dramatizada*” e “*equivocada*” a visão que opõe positivismo e jusnaturalismo com base na distinção de que o primeiro rejeita qualquer tipo de avaliação moral e o segundo o considera.

Assim, esclarece:

O positivista jurídico avalia moralmente o direito, para o efeito de determinar sua obrigatoriedade, tanto quanto faz o partidário do direito natural. A única diferença entre ambos é momento em que esta avaliação é levada a cabo. (...) O partidário do direito natural realiza esta avaliação no começo do seu trabalho; antes de permitir que uma norma seja considerada direito, o jusnaturalista a submete a um escrutínio moral: se a norma não se ajusta aos ditames da moral, a norma não é jurídica (...). Já o positivista jurídico realiza esta mesma avaliação no final do seu trabalho (Apud. SGARBI, 2006).

Portanto, depois de identificar quais são as normas de uma determinada ordem jurídica um positivista avalia se irá cumpri-la ou não (o que gera reflexos para sua eficácia) (SGARBI, 2006). Visto como teoria vimos que o juspositivismo engloba uma série de teses que caracterizaram um determinado tipo de Estado.

Atualmente, muitas destas teses foram abandonadas ou revisadas, como a concepção imperativista da norma jurídica que, tendo em John Austin seu principal fundador, sofreu uma profunda revisão pela teoria normativista de Kelsen, e esta, por sua vez, fora revisada por Hart.

A supremacia da lei como fonte legal foi desafiada pela introdução de constituições rígidas. A teoria da interpretação mecanicista do direito foi rejeitada por quase todo positivista do século XX, como se pode depreender da teoria kelseniana da interpretação judicial ou na crítica ao formalismo interpretativo de Hart, para reaparecer, mesmo que em termos distintos, na teoria de alguns antipositivistas como Ronald Dworkin, numa teoria de um sistema legal coerente e sem lacunas (Apud. PINO, 1999).

Assim também se passou com a tese da supremacia da lei, que sofreu constantes ajustes com o evoluir da teoria do Direito, com a introdução de conceitos como “*norma fundamental*” e “*regra de reconhecimento*” por Kelsen e Hart respectivamente.

Giorgio Pino vê nestes três concepções traçadas por Bobbio de positivismo jurídico certa linha de evolução, sendo o positivismo ideológico o primeiro a aparecer, com a filosofia política de Hobbes; já no século XIX, aspectos teóricos começam a se tornar proeminentes, e com o século XX, os aspectos epistemológicos ganham importância (PINO, 1999, p. 524).

É com essa evolução do pensamento positivista que, a partir da segunda metade do século XX e tendo como base o positivismo proposto por Hebert Hart e as objeções a ela feitas por Ronald Dworkin que se propõem, de um lado, na esteira das críticas dworkianas, teorias antipositivistas, com abordagens neoconstitucionalistas; e de outro, numa defesa da

teoria hartiana, teorias pós- positivistas, que, ao invés de negarem o positivismo jurídico, propõem sua releitura sob distintas perspectivas.

Já para Habermas (1998), busca compreender a dualidade do Direito contemporâneo. Deste modo, de um lado, o Direito é facticidade quando se atinge aos desígnios de um legislador político e é desempenhado e realizado socialmente sob a iminência de sanções estabelecidas no monopólio estatal da força.

De outro lado, o Direito é legitimidade quando suas regras se estabelecem em contextos racionais ou admissíveis por seus destinatários. Nessa conjuntura, Habermas estabelece que, nas sociedades contemporâneas pós-metafísicas, é irrealizável a fundamentação do Direito numa suposta ordem natural, numa extensão moral ou numa ética metafísica.

É por meio de uma compreensão discursiva e procedimental que se pode edificar um rompante de legalidade e racionalidade de substância de um princípio; é através da oração que os cidadãos compartilham e originam a mobilização de suas potências comunicativas rumo a um entrosamento recíproco.

O início do discurso, depois de adquirir forma jurídica, modifica-se em princípio da democracia. Partindo dessas exposições, torna-se deste modo o Direito produto da emanção do julgamento e da aspiração discursiva dos cidadãos livres e semelhantes. A institucionalização dos anseios e dos conceitos dos indivíduos, na atualidade, se dá por meio da positivação do Direito.

Já Perelman (1996) recusa do mesmo modo a compreensão de um bem soberano presidido por uma instância metafísica, assim como a fé invariável na razão prática. Propõe-se a analisar, partindo da lógica formal, as seis percepções sólidas da justiça, para daí retirar uma essência semelhante a todas elas. Essa essência semelhante começa a ser sua consideração de justiça formal atrelada à igualdade.

A crítica de Perelman leva à conclusão de que completo sistema de justiça é abalizado nos títulos que ficam no seu alicerce e sua importância é arbitrária e conseqüentemente indeterminada. Portanto, ressalta que completo sistema de justiça estará sujeito de diversos valores que não o valor justiça. Contudo, a justiça tem um valor próprio, que deriva da indigência racional de coerência e proporção das regras que compõem o princípio. Na essência deste, a justiça tem um significado bem acentuado: o de impedir qualquer arbitrariedade nas normas, qualquer desvio da ação.

Já Rawls (1993) exige uma teoria de justiça que consista em uma opção para as doutrinas clássicas – a utilitarista e a intuicionista – e caminhe para uma condição mais elevada de abstração à teoria do contrato social tal qual se depara em Locke, Rousseau e Kant.

Contudo, a concordância inédita imaginada por Rawls não é o que implanta a sociedade civil e determina uma forma particular de governo. São os princípios de justiça social, propostos por Rawls na sua teoria e consagráveis às diferenças viventes na composição fundamental de qualquer sociedade, que instituem o componente da consonância inédita. O autor norte-americano readquire a ciência de contrato social, que é, a princípio, uma classe jusnaturalista, para mostrá-la não novamente como um convênio em meio aos homens para a concepção de uma sociedade política, mas como uma formulação racional apta a redirecionar as regras sociais, partindo do conceito de justiça. É precisamente o conceito de "justiça como equidade" ("*justice as fairness*") que vai caracterizar a origem, a natureza e a função dos princípios de justiça social propostos por Rawls. A teoria da justiça de Rawls procura associar o livre-arbítrio de civis e políticas com os direitos econômicos, sociais e culturais. Altera-se em exemplo para os governos social-democratas que se estabeleceram no Ocidente.

Em meio ao liberalismo extremo e o socialismo ortodoxo, Rawls recomenda uma opção intermediária, a que nomeia "justiça como equidade" ("*justice as fairness*"). Referente à relevância e à viabilidade dessas doutrinas, principalmente a discursiva de Habermas e a social de Rawls, ainda que sejam possam ser criticadas, do ponto de vista metodológico e de substância, compõem instrumentos proveitosos para se ponderar a validade da dominação política, econômica e social desempenhada nas sociedades concretas contemporâneas.

Assim, fica claro que a justiça ocorre *inter homines*, ou seja, trata-se de uma prática humana e social bem delimitada, e por sua vez, a justiça é uma virtude. Ao analisarmos o direito positivo brasileiro, verificaremos que o termo fundamento é empregado sempre com o sentido nuclear de razão justificativa ou de fonte legitimadora. Indicam-se nessa premissa, indubitavelmente, as fontes legitimadoras de nossa organização política, isto é, a razão de ser de toda a organização estatal. Já no campo da teoria geral do direito, a noção de fundamento diz respeito à validade das normas jurídicas e à fonte da irradiação dos efeitos delas decorrentes. Em outras palavras: Por que a norma vale e deve ser cumprida?

A questão da obediência à lei não resolve pela força, como afirma a tradição, mas sim pela opinião e pelo número daqueles que compartilham o curso comum de ação expresso no comando legal. Em síntese, a pergunta essencial não é por que obedece à lei, mas porque se apóia a lei, obedecendo-a. Ainda estaremos, aí, no campo do direito?

O poder não necessita de justificação, mas requer legitimidade que Hannah Arendt vincula à autoridade, categoria que ela examina em sua obra *Entre o Passado e o Futuro* (1988), mostrando suas origens romanas. A grande falha teórica do positivismo, porém, como as experiências totalitárias do século XX cruamente demonstraram, é a sua incapacidade (ou formal recusa) em encontrar um fundamento ou razão justificativa para o direito. O fundamento ou princípio de algo existe sempre fora dele, como sua causa transcendente, não podendo, pois nunca, sob o aspecto lógico e ontológico, ser confundido com um de seus elementos componentes.

Assim, o fundamento do poder constituinte, ou a legitimidade da criação de um novo Estado, sobretudo após uma revolução vitoriosa, não se encontram em si mesmos, mas numa causa que os transcende. Analogamente, na ausência de uma razão justificativa exterior e superior ao sistema jurídico, um regime de terror, imposto por autoridades estatais investidas segundo as regras constitucionais vigentes, e que exercem seus poderes dentro da esfera formal de sua competência, não encontra outra razão justificativa ética, senão a sua própria subsistência.

É neste sentido que se propõem o desvelar acerca da questão do fundamento dos direitos humanos enquanto fundamento ontológico do direito. A sua validade deve assentar-se em algo mais profundo e permanente que a ordenação estatal, ainda que esta se baseie numa Constituição formalmente promulgada. Tudo isto significa, a rigor, que a afirmação de autênticos direitos humanos é incompatível com uma concepção positivista do direito. O positivismo contenta-se com a validade formal das normas jurídicas, quando todo o problema situa-se numa esfera mais profunda, correspondente ao valor ético do direito. A teoria fundamental dos direitos do homem funda-se, necessariamente, numa antropologia filosófica, ela própria desenvolvida a partir da crítica aos conhecimentos científicos acumulados em torno de três pólos epistemológicos fundamentais: o pólo das formas simbólicas, no campo das ciências da cultura; o do sujeito, no campo das ciências do indivíduo e da ética; e o da natureza, no campo das ciências biológicas.

O pensamento moderno rejeita, porém, essa concepção mecanicista do homem, como parte do todo social, pois ela conduz, necessariamente, à conclusão da supremacia ética da sociedade em relação ao indivíduo, razão justificativa dos mais bestiais totalitarismos.

O que se deve reconhecer é que o indivíduo humano somente desenvolve as suas virtualidades de pessoa, isto é, de homem capaz de cultura e auto-aperfeiçoamento, quando vive em sociedade. É preciso não esquecer que as qualidades eminentes e próprias do ser humano - a razão, a capacidade de criação estética, o amor - são essencialmente comunicativas.

A substância da natureza humana é histórica, isto é, vive em perpétua transformação, pela memória do passado e o projeto do futuro. A especificidade da condição humana, aliás, não se esgota na mera transformação do mundo circunstancial, com a acumulação da “*cultura objetiva*”, mas compreende também uma alteração essencial do próprio sujeito histórico.

O homem aparece, portanto, como um ente cujo ser não se completa nem se consuma jamais, mas que vai, ao longo da História, modificando-se pela experiência acumulada e o projeto de novos ensaios de vida. A dignidade de cada homem consiste em ser, essencialmente, uma pessoa, isto é, um ser cujo valor ético é superior a todos os demais no mundo. Percebe-se, pois, que o fato sobre o qual se funda a titularidade dos direitos humanos é, pura e simplesmente, a existência do homem, sem necessidade alguma de qualquer outra precisão ou concretização.

É que os direitos humanos são direitos próprios de todos os homens, enquanto homens, à diferença dos demais direitos, que só existem e são reconhecidos, em função de particularidades individuais ou sociais do sujeito. Os direitos humanos existem enquanto condição necessária do direito positivo.

Conforme Corrêa (2006, p.160):

Os direitos humanos estão ligados à problemática da democracia e da paz sendo retrato das lutas contra regimes ditatoriais. Os direitos humanos, diferente de que sustentam alguns doutrinadores, não são direitos natos, é luta constante dos oprimidos contra o Estado.

Para Arendt: “*Os direitos humanos não são um dado, mas um construído, uma invenção humana, em constante processo de construção e reconstrução*”. (LAFER, 1988, P.19) A história dos direitos humanos é repartida em duas formas. A primeira por Bobbio e segunda é uma separação estabelecida pela ONU. Bobbio proporciona três etapas históricas da concepção da declaração de direitos. A etapa dos ensinamentos filosóficos, atrelado ao jusnaturalismo do século XVII. A etapa das declarações de direitos das teorias filosóficas atualmente positivadas nas Declarações dos Estados Norte-Americanos e da Revolução Francesa.

A terceira etapa divulgada por Bobbio remete à declaração positivada de 1948, que apresenta como central atributo a universalidade dos direitos capitais, consistente no artigo primeiro que institui que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.”.

A acessibilidade à justiça é direito constitucional do todo cidadão, reconhecido pelas declarações de Direitos Humanos, como a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica) e a Convenção Européia de Direitos Humanos. A expressão Direitos Humanos já diz, com nitidez, o que este expressa. Direitos Humanos são os direitos da humanidade. A consideração de “Direitos Humanos” derivou de um desenvolvimento do pensamento filosófico, jurídico e político da Humanidade. A retrospectiva dessa evolução permite-nos imaginar a posição que o homem usufruiu, através dos tempos, dentro da sociedade.

São os direitos que tem em vista proteger os valores mais valiosos da pessoa humana, ou seja, direitos que propendem proteger a solidariedade, a igualdade, a fraternidade, a liberdade, a dignidade da pessoa humana. Os direitos humanos se norteiam através de amplas e profundas raízes históricas, já que que quase todas as culturas, religiões e filosofias apresentam princípios de direitos humanos, embora realizem, do mesmo modo, práticas incompatíveis com esses mesmos direitos. Contudo, ainda que naturalmente identificado, a constituição de um conceito que o determine, não é uma empreitada simples, devido à amplitude do assunto.

É direito essencial somente o acesso ao Poder Judiciário, todavia do mesmo modo, e, sobretudo, a tutela jurisdicional eficaz, rápida e sem dilações ineficazes. Com a determinação deste direito, fica determinado que o Estado precisa ser avaliado responsável pelos detrimentos que ocasionar quando não apresenta a competente tutela jurisdicional, ou seja, quando não respeita, por omissão, o direito humano fundamental de legítimo acesso á justiça.

O acesso à justiça é o fundamental dos direitos do ser humano a ser efetivamente garantido, pois é pelo seu emprego que serão adotados os demais direitos previstos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Pode-se assegurar, deste modo, que os Direitos Humanos, são aqueles inseparáveis à pessoa humana, que tendem proteger a sua integridade física e psicológica diante seus pares e diante o Estado em geral. De maneira a restringir os poderes das autoridades, garantindo, igualmente, o bem estar social por meio da igualdade, fraternidade e da oposição a qualquer natureza de discriminação.

6.4 O julgamento de Eichmann e os Direitos Humanos

O julgamento de Eichmann foi muito criticado pela maneira que foi conduzido e pelas violências que lhe foram impostas (sequestro, cativo e extradição para Israel). Ressaltando também que o seu julgamento em Israel recebeu inúmeras críticas, já que os crimes de que era acusado foram praticados na Alemanha. Sobre o local do julgamento, Arendt (2008) assinalou:

Durante os dez meses que Israel precisou para preparar o julgamento, a Alemanha se ocupou em proteger-se contra os resultados previsíveis, demonstrando um zelo sem precedentes na procura e na acusação de criminosos nazistas dentro do país. Mas em nenhum momento as autoridades alemãs ou algum setor significativo da opinião pública solicitou a extradição de Eichmann, o que parecia uma atitude óbvia, uma vez que todo Estado soberano zela por seu direito de julgar seus próprios acusados. (A posição oficial do governo Adenauer, de que isso não era possível porque não havia tratado de extradição entre Israel e Alemanha, não é válida; isso só queria dizer que Israel não podia ser forçado a extraditar).

Arendt ainda ressaltou outro motivo apresentado pelo governo alemão, para justificar não realizar o pedido de extradição para o julgamento de Eichmann na Alemanha:

Outro argumento contra a extradição, usado pelos observadores do governo da Alemanha Ocidental enviados a Jerusalém, era o de que a Alemanha abolira a pena capital e, portanto, não podia executar a sentença que Eichmann merecia. Em vista da brandura demonstrada pelas cortes alemãs com os assassinos de massa nazista, é difícil não desconfiar da má-fé nessa objeção. Sem dúvida, o maior risco político de um julgamento de Eichmann na Alemanha teria sido a absolvição por falta de *mens rea*.

Piovesan (2006) define os direitos humanos: “pode-se afirmar que a definição de direitos humanos aponta a uma pluralidade de significados.” A autora complementa o conceito:

Tendo em vista tal pluralidade, destaca-se a chamada concepção contemporânea de direitos humanos, que veio a ser introduzida com o advento da Declaração Universal de 1948 e reiterada pela Declaração de Direitos Humanos de Viena de 1993.

A Declaração Universal de 1948 já vigorava a época do julgamento de Eichmann, porém, não foi respeitada rigorosamente. A ironia é que esta declaração foi criada justamente após a 2ª Guerra Mundial, em consequência ao massacre dos judeus realizado pelos nazistas, conforme Piovesan:

Esta concepção é fruto do movimento de internacionalização dos direitos humanos, que constitui um movimento extremamente recente da história, surgido a partir do pós-guerra, como respostas às atrocidades e aos horrores cometidos durante o nazismo. Apresentando o Estado como o grande violador de direitos humanos, a era Hitler foi marcada pela lógica da destruição e descartabilidade da pessoa humana, que resultou o envio de 18 milhões de pessoas a campos de concentração, com a morte de 6 milhões de judeus, além de comunistas, homossexuais, ciganos, ... O legado do nazismo foi condicionar a titularidade de direitos, ou seja, a condição de sujeito de direitos, à pertinência a determinada raça – a raça pura ariana.

Ainda segundo Piovesan, foi nesse cenário que se manifestou a grande crítica e repúdio à concepção positivista de um ordenamento jurídico indiferente aos valores éticos, confinado à ótica meramente formal – tendo em vista que o nazismo e o fascismo ascenderam ao poder dentro do quadro da legalidade e promoveram a barbárie em nome da lei. Analisando o seqüestro de Eichmann, percebe-se que os direitos humanos para os refugiados não foi respeitado. Mesmo sendo ele um nazista, não poderia ter o seu direito violado, conforme Rocha, Henriques e Cazetta (2008): “Se o problema é “não querer assumir responsabilidades perante o outro”, maior ainda será o problema se esse “outro” for ignorado em sua problemática”.

Como o Holocausto ainda era muito recente, Eichmann teve vários de seus direitos violados, assim como os judeus que ele ajudou a exterminar. Desta maneira, seus raptos se assemelharam a ele em vários aspectos.

Piovesan (2006) afirma:

Temos o direito a ser iguais quando nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.

6.5 O Julgamento de Eichmann inserido na Teoria da Justiça

Referente à visão de Arendt sobre o julgamento de Eichmann, Souki (1998) ressalva:

Hannah Arendt, ao contrário da posição oficial do Estado de Israel, vê no processo de Eichmann um procedimento que ocorre no interesse da justiça e direito, uma questão jurídica na sua simplicidade e profundidade. Isso que lhe permite, de um lado, evitar o engano de julgar Eichmann como uma vítima, bode expiatório de um regime; e de outro, enfrentar as questões jurídicas do genocídio, da soberania estatal, da responsabilidade funcional, diante dos atos concretos de um homem.

É nesse sentido que Pierre Aubenque (2008), em seu livro a “Prudência em Aristóteles” afirma o humanismo de Aristóteles: entre o saber absoluto e a percepção caótica da experiência, aconselha a agir com prudência, no limite da ação humana.

Marías (2004) também cita Aristóteles:

Para melhor viver, o homem necessita se ater a alguma certeza radical e universal, a partir da qual possa viver além de outras certezas parciais a ordenar. A origem do desejo de conhecer do homem é para Aristóteles nada menos que sua própria natureza. A atitude teórica do homem o faz ver as coisas como são, com propriedades distintas e o faz despertar para as coisas numa atitude de assombro.

Atitude esta que Eichmann demonstrou não possuir durante o seu julgamento em Nuremberg, conforme destacou Arendt (1999):

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guardacostas contra as palavras e a presença de outros, e, portanto contra a realidade enquanto tal.

Durante outra passagem do livro, após negar a Eichmann os perfis de Iago, Macbeth e, principalmente, Ricardo III, Arendt frisa que ele “simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo...”.

(...) Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é “banal” e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum. Certamente não é nada comum que, diante da morte e, mais ainda, já no cadafalso, não consiga pensar em nada além do que ouviu em funerais a sua vida inteira, e que essas “palavras elevadas” pudessem toldar inteiramente a realidade de sua própria morte. Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos — talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém. Mas foi uma lição, não uma explicação do fenômeno, nem uma teoria sobre ele.

Citando Blaise Pascal: “Nada é mais difícil que pensar.” Complementando a citação de Blaise, pode-se analisar Arendt (1999):

A linha divisória entre aqueles que querem pensar, e, portanto têm de julgar a si mesmos, e aqueles que não querem pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais. A esse respeito, o total colapso moral da sociedade respeitável durante o regime de Hitler pode nos ensinar que, nessas circunstâncias, aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais não são confiáveis: sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e que tudo o que então restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa. Muito mais confiáveis serão os que duvidam ou os céticos, não porque o ceticismo seja bom ou o duvidar, saudável, mas porque são usados para examinar as coisas e para tomar decisões. Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivermos estaremos condenados a de (sic) viver conosco mesmos.

Arendt observou que Eichmann obedecia às ordens e visava continuar exercendo o seu cargo, que lhe dava certo poder e prestígio, além de agradar aos seus superiores, dirigentes e comandantes nazistas que eram tratados praticamente como ídolos por seus subordinados.

Estes líderes, porém, deveriam saber que as inventivas informações confundem os seus pensamentos e os desviam do caminho para a veracidade. Esses líderes necessitam ser extintos por meio de um artifício imparcial, ou seja, a inferência, conforme observado por Antiseri e Reale (2007):

Os ídolos e as falsas noções que invadiram o intelecto humano, nele lançando raízes profundas, não só sítiam a mente humana, a ponto de torna-lhe difícil o acesso a verdade, mas também, continuam a nos incomodar durante o processo de instauração das ciências e os homens não se dispõem a combatê-la.

O caso Eichmann mostra que foi a irreflexão, a insuficiência de pensar, que o inclinou ao crime. A eficácia e tenacidade dessa irreflexão permanecem na distância da realidade e no desprendimento de si, presentes na ocorrência de que Eichmann sempre almejou se subordinar a um comando, queria fazer parte de um grupo.

Conforme Arendt (1999):

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam dados, não haveria nenhum regulamento pertinente para consultar — em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida.

Talvez tenha sido essa busca constante por uma liderança que o incentivou a ingressar na SS, assim como, provavelmente, ocorreu com muitos outros membros da organização nazista, conforme pode se desconfiar ao analisar o relato de Arendt sobre alguns exemplos da relação entre o povo alemão e os nazistas:

Havia uma “líder” da Baviera que fazia discursos aos camponeses em 1944. Falando sobre uma possível derrota, afirmava que o Führer “em sua grande bondade preparou para todo o povo alemão uma suave morte por asfixia de gás no caso de a guerra ter um final infeliz”. Os ouvintes simplesmente foram para suas casas “sacudindo a cabeça”. A segunda história é sobre uma mulher que procurava tratamento médico num centro de refugiados do campo já ocupado pelo Exército Vermelho. O médico tentou explicar-lhe que era mais importante sair de lá, ao que ela respondeu: “Os russos nunca vão nos pegar. O Führer nunca vai permitir. Antes disso ele nos põe na câmara de gás”.

A perplexidade está em que o incidente particular, o fato observável ou a ocorrência isolada na natureza, ou o feito e evento registrados da história, deixaram de fazer sentido sem um processo universal em que supostamente se embasem; não obstante, no momento em que o homem se acerca desse processo visando escapar ao caráter acidental do particular, visando encontrar sentido — ordem e necessidade, — seus esforços são rechaçados de todos os lados: qualquer ordem, qualquer necessidade, qualquer sentido que se queira impor fará sentido. Essa é a mais clara demonstração possível de que, sob essas condições, não há nem necessidade nem sentido.

Analisando esses relatos, pode-se detectar a decadência moral de toda uma nação. Percebe-se que grande parte do povo alemão confiava em Hitler, que desempenhou um verdadeiro princípio de poder ao controlar a vida da maior parte dos alemães.

Não surpreende deste modo, a passividade de Eichmann ao ser raptado na Argentina. Ele parecia permanecer à expectativa de sua condenação como um derradeiro deleite para confirmar e divulgar a sua participação no nazismo, visto que tinha conhecimento de que permanecia sendo procurado pelos agentes da polícia secreta israelense.

A narrativa de Arendt a respeito de Eichmann, sobre a matança e violências que cometeu, leva um possível conhecimento sobre o mal, percebido como qualquer coisa além que ultrapassa os maus impulsos. A expressão “banalidade do mal” que Arendt utilizou na concepção de sua obra profere não exclusivamente ao indiciado por delitos insólitos, julgado por um tribunal assombroso, mas a um completo esgotamento da moral que o totalitarismo demonstrou e do qual Eichmann foi um dos muitos personagens. A história contemporânea é distinguida pela deliberação da obra como a natureza com aquela que se relaciona e se confunde.

Ao modo inesperado Arendt adiciona o acontecimento, que assinalou a ruptura na oposição da ciência contemporânea de envolver o significado do privado no método de modo geral. O totalitarismo foi o episódio característico que se instituiu como auto-evidente. Perante o episódio privado, o método comum perde sua finalidade. Portanto, tanto a história quanto a natureza tornaram-se inconcebíveis. Esse detrimento do mundo apresenta como alicerce e resultado a massa: aglomeração organizada sem seu mundo comum.

A trajetória da preparação realizada por Arendt apresenta como alvo compreender o código a partir do qual é plausível refletir sobre os episódios políticos mais dramáticos do século XX como ruptura desse procedimento universal.

A submissão ao comando nazista foi a derradeira insurreição contra a imprevisibilidade de praticar o uso da própria razão? Não. A retomada de Sócrates por Arendt é um empenho por uma novidade racional, a persistência no valor de recomeçar a todo conflito da imprevisibilidade própria ao período atual. Esse empenho é a ratificação da ponderação, do refletir por si próprio, encarando as ameaça que nós próprios instituímos.

Finalizando, pode-se citar Pepler (2008):

Assim, Hannah Arendt registra, em sua obra, essa decisão histórica ou “solução final” de Jerusalém, que afirma antes o direito de matar do que a vida, informa, dessa forma, ao leitor uma pretensa “razão universal” pela qual Eichmann foi eliminado da face da terra, já o Estado de Israel segue, diariamente, com sua política belicosa, ao encontro de mais inimigos que devem ser eliminados (em especial, os palestinos) dentro de uma lógica separatista (muros), armamentista, economicista, punitiva/vingativa, entre tantas outras, desumanas. Se o sujeito ideal do totalitarismo é precisamente o homem isolado, desagregado, sem capacidade política, sem consciência moral, sem vontade, sem capacidade de julgar e, por isso mesmo, tão propenso a fazer o mal, então, é esse homem que precisa ser conhecido. Além disso, nas condições do mundo contemporâneo, a incomensurável monstruosidade da banalidade do mal repousa precisamente sob a aparente normalidade dos criminosos, e este é um dos mais trágicos paradoxos dos nossos dias.

7 CONCLUSÃO

Hannah Arendt é capaz de resgatar a idéia central de autoridade corroborando o conceito dos elementos mais igualitários ao próprio conceito de ação. Assim, o problema da autora de *A Condição Humana* (2008) é que o resgate de um conceito de ação se perde na incapacidade de fundamentá-lo enquanto modelo de institucionalização do presente, e que a fundamentação do conceito de ação depende de um acesso diferenciado ao passado que fundamentaria a capacidade dos indivíduos de agir. É esta vinculação ao tema de direitos humanos que pode ser traduzida pela idéia de justiça arendtiana não como uma construção pública da igualdade – análise da cidadania como o direito a ter direito-, mas sim como proporcionalidade e partilha.

O percurso arendtiano não é o do regresso, mas o da reconstrução da tradição, apoiada na expectativa e na esperança do novo, como caminho para lidar com a ruptura e afirmar a liberdade. Idene às plúrimas conclusões rejeita a idéia de que seja possível fundar os direitos humanos em uma pretensa natureza humana a – histórica Arendt afirma, com toda clareza, que nós não nascemos iguais, mas diferentes. E que a igualdade é o resultado do processo de inserção na comunidade jurídico-política através da determinação de um conceito de autoridade que explique a facilidade da conquista do coração das massas modernas pelo totalitarismo. Aponta para a quebra nas sociedades modernas de uma dimensão intermediária de autoridade que permitiria ao Estado totalitário relacionar-se diretamente com as massas.

A questão do fundamento poderia limitar-se ao fato de que seriam considerados direitos fundamentais aqueles que, em determinado momento histórico, o valor da pessoa humana enquanto conquista histórico-axiológica encontra a sua expressão jurídica nos direitos fundamentais do homem. É por essa razão que a análise da ruptura – o hiato entre o passado e o futuro, produzido pelo esfacelamento dos padrões da tradição ocidental – passa por análise de crise dos direitos humanos, que permitiu “*o estado totalitário de natureza*”. Este “*estado de natureza*” não é um fenômeno externo, mas interno à nossa civilização que tornou os homens sem lugar no mundo.

Uma sociedade autônoma - vale dizer: não alienada de si mesma - é aquela onde suas regras estão permanentemente em questão; onde, em outras palavras, a ordem está em questão. Sempre que garantirmos esta possibilidade, mesmo diante dos mecanismos conhecidos de apropriação privada e excludente do poder e das riquezas, saberemos que estes

mesmos mecanismos estarão sob uma oposição de direito. O Estado democrático de direito, entretanto, ultrapassa esta condição por experimentar direitos que ainda não lhe estão formalmente incorporados. O que funda a ação como artificialidade é a relação que Hannah Arendt estabelece, em *A Condição Humana* (2008), entre a própria artificialidade da ação e a ausência de institucionalização.

O Estado democrático de direito, surge e se afirma como o espaço por excelência para a contestação de opiniões e interesses em uma esfera pública regrada, onde se manifestam - pela ação dos humanos - poderes que não podem estar sob o controle de quem quer que seja. Nesse sentido faz-se peremptório o conceito arendtiano de ação e a sua vinculação com a recuperação do conceito de autoridade. Ambos colocam o problema da vinculação da ação com um momento histórico constitutivo e expressam um entendimento do exercício da política como um “*aumentar*” desse momento que seria a base do conceito arendtiano de autoridade. Para Arendt, a durabilidade adquirida pela fabricação humana não é o problema. O problema, pelo contrário, é que a artificialidade produzida pela obra é limitada e deve ser colocada em contraste com a artificialidade que deriva das atividades puramente humanas. Esse é o itinerário que conduz ao contraste entre a obra e a ação. O conceito de ação em Hannah Arendt é um dos elementos mais originais de sua obra. Ele se situa na interseção entre a igualdade e a diferença.

Para a autora de *A Condição Humana* (2008), se os homens (e as mulheres) não fossem iguais, nós não seríamos capazes de entender uns aos outros; se não fossemos diferentes, não teríamos a necessidade de utilizar a linguagem para entendermos uns aos outros. Assim, a ação é a atividade puramente artificial entre os indivíduos tem como pré-condição a igualdade e a pluralidade. Esse conceito, que poderia ser relacionado ao de diversos outros pensadores do século XX, separa-se de todos eles por sua ruptura radical com a assim chamada dialética do reconhecimento que é substituída por uma hierarquia de lugares nos quais a pluralidade poderá se expressar.

Arendt supõe que a ação só poderia se desenrolar nesse espaço. O modelo para o conceito arendtiano de ação é a pólis ateniense com a sua diferenciação radical entre a oikia e o público. A oikia, a esfera privada, é o lugar da tirania, da hierarquia, do domínio de indivíduos uns pelos outros. Nesse sentido, há uma desigualdade inerente à oikia motivada não pelas relações humanas e sim pela mediação exercida pela natureza que implica necessariamente violência.

Ao mesmo tempo, o público arendtiano é mais radicalmente igualitário do que o espaço político nas formulações dos autores da dialética do reconhecimento. A igualdade e a pluralidade são constitutivas da noção arendtiana de público através da qual as atividades puramente humanas ocorrem no interior de um espaço constituído em comum pelos indivíduos. É nesse espaço que a política tem lugar e é com a recuperação desse espaço, tão claramente identificado pelos gregos, que Hannah Arendt vincula a sua obra.

As características apontadas permitem fazer entender porque a luta pelos Direitos Humanos torna possível uma nova relação com a política. Notadamente neste final de século, após o fracasso visceral das experiências que tentaram aproximar a utopia socialista e diante da rotunda incapacidade dos regimes capitalistas oferecerem, na maior parte do planeta, um sentido humano à existência, são os Direitos Humanos e os movimentos sociais que neles se inspiram os construtores da trincheira mais urgente e tangível para a derrota da barbárie e de seus múltiplos "operadores".

Arendt irá dizer: *“Um concepção da lei que identifica o direito com a noção do que é bom – para o indivíduo, ou para a família, ou para o povo, ou para a maioria – torna-se inevitável quando as medidas absolutas e transcendentais da religião ou da lei da natureza perdem a sua autoridade”*. E essa situação de forma alguma se resolverá pelo fato de ser a humanidade a unidade a qual se aplica o que é ‘bom’. Pois é perfeitamente concebível, e mesmo dentro das possibilidades políticas práticas, que, um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada chegue, de maneira democrática – isto é, por decisão da maioria -, à conclusão de que, para a humanidade como um todo, convém liquidar certas partes de si mesma.

Assim, esta pesquisa buscou discutir o conceito de Direitos Humanos em Hannah Arendt à luz da teoria do julgamento político - em sua essência - com a investigação de *Eichmann em Jerusalém*, o qual nos forneceu os elementos de uma teoria da justiça. A questão, portanto, é que ao investigar *Eichmann em Jerusalém* encontramos uma teoria da justiça em Hannah Arendt. Contudo, partimos não somente dos textos usuais sobre o tema contidos nos trabalhos de Arendt a partir de sua observação do julgamento de Eichmann (1963), mas em obras como *Entre o Passado e o Futuro* (2009) e *A Condição Humana* (2008), elaboradas antes deste acontecimento, através de uma perspectiva ética do conceito de ação arendtiano e do conceito de *phronesis*.

Conforme Aubenque, a *phronesis* “só existe naqueles homens que buscam bens humanos e sabem reconhecer nesses bens o que lhe é vantajoso” (AUBENQUE, 2008). Observa-se que o homem prudente (*phronimos*) é aquele que determina bem, isto é, aquele

que avalia de acordo com cada situação, as escolhas possíveis de serem escolhidas e, dentre essas escolhas, define um meio, um caminho a ser adotado tendo em vista o que é melhor para os seres humanos. A deliberação está acoplada à regra da escolha em meio ao que sempre pode modificar. A partir dessa probabilidade de variação não há uma certeza incontestável, como na matemática, de que uma ação bem determinada trará sempre o sucesso, porque todo ato deliberado, toda escolha, ainda pode sofrer interferência do acaso – do contingente. Conforme Pierre Aubenque, a deliberação ou escolha ou tomada de decisão “é da ordem da opinião, ou seja, de um saber, de um saber aproximativo (...). Fundada em tal saber, nenhuma deliberação será infalível (...) mesmo a ação melhor deliberada sempre comportará o risco, mesmo infinitesimal, do insucesso.”. (AUBENQUE, 2008).

A construção desta ética tem como pressuposto a ação. Deste modo, é uma ética pautada na prática (práxis) e visibilidade de atos criados pelos homens em sua pluralidade. Destacamos que o conceito de ação política de Hannah Arendt, por se construir pela participação dos homens, fundamenta-se nesses próprios homens, neles residindo seu conteúdo ético na forma de um cuidado pelo mundo. A ética arendtiana possui também influências clássicas em sua construção.

Desta forma, importante ainda frisar que, a Teoria da Justiça compõe seguramente a disciplina de maior conexão entre a Filosofia do Direito e a Filosofia Política. Enquanto elemento comum destas duas áreas do saber, a Teoria da Justiça é amplamente responsável por tê-los reavivado nos últimos anos, compondo um dos principais assuntos da agenda teórica moderna. As teorias da justiça são preparadas para serem efetivamente consagradas, e não somente para explicar, delinear ou revisar um conjunto de conceitos. Nesses passos, a justiça num conceito tomista é “*a vontade constante e perpetua de das a cada um o seu direito*”.

E sobre o assunto, importa por fim destacar que a filosofia moral que não se furta às questões fundamentais do seu tempo, sem esquecer o passado, tirando todo o proveito que a distância temporal proporcionada como oportunidade crítica. Uma dessas lições é a de que a filosofia nunca pode deixar de relacionar-se com os outros ramos do saber humano, como a sociologia, a antropologia, a história, as ciências naturais e biológicas. É papel da filosofia moral difundir todas as interpretações possíveis do agir humano, para que ela possa enfrentar as questões fundamentais com maior propriedade e levando em conta a peculiaridade do ser humano em suas mais diversas facetas.

Desta forma, a filosofia moral legítima tem de lidar fundamentalmente com as contingências e a finitude da vida humana, cristalina em diferentes momentos históricos sob a forma de dificuldades incessantemente novas, causadas tanto pelo mundo como pelos próprios homens em sua continuada atividade criadora e transformadora do mundo e de si mesmos, e que tornam a compreensão, formulação e a realização (ou não realização) dos deveres e fins morais uma tarefa constante e afeita a transformações.

A filosofia moral movimentava suas ferramentas indutivas e conceituais no domínio daquilo que há de realizar-se, de criar-se ou cumprir-se, do que não está meramente no domínio do que existe inexoravelmente, nem do que muda ou permanece o mesmo por força de leis rígidas e necessárias. Daí o seu estilo peculiar, desafiador para a razão humana, por estar lidando com o contingente, com aquilo que pode ser que se cristaliza em determinados momentos históricos, mas que pode mudar, ser reformulado ou ainda não ser realizado sob a força da contingência e da dinamicidade dos contextos, vez que reprime a escolhas por parte dos agentes implicados.

Nossa época é assinalada justamente pelo aprofundamento radical da percepção do caráter contingente, finito, dessa esfera expressiva do humano propriamente dito, na qual sua imagem de si está em jogo, cuja pergunta percuciente, desde os primórdios da filosofia, foi acerca de sua racionalidade. Tal peculiaridade da moralidade, enquanto domínio do dever ser, daquilo que precisa ainda ser realizado, cumprido e efetivado, afinal, lugar de liberdade e de escolha, que não pode ser diminuída à simples técnica, tem como um de seus problemas principais a questão da natureza da instância normativa que guiará a liberdade no interior das contingências do mundo, ou seja, qual a natureza de sua racionalidade (ou não-racionalidade).

Como reivindicações morais, os direitos humanos nascem quando devem e podem nascer. Como realça Norberto Bobbio, os direitos humanos não nascem todos de uma vez nem de uma vez por todas. Para Hannah Arendt, os direitos humanos não são um dado, mas um construído, uma invenção humana em constante processo de construção e reconstrução. Compõem um construído axiológico, fruto da nossa história, de nosso passado, de nosso presente, fundamentado em um espaço simbólico de luta e ação social.

8 REFERÊNCIAS

ABRANCHES, A. Hannah Arendt: a fenomenologia da vida ativa e as condições limítrofes da existência humana no mundo moderno. Rio de Janeiro, 1987. **In: Dissertação de Mestrado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.**

ABRANCHES, A. Pensamento e Política em Hannah Arendt. Rio de Janeiro, 1991. **In: Tese de Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.**

ABREU, Andréa Alves de. O significado do agir sobre a natureza segundo o pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro, [s.d]. **In: Tese de Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.**

ADEODATO, João Maurício Leitão. **O Problema da Legitimidade:** no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

AGAMBEN, G. **Estado de Exceção.** São Paulo: Boitempo, 2004.

AGUIAR, O. A. A experiência totalitária em Hannah Arendt. **In: Revista de Ciências Sociais**, v. 30, n.1/2, p. 97-104, 1999.

ALEXY, R. **Teoria da argumentação jurídica.** São Paulo: Landy, 2001.

AMIEL, A. **Hannah Arendt: política e acontecimento.** Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1996.

ANNA, K. **Two concepts of sovereignty.** **In: The Economist**, 1999, vol. 352, n. 8137.

ARAD, Y. BELZEC, SOBIBOR, TREBLINKA: **The Operation Reinhard Death Camps.** **Bloomington:** Indiana University Press, 1987.

AREND, M. A. **Direitos Humanos na Tributação.** Disponível na Internet: www.fesmpdf.org.br/revistas/14_06.pdf. Acesso em 01 agosto de 2010.

ARENDT, H. **As Origens do totalitarismo.** Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

ARENDT, H. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Salamandra; Edusp, 1981.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARENDT, H. **The life of the mind.** London: Secker & Warburg, 1978.

ARENDT, H. **Da violência.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém:** um ensaio sobre a banalidade do mal. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

- ARENDDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDDT, H. **Da revolução**. São Paulo: Ática, 1988.
- ARENDDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDDT, H. Que é autoridade? **In: Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDDT, H. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDDT, H. **Rahel Varnhagem**: a vida de uma judia alemã na época do romantismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDDT, H. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDDT, H. **Entre Amigas**: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- ARENDDT, H. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 1999a.
- ARENDDT, H. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999b.
- ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDDT, H. **Hannah Arendt - Martin Heidegger**: correspondência 1925/1975. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- ARENDDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDDT, H. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- ARENDDT, H. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de César Augusto R. de Almeida. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora UNB, livro V, 1985.
- ASCHEIM, S. E. Nazism, culture and the origins of totalitarianism: Hannah Arendt and the discourse of evil. **New German Critique**, n. 70, p. 117-139, 1997.
- ATIENZA, M. **As razões do direito**: teorias da argumentação jurídica. São Paulo: Landy, 2000.
- AUBENQUE, P. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2. ed., São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- BALDWIN, D. R. **The Horror and the Human**: The Politics of Dehumanization in Heart of Darkness and Primo Levi's *Se questo è un uomo*. *Conradiana* 37.3 (2005): 185–204.

BARREIRA, C. (Org.). **Poder e Disciplina**: Diálogos com Hannah Arendt e Michel Foucault. Fortaleza: Ed. UFC, 2000.

BAUER, Y. **A History of the Holocaust**. Rev. ed. New York: Franklin Watts, 2001.

BAUMAN, Z. **Modernity and the Holocaust**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

BAUDRILLARD, J. **A Transparência do Mal**. Campinas: Ed. Papirus,

BAVARESCO, A. A Crise do Estado-Nação e a teoria da Soberania em Hegel. **In: Estado e política: a filosofia política de Hegel**. (Org.) ROSENFELD, D. L. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

BAZELAIRE, Jean-Paul; CRETIN, Thierry. **A Justiça Penal Internacional**: Sua evolução, seu futuro de Nuremberg a Haia. São Paulo: Manole, 2004.

BENJAMIN, W. **A Tarefa do Tradutor** (cadernos do mestrado v.1.) – Rio de Janeiro: EDUERJ, 1994.

BENJAMIN, W. **Crítica da Violência**. Trad. Willi Bolle. In Willi Bolle(org.) Walter Benjamin: Documentos de Cultura - *Documentos de Barbarie: Escritos Escolhidos*. São Paulo: Cultrix e Edusp, 1986.

BERGEL, J. L. **Teoria geral do direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BERLIN, G. The ‘Canada’ Commando as a Force for Resistance in Auschwitz: Redefining Heroism. **In: Proteus XII**, no.2 (1995).

BERLIN, I. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

BETTELHEIM, B. Helpless Victims. **In: The Holocaust: Problems and Perspectives of Interpretation**. 3rd ed. Donald Niewyk, ed. Boston: Houghton Mifflin Company, 2003.

BOBBIO, N. **A teoria das formas de governo**. 3. ed. - Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1976.

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOBBIO, N. **O Positivismo Jurídico**. *Lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, N. **Dicionário de política**. São Paulo: Editora Universidade de Brasília - Imprensa Oficial do Estado, 2000.

BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**: A Filosofia política e as Lições dos Clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BODIN, J. **Six Books on the Commonwealth**. Trad. M. J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell Oxford, 1955.

BODIN, J. **On Sovereignty**. Editado por Julian H. Franklin. New York: Cambridge University Press, 2006.

BORON, A.; GONZÁLES, S. Resgatar o Inimigo? Carl Schmitt e os debates contemporâneos da teoria do Estado e da democracia. In: BORON, A. (Org.). **Filosofia política Contemporânea**. São Paulo: CLACSO, 2006.

BOROWSKI, T. **This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen**. Barbara Vedder, trans., New York: Penguin Books, 1967.

BOTWINICK, R. S. (ed). **A Holocaust Reader: From Ideology to Annihilation**. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 1998.

BRIGHTMAN, C. **Entre amigas: correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BRUDNY-DE LAUNAY, M.-I. Le totalitarisme arendtien: fécondité et paradoxes. In: CALOZ-TSCHOPP, M.-C. (Ed.). **In: Hannah Arendt, la “banalité du mal” comme mal politique**. v. 2. Paris: L’Harmattan, 1998.

CAMP. Y. G.; BERENBAUM, M. (Eds.). **Anatomy of the Auschwitz death camp**. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

CANOVAN, M. (Org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CANOVAN, M. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CANOVAN, M. The contradictions of Hanna Arendt’s political thought. **In: Political Theory**, v. 6, n. 1, p. 5-26, 1978.

CARD, C. **The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CHANSKY, J. **Reflections on After Virtue After Auschwitz in Philosophy Today**. Fall, 1993, Vol. 37 No. 3-4.

CHOUKR, F. H.; AMBOS, K. (Orgs.). **Tribunal Penal Internacional**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

CITTADINO, G. **Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva**. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 1999.

CLENDINNEN, I. Dentro da Zona Cinzenta. **In: Um olhar sobre o holocausto**. Trad. A. Mota Lisboa: Prefacio, 2000.

COHEN, N. Diaries of the Sonderkommando. **In: Anatomy of the Auschwitz Death Camp**. Yisrael Gutman and Michael Berenbaum, eds. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

COHN, G.; BORON, A. A. **Filosofia política contemporânea: controvérsias Sobre civilização, império e cidadania.** São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Ciência Política; Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

COLLINGWOOD, R.G. **The Idea of Nature.** Oxford: Oxford University Press, 1960.

CONSTANT, B. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos.** Filosofia Política. Editora L&PM, 1985.

COSTA, C. O. Tribunal Penal Internacional. **In: Revista Jurídica Consulex.** Distrito Federal: ano VI, nº 134, ago de 2002.

COURTINE-DENAMY, S. **O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

DALLARI, D. **Direitos Humanos – Evolução.** Disponível na Internet: www.conectasur.org/files/hist_conc_classif.pdf. Acesso em 25 jul. de 2010.

DANIELS, N. **Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice.** Stanford, California: Stanford University Press, 1989.

DE VITA, Á. **Justiça Liberal.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

DELEUZE, G. **Foucault.** Trad. Claudia Martins, São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1991.

DENT, N.J.H. **Dicionário Rousseau.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DERRIDA, J. **Força de lei.** Porto: Campo das letras, 1994.

DESCARTES, R. **Discurso do método.** Brasília: UnB, 1985.

DES PRES, T. **The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps.** New York: Oxford University Press, 1976.

DHNET. **Direitos Humanos.** Disponível na Internet: www.dhnet.org.br/direitos/textos/DH_utopia/2conceito.html. Capturado em 26 julho de 2010.

DIAS, S. M.. **O Espectador na Época Moderna: uma reflexão sobre o juízo no pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro, 1999. In: Dissertação de Mestrado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DOMINGUES, J. M. **Do Ocidente à Modernidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, capítulo 7.

DOMINGUES DE ANDRADE, M. A. Ensaio sobre a teoria da interpretação das leis. **In: Prefácio Francesco Ferrara - Interpretação e aplicação das leis.** Coimbra: Armênio Amado, 1987.

DUARTE, A. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **In: Trans/form/ação**, v. 24, p. 249-272, 2000a.

DUARTE, A. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, A. (Org.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002.

DUARTE, A. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: MORAES, E. J. de; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, A.; LOPREATO, C.; MAGALHÃES, M. B. (Orgs.). **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: [s.n.], 2004.

DWORKIN, R. **Levando os direitos a sério**. Trad. De Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DWORKIN, R. **O Império do Direito**. Trad. De Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EDKINS, J.; PIN-FAT, V.; SHAPIRO, M. J. **Sovereign lives**: power in global politics. New York: Routledge, 2004.

EISENBERG, A., ed. **Witness to the Holocaust**. New York: The Pilgrim Press, 1981.

EITINGER, L. Auschwitz – A Psychological Perspective. **In: Anatomy of the Auschwitz Death**, 1981.

FEIG, K. G. **Hitler's Death Camps**: The Sanity of Madness. New York: Holmes & Meier, 1981.

FERRARA, F. **Interpretação e aplicação das leis**. Coimbra: Arménio Amado, 1987.

FERRAZ JR., T. S. **A ciência do direito**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1980.

FERRAZ JR., T. S. **Função social da dogmática jurídica**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

FERRAZ JR., T. S. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. São Paulo: Atlas, 1988.

FINKIELKRAUT, A. **A humanidade perdida**. Trad. Luciano Machado. São Paulo: Ática, 1998.

FRANCISCO, M. de F. S. Pensamento e ação em Hannah Arendt. **In: Trans/form/ação**, v. 19, p. 163-175, 1996.

FRANKLIN, J. H. **Jean Bodin et la naissance de la theorie absolutiste**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1972.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. (Org. Roberto Machado), Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France**. Trad. Andréa Daher, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

FOUCAULT, M.; HABERMAS, J.; KELLY, M. **Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1994.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora UNB, 2001.

GAITA, R. **A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice**. 2nd ed. London: Routledge, 2002.

GARRARD, E.; SCARRE, G. (Eds.). **Moral Philosophy and the Holocaust**. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2003.

GELLNER, E. **Cultura, identidade y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales**. Barcelona: Gedisa, 1989.

GILBERT, M. **The Holocaust: History of the Jews of Europe During the Second World War**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1986.

GIULIANI, M. **A Centaur in Auschwitz: Reflection's on Primo Levi's Thinking**. Lanham: Lexington Books, 2003.

GLOVER, J. **Humanity: A Moral History of the Twentieth Century**. New Haven: Yale Nota Bene, 2001.

GORDON, R. **Primo Levi's Ordinary Virtues: From Testimony to Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GOMES E SILVA, K. **O Tribunal Penal Internacional e sua compatibilidade com a Constituição Brasileira quanto a aplicação da pena de prisão perpétua**. Disponível em: www.ucg.br/Institutos/nucleos/nepjur/pdf/otribunalpenainternacionalesuacompatibilidade.pdf. Acesso em 15 agosto de 2010.

GOODIN, R.; PETTIT, P. (Eds.). **Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

GUTMAN, Y; BERENBAUM, M. (EDS.) **Anatomy of the Auschwitz Death Camp**. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

HABERMAS, J. **Identidades nacionais y postnacionales**. Madrid: Tecnos, 1994.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia**. Entre Faticidade e Validade. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1998.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multitude: War and Democracy in the Age of Empire**. New York: The Penguin Press, 2004.

HART, H. L. A. **O conceito de direito**. 3. ed., Trad. de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

HAYEK, F. A. **The Constitution of Liberty**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

HELLER, A.; FEHÉR, F. **A condição política pós-moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HERKENHOFF, J. B. **Como aplicar o direito**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

HERKENHOFF, J. B. **Direito e utopia**. São Paulo: Acadêmica, 1993.

HERKENHOFF, J. B. **Gênese dos Direitos Humanos**. Disponível na Internet: www.dhnet.org.br/direitos/militantes/herkenhoff/livro1/conceito.html. Acesso em 25 julho de 2010.

HEUER, W. La creatividad del exilio; la elaboración de un republicanismo existencial por Hannah Arendt e Heinrich Blucher. **In: Estudos de História**, v. 12, n. 1, p. 43-56, 2005.

HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBS, E. J. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

HOBBS, E. J. **A era dos impérios: 1875-1914**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HONNETH, A. Redistribution as Recognition In: FRASER, N.; HONNETH, A. (eds.). **Redistribution or Recognition?** London: Verso, 2003.

JAPIASSÚ, C. E. A. **Tribunal Penal Internacional: internacionalização do direito penal**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.

JARDIM, T. D. M. **O Tribunal Penal Internacional e sua importância para os Direitos Humanos.** Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/tpi/cartilha.htm#_ftn1. Acesso em 25 jul. de 2010.

KANT, I. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos.** Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. **Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KELSEN, H. **Teoria pura do direito.** Trad. ao português de João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1984.

KELSEN, H. **“O que é a Justiça? .** Trad João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1986.

KOHAN, N. O Império de Hardt & Negri: para além de modas, “ondas” e furores. In: BORON, A. (Org.) **Filosofia política Contemporânea.** São Paulo: CLACSO, 2006.

LAFER, C. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LAFER, C. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt.** 6. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEBRUN, G. **Passeios ao léu.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983

LEFORT, C. O imaginário da crise. In: NOVAES, A. (Org.). **A crise da razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEFORT, C. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LESSA, P. **Estudos de filosofia do direito.** Campinas: Bookseller, 2000.

LEVI, P. **La chiave a stella.** 1978. Opere. Vol. 1. Ed. Marco Belpoliti. Torino: Einaudi, 1997.

LEVI, P. **Opere.** Ed. Marco Belpoliti. Torino: Einaudi, 1997.

LEVI, P. **Se questo è un uomo.** 1958. Opere. Ed. Marco Belpoliti. Torino: Einaudi, 1997. 4-201.

LEVI, P. **Survival in Auschwitz.** Trans. Stuart Woolf. New York: Touchstone-Simon & Schuster, 1996.

LEVI, P. **The Voice of Memory: Interviews 1961–1987.** Ed. Marco Belpoliti and Robert Gordon. Trans. Robert Gordon. New York: The New Press, 2001.

MAIA, A. C. Algumas considerações sobre o conceito de poder em Michel Foucault. **In: Dissertação de mestrado,** PUC, Rio de Janeiro, 1990.

MAIA, M. **Tribunal Penal Internacional**: aspectos institucionais, jurisdição e princípio da complementaridade. Belo Horizonte: Dey Rey, 2001.

MANELI, M. **A nova retórica de Perelman**: filosofia e metodologia para o século XXI. Trad. de Mauro Raposo de Mello. Barueri: Manole, 2004.

MEGROZ, R. L. **Joseph Conrad's Mind and Method**. New York: Russell & Russell, 1964.

MELLO, C. A. **Curso de Direito Internacional Público**. Rio de Janeiro: Renovar, 1994.

MELO, M. G. de A. As formas totalitárias na análise política de Hannah Arendt. **In: Política Hoje**, n. 13, p. 9-17, 2003.

MENDONÇA, P. R. S. **A tópic e o Supremo Tribunal Federal**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

MINOW, M. Justice Engendered. In: GOODIN, R.; PETTIT, P. (Eds.). **Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

MOUFFE, C. **O regresso do político**. Lisboa: Editora Gradiva, 1996.

NASCIMENTO SILVA, G. E. do.; ACCILY, H. **Manual de Direitos Internacional Público**. 14ª ed.. São Paulo: Saraiva, 2000.

NEGRI, A. **Cinco Lições sobre o Império**. Trad. Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2003.

NETO, Cláudio Pereira de Souza. **Teoria Constitucional e Democracia Deliberativa**: Um Estudo sobre o papel do Direito na garantia das condições para cooperação na deliberação Democrática. Rio de Janeiro: RENOVAR, 2008.

NEVES, A. Castanheira. **Digesta**. Coimbra: Coimbra, 1995.

NEVES, M. **Entre Têmis e Leviatã**: uma relação difícil. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

NOGUEIRA, A. **A Reconstrução dos Direitos Humanos da Tributação**. Rio de Janeiro: Renovar, 1997.

NOZICK, R. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1991.

PAIVA, M. A. L. **Direitos Humanos e Tributação**. Disponível na Internet: <http://www1.jus.com.br/doutrina/texto.asp?id=1295>. Acesso em 02 de agosto 2010.

PEPLER, N. de M. **Pluralismo jurídico e o olhar antropológico: novas fontes para um direito de libertação**. Monografia de conclusão de curso. (Faculdade de Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

PERELMAN, C. **Ética e Direito**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. Trad. de Maria Ermantina Galvão S. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PHILPOTT, D. **Revolutions in sovereignty**: how ideas shaped modern international relations. Princeton: Princeton University Press, 2001.

PINO, G. The Place of Legal Positivism in Contemporary Constitutional States. **In: Law and Philosophy**, 18, p. 513-536, 1999.

PIOVESAN, F. **Perspectivas para a justiça global**. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/denunciar/Brasil_2001/Cap5_Perspectiva.htm. Acesso em 10 julho de 2010.

PIOVESAN, F. **Direitos humanos e justiça internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva 2006.

PIRET, J-M. Entre origines et avenir: tradition, histoire et mise en forme de l'espace public chez Hannah Arendt et Hermann Lubre. In: ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERGH, M. (Coord.). **Hannah Arendt et la modernité**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

POCHMANN, M.; AMORIM, R (Orgs). **Atlas da Exclusão Social no Brasil**. Volume 1, Rio de Janeiro: Editora Cortez, 2003.

POGGE, T. W. **Realizing Rawls**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

POSNER, R. **The Economics of Justice**. Harvard University Press, Cambridge, 1981.

RAWLS, J. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

RAWLS, J. The Law of Peoples. **In: On human rights: the Oxford amnesty lectures 1993**. (Org.) SHUTE, S.; HURLEY, S. L., New York: Basic Books, 1993.

RAWLS, J. **Justiça e Democracia**. Seleção, apresentação e glossário Catherine Audard; tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.

RAWLS, J. **Justiça como Equidade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.

RAWLS, J. **The Law of Peoples**. Cambridge: Harvard University Press, 2001b.

RAWLS, J. **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge: Harvard University Press, 2001c.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

REALE, M. **Filosofia do direito**. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

REALE, M. **Lições preliminares de direito**. 26. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

REIS, J. C. **Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências sociais**. Londrina: Eduel, 2003.

RODRIGO, L. M. O enigma da ruptura em Hannah Arendt. In: **História & Perspectivas**, n. 6, p. 89-100, 1992.

SACHS, D. M. **The Language of Judgment**: Primo Levi's *Se questo è un uomo*. *Modern Language Notes* 110.4 (1995): 755–84.

SANDEL, M. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHMITT, C. **Polítical Theology**: four chapters on the concept of sovereignty. Cambridge: MIT Press, 1988.

SCHMITT, C. **O Conceito do Político**. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, C. **Teologia Política**. Trad. Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Editora Del Rey LTDA, 2006.

SHIRER, W. **Ascensão e Queda do Terceiro Reich**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

SHIRER, W. **The Rise And Fall of The Third Reich**. New York: Simon & Schster, 1990.

SCHUARTZ, L. F. **Norma, Contingência e Racionalidade**. Estudos Preparatórios para uma Teoria da Decisão Jurídica. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2005.

SCHWARTZMAN, S. **As Causas da Pobreza**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

SEN, A.; WILLIAMS, B. (eds.). **Utilitarianism and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SEN, A. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SGARBI, A. **Clássicos da Teoria do Direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.

SHUTE, S.; HURLEY, S. L. **On human rights**: the Oxford amnesty lectures 1993. New York: Basic Books, 1993.

SKINNER, Q. The republican ideal of political liberty. In: SKINNER, Q. **Machiavelli and Republicanism**. New York: Cambridge University Press, 1993.

SMITH, B. J. **Politics & remembrance**: republican themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SOUKI, N. Da crise da autoridade ao mundo invertido. In: MORAES, E. J. de; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

SOUKI, N. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

SOUKI, N. Hannah Arendt e a banalidade do mal. **In: Excertos da Tese de Doutorado UFMG.** Disponível em: <http://grupopapeando.wordpress.com/2009/04/17/hannah-arendt-e-a-banalidade-do-mal/>. Acesso em 01 de ago. de 2010.

SOUZA, R. L. de. Hannah Arendt, Tocqueville e 1848. **In: Humanitas**, v. 7, n. 1, p. 33-48, 2004.

STEPAN, A. **Para uma nova análise comparativa do Federalismo e da Democracia: Federações que Restringem ou Ampliam o Poder do Demos.** Dados, v. 42, n. 2, IUPERJ 1999.

STEPAN, A. **O Federalismo descentralizado no Brasil: Aproximando o Governo dos Cidadãos?** Brasil: Fardo do Passado, Promessa do Futuro. Leslie Bethell (Org.), Civilização Brasileira, 2002.

STRAUSS, L. **The Political Philosophy of Hobbes.** Trad. Elsa M. Sinclair, Chicago: The university of Chicago Press, 1984.

TELLES, V. da S. Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. **In: Tempo Social**, v. 2, n. 1, p. 23-48, 1990.

VERENE, D. P. **Hegel's social and political thought.** London: Harvester Press, 1980.

VILEY, M. **Critique de la pensée juridique moderne.** Paris: Dallooz, 1976.

VITA, A. **A teoria de Rawls da justiça internacional.** **In: BORON, A. (Org.). Filosofia política Contemporânea.** São Paulo: CLACSO, 2006.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho.** Cotia: Ateliê Editorial, 2002.

WALZER, M. Complex Equality. **In: GOODIN, R.; PETTIT, P. (Eds.). Contemporary Political Philosophy.** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

WIESEL, E. **Memoirs: All Rivers Run to the Sea.** New York: Schocken Books, 1995.

WIESEL, E. **The Night Trilogy.** New York: Hill and Wang, 1987.

WISTRICH, R. S. **Hitler and the Holocaust.** New York: Modern Library Chronicles, 2003.

YOUNG, I. M. Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. **In: GOODIN, R; PETTIT, P. (Eds.). Contemporary Political Philosophy.** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

YOUNG-BRUHEL, E. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.