



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Blanche Marie Evin da Costa

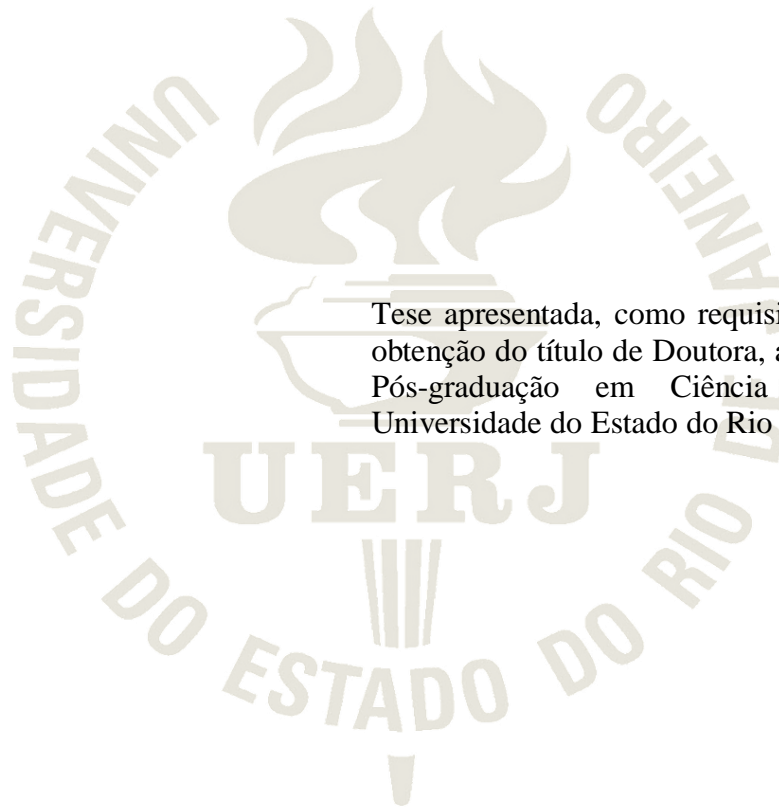
O pária moderno e o “direito a ter direitos”: Hannah Arendt na primeira metade do século XX (1906-1951)

Rio de Janeiro

2022

Blanche Marie Evin da Costa

O pária moderno e o “direito a ter direitos”: Hannah Arendt na primeira metade do século XX (1906-1951)



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

C837 Costa, Blanche Marie Evin da.
O pária moderno e o “direito e ter direitos”: Hannah Arendt na primeira metade do século XX (1906-1951) / Blanche Marie Evin da Costa. – 2022. 189f.

Orientador: Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco.
Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Arendt, Hannah – 1906-1975 - Teses. 2. Direitos humanos – Teses. 3. Sionismo – Teses. 3. Antissemitismo – Alemanha – Teses. I. Castelo Branco, Pedro Hermílio Villas Bôas. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 342.7(100)

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Blanche Marie Evin da Costa

O pária moderno e o “direito e ter direitos”: Hannah Arendt na primeira metade do século XX (1906-1951)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 15 de dezembro 2022

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco (Orientador)

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof.^a Dra. San Romanelli Assumpção

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof.^a Dra. Roberta K. Soromenho Nicolete

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof. Dr. Mauricio Alvarez Barreto Parada

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Pedro Duarte de Andrade

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Rodrigo Fampa Negreiros Lima

Núcleo de Estudos da Violência

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

Aos cientistas e pesquisadores do Brasil, que mesmo sob condições adversas e ataques incessantes continuam realizando os seus trabalhos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Francine Renee Costa, pelo suporte durante esses longos anos de estudo. Sem seu apoio e motivação, dificilmente esta tese poderia ter sido escrita. Muitos livros aqui citados, centrais para o trabalho, inclusive, não seriam adquiridos.

Agradeço ao meu orientador, Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco, que não só aceitou me orientar para que eu prestasse o concurso do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP), como incentivou e apoiou o tema desta pesquisa ao longo desses anos, corrigindo e sugerido melhorias no trabalho escrito.

Agradeço ao IESP, aos seus professores e aos funcionários. A qualidade e seriedade das pesquisas efetuadas na instituição incentivam os seus alunos a continuarem com suas trajetórias. Agradeço por terem permitido me aproximar da ciência política, área que pretendo continuar desenvolvendo meus trabalhos. Entre os professores que marcaram a minha formação de doutorado, agradeço à San Romanelli, ao Paulo Cassimiro, à Leticia Pinheiro, ao Fabiano Santos, ao Luiz Fernando de Paula, ao Christian Lynch, à Maria Regina Soares, ao João Feres Jr., ao Rogério Barbosa e ao meu orientador, Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco.

Agradeço aos meus colegas do IESP, novos e antigos, pela amizade e troca. A minha turma de doutorado se tornou uma referência segura de acolhimento e compreensão. Sem eles, tudo teria sido mais difícil. Agradeço ao Hélio Canonne, pelo apoio para entrar no IESP com o Lucas Pedretti e o Wesley Dias. Agradeço aos amigos iespianos Hugo Bras, Madalena Gonçalves, Lais Napoleão, Giovana Zucatto, Alexandre Goulart, Lara Sartorio, Clara Polycarpo, Wescrey Pontes, Murilo Costa, Juliana Pinto. Agradeço à Marcia Rangel, pela amizade. Agradeço ao grupo de estudos em teoria política, Krisis, sob direção do meu orientador. Agradeço aos mais experientes iespianos Rafael Moura, Leonardo Barbosa e Kaio Felipe.

Agradeço à Roberta Soromenho, pela confiança em ter me concedido uma carta para que eu pudesse efetuar pesquisas na Bibliothèque Nacional em Paris. Por causa da pandemia, as pesquisas foram interrompidas, mas a experiência, mesmo que curta, modificou toda a minha compreensão sobre o ofício do pesquisador em seus diferentes níveis de infraestrutura.

Agradeço ao professor e antigo orientador, Mauricio Parada, por ter incentivado os estudos sobre Hannah Arendt desde os tempos de graduação na PUC-Rio. Agradeço também pela sua participação na banca de qualificação e na defesa de tese.

Agradeço à professora San Romanelli, ao professor Pedro Duarte e à professora Roberta Soromenho por participarem desta defesa; assim como ao meu amigo arendtiano e professor Rodrigo Fampa.

Agradeço à Bianca Florencio, pela revisão.

E agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de fomento à pesquisa.

A dignidade humana, o respeito à pessoa que o pária descobre instintivamente, é o único estágio preliminar natural para o conjunto da estrutura moral universal da razão.

Arendt - Rahel Varnhagen: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo.

Eu vejo a possibilidade de se formar um novo conceito de estado. Um estado-conselho deste tipo, para o qual o princípio de soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente. Mas se você perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer: Muito pouco, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo – no enalço da próxima revolução.

Hannah Arendt, 1970.

RESUMO

COSTA, Blanche Marie Evin da. *O paria moderno e o “direito a ter direitos”*: Hannah Arendt na primeira metade do século XX (1906-1951). 2022. 189f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

A publicação póstuma de artigos, cartas e manuscritos de Hannah Arendt demanda, como consequência, um contínuo esforço de inclusão e compreensão de temas ainda pouco explorados em sua obra. Assim sendo, esta tese busca resgatar o campo empírico do pensamento político de Hannah Arendt, entre 1906 e 1951, jogando luz sobre os escritos menos conhecidos da autora, assim como o seu contexto histórico específico. A questão judaica em seu processo de assimilação e de emancipação, assim como a sua relação com o sionismo e as comunidades judaicas, antes, durante e depois da construção de Israel merecem ser entendidas como temas centrais de seu pensamento. A imagem do *pária* judeu como um tipo ideal construído culturalmente deve ser encarada como algo central e determinante nos escritos de Arendt elaborados, sobretudo, durante as décadas de 1930 e 1940, principalmente pela importância de se pensar o conceito através da conscientização histórico-política que ele proporcionou à autora. Assim como uma contínua reafirmação da importância da tradição no espaço público, adquirida através das leituras sionistas e suas críticas contundentes ao processo de assimilação, marcaria seus escritos políticos voltados para a defesa do pluralismo.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Pária. Direitos. Assimilação. Sionismo.

ABSTRACT

COSTA, Blanche Marie Evin da. *The modern pariah and the “right to have rights”*: Hannah Arendt in the first half of the 20th century (1906-1951). 2022. 189f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

The posthumous publication of articles, letters and manuscripts by Hannah Arendt demands, as a consequence, a continuous effort to include and understand themes that are unexplored in her work. This work seeks to rescue the empirical field of Hannah Arendt's political thought, between 1906 and 1951, shedding light on the author's little-known writings, as well as their specific historical context. The Jewish question in its process of assimilation and emancipation, as well as its relationship with Zionism and Jewish communities, before, during and after the construction of Israel deserve to be understood as central themes of her thought. The image of the *Jewish pariah* as a culturally constructed ideal type should be seen as something central and decisive in Arendt's writings, especially during the 1930s and 1940s, mainly due to the importance of thinking about the concept through the historical-political awareness that he provided to Arendt. Just as the continuous reaffirmation of the importance of tradition in the public space, acquired through Zionist readings and their blunt criticism of the assimilation process, would mark her political writings aimed at the defense of pluralism.

Keywords: Hannah Arendt. Pariah. Rights. Assimilation. Zionism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	QUESTIONANDO A ASSIMILAÇÃO: O INÍCIO DE UMA BIOGRAFIA JUDAICA ENTRE OS ANOS 1920 E 1930.....	20
1.1	A filosofia alemã.....	20
1.2	As leituras sionistas.....	27
1.3	A França e os judeus.....	30
1.3.1	<u>O caso Dreyfus e os judeus na França.....</u>	31
1.4	O sionismo e a sua influência crítica à assimilação.....	35
1.5	O exílio e a crítica política aos arrivistas.....	40
1.6	A conclusão de Rahel Varnhagen e a legitimidade da consciência.....	46
1.7	Conclusão.....	48
2	ENTRE A EMANCIPAÇÃO ABSTRATA E A HISTÓRIA DOS POVOS	50
2.1	A postura ambígua do subalterno?	51
2.2	O direito das minorias como um exercício de não abstração.....	59
2.2.1	<u>A Emancipação e o Iluminismo.....</u>	60
2.2.2	<u>O Iluminismo e a Questão judaica.....</u>	62
2.3	A história como não abstração	69
2.4	Conclusão	72
3	A EMERGÊNCIA DO PÁRIA MODERNO E A FRAGILIDADE DO ESTADO EUROPEU	74
3.1	Nós, refugiados	76
3.2	A assimilação e a fortificação da burocracia: uma leitura de Franz Kafka	82
3.3	A emergência do pária moderno	88
3.4	Conclusão	93
4	ENTRE A TRAGÉDIA EUROPEIA E A POSSIBILIDADE PALESTINA: REPENSANDO A POLÍTICA ENTRE 1930 E 1950	94
4.1	O exército judaico	96
4.2	A defesa da ação para a garantia do reconhecimento – o gueto de Varsóvia	101

4.3	Crítica às lideranças judaicas e sua política.....	103
4.4	A crítica ao Sionismo	108
4.5	O sionismo e o mandato britânico	109
4.6	Os documentos britânicos	112
4.7	Arendt e o Sionismo	122
4.8	A consciência política	125
4.9	As minorias, os apátridas e os refugiados: a crise do estado-nação	129
4.10	A solução da questão judaica e as instituições políticas.....	133
4.11	Conclusão	139
5	O “DIREITO A TER DIREITOS” E O ESTADO MODERNO: CONSIDERAÇÕES DE THE ORIGINS OF TOTALITARIANISM ...	141
5.1	A obra	141
5.2	Antissemitism	150
5.3	Imperialism	155
5.4	O direito a ter direitos	165
5.5	Conclusão	175
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	177
	REFERÊNCIAS	179

INTRODUÇÃO

Duas afirmações justificam o desenvolvimento deste trabalho. A primeira é que a obra de Hannah Arendt continua sendo válida para fins de compreensão política, principalmente perante o cenário mundial contemporâneo marcado pela volta da extrema direita. Em diversos países, como no Brasil, temos, atualmente, a explícita fortificação de narrativas antidemocráticas que buscam um processo de enfraquecimento contínuo e gradual das estruturas políticas. As construções de ideologias paralelas, ancoradas em narrativas deturpadas da realidade, ainda ganham força com a velocidade de disseminação de conteúdos inverídicos entre as redes sociais. Resgatar os escritos de Arendt sobre as experiências totalitárias do século passado, neste sentido, parece-nos um convite oportuno para pensarmos, entre outras questões, a relação traçada entre a construção de ideologias e os movimentos políticos extremistas¹.

As obras de Hannah Arendt, como referências de pensamento, a despeito de suas contribuições significativas para a história da teoria política do século XX, insistem em retornar ao debate público do século XXI ante o que a ciência política vem reconhecendo como “crise das democracias”. A brusca guinada do Brasil, por exemplo, que vinha colecionando mandatos considerados sociais democratas desde a sua redemocratização em 1988 – como os de Fernando Henrique Cardoso, Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff – para um extremismo antidemocrático, vincula-se a um contexto de desequilíbrio maior que, seguindo uma lógica distinta das ditaduras militares latino-americanas do passado, vem se firmando por dentro do sistema político², baseado no ataque, dia após dia, às instituições e sua simbologia³. Victor Orbán, na Hungria, e Donald Trump, nos Estados Unidos, são exemplos que se aproximam, neste aspecto, do então presidente brasileiro Jair Bolsonaro e de sua lógica “extrainstitucional” (NOBRE, 2022, p. 20).

Como consequência da nova onda de crises democráticas, o campo acadêmico viu reascender um debate conceitual teórico que tenta compreender as novas experiências à luz do século passado. Conceitos como “autoritarismo”, “neofascismo”, “fascismos”, “protofascismo”, “totalitarismo” etc. voltam ao centro das análises políticas como ferramentas

¹ ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace, 1951.

² LEVITZKY, S.; ZIBLATT, D. **Como as Democracias Morrem**. Jorge Zahar Editor Ltda, Rio de Janeiro, 2018. Ver também: GOUVÊA, C. B.; CASTELO BRANCO, P. H. V. B. **Populismos**. Belo Horizonte. Casa do Direito, 2020.

³ VILLAS-BÓAS, L. **A República de chinelos: Bolsonaro e o Desmonte da Representação**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2022.

indispensáveis de compreensão da realidade e, com eles, os autores que foram referência – como a própria Hannah Arendt, que além de frisar a novidade das experiências totalitárias que não mais podiam ser compreendida à luz de antigos conceitos, chamou a atenção para a possibilidade de sua recorrência, mesmo após o fim dos regimes nazista e stalinista⁴. Arendt não foi, no entanto, a única a alertar para a eterna possibilidade da volta de movimentos fascistas. Como lembraram Karl Schuster e Michel Gherman (2020, p. 4), o teórico crítico Theodor Adorno, por exemplo, em *Aspectos do novo Radicalismo de Direita*, também argumentou que seguiam vivas as condições sociais que determinaram a ascensão e a consolidação do fascismo na Alemanha – o que fazia do fascismo um perigo real mesmo após o fim da Segunda Guerra Mundial. Segundo Adorno, como ideia e como visão de mundo, o fascismo continua vivo, mesmo que fora da organização institucional.

A mobilização do aparato teórico dos fascismos e totalitarismos, desenvolvido na literatura a partir do século XX, pode ser considerada uma metodologia válida para a análise dos atuais regimes, desde que, no entanto, não caiamos em tentação de identificar, na atualidade, todos os traços dominantes do fascismo histórico (BIGNOTTO, 2022, p. 73). Apontar as semelhanças, assim como identificar as diferenças entre as experiências do passado e do presente, é pré-requisito para a compreensão dos próprios fenômenos fascistas e totalitários, assim como da atualidade em suas especificidades. Uma maneira de evitar a equiparação do fascismo histórico com as experiências contemporâneas é se aproximar da metodologia compreensiva de Hannah Arendt que, em *The Origins of Totalitarianism* (1951), por exemplo, defendeu não buscar uma narrativa fechada dos regimes em questão, mas cristalizações que pudessem ser compreendidas como parte de sua causa. Identificada como metodologia também entre as teses sobre o conceito de História de Walter Benjamin (HILL, 2021), as cristalizações servem como forma de encontrar indícios entre diferentes tempos históricos, assim como trazem um alarme para a possibilidade de repetição dos fenômenos trágicos no mundo⁵.

⁴ “Totalitarian solutions may well survive the fall of totalitarian regimes in the form of strong temptations which will come up wherever it seems impossible to alleviate political, social and economic misery in a manner worthy of man” (ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**, 1976, p. 459).

⁵ A metodologia incomum de Arendt também gerou inúmeras críticas ao seu trabalho. Entre elas, a que direciona a dificuldade de compreensão de seus escritos pelo não vínculo direto entre as cristalizações. “The multiple meanings that she found in her chosen sources are further complexities that make her thought hard to understand, and even harder to summarise” (CANOVAN. M. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. Cambridge University Press, 1992, p. 5).

Além de *The Origins of Totalitarianism*, as obras mais teóricas de Hannah Arendt como *The Human Condition*⁶ e *On Revolution*⁷ – sem falar de obras com reuniões de artigos livres, como *Between Past and Future*⁸ e *Crisis of The Republic*⁹ – continuam no centro do debate político teórico, seja na América Latina ou em países ocidentais como os Estados Unidos, França e Alemanha, pela sua inquestionável atualidade (BERNSTEIN, 2018)¹⁰. Já a sua famosa concepção de *banalidade do mal*, desenvolvida ao longo de seu estudo sobre o caso de Adolf Eichmann, publicado em 1963¹¹, vem se firmando como categoria analítica incontornável para reconhecer a figura moderna do burocrata banal que, por conivência e falta de consciência alargada¹², acaba ganhando centralidade na condução dos mais bárbaros crimes. Os brasileiros, neste sentido, têm um exemplo recente a compartilhar com o mundo, quando, em meio à Comissão Parlamentar de Inquérito da covid-19 (CPI-Covid), decorrida ao longo de 2021, o senador Alessandro Vieira (Cidadania-SE) comparou o então ex-ministro da saúde, General Eduardo Pazuello¹³, a Adolf Eichmann. Segundo o senador, a obediência exagerada do ex-ministro ao então presidente da república, Jair Bolsonaro, teria o aproximado da lógica de condução nazista de lealdade por meio de uma submissão cega¹⁴.

⁶ ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. University of Chicago Press, 2018a.

⁷ ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Penguin Books, 2006a.

⁸ ARENDT, Hannah. **Between Past and Future**. Penguin Books, 2006b.

⁹ ARENDT, Hannah. **Crisis of the Republic**. New York: Harcourt Brace, 1972.

¹⁰ Richard Bernstein, em sua obra *Why read Hannah Arendt Today?*, defendeu que: “When Hannah Arendt died in December 1975, she was known primarily because of the controversy about her report on the trial of Adolf Eichmann and the phrase ‘the banality of evil’. There was a circle of admirers and critics in the United States and in Germany who were knowledgeable about her other writings, but she was scarcely considered to be a major political thinker. The scene has changed radically. Her books have been translated into dozens of languages. All over the world, people are passionately interested in her work. There seems to be no end of books, conferences, and articles focusing on Arendt and her ideas. Recently discussions and references to Arendt have overflowed social media. Why this growing interest – and why especially the recent spike of interest in her work? Arendt was remarkably perceptive about some of the deepest problems, perplexities, and dangerous tendencies in modern political life. Many of these have not disappeared; they have become more intense and more dangerous” (BERNSTEIN, Richard. **Why read Hannah Arendt today?** Polity Press, 2018, p. 7).

¹¹ ARENDT, Hannah. **Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil**. Penguin Books, 2006c.

¹² O conceito de *mentalidade alargada*, desenvolvido por Arendt, como nos lembrou Yara Frateschi, tem suas raízes na obra de Kant sobre o juízo do gosto. Tal conceito, como definido por Arendt, pode ser compreendido como a habilidade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que estejam presentes no mundo. Para melhor compreensão do conceito, ver: FRATESCHI, Y. Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o Racismo Imperialista. **Revista Ideação**, n. 42, p. 66-85, Jul./Dez. 2020; e também: ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

¹³ Eduardo Pazuello, à frente das negociações da vacina contra a Covid-19, de acordo com o relatório da CPI, deveria responder por crimes contra a humanidade, epidemia com resultado morte, emprego irregular de verbas públicas, comunicação falsa de crime e prevaricação, segundo a reportagem do site uol, disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/10/20/ministros-saude-indiciados-cpi-covid.htm?cmpid>. Acesso em: 09 nov. 2022.

¹⁴ Sobre a comparação feita por Alessandro Vieira entre Eichmann e Pazuello, ver a reportagem do Correio Braziliense disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/05/4925821-senador-alessandro-vieira-compara-pazuello-a-oficial-nazista-eichmann.html>. Acesso em: 07 nov. 2022.

A contínua popularidade de Hannah Arendt como uma referência válida para se compreender o tempo presente, segundo Richard Bernstein (2018), dá-se, sobretudo, pela capacidade crítica em desvelar as perigosas tendências da vida moderna, além dela ter tido a capacidade de iluminar as potencialidades de restauração da dignidade da política¹⁵. Arendt, neste sentido, ressaltou questões centrais que ainda permanecem abertas no nosso tempo – o que faz do conjunto de sua obra um instrumento válido para se pensar a atualidade. Não foram, no entanto, apenas indícios cristalizados de regimes totalitários que figuraram como alarmantes em sua obra. A emergência e a consolidação do mais recente fenômeno na história contemporânea – como denominou ao longo da década de 1940 –, o *Pária Moderno*, representava, a seu ver, grave ameaça à dignidade humana e política.

Como defendeu Richard Bernstein, é inegável a aproximação entre um refugiado apátrida do século XX e os refugiados sírios de hoje, por exemplo, que buscam, com dificuldade, imigrar da zona de conflito¹⁶. A burocratização excessiva da vida, com a demanda de documentos de identidade, além de vistos de entrada e de saída, geram obstáculos ao processo de integração, dramatizados sob a lógica do campo de internamento como uma opção válida¹⁷. O antigo dilema entre soberania e direitos, explicitado por Arendt ao longo década de 1940, neste sentido, continua em voga, inclusive com a ameaça da problemática “solução” da desnacionalização em massa¹⁸.

¹⁵ “She is an astute critic of dangerous tendencies in modern life and she illuminates the potentialities for restoring the dignity of politics. This is why she is worth Reading today” (BERNSTEIN, Richard. **Why read Hannah Arendt today?** Polity Press, 2018. p. 7-8).

¹⁶ Mesmo com a evolução dos tratados internacionais sobre os refugiados, é importante frisar que, segundo relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), pela primeira vez na história, o número de pessoas forçadas a se deslocar passou de 100 milhões. Disponível em: [¹⁷ Segundo Bernstein, a lógica de depender de vistos, atualmente, lembra o próprio caso de Arendt no final da década de 1930, que esperava, junto ao seu marido e à sua mãe, vistos que pudessem definir a sua imigração.](https://www.acnur.org/portugues/2022/06/15/acnur-deslocamento-global-atinge-novo-recorde-e-reforca-tendencia-de-crescimento-da-ultima-decada/#:~:text=Por%20volta%20de%20maio%20de,que%20perturbaram%20a%20ordem%20p%C3%BAblica. Acesso em: 09 nov. 2022.</p>
</div>
<div data-bbox=)

¹⁸ Bernstein cita o recente caso de extradição de indivíduos que foram trazidos aos Estados Unidos quando menores. A continuação da lógica da desnacionalização, denunciada por Arendt na década de 1950, continua como opção: “Despite the growth of international organizations and NGOs concerned with refugees and human rights, sovereign nations still fiercely guard their ‘absolute’ right to determine who they will and will not accept as refugees; all sorts of subterfuges are used to keep out refugees. Today, the very concept of sovereignty is being abused; it is used primarily to exclude ‘undesirable’ refugees. The only ‘solution’ to the current crisis has been the creation of ever more and larger refugee camps. There are now millions of persons – far more than when Arendt wrote *The Origins* – living in refugee camps with little hope that they will ever be able to leave them. This is the only ‘country’ that the world has to offer those fleeing from the turmoil of war, persecution, and the misery of extreme poverty and famine. In short, virtually all the problems that Arendt highlights about statelessness and the refugee crisis continue to plague us – indeed, they have been intensified and exacerbated” (BERNSTEIN, Richard. **Why read Hannah Arendt today?** Polity Press, 2018, p. 16).

Além de identificar a emergência da imagem do *pária moderno* no cenário internacional – em suas implicações jurídicas e políticas – e de seus escritos sobre o totalitarismo e suas cristalizações, a obra de Hannah Arendt nos convida a questionar a organização das instituições políticas modernas. Mesmo que não tenha elaborado um plano concreto de reconfiguração da ordem mundial, os seus escritos, já durante a década de 1940, apontam para a necessidade de repensar a organização a partir da base comunicativa e heterogênea da humanidade. O Estado-nação, baseado em um ideal de homogeneização, neste sentido, é contraposto à realidade plural dos indivíduos. Como refugiada e apátrida, Arendt questionou a lógica europeia em suas falhas, enxergando, em novas fundações, a possibilidade de construir estruturas mais justas. A criação de Israel na década de 1940, e todo o debate do pós-guerra sobre o problema das nacionalidades, neste sentido, ofereceu o contexto propício para que pudesse expressar seus ideais¹⁹. Arendt viu no território palestino uma nova possibilidade, movendo-se entre um ideal federalista e uma solução binacionalista, oferecida por intelectuais como Judah Magnes²⁰. Para ela, era necessário desvincular a questão da nacionalidade da tutela do Estado-nação, assim como de um território fixo.

Já a expressão “direito a ter direitos”, tão frequentemente mobilizada pela teoria política contemporânea²¹, surgiu como resposta aos problemas identificados na organização política europeia, principalmente ante a já mencionada produção de indivíduos supérfluos – ou *statelessness*. Arendt, assim, questionou a garantia dos direitos humanos inalienáveis a partir de sua insuficiente abstração (BERNSTEIN, 2018, p. 20): fazer parte de uma comunidade política, como direito inegociável, estimou, deveria ser garantido além do plano das ideias. A Revolução Francesa e o seu ideal liberal emancipatório, neste sentido, traduziram uma falha grave, identificada pela ingenuidade de se acreditar na eficácia das abstrações perante a concretude das experiências. Como lembrou Bernstein (2018, p. 23): “Com o aumento cada vez maior de massas de apátridas e refugiados em todo o mundo que são tratadas como se fossem

¹⁹ Sobre a guinada de Arendt para um ideal federalista, ver: RUBIN, Gil. From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt’s Shifting Zionism. **Contemporary European History**, vol. 24, n. 3, p. 393-414, 2015.

²⁰ Como descreveu Rubin: “Arendt called for the creation of a federation in Europe, supported transforming the British Empire into a more inclusive Commonwealth of Nations that would grant greater autonomy to its member nationalities and celebrated the United States and the Soviet Union as model federal states. Arendt’s staunch support for federalism was based on her analysis of the precariousness of minorities in an ethnic nation state dominated by a majority, an analysis that had been significantly shaped by her experience as a Jew in interwar Europe. Only a multi-ethnic federal political arrangement that would separate the concept of nationality from the state, Arendt argued, would successfully provide minorities with state protection” (RUBIN, Gil. From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt’s Shifting Zionism. **Contemporary European History**, vol. 24, n. 3, p. 393-414, 2015, p. 393-394).

²¹ Um exemplo clássico é o da teórica política Seyla Benhabib que, em sua obra *Dignity in Adversity*, retomou a máxima “direito a ter direitos”, de Arendt, como ponto de partida para a sua concepção universalista. Ver: BENHABIB, Seyla. **Dignity in Adversity**. Human Rights in Trouble Times. Polity, 2011.

supérfluas, devemos levar a sério o aviso de Arendt de que há uma linha frágil entre destruir o direito a ter direitos e destruir a própria vida”²².

Esta tese retoma, ao longo de seus cinco capítulos, os pontos citados acima. No intuito de observar como Hannah Arendt foi desenvolvendo a sua concepção de “direitos a ter direitos”, esta pesquisa recorreu às décadas de produção inicial da autora entre os anos de 1920 e 1950, a fim de compreender as razões, nem sempre explícitas aos pesquisadores de seu pensamento, que a levaram a formular tal máxima em *The Origins of Totalitarianism*. O objetivo central desta pesquisa ainda nos aproxima da segunda afirmação que justifica este trabalho: partindo de preocupações mais técnicas a respeito de sua obra, é inegável a necessidade de reinterpretar o pensamento político de Hannah Arendt a partir de seu contexto específico²³.

Como defendeu o precursor da obra de Arendt no Brasil, Celso Lafer²⁴, alguns autores não têm sua biografia como central para a análise da produção intelectual, esse, no entanto, não é o caso de Hannah Arendt. Referindo-se à biografia escrita por Young-Bruehl (2004), Lafer defendeu a postura crítica de Arendt como observadora-participante de seu tempo – algo que também vem sendo destacado entre outros pesquisadores²⁵. Nascida em 1906 em Hannover, na

²² No original: “With the ever increasing addition of masses of stateless people and refugees throughout the world who are treated as if they are superfluous, we should take seriously Arendt’s warning that there is a fragile line between destroying the right to have rights and destroying life itself” (BERNSTEIN, Richard. **Why read Hannah Arendt today?** Polity Press, 2018, p. 23).

²³ Esta tese, neste sentido, dialoga abertamente com a metodologia da história intelectual defendida, sobretudo, na linha de estudos da *Escola de Cambridge* e do contextualismo linguístico de Quentin Skinner e John Pocock, que começou a emergir mais explicitamente ao longo da década de 1960. Acredita-se que todo autor, por mais criativo que possa ser, está inserido, inevitavelmente, em um contexto de convenções linguísticas. Nesse sentido, como defendeu Ricardo Silva: “A compreensão do significado de um texto não requer do intérprete a misteriosa habilidade de penetrar na mente do autor para revelar seus estados psíquicos interiorizados na forma de desejos, planos ou desígnios. Requer sim, o procedimento muito mais prosaico – embora necessariamente paciente e erudito – de situar o texto em questão no contexto de convenções linguísticas e sociais que governam o tratamento de temas e problemas dos quais o texto se ocupa” (SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **Revista DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 53, nº 2, p. 299-335, 2010).

²⁴ “Em 1982 Elisabeth Young-Bruehl publicou uma admirável biografia de Hannah Arendt. Esse livro, que pela qualidade de análise e a abrangência de pesquisa continua sendo fundamental na bibliografia arendtiana, mostra que existem pensadores cujo intelecto nos fascina, mas cuja biografia suscita pouco interesse. É o caso de Kant, que Hannah Arendt tanto admirou. Existem personalidades cuja vida é tão fascinante quanto a obra, como é o caso de Malraux, que Hannah Arendt discutiu, ao examinar seu romance a condição humana, em meu curso de Cornell sobre as experiências políticas do século XX. A biografia elaborada por Young-Bruehl revela que a vida de Hannah Arendt é não só interessante, mas fundamental para compreender sua obra” (LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. In: ARENDT, Hannah. **Persuasão e poder**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 34).

²⁵ Entre alguns comentaristas que explicitam a importância de se atentar para os eventos históricos como contexto de produção de Hannah Arendt podemos citar: Martine Leibovici, Jerome Kohn, Seyla Benhabib, Richard Bernstein, Ron Feldman.

Alemanha, Hannah Arendt iria se tornar apátrida a partir de 1933 com a ascensão do nazismo. Vítima da reconfiguração do conceito de cidadão pelo governo alemão, ela e mais milhares de judeus foram expatriados pelo simples fato de serem o que eram. Ao perder a cidadania de sua terra natal, ocupou-se a pensar a experiência dos deslocados a partir da ruptura do político e da possibilidade do genocídio. Pertencente ao povo considerado minoria política em todo o solo europeu, compartilhou teorias políticas com ênfase no espaço público compartilhado e na preservação da diferença. Suas teorias são marcadas, assim, pelo esforço de compreensão dos novos fenômenos contemporâneos, refletindo uma maneira de pensar que tem sua metáfora no “pensar sem corrimão”, *thinking without a bannister*²⁶ – marca da liberdade de pensamento e da contínua referência entre diferentes áreas do conhecimento.

Arendt tem, portanto, como essa tese pretende mostrar, um campo empírico histórico específico que serviu de base para a elaboração de questões mais abstratas, nas quais a questão judaica, inclusive, ganhou enorme destaque. Também é importante dizer que tal abordagem contextual vem ganhando espaço entre os estudiosos de seu pensamento a partir, sobretudo, do esforço de Jerome Kohn, ex-aluno, que desde a morte da autora, em 1975, vem disponibilizando ao público escritos antes pouco conhecidos. Desta maneira, cinco volumes, hoje indispensáveis para uma compreensão mais profunda do pensamento político da autora, podem ser citados. São eles: *Essays In Understanding*²⁷, *Responsibility and Judgment*²⁸, *The Promise of Politics*²⁹, *The Jewish Writings*³⁰ e *Thinking Without a Bannister*³¹.

A importância e influência desses textos na interpretação da obra mais difundida de Hannah Arendt pode ser reconhecida entre os estudiosos do campo já na década de 1990. Um dos casos mais emblemáticos foi o de Margareth Canovan em sua obra *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, na qual buscou a reinterpretação do pensamento da autora do século XX após o contato com artigos não publicados e reunidos na *Library of Congress*³². Para Canovan, a leitura da documentação não publicada de Arendt revelou a

²⁶ Pensar sem corrimão também é título do livro traduzido do inglês e publicado no Brasil em 2021 que compila uma série de artigos de Arendt escritos a partir de 1953. Ver: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão**. Compreender: 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021. Traduzido do original ARENDT, Hannah. **Thinking without a banister**. Essays in understanding: 1953-1975. New York: Schocken Books, 2018b.

²⁷ ARENDT, Hannah. **Essays in Understanding (1930-1954)**. New York: Schocken Books, 1994a.

²⁸ ARENDT, Hannah. **Responsability and Judgment**. New York: Schocken Books, 2003.

²⁹ ARENDT, Hannah. **The Promise of Politics**, New York: Schocken Books, 2007a.

³⁰ ARENDT, Hannah. **The Jewish Writings**, New York: Schocken Books, 2007b.

³¹ ARENDT, Hannah. **Thinking Without a Bannister**. Schocken Books, 2018b.

³² A Library of Congress possui os chamados “Arendt Papers”, que reúne uma enorme quantidade de material documental da autora. Desde cartas e fotos a outros manuscritos, incluindo os do caso Eichmann podem ser consultados. Parte desta coleção pode ser consultada online. Disponível em: <https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/about-this-collection/>. Acesso em: 10 nov 2022.

existência de um campo empírico histórico que serviu de base para o desenvolvimento de um pensamento mais abstrato³³. Sua conclusão, após a leitura e análise de tais textos, foi ainda mais forte: a obra de Hannah Arendt tinha sido mal interpretada dentro da academia, inclusive por grandes pensadores³⁴, que não tinham se dado ao trabalho de elaborar um vínculo necessário entre os seus escritos e um contexto mais abrangente. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, neste sentido, surge como resposta, e correção, a uma publicação anterior, de 1974, quando Arendt ainda estava viva³⁵. Como descrito por Canovan, os livros mais conhecidos de Arendt, na verdade, aparecem “como ilhas em grandes pensamentos submersos” (CANOVAN, 1992, p. 3), que começavam a ser desvelados mais tardiamente.

Esta tese vai na mesma direção do esforço de Margareth Canovan. Busca contribuir para o campo de estudos do pensamento de Hannah Arendt a partir do resgate e análise de textos que vem sendo publicados postumamente. Beneficiada pelo esforço de publicação de Jerome Kohn, sobretudo do livro *The Jewish Writings*, esta pesquisa tenta resgatar temas e questões centrais que marcaram a vida e a obra de Arendt entre 1906 – ano de nascimento – e 1951 – ano em que publica *The Origins of Totalitarianism*. A narrativa tenta seguir o mais próximo possível uma linha cronológica, buscando evitar o embaralhamento de textos e conceitos elaborados em anos e décadas diferentes – algo recorrente entre os comentadores das obras de Arendt. As décadas iniciais do pensamento de Arendt, sobretudo a partir da década de 1930, são fortemente marcadas pela centralidade da questão judaica. Os capítulos que se seguem a esta introdução acabam por mapear o desenvolvimento de um pensamento crítico a respeito da realidade judaica europeia baseada no ideal de emancipação pela assimilação. A conscientização crítica de Arendt, como veremos, é feita em diálogo com o sionismo, mesmo como oposição³⁶.

O primeiro capítulo trata de uma contextualização histórica e biográfica, que passa pela sua formação filosófica. Com o desenrolar dos acontecimentos históricos, Arendt se aproxima do campo político e da necessidade de conscientização histórica. O segundo capítulo desdobra

³³ “There are a number of ways in which this inward-looking quality of her thought has given rise to misunderstanding. For one thing, although her published writings are voluminous, they are only part of the deposit laid down by her endless process of reflection and writing. The books for which she is best known rise like islands out of a partly submerged continent of thought, some of it recorded in obscure articles, some of it only in unpublished writings. As we shall see on a number of occasions in the course of this study, unless one is aware of reflective context to which passages in the books belongs one is likely to misinterpret them” (CANOVAN. M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. Cambridge University Press, 1992, p. 3).

³⁴ Canovan (1992, p. 7) cita o exemplo de autores, como George Kateb e Bhikhu Parekh, que iniciaram os seus estudos a partir de textos tardios como *A condição Humana*, resultando em uma má compreensão.

³⁵ CANOVAN. M. **The Political Thought of Hannah Arendt**. New York: Harcourt Brace, 1974.

³⁶ Arendt não se identificou, em nenhum momento, como sionista.

a mobilização dos conceitos de *pária* e *parvenu* em um debate maior com alguns comentadores de sua obra, mostrando a facilidade de equívocos de compreensão da obra de Arendt pela descontextualização. O terceiro capítulo apresenta a emergência da problemática do *pária moderno* em oposição ao Estado-nação. O quarto capítulo apresenta uma leitura dos escritos judaicos que ressalta as principais preocupações da autora à época. O quinto, e último, capítulo analisa as duas primeiras seções de *Origins*, *Antisemitism* e *Imperialism*, a fim de pensar como o “direito a ter direitos” se firmou como ideia-chave em sua obra.

1 QUESTIONANDO A ASSIMILAÇÃO: O INÍCIO DE UMA BIOGRAFIA JUDAICA ENTRE OS ANOS 1920 E 1930

Proveniente de uma família judia não ortodoxa, Arendt teve sua formação na área da filosofia, na qual Karl Jaspers e Martin Heidegger exerceram protagonismo como referências intelectuais. As décadas de 1920 e 1930 são marcadas por um pano de fundo político agravante que jogaram a sua condição judaica para o centro de suas reflexões. Até então ancorada na filosofia existencialista, Arendt passou a buscar em organizações políticas respostas que a academia não conseguia oferecer. O sionismo alemão, reconhecido na figura de Kurt Blumenfeld, neste sentido, aproximou-a de uma postura crítica do processo histórico de assimilação – ou refutação das tradições judaicas em prol das europeias. Arendt encontrou, assim, na figura de Bernard Lazare – defensor de Alfred Dreyfus no final do século XIX – uma saída para começar a compreender a força do antissemitismo moderno. É a partir dos conceitos de *pária* e *parvenu*, emprestados de Lazare, que Arendt compreendeu a força do entendimento do passado como instrumento para unir o seu povo. Imigrante na França a partir de 1933, observou a olho nu a disparidade entre os judeus abastados e os mais pobres, incorporando em seus escritos demandas pela necessidade de autoconhecimento e solidariedade dos judeus europeus.

O primeiro capítulo desta tese tem como objetivo apresentar ao leitor o início do desenvolvimento do argumento contrário à ideia de assimilação social – ponto que se tornará central na teoria política mais madura de Hannah Arendt. É a partir da década de 1930 que Arendt passa a buscar as complexas relações entre os judeus europeus e os não judeus.

1.1 A filosofia alemã

Hannah Arendt fez parte de uma geração que não posicionava mais a fé no centro da identidade judaica. Como reconheceu Elizabeth Young-Bruehl, certa assimilação à classe média secular acabou por delegar o reconhecimento identitário judaico aos círculos externos³⁷.

³⁷ Young-Bruehl se baseia na entrevista concedida por Arendt a Günter Gaus em 1964, na qual foram relatadas à televisão alemã memórias de sua infância. Cito partes: “Nevertheless, the word ‘Jew’ never came up when I was a small child. I first met up with it through anti-Semitic remarks – they are not worth repeating – from

Consciente sobre o seu pertencimento ao povo judeu e não muito preocupada com o que denominaria de “a questão judaica”, Arendt iniciou os seus estudos universitários em 1924, formando-se em 1928 – durante os anos estáveis da República de Weimer – com uma tese a respeito do conceito de Amor em Santo Agostinho³⁸.

No campo da filosofia, presenciou a ruptura na metafísica ao longo de uma formação entre múltiplas universidades³⁹ – prática comum entre os estudantes alemães da época. Pôde acompanhar os papéis centrais de filósofos como Martin Heidegger e Karl Jaspers, que marcaram fortemente a consolidação de sua bagagem intelectual. Heidegger, como defendeu anos mais tarde, foi o grande responsável pelo desenvolvimento do “pensar apaixonado”, que substituiu o ensino da filosofia como mera história da filosofia⁴⁰. Era a ele, segundo Arendt, que se devia o fim da metafísica tradicional. Seus estudos com Heidegger se iniciaram no contexto da publicação de *Ser e Tempo* em Marburg, enquanto que em Heidelberg, sob a orientação de Karl Jaspers, presenciou o início do desenvolvimento da obra *A Filosofia*, em três volumes, referência central no pensamento do autor⁴¹.

Se Heidegger revolucionou a metafísica a partir da instauração de um pensamento ativo, Jaspers, segundo Arendt, teria transformado a filosofia em filosofar com uma etapa central: a comunicabilidade, forma essencial da participação filosófica. Para ela, Jaspers se baseou no método dialógico de Sócrates suprimindo, no entanto, o seu caráter pedagógico (ARENDR, 2008b, p. 211-212)⁴². Ao colocar a comunicação e o diálogo no centro do desenvolvimento de

child on the street. After that I was, so to speak, ‘enlightened’” (ARENDR, Hannah. “What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus. In: _____. **Essays in Understanding (1930-1945)**. Formation Exile and Totalitarianism. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994b).

³⁸ ARENDR, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget. 1997a. No original: ARENDR, Hannah. **Der Liebesbegriff bei Augustin**. Berlin: J. Springer, 1929.

³⁹ Arendt estudou, ao longo de sua formação, em Marburg, Heidelberg e Freiburg com os professores Heidegger, Bulmann e Jaspers.

⁴⁰ Arendt escreveria mais tarde, na ocasião do aniversário de 80 anos de Heidegger: “O decisivo no método era que, por exemplo, não se falava sobre Platão e não se expunha sua doutrina das ideias, mas seguia-se e se sustentava um diálogo durante um semestre inteiro, até não ser mais uma doutrina milenar, mas apenas uma problemática altamente contemporânea. Hoje em dia, isso sem dúvida nos parece totalmente familiar: agora muitos procedem assim; antes de Heidegger, ninguém o fazia. A novidade simplesmente dizia: o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falemos tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar” (ARENDR, Hannah. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: _____. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008a, p. 279).

⁴¹ Young-Bruehl escreveria: “A deusa frequentemente invocada por ela, Fortuna, foi duplamente gentil: não apenas estudou com os dois maiores filósofos alemães da geração que alcançou a maturidade filosófica entre as duas guerras mundiais, como também pôde participar, com ambos, das aulas e discussões que moldaram suas melhores obras” (YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por Amor ao Mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 73).

⁴² ARENDR, Hannah. O que é a filosofia da existência? In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b, p. 211-212. No original, em inglês: ARENDR, Hannah. What is Existenz Philosophy? **Partisan Review**, XVIII/1, 1946.

sua filosofia, Jaspers interpretou a existência humana como espontaneidade potencial, podendo alcançar a realidade apenas na medida em que se age a partir da liberdade.

O mais importante da filosofia de Jaspers, para Arendt, foi a caracterização do ser como não cognoscível. Nele, o “*Dasein*”⁴³ poderia apenas ser vivenciado como algo “oniabrangente”⁴⁴. Em Jaspers, a existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada, existindo apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros. Como Arendt colocou mais tarde, em seu artigo sobre *What is Existenz Philosophy?* (1946), os homens são, para Jaspers (diferentemente de Heidegger), um elemento da existência que, ao mesmo tempo, impede o “ser do eu”, podendo a existência ser desenvolvida apenas na vida compartilhada dos seres humanos em um mundo dado e comum. O conceito de comunicação em Jaspers serve, assim, para formar um novo conceito de humanidade dentro do Ser “oniabrangente”. Para ele, segundo Arendt (2008b, p. 215), os seres humanos vivem e agem entre si, não perseguindo o fantasma do “*Dasein*” nem a ilusão arrogante de constituírem o próprio ser.

Essa discussão, a princípio sem relação direta com o desenvolvimento do pensamento de Hannah Arendt, é, na verdade, central para uma melhor compreensão de seu conceito de política. As diferentes concepções de existência nas filosofias de Heidegger e Jaspers influenciam tanto a abordagem do conceito de *mundo*, como a interpretação de Arendt sobre o que seria a humanidade. Sylvie Courtine-Denamy, por exemplo, ao longo de seus ensaios reunidos em *O cuidado com o Mundo* (2004, p. 94), definiu o conceito de *mundo* em Arendt a partir da concepção não individualista de Jaspers. Retomando a descrição feita postumamente em *The Human Condition*, publicada em 1958, Courtine-Denamy retoma a ideia arendtiana de que um grande número de coisas naturais e artificiais, vivas e mortas, provisórias e eternas e, sobretudo, as relações entre os homens, tenham que existir para que se forme o que chamamos de *mundo* – aquilo que Heidegger definiu como a comunidade dos seres humanos.

⁴³ Segundo os filósofos Jorge Japiassú e Danilo Marcondes, o *Dasein* é definido nas seguintes palavras: “Termo Heideggeriano que significa realidade humana, ente humano, a quem somente o ser pode abrir-se. Mas como é ambíguo, correndo o risco de abrir uma brecha para o humanismo, Heidegger prefere utilizar a expressão ser-aí. Na linguagem corrente, *Dasein* quer dizer existência humana. Mas Heidegger procura pensar o que separa o homem dos outros entes. Enquanto os entes são fechados em seu universo circundante, o homem é, graças à linguagem, aí onde vem o ser. Assim, o *Dasein* é o ser existente humano enquanto existência singular e concreta: ‘A essência do ser-aí (*Dasein*) reside em sua existência (*Existenz*), isto é, no fato de ultrapassar, de transcender, de ser originariamente ser-no-mundo” (JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. p. 65).

⁴⁴ Ao descrever a filosofia de Jaspers, Arendt explica: “Não é possível captar a real essência da filosofia de Jaspers numa apresentação como esta, porque ela se encontra primariamente nos movimentos e caminhos tomados por seu próprio filosofar. Por esses caminhos Jaspers tem abordado todas as questões básicas da filosofia contemporânea, mas sem responder nenhuma delas. Ele como que mapeou as trilhas que o filosofar moderno deve percorrer, se não quiser terminar nos becos sem saída de um fanatismo positivista ou niilista” (ARENDR, Hannah. O que é filosofia da existência? In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b, p. 214).

Diferentemente do autor de *Ser e Tempo*, no entanto, e com provável influência de Jaspers, para Arendt a ausência do outro privaria os homens da existência a partir do não aparecer público. O *mundo*, para ela, seria definido pelo espaço criado pela reunião dos homens, também chamado de *entre-dois*.

Já em seu artigo *Karl Jaspers: cidadão do mundo?* (2008c, p. 94), Arendt alargaria essa compreensão a partir da herança que Jaspers teria tirado de Kant. Segundo a própria autora, Jaspers teria organizado o sentido de sua obra⁴⁵ se preocupando com o que Kant escreveu em *A Paz Perpétua*⁴⁶ sobre a necessidade de se escrever a história da humanidade a partir de um ponto de vista cosmopolita e, portanto, plural. A preocupação kantiana teria resultado em Jaspers, segundo Arendt, a defesa de uma fundamentação filosófica da unidade da humanidade baseada na “comunicação ilimitada”. Tal conceito é central em quase todas as suas obras, o que implicou, para Arendt, fé na compreensibilidade de todas as verdades e na boa vontade em revelar e ouvir como condição primária de todo intercuro humano. A “comunicação ilimitada”, como defendeu a autora, seria uma das ideias centrais da filosofia de Jaspers. Tal conceito foi concebido não como expressão dos pensamentos, mas como verdade em si.

No âmbito existencial de Jaspers, como explicou Arendt, a verdade e a comunicação são o mesmo, o que teria tornado possível a Jaspers, entre outras coisas, proferir pronunciamentos no pós-guerra sem utilizar uma terminologia técnica: o fato de que algo é ouvido por todos confere, para ele, um poder iluminador que confirma a sua existência real (ARENDR, 2008d, p. 81).

A partir do conceito de “comunicação ilimitada” de Jaspers, e da importância dada à interação e a comunicação entre os homens para se pensar a própria existência, é possível pensar a semelhança das conclusões de Arendt sobre a condição humana e o papel central do diálogo como exemplo de influência intelectual. Se em Jaspers a existência é dada entre os homens a partir da comunicação e de suas consequências (ARENDR, 2008d, p. 81), em Arendt (2010) o discurso e a ação dos homens revelam a paradoxal individualidade dos seres que, conjuntamente, constituem a pluralidade humana. Para ela, é a partir das palavras e dos atos que os homens se inserem no mundo. Tal inserção também é reconhecida como uma espécie de

⁴⁵ Entre a publicação de *Psychology of world views* até a *The Great Philosophers* de 1962.

⁴⁶ KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Edições 70, LDA. 2018. A discussão a respeito do imperativo categórico (age somente de acordo com aquela máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal) e a consequente busca de uma filosofia moral universal por Kant são centrais para compreendermos o seu texto sobre a Paz Perpétua, escrito entre 1795-1796, no qual o autor continua relacionando a crença em uma racionalidade moral com o estabelecimento de leis universais organizadas. Kant vai adiante e propõe uma federação mundial para a concretização da ausência do estado de guerra. O projeto de Paz Perpétua deve ser compreendido a partir da filosofia moral do autor, que acredita na racionalidade humana e na busca por um imperativo categórico como norteador das ações humanas.

segundo nascimento, que confirma o aparecimento físico original. Para a autora, a natureza humana é constituída a partir da diferença entre os homens que, ao nascerem, representam a novidade no mundo. A novidade singular, por sua vez, é acompanhada de mecanismos de distinção: a ação e o discurso. A ação é a efetivação da condição humana da natalidade, enquanto o discurso é a efetivação da condição humana da pluralidade, do viver como um ser distinto e único entre iguais (ARENDDT, 2010. p. 223). Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelando as suas identidades pessoais e únicas. Ou seja, o discurso, assim como a ação, possui a capacidade de revelação (desvelamento) do “quem”.

A influência do pensamento de Karl Jaspers e Martin Heidegger em questões centrais da obra de Arendt também pode ser reconhecida a partir de artigos escritos e dedicados aos autores⁴⁷. O conceito de comunicação ilimitada de Jaspers, como exemplo fundamental, atinge pontos de interseção na obra de Arendt. A percepção de um espaço compartilhado e a importância dada à existência de diversos indivíduos é ressaltada por ambos. Em Jaspers, a pluralidade é ligada à comunicação como forma de existência, enquanto em Arendt, o seu caráter é visual, baseado na compreensão da existência do outro que só pode existir no *entre*, e nunca sozinho.

O reconhecimento da filosofia alemã pela autora, no entanto, não se limitou à formulação de sua base intelectual e o desenvolvimento de aspectos de sua teoria política, mas também assumiu destaque central no seu sentido de pertencimento. Em uma conhecida carta enviada a Gershom Scholem, na década de 1960, sobre a controvérsia surgida depois da publicação de *Eichmann em Jerusalém*⁴⁸, Arendt ressaltaria que “se posso dizer que venho de algum lugar é da tradição da filosofia alemã” (ARENDDT, 2007b, p. 466, tradução nossa⁴⁹)⁵⁰. Tal afirmação se dirige para além da filosofia, apontando as suas limitações ante uma concepção nacionalista de pertencimento que, por vezes, também aparecem entre as cartas trocadas com Jaspers e Heidegger⁵¹, com destaque especial para as cartas trocadas com Jaspers antes da guerra, em que há certa preocupação com o nacionalismo germânico.

⁴⁷ Ver: ARENDDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008e. e ARENDDT, Hannah. **Essays in understanding (1930-1954)**. 1st ed., New York, Schocken Books, 2005.

⁴⁸ ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

⁴⁹ A partir daqui, considerar como “nossas” as traduções de textos em outras línguas.

⁵⁰ No original: “I came to an understanding of Marx’s importance because I was interested neither in history nor in politics when I was Young. If can be said to ‘have come from anywere’, it is from the tradition of German philosophy” (ARENDDT, Hannah. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007b, p. 466).

⁵¹ Ver: ARENDDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Letters 1925-1975**. Orlando: Harcourt, 2004. ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondence 1926-1969**. Florida, Harcourt Brace & Company, 1992.

Em carta datada em 26 de janeiro de 1926, Arendt agradece a Jaspers pelo livro enviado sobre Max Weber⁵². Segundo o documento, Arendt teve dificuldade com o título e com a introdução da obra, o que teria alongado o seu tempo de resposta. Para ela, não era incômodo que Jaspers enquadrasse Weber como um “grande alemão”, mas sim que ele acreditasse em uma “essência alemã” formada por meio de sua “racionalidade e humanidade originadas na paixão”. Arendt explicita o incômodo em aceitar o conceito de essência alemã, assim como em admitir o “patriotismo imposto” por Weber. Como judia, explicou Arendt, não poderia dizer que sim nem que não às ideias de Jaspers, tendo outra compreensão sobre o que constituiria a Alemanha: a língua materna, a filosofia e a literatura.⁵³ O que nos interessa pensar aqui é que o desacordo de Hannah Arendt frente às definições patrióticas de Weber sugere o início de uma conscientização política acompanhada por sua identidade judaica, que continuaria a aflorar nos anos seguintes. O questionamento sobre o pertencimento à essência alemã, debatido ao fundo de um antissemitismo crescente na Alemanha, também se fez presente nas cartas seguintes, demonstrando que Arendt se opunha às colocações sugeridas por Jaspers⁵⁴.

A filósofa Martine Leibovici, em *Hannah Arendt, une juive* (1998a), retomando o papel central da sua condição judaica, explicitada depois da publicação da biografia de Elizabeth Young-Bruehl (1997), alargou uma chave de leitura fundamental para os estudos arendtianos. Leibovici (1998a) jogou luz na questão judaica não como uma questão religiosa, mas como uma questão identitária que foi interpretada por Arendt a partir de um contexto histórico e político específico. É de se notar que a questão judaica é lançada no centro da vida de Arendt a partir do contexto político e histórico que ressaltou o caráter de minoria transnacional de seu povo e que a impedia de se sentir pertencente ao suposto “caráter alemão”. Arendt reconhece, assim, a disputa pela identidade alemã construída também em oposição ao que não deveria ser incluído: entre eles, os judeus. Ao discordar de Jaspers sobre a existência de uma essência alemã, Arendt denunciava a ingenuidade discursiva de um suposto essencialismo nacional, ou

⁵² Jaspers escreveu um livro sobre Weber publicado com o título original de *Max Weber: Deutsches Wesen in politischen Denken im Forschen und Philosophieren* (Oldenburg in Oldenburg, 1931). Mais tarde, teria alterado o título para *Max Weber: Politiker – Forscher – Philosoph*.

⁵³ “It does not bother me that you portray Max Weber as the great German, but, rather, that you find the ‘German essence’ in him and identify that essence with ‘rationality and humanity originating in passion’. I have the same difficulty with that as I do with Max Weber’s imposing patriotism itself. You will understand that I as a Jew can say neither Yes nor no and that my agreement on this would be as inappropriate as an argument against it. I do not have to keep my distance as long as you are talking about the ‘meaning of the German world power’ and its mission for ‘the culture of the future’. I can identify with German mission, though I do not feel myself unquestioningly identical with it. For me Germany means my mother tongue, philosophy, and literature” (ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondence, 1926-1969**. Harcourt Brace, 1992, p. 16).

⁵⁴ “I do not have in myself, so to speak, an attestation of ‘German character’” (ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondence, 1926-1969**. Harcourt Brace, 1992, p. 18).

uma ontologia nacional limitadora. Para ela, seu sentido de pertencimento à Alemanha não podia ser derivado de nenhuma espécie de essência, mas a partir de uma identificação cultural e intelectual, marcada fortemente pela filosofia, pela língua e pela literatura.

A oposição de Arendt ao germanismo do entre guerras se deu pela percepção de que a sua identidade também fora delimitada no espaço público por meio da exclusão daqueles que não se enquadravam no ideal da maioria étnica nacional. Arendt se identificava com a Alemanha, mas se recusou a pensá-la existencialmente, suspeitando daqueles que tentaram fazê-lo, como Weber. A Alemanha compreendida por Arendt se referia às tradições culturais e intelectuais compartilhadas no espaço comum. Esta posição se deu, como colocado por Leibovici (1998a, p. 20), a partir da experiência contextual de minoria, que teria aflorado algum senso de responsabilidade política, traduzida na diferenciação feita entre cultura e “essência”.

Ainda no que diz respeito sobre a situação de pertencimento e marginalidade dos judeus seculares alemães, Seyla Benhabib em *Exile, Statelessness and migration*⁵⁵, se referiu ao dilema enfrentado por uma série de intelectuais sobre o que Moritz Goldstein teria chamado de o “eterno meio outro”⁵⁶, ou a reconhecida incapacidade de pertencer inteiramente à cultura alemã por ter que “administrar a música, a arte e a literatura de um povo que negava-os o direito de fazê-lo” (BENHABIB, 2018, p. 4). Benhabib se referiu ao artigo de Goldstein, *The German-Jewish Parnassus*, que teria sido incorporado em formulações críticas não apenas por Arendt, como por outros intelectuais contemporâneos como Walter Benjamin⁵⁷. Como sugerido por Martin Leibovici, a experiência do outro, ou, como lembrou Benhabib, do “eterno meio outro”, em Arendt, forçou-a a abrir questionamentos a respeito do contexto em que vivia. Neste sentido, o sionismo alemão ofereceu alguma luz à sua identidade híbrida, mesmo que sob duras limitações.

⁵⁵ BENHABIB, S. **Exile, Statelessness and Migration**. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin. Princeton University Press, 2018.

⁵⁶ The “eternally half other”.

⁵⁷ “The ‘eternally half-other’ is a leitmotif in these essays. Arendt and Benjamin were very much aware of Moritz Goldstein’s ‘The German-Jewish Parnassus’, and they defended this legacy of half otherness in their work by contrast to the official Judaism of Rabbi Lucas” (BENHABIB, S. **Exile, Statelessness and Migration**. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin. Princeton University Press, 2018, p. 4).

1.2 As leituras sionistas

Após a sua tese sobre Santo Agostinho, Hannah Arendt se dedicou a formulação da obra sobre Rahel Varnhagen, um dos livros menos estudados da autora, que analisa a vida de uma judia na época do romantismo alemão. O estudo da vida de Rahel se inicia em 1929 e é concluído em 1938, com grandes intervalos de escrita, tendo sua publicação sido feita apenas na década de 1950. A escrita da obra é atravessada por seu exílio na França, onde pôde alargar ainda mais a sua conscientização a respeito da complexidade das minorias nacionais, inclusive no que diz respeito à comunidade judaica europeia.

A figura de Rahel Varnhagen foi apresentada a Arendt pela sua amiga Anne Mendelssohn, que recebeu a dedicatória do livro. Arendt, por sua vez, teria se interessado pela vida de Rahel a partir do contexto do romantismo alemão e da relação conturbada com a identidade judaica explicitada nas cartas de Rahel. Em sua obra, Arendt seguiu uma escrita biográfica se baseando, sobretudo, na correspondência existente. O livro, no entanto, é considerado abstrato por seguir uma linha sucessória de citações que, com poucas exceções, não são contextualizadas ao leitor. No que se refere ao caráter atípico da obra, Arendt alegou, no prefácio escrito em 1958, que sua ideia inicial era escrever uma biografia com metodologia considerada não usual: da “maneira que a própria Rahel poderia ter feito”⁵⁸. Como caracterizou Elizabeth Young-Bruehl (1997), a biografia segue a lógica benjaminiana de “coleção de citações”, deixando, por vezes, o leitor confuso sobre as sequências de eventos. O livro sobre Rahel Varnhagen, no entanto, é atravessado por uma questão recorrente à própria Arendt entre 1929 e 1938: a identidade judaica e a difícil interação com o mundo não judeu.

Os casos amorosos de Rahel e as suas diversas tentativas de casamento elucidam a luta da personagem em adentrar a sociedade gentia por meio da assimilação – ou seja, à negação das tradições judaicas como meio de ser aceito socialmente, algo disponível, segundo a própria

⁵⁸ “Sempre há certo incômodo para um autor ao falar de seu livro, mesmo quando escrito há meia vida. Mas, uma vez que este livro foi concebido e escrito de ângulo incomum na literatura biográfica, irei, não obstante, aventurar-me a alguns comentários explicativos. Nunca foi minha intenção escrever um livro sobre Rahel, sobre sua personalidade, que se poderia emprestar a várias interpretações de acordo com os padrões e categorias psicológicos adotados pelo autor; nem sobre sua posição no romantismo e o efeito do culto a Goethe em Berlim, do qual ela foi verdadeiramente a iniciadora; nem sobre a significação de seu salão para a história social do período; nem sobre suas ideias e sua concepção de mundo, na medida em que possam ser reconstituídas a partir de suas cartas. O que me interessava unicamente era narrar a história da vida de Rahel como ela própria poderia ter feito” (ARENDDT, Hannah. **Rahel Varnhagen**: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994c, p. 11).

Arendt, apenas aos judeus ricos e bem-sucedidos⁵⁹. Sobre o antissemitismo e a negação à cultura judaica, Arendt relatou no prefácio escrito posteriormente em 1958 que ao pesquisar as cartas, teria encontrado “omissões e cifragens enganosas” feitas pelo último marido de Rahel, Karl August Varnhagen von Ense. Segundo Arendt, von Ense teria adulterado os documentos com intenção de “embelezar” o retrato de Rahel ao tornar seus círculos de amigos e as associações “menos judaicos e mais aristocráticos”, mostrando Rahel “sob uma luz convencional, mais coerente com o gosto da época”⁶⁰.

A história de Rahel, como narrada por Hannah Arendt, é a história de uma judia que tentou, por toda a sua vida, escapar ao judaísmo, percebendo, nas horas finais, que o que mais lhe trouxe vergonha, ser judia, era, na verdade, um dos fatos imutáveis de sua vida. A reconciliação com a sua identidade veio, segundo a biografia, no leito de morte, ao pronunciar as seguintes palavras finais:

Que história! Fugitiva do Egito e da Palestina, aqui estou, e encontro ajuda, amor e cuidados entre vocês. Com sublime enlevo penso nessas minhas origens e em todos esses encadeamentos do destino, através dos quais as lembranças mais antigas da raça humana colocam-se lado a lado com os últimos desenvolvimentos. As maiores distâncias no tempo e no espaço estão superadas. A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia –, desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada. (ARENDR, 1994c, p. 15)

A notável insatisfação de Rahel com a sua judaicidade durou 63 anos – idade que tinha quando faleceu. Já Arendt, ao retomar a história de vida de uma judia alemã na época do romantismo, vislumbrou parte da história dos judeus alemães perante o antissemitismo moderno. A segregação histórica entre a comunidade judaica e a comunidade gentia é observada

⁵⁹ “A assimilação existia apenas e exclusivamente para judeus bem-sucedidos. Os outros entravam no campo de visão público europeu apenas quando também se erguiam para a classe afluente e uniam-se aos judeus já assimilados. De outro modo, eram conhecidos apenas como figuras cômicas, caricaturas, objetos do tipo mais vulgar de anti-semitismo. Aos olhos de seus correligionários prósperos, a massa de judeus pobres já era não mais que objeto de filantropia, no máximo de esforços reformistas cuja finalidade última continuava sendo retirar do mundo, pela reforma, esses provocadores perigosos e lamentáveis do anti-semitismo. Rahel não podia perceber que todo seu esforço para a assimilação já era uma espécie de privilégio” (ARENDR, Hannah. **Rahel Varnhagen**: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994c, p. 149).

⁶⁰ “Típico do primeiro desses esforços é o fato de que Henriette Herz sempre aparece como Frau von B ou Frau von Bl., mesmo nas passagens onde Rahel não mais se manifesta desfavoravelmente a seu respeito; que Rebecca Friedländer, que como escritora usava o pseudônimo de Regina Frohberg, era sempre denotada por Frau von Fr.; típico do último é que as poucas cartas e extratos de cartas a Pauline Wiesel estão travestidas como entradas de diário, ou aparecem como endereçadas a Drau V., de maneira que o papel que essa amizade desempenhou na vida de Rahel foi completamente erradicado dos documentos” (ARENDR, Hannah. **Rahel Varnhagen**: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994c, p. 10-11).

por Arendt a partir da figura de Rahel Varnhagen e continuou a ser compreendida e criticada a partir de escritos sionistas sugeridos por Kurt Blumenfeld⁶¹.

Arendt reconheceu ser discípula de Blumenfeld, 20 anos mais velho, frente às questões judaica e política em uma carta⁶² em 1954. No que concerne ao sionismo, encontrou nele alguma organização necessária para exercer resistência política ao contexto alemão da década de 1930, mesmo que nunca tenha se identificado totalmente com o movimento (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 108). O livro de Arendt sobre Rahel Varnhagen, especificamente os dois últimos capítulos escritos em território francês em 1938 (por incentivo de seu segundo marido, Henrich Blücher, e de seu amigo Walter Benjamin), incorporaram as críticas sionistas sobre a assimilação de judeus na Europa, que se tornariam centrais em *Origins of Totalitarianism* décadas mais tarde. A lógica descoberta por Arendt durante os seus estudos sobre Rahel é que o antissemitismo só poderia ser compreendido como um fenômeno histórico vinculado ao processo de assimilação dos judeus na Europa. Como desenvolveria mais tarde em *Origins*, tornar-se-ia impossível se assimilar à cultura europeia sem se assimilar ao antissemitismo⁶³.

No que concerne à consciência da necessidade de defesa da cultura judaica, Elizabeth Young-Bruehl (1997, p. 104) enfatizou a decepção de Arendt, já em 1932, com os intelectuais que não conseguiam entender a gravidade da situação política, o que teria resultado na aproximação de Arendt com os sionistas. A própria Arendt iria se referir à *Gleichschaltung* – ou coordenação política voluntária de aceitar ceder ao novo clima político a fim de assegurar posições pessoais ou conseguir emprego. Segundo ela, a *Gleichschaltung* também englobava a conversão política de organizações tradicionais – grupos de jovens e todas as espécies de clubes e associações – em organizações especificamente nazistas (ARENDR, 2008f, p. 40). Em 1933, Arendt, antes de começar o seu caminho ao exílio, intensificou, como oposição, a sua ajuda à resistência sionista, marcando a virada política em sua vida que descreveria mais tarde a Günter Gaus. Tal virada foi consolidada a partir do incêndio do parlamento alemão e das prisões

⁶¹ Amigo do avô paterno de Arendt, Kurt Blumenfeld se tornou presidente do Zionistische Vereinigung für Deutschland (Zvfd, União Sionista da Alemanha) a partir de 1924. Em 1933, deixa a Alemanha em direção à Palestina.

⁶² Carta enviada a Blumenfeld por Arendt em 1954 em que ela relata que, com ele, viu a política ter vida: “Tu le sais, jê nâi jamais pu être ‘disciple’, mais pour autant que jê m’y sois qualifiée, jê suis ta disciple em matière de question juive eu au dela encore, em matière de politique. Ce que jâi appris atrefois puis par la suite, je ne lâi jamais oublié et ne l’oublierai jamais. Avec toi, pour la toute première fois et inébranlablement, j’ai vu le politique prendre vie” (ARENDR, Hannah; BLUMENFELD, Kurt. **Correspondance, 1933-1963**. Desclée de Brouwer, 1998, p. 131).

⁶³ “O aparecimento e o crescimento do anti-semitismo moderno foram concomitantes e interligados à assimilação judaica, e ao processo de secularização e fenecimento dos antigos valores religiosos e espirituais do judaísmo” (ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 27).

arbitrárias que se seguiram⁶⁴. A pedido dos sionistas, ficou responsável por coletar documentos que pudessem comprovar as políticas antisemitas do governo alemão.

Em carta escrita a Jaspers em 7 de setembro de 1952, Arendt confessou que achava, inicialmente, a questão judaica “chata”⁶⁵. O contexto histórico e político a partir de 1933, no entanto, transformaram a sua postura apolítica por meio da necessidade de entender o que se passava. Compreende-se, aqui que a questão judaica se tornou central para a sua narrativa da história europeia, tendo a pesquisa sobre Rahel Varnhagen solidificado o início de sua preocupação pela questão judaica como uma questão minoritária colocada entre a emancipação e a assimilação. A base de suas contestações posteriores para um modelo político mais abrangente – como veremos nos capítulos seguintes –, que fugisse ao modelo do Estado-nação baseado em uma maioria homogênea, portanto, encontra-se na realidade cruel das minorias judaicas na primeira metade do século XX.

1.3 A França e os judeus

Em primeiro lugar, o genericamente político se tornou um destino
pessoal quando as pessoas emigraram.⁶⁶
Hannah Arendt

No último capítulo de *Antisemitism*, primeira parte do livro *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt se dedica à narrativa, de maneira crítica e irônica, do conhecido caso Dreyfus, cujo um militar francês, Alfred Dreyfus, foi acusado de traição à pátria francesa por suposta espionagem a favor da Alemanha em 1894. Como prova apresentada no julgamento

⁶⁴ Gaus perguntou a Arendt se teve algum evento específico que poderia ter marcado a sua virada à política. A resposta veio da seguinte forma: “I would say february 27, 1933, the burning of the Reichstag, and the illegal arrests that followed during the same night. The so-called protective custody” (ARENDR, Hannah. **Essays in Understanding (1930-1945)**. Formation Exile and Totalitarianism. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994a, p. 4).

⁶⁵ “By virtue of my background I was simply naïve. I found the so-called Jewish question boring. The person who opened my eyes in this area was Kurt Blumenfeld, who then became a close friend and still is. He was able to do that because he was one of those few jews i´ve met who was as naïvely assimilated and as unprejudiced by his background as I was myself” (ARENDR, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondence 1926-1969**. Harcourt Brace & Company, 1992, p. 197).

⁶⁶ No original: “First of all, the generally political became a personal fate when one emigrated”. O que antes era genérico politicamente, como a existência de nazistas no mesmo estado, passou a definir a vida de muitos (ARENDR, Hannah. “What Remains? The Language Remains”. A Conversation with Günter Gaus. In: _____. **Essays in Understanding (1930-1954)**. Formation Exile and Totalitarianism. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994b, p. 10).

feito a portas fechadas, que o sentenciou à prisão perpétua na Ilha do Diabo, somente uma carta, *bordereau*, foi apresentada – carta esta que depois se descobriu ser forjada por outro oficial francês. Como descrito por Arendt, o caso continuou repercutindo por anos e os seus efeitos acabaram revelando questões sociais até então “subterrâneas” do mundo europeu⁶⁷. Na seção 3.1 deste capítulo, o caso Dreyfus, tal como explorado pela própria Arendt, torna-se contexto para a compreensão do antissemitismo na França – país em que vivenciou o início de seu exílio.

1.3.1 O caso Dreyfus e os judeus na França

Em 1895, um coronel francês de nome Picquard se tornou chefe da Seção de Estatística do Estado-Maior, área encarregada de coletar informações contra a espionagem. Em 1896, Picquard comunicou a Boisdeffre, chefe do Estado maior, que acreditava na inocência de Alfred Dreyfus por desconfiar de outro oficial, o major Walsin-Esterhazy. Sem ter sua acusação levada adiante, Picquard foi punido com transferência para a Tunísia. Em julho de 1897, sem desistir de sua posição, informou ao vice-presidente do Senado, Scheurer-Kestner, sobre a inocência de Dreyfus (ARENDDT, 1989b).

O caso ganhou forma pública em 1897, quando George Clemenceau, fundador do jornal *La Justice* e homem político, assumiu a defesa de Dreyfus ao escrever em *l'Aurore*⁶⁸. Em 1898, o escritor Émile Zola⁶⁹ publicou o texto *J'accuse* em defesa de Dreyfus, com enormes repercussões. Em 1898, provando a força conservadora das instituições francesas, Picquard foi preso enquanto Zola foi condenado pelos tribunais comum e de apelação por calúnia contra o exército. Em agosto de 1898, Walsin-Esterhazy foi reformado por crime de peculato. Após o incidente, confessou a um jornalista inglês que tinha forjado a carta que incriminou Dreyfus por pedido de seu superior e antigo chefe da seção de estatística, o coronel Sandherr (ARENDDT, 1989a, p. 111). Alguns dias mais tarde, o tenente-coronel Henry, outro membro do mesmo departamento, foi preso por forjar várias peças do dossiê secreto de acusação de Dreyfus, que resultou em seu suicídio na prisão e na ordenação de um novo pedido de investigação do

⁶⁷ Ver: ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 143.

⁶⁸ Jornal francês cotidiano criado por Ernest Vaughan que circulou entre 1887 e 1914. Ficou famoso pela publicação do texto de Émile Zola, *J'accuse*.

⁶⁹ Émile Zola é um dos grandes nomes da literatura francesa do século XIX. Ficou marcado pela sua vertente naturalista. Seu maior sucesso é a obra *Germinal*, conhecida pela sua crítica social e política das condições dos trabalhadores em uma mina de carvão. Ver: ZOLA, Émile. **Germinal**. São Paulo, Estação Liberdade, 2012.

processo pelo Tribunal de Apelação (ARENDR, 1989a). Em junho de 1899, o tribunal anulou a sentença de 1894, alterando-a para 10 anos de prisão devido a “provas atenuantes”. Um novo pedido de revisão, sem sucesso, foi feito em 1903 por Dreyfus após encerrarem em anistia geral todos os julgamentos referentes ao processo. O *status* é alterado apenas em 1906, com Clemenceau alcançando o posto de primeiro-ministro. Em julho do mesmo ano, o tribunal de apelação anula todas as sentenças, absolvendo Dreyfus de todas as condenações anteriores (ARENDR, 1989a).

A narrativa sobre o caso Dreyfus com suas implicações jurídicas é feita de forma sucinta por Arendt. Tal acontecimento, no entanto, é pensado a partir de um contexto maior: a assimilação dos judeus à sociedade francesa e o seu inegável antissemitismo. Como defendido pela autora, o caso Dreyfus foi o único acontecimento que tornou visível a corrente subterrânea do antissemitismo como força política já no século XIX – algo que iria se consolidar abruptamente a partir dos anos 1930. Dreyfus, por ser judeu, foi facilmente colocado no papel de traidor, mobilizando grande parte da opinião pública contra a sua defesa, mesmo após comprovada a sua inocência. Mais do que questionar a confiabilidade das instituições francesas, o caso seria emblemático, segundo Arendt, para a elucidação do apoio popular voluntário ao antissemitismo⁷⁰.

O caso Dreyfus, para Arendt, teria sobrevivido a partir de duas cristalizações⁷¹ na sociedade do pré-guerra: o ódio aos judeus e a desconfiança geral da República e de seus valores. Em suas palavras, “não é o processo Dreyfus com seus julgamentos, mas o Caso Dreyfus em suas implicações, que traça a antevisão do século XX” (ARENDR, 1989a, p. 116). As complexidades e simbologias do caso Dreyfus foram analisadas por Arendt a partir de seu próprio contexto do século XX, em que já se havia escancarado o antissemitismo como ideologia política. A interpretação do caso em *The Origins do Totalitarismo* é feita por meio da crítica sionista da assimilação, desenvolvida pela autora a partir da década de 1930, que a levou a ressaltar o caráter arrivista da família Dreyfus. O caso do “infeliz capitão Dreyfus”, como escreveu, havia mostrado ao mundo que em cada judeu nobre e multimilionário havia

⁷⁰ Sobre a postura das instituições francesas no caso, Arendt escreveu: “Até hoje não se esclareceu completamente se a prisão e condenação de Dreyfus foi simplesmente um erro judicial que, por acaso, deu lugar a uma deflagração política, ou se o Estado-maior deliberadamente forjou o *bordereau* e usou-o como embuste para o fim expresso de finalmente estigmatizar um judeu como traidor. Em apoio dessa última hipótese, há o fato de que Dreyfus foi o primeiro judeu a galgar um posto no Estado-Maior e, nas condições da época, isso podia ter causado não apenas o aborrecimento, mas verdadeira fúria e consternação. De qualquer forma, o ódio antijudeu foi desencadeado antes mesmo de se anunciar o veredito” (ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 127).

⁷¹ Sobre o importante conceito de cristalização em Arendt, ver o quinto capítulo desta tese.

ainda algo do antigo *pária* sem nação para quem os direitos humanos não existem, e de quem a sociedade teria prazer de retirar seus privilégios.

A condenação de Dreyfus, para Arendt, teve o poder de escancarar a intolerância às minorias étnicas pela pátria da criação dos direitos humanos, revelando a sua hipocrisia legitimadora. Compreendeu, também, que o ódio anunciado pela sociedade francesa durante o caso Dreyfus foi mantido ao longo do século XX, chegando ao seu ápice no período entre guerras e ao longo da Segunda Guerra Mundial. O caso Dreyfus, tal como descrito em *The Origins of Totalitarianism*, não serviu apenas como objeto de análise política, mas também como contextualização para os judeus imigrantes na França durante as décadas de 1920 e 1930, grupo do qual a própria Arendt fez parte.

Quando chegou à Paris, em 1933, Hannah Arendt encontrou uma sociedade dividida e marcada pela segregação social dos judeus em diferentes níveis. Entre eles, encontravam-se os assimilados às classes altas francesas e os recém-imigrados, desprezados socialmente. A observação de tal cenário contribuiu para a formulação de sua crítica à postura apolítica dos judeus europeus, que compreendiam a busca por reconhecimento e aceitação unicamente por meio da assimilação. A própria família Dreyfus, segundo a sua interpretação, era exemplo da insensatez partilhada pelos judeus assimilados, que interpretaram o caso como mero erro judicial, e não como questão política.

A falta de sensibilidade política da família Dreyfus foi explicada por Arendt pelo processo de ajustamento à aristocracia francesa vinda dos judeus da Alsácia que, após a anexação de seu território pela Alemanha, “desempenharam papel especialmente proeminente nessa escalada social” (ARENDR, 1989a, p. 125). Em suas palavras, “seu patriotismo exagerado era mais marcantemente visível no modo como procuravam desassociar-se dos novos imigrantes judeus, adotando um tipo especial de anti-semitismo” (ARENDR, 1989a, p. 125). Como apresentado por Arendt (1989a, p. 127), a condenação de Dreyfus foi uma resposta à tentativa de inserção dos judeus de classes superiores às instituições francesas tradicionais, resultando em uma resposta conservadora do Estado maior francês.

Conjuntamente à crítica ao antissemitismo presente na sociedade francesa está a percepção da falta de capacidade de leitura da situação, não apenas por Dreyfus, como pela classe judaica assimilada. Não reconhecer a força política do movimento antissemita era, para Arendt, não reconhecer a falência da República francesa, baseada no ideal de direitos humanos iguais. Em *The Origins of Totalitarianism*, Arendt defendeu que Dreyfus só poderia ter confrontado “as intrigas de um parlamento corrupto, a estéril podridão de uma sociedade em colapso e a sede de poder do clero (...) pelo austero conceito jacobino de nação baseada nos

direitos humanos” (ARENDR, 1989a, p. 128), pois, como afirmou Clemenceau, citado por Arendt, a visão comunal da vida republicana acredita que não é possível infringir os direitos sem se infringir, conseqüentemente, os direitos de todos.

A narrativa do caso Dreyfus em *Origins*, segundo Arendt, teve a função de contextualizar politicamente, e socialmente, as relações entre a comunidade judaica e a comunidade francesa ao longo do final do século XIX e início do XX. A experiência não foi, no entanto, suficiente para alertar os judeus europeus sobre o fracasso do plano da assimilação, considerado, pela autora, como o desintegrador e o inibidor de sabedoria política⁷². Sua resposta mais imediata, segundo Arendt, foi desencadear o único movimento político judaico articulado do pré-guerra, o movimento Sionista⁷³. Interpretado como única resposta política que os judeus encontraram para o antissemitismo moderno, e como único movimento no qual se chegou a levar a sério o comportamento hostil que “impeliu os judeus para o centro dos acontecimentos mundiais” (ARENDR, 1989, p. 143), o sionismo exerceu, para Arendt, forte influência na compreensão sobre os eventos históricos, principalmente os que vislumbravam os judeus na história europeia (ARENDR, 2007c).

Como defendido por Martine Leibovici (1998b, p. 12), o sionismo foi, para Arendt, a primeira tentativa judaica, depois de séculos, que se preocupou com a reintegração dos judeus em termos políticos. O Sionismo alemão, por exemplo, como apresentado por Kurt Blumenfeld, se desenvolveu como um movimento de reconstituição de uma nacionalidade judaica e do orgulho judaico. Diferentemente do sionismo russo, como explicou Leibovici, o alemão portava um caráter pós-assimilacionista, reivindicando aos judeus o direito de preservar a sua identidade nacional dentro de um contexto de cidadania leal: para os sionistas alemães era importante defender o vínculo entre a judaicidade e a cultura alemã, algo natural e não contraditório. O sionismo alemão seria, para Blumenfeld, e para tantos outros, a possibilidade de reconciliação

⁷² “(...) assimilavam-se rapidamente àqueles elementos da sociedade nos quais todas as paixões políticas são sufocadas sob o peso morto do esnobismo social, dos grandes negócios e de oportunidades de lucro. Esperavam-se livrar da antipatia que essas tendências inspiravam, desviando-a contra os seus correligionários ainda não assimilados” (ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 140).

⁷³ Ver: ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 143. Ainda sobre o sionismo, o historiador Eric Hobsbawn, em seu monumental trabalho sobre a História do mundo contemporâneo, traçou, em escala global, a ascensão dos movimentos nacionalistas na Europa a partir, sobretudo, da segunda metade do século XIX. O Sionismo, neste sentido, pode ser compreendido como pertencente a uma série de movimentos de independência nacional que ganham força com o argumento de reivindicação de emancipação dos povos. Para compreender o movimento de independência nacional dos judeus, é necessário retomar a História de Theodor Herzl, jornalista austríaco que, depois de encobrir o caso Dreyfus, volta para Áustria defendendo a criação de uma pátria judaica como maneira de combater o Antissemitismo. Ver: HOBSEBAWN, Eric. **A Era dos Impérios (1875-1914)**. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p. 238.

dos judeus com a sua identidade, sem fugir dos laços culturais estabelecidos com os países europeus.

1.4 O sionismo e a sua influência crítica à assimilação

Ainda segundo Leibovici (1998b, p. 15), o despertar do sionismo alemão a partir do início do século XX trouxe um aspecto individualista vinculado ao desenvolvimento de uma autenticidade alemã. Defendia-se que, por meio da leitura de Goethe, Fichte e Keller, os judeus alemães iriam se voltar para a busca de sua personalidade moral, opondo-se à prática assimilacionista como posição ética (LEIBOVICI, 1998b, p. 17). Neste sentido, o sionismo alemão sugeria aos judeus reconhecer a sua posição dentro da sociedade ocidental com base em uma visão crítica de seus perigos latentes. Se Kurt Blumenfeld foi quem trouxe a leitura sionista a Arendt como meio de reconciliação com a sua identidade judaica e alemã, foi Bernard Lazare, contemporâneo de Dreyfus, quem mais influenciou a sua visão sobre a falta de consciência histórica dos judeus europeus. É a partir de Lazare que ela incorpora dois conceitos ideais, e recorrentemente citados em sua obra, para compreender a sociabilidade judaica na Europa. São eles: *párias* e *parvenus*.

Lazare foi um historiador da religião francês que, segundo Arendt, teve a sua diferenciação do meio intelectual a partir da decisão de levar a questão judaica a sério. No prefácio da obra *Job's Dungheap*⁷⁴, publicada pela primeira vez em 1948, Arendt afirmou que Lazare se deixou guiar pela questão: “Por que os judeus sofreram tanta hostilidade em tantos locais a partir de sua diáspora?” (ARENDR, 1948, p. 6-7)⁷⁵. Para compreender o antissemitismo histórico, o escritor se voltou ao modo de vida dos judeus que, segundo ele, baseava-se em sobreviver a qualquer custo como uma “nação entre as nações”.

A experiência do caso Dreyfus fortificara a posição de Lazare – que foi contratado pela família Dreyfus para publicar material em defesa de sua inocência. O autor não apenas identificou um erro judicial no caso, mas um plano do exército contra a República francesa e os seus valores. Sua interpretação desencadeou na escrita do panfleto *Une erreur judiciaire; la*

⁷⁴ ARENDR, Hannah. Preface. In: LAZARE, Bernard. **Job's Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948.

⁷⁵ No original: “He began with the question: Why is it that the Jews have met with so universal a hostility at all times and in all countries since their dispersal?” (ARENDR, Hannah. Preface. In: LAZARE, Bernard. **Job's Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948, p. 6-7).

vérité sur l'affaire Dreyfus, publicado em 1896, que teria influenciado Clemenceau, Zola e outras figuras importantes como Jean Jaurès⁷⁶.

Lazare não sobreviveu para ver a inversão do processo de Dreyfus pela corte de apelação francesa. Faleceu em 1903, aos 38 anos. Ao longo de seu estudo para a absolvição de Dreyfus, no entanto, familiarizou-se com a história dos judeus na França e de seus inimigos. Entre as preocupações de sua pesquisa, encontra-se a tentativa de definir o povo judeu como uma nação entre as nações, cuja consciência histórica sobre um passado comum serviria de base identitária. Outro ponto importante entre os escritos de Lazare é a sua recorrente crítica à admiração pelas classes mais altas nas comunidades judaicas⁷⁷, algo que seria fortemente incorporado por Arendt em seus artigos da década de 1940⁷⁸. Lazare defendia a liberação consciente dos judeus a partir do reconhecimento de seu próprio povo e de sua própria nação, algo a ser feito na contramão da constante comparação com os cristãos europeus⁷⁹.

O processo histórico de assimilação dos judeus europeus é tratado por Lazare como uma falsa maneira de escapar à miséria do antissemitismo. Ao se assimilar, defendeu, os judeus construía um novo problema. Para subverter esse processo de alienação, apresentou a imagem do *pária*, que deveria, a partir da conscientização de sua falta de conhecimento, instruir-se a fim de garantir a dignidade de sua identidade⁸⁰. Segundo o autor, a conscientização histórica de um passado em comum permitiria a conscientização da ligação entre os judeus no presente, algo que incentivaria a luta pelos direitos do homem⁸¹.

Ao longo dos escritos de Lazare, também é possível observar a distinção entre pertencimento judaico e a religião. Neste aspecto, defendeu que a sua interpretação se aproximava a dos antissemitas, que enxergavam a unidade dos judeus além da questão religiosa. Segundo ele, a afirmação de uma identidade comum⁸², que seria baseada em um passado

⁷⁶ Filósofo, escritor e jornalista francês de corrente socialista não radical. Defendeu a causa Dreyfus por acreditar em sua inocência frente à injustiça do exército. Morreu em 1914, assassinado por um nacionalista francês.

⁷⁷ “The demoralization of a people of the poor and the persecuted, receiving a dole from its rich and having rebelled only against oppression within. Revolutionaries in the society of others and not in its own. Having a dumb admiration for its own wealth men, whose honors are reflected upon the poor. Even today in Jewish papers notice is given of those privileged ones who achieve honors” (LAZARE, Bernard. **Job’s Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948, p. 41).

⁷⁸ Sobre este tópico, ver o quarto capítulo desta tese.

⁷⁹ “The Jews look upon themselves always in relation to the christians, never as themselves” (LAZARE, Bernard. **Job’s Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948, p. 42).

⁸⁰ “I am a Jew and I know nothing about the jews, hence forth I am a pariah, and i know not out of what elements to rebuilt myself a dignity and a personality. I must learn Who I am and why i am hated, and that which I can be” (LAZARE, Bernard. **Job’s Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948. p. 44).

⁸¹ “I have overcome the pride of being a Jew, I know why I am one, and that binds me to the past of my own people, links me to their present, obliges me to serve them, allows me to cry out for all their rights as men” (LAZARE, Bernard. **Job’s Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948, p. 45).

⁸² “Whence, then, do we draw this feeling of our unity? First of all in a common past, and a very recent past. The emancipated Jew most often behaves like an upstar; he forgets the miserable ancestor from whom he is sprug.

histórico compartilhado, seria o suficiente para garantir a condição de pertencimento. A história comum dos judeus não era apenas pré-requisito identitário, mas um ponto que permitia a formação das tradições e costumes e que possibilitava a construção tanto de hábitos quanto de uma mentalidade compartilhada, responsável pela interpretação de questões sociais e políticas de seu povo (LAZARE, 1948, p. 59). A cultura judaica, enraizada no processo histórico, é descrita por Lazare com base nas ideias, emoções e sentimentos transmitidos entre as gerações, ancorada nas tradições, costumes, literatura e filosofia judaica (LAZARE, 1948, p. 59).

Como colocado por Bernard Lazare, é justamente o compartilhamento cultural que faria com que os indivíduos pertencessem a um mesmo grupo, ou a uma mesma nacionalidade – transformando-os em uma “nação entre as nações”. O ponto em questão é que o combate ao antissemitismo, para o autor, viria justamente a partir do desenvolvimento desse nacionalismo consciente, ancorado no livre desenvolvimento da nação e baseado no desenvolvimento material, intelectual e moral do grupo. O domínio de uma nação por outra, ou o abafamento da liberdade de desenvolvimento de uma nação por outra mais forte, geraria, por sua vez, um processo de desnacionalização, caracterizado pela perda da liberdade coletiva e pela impossibilidade de expressão do espírito coletivo especial, o que geraria, inclusive, o aumento da intolerância. O fortalecimento da nacionalidade é, em Lazare, pré-requisito para a liberdade individual daqueles que possuem identidades distintas da maioria (LAZARE, 1948, p. 72), o que o fez vincular, em suas teorias, o desenvolvimento de identidades coletivas de grupo à liberdade em si.

A antropologia filosófica de Lazare se constituiu a partir de uma visão plural dos indivíduos, das ideias, e dos grupos. Em seus escritos, a variedade e pluralidade das visões humanas são vistas como a riqueza fundamental do mundo, sendo a autoafirmação identitária – construída a partir de um processo de conscientização histórica e cultural – o pré-requisito para a formação da humanidade. No que diz respeito ao antissemitismo compartilhado pelos judeus durante gerações, Lazare defendeu uma postura de reafirmação consciente em espaço público como único meio de salvação: “os judeus não vão achar salvação a não ser em si mesmos”⁸³.

Whereas most people go out of the way to find themselves ancestors, he wants to forget that he ever had one” (LAZARE, Bernard. *Job’s Dungheap*. New York: Schocken Books, 1948, p. 57).

⁸³ “Men have within their reach a certain number of general ideas which belong to the treasury of the special way of expressing these general ideas and these conceptions. The same follows for groups of individuals; they render beauty differently, they have plastic arts which are not the same; the matter at their disposal – the matter common to all – they render harmonious in diverse fashion. Human richness is built out of this variety. Thus every human group is necessary, is useful to mankind; it contributes in bringing beauty into the world, it is a source of forms, of thoughts, of images. Why should we regiment the human species, why should we make it

A corrente nacionalista sionista, da qual Lazare se aproximava, opôs-se à corrente assimilacionista judaica a partir da discussão sobre a identidade dos judeus nos países em que viviam. Para os assimilacionistas, a defesa do caráter alemão ou francês, por exemplo, conjuntamente com a negação da identidade judaica, deveria ser feita como modo de evitar o antissemitismo. A crença em um processo de desenvolvimento histórico baseado na integração cultural como algo natural, e mais importante do que a concessão e luta direta pelos direitos políticos, foi o que tornou possível a defesa da assimilação como instrumento racional de combate ao antissemitismo. Tal visão interpretativa, que defendia a integração natural dos judeus na história universal após o processo de emancipação, não foi apenas alvo de críticas dos sionistas nacionalistas como Lazare, mas pela própria Hannah Arendt.

Para Arendt, as ideias políticas a respeito do antissemitismo poderiam ser divididas em duas bases: aquelas que aceitavam a existência de um povo judeu e aquelas que não a aceitavam⁸⁴. A corrente nacionalista de Lazare, além de seguir a primeira corrente, apresentava uma dimensão crítica importante que foi incorporada por Arendt ao longo de seus escritos sobre a organização política dos povos. Para Leibovici (1998a), Arendt teria ficado impressionada com a autocrítica desenvolvida em relação ao próprio meio judeu pelos sionistas. A conscientização existencial presente na corrente nacionalista traduzida nos escritos de Lazare – e também observada na posição sionista pós-assimilacionista de Kurt Blumenfeld – defendia a necessidade do fim da automistificação⁸⁵ judaica para a construção de uma consciência existencial e política, ponto que passou a ser uma das bases de compreensão de Arendt sobre as minorias no espaço público. O nacionalismo judeu, para a autora, ou a afirmação da existência de um povo judeu, teve o mérito de interpretar o antissemitismo moderno pelo o que ele realmente foi: um movimento independente de crença religiosa que não seria superado pelo processo assimilatório.

Como consequência de seus escritos, os sionistas alemães, como afirmou Leibovici (1998a), foram taxados como negativos em um contexto de interpretação do antissemitismo como mera onda passageira. Levar o antissemitismo moderno “a sério”, mais do que causar

bow down before a single rule, by what right should we impose upon it a canon from which it must not stray?” (LAZARE, Bernard. *Job’s Dungheap*. New York: Schocken Books, 1948, p. 76-77).

⁸⁴ “Ainsi, s’il fallait déterminer une ligne de partage politique au sein des théorisations extrêmement diverses concernant la question juive moderne, il faudrait la situer entre ceux qui acceptent l’idée de peuple juif et ceux qui ne l’acceptent pas” (LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt, une juive*. Expérience politique et histoire. Desclée de Brouwer, 1998a, p. 108).

⁸⁵ “(...) retrouver as dignité c’est retrouver l’égalité, refuser le lien empoisonné de la reconnaissance qui n’est qu’une nouvelle forme d’esclavage, c’est préserver sa liberté de conscience en n’accordant jamais sa confiance a priori à quelque État que ce soit, même s’il fut, en un temps, émancipateur” (LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt, une juive*. Expérience politique et histoire. Desclée de Brouwer, 1998a, p. 118).

incomodo nos convencidos da existência de um processo natural de desnacionalização dos povos, implicava na negação de um sentido progressivo da história, vinculado ao ideal da emancipação iluminista. A necessidade de se colocar em espaço público, como modo de se inserir na história da humanidade, agindo sobre ela, passou a figurar como preocupação de parte da comunidade judaica. A negação do que Leibovici chamou de ideologia liberal, associada à crença em um desenrolar automático e progressivo da história, é compartilhada por Arendt, e transmitida pelo sionismo nacionalista⁸⁶.

A necessidade do posicionamento político em espaço público continuaria sendo defendido por Arendt, aproximando-a da máxima de Lazare de que apenas os judeus podem salvar a si mesmos. Como os nacionalistas, ou sionistas pós-assimilacionistas, Arendt escolheu o caminho que jogava luz na responsabilidade, individual e de grupo, no desenrolar dos acontecimentos históricos. Ao se opor à crença de que os judeus iriam naturalmente se integrar à história europeia, afastou-se do ideal liberal de emancipação, considerado insuficiente social e politicamente, além de ingênuo. Como Lazare, Arendt acreditava na necessidade de conscientização como forma de lutar por direitos políticos iguais.

A aproximação do sionismo, no entanto, também gerou críticas por parte de Arendt. A interpretação do antissemitismo moderno, mesmo que mais consciente que a corrente assimilacionista, era, para ela, insuficiente. A explicação estava na crença no que os sionistas chamavam de “mito do eterno antissemitismo” que, como o nome sugere, interpretava o antissemitismo como mal não remediável independente da época e do contexto. Tal interpretação se unia, mesmo que de modo diferente, ao caráter imutável da História, mesmo que não progressiva⁸⁷. A renúncia de Arendt por interpretações da história solidificadas, sejam elas sionistas, assimilacionistas ou até totalitárias, iria se desenvolver ao longo dos anos – como veremos nos próximos capítulos⁸⁸. O que nos interessa marcar, por agora, é que nem a corrente

⁸⁶ “La pensée politique d’Arendt participe du même refus de l’idéologie libérale et l’on peut faire l’hypothèse que c’est Blumenfeld qui – entre autres – lui transmit ce refus”. (LEIBOVICI, Martine. **Hannah Arendt, une juive**. Expérience politique et histoire. Desclée de Brouwer, 1998a, p. 120).

⁸⁷ São inúmeros textos em que Arendt formula críticas severas as ideologias ou crenças nas chamadas modernas filosofias da história. No que diz respeito às críticas em ideologias fechadas e utopias, por exemplo, podemos citar o texto escrito e publicado na década de 1930, ainda em Berlim, *Filosofia e Sociologia*. Ao fazer uma espécie de resenha do livro de Karl Manheim, *Ideologia e utopia*, Arendt ressalta a crítica contextual social de Manheim para se pensar a solidificação de estruturas de pensamento que são socialmente formuladas a partir de um descolamento com a realidade: “Toda ideologia brota de uma ‘falsa consciência’, geralmente uma consciência que pensa com ‘categorias ultrapassadas’. Em outras palavras, a ideologia confere autoridade absoluta a uma situação social passada à qual o indivíduo em questão ainda está vinculado, e que usa para combater uma nova situação do mundo em desacordo consigo” (ARENDR, Hannah. *Filosofia e Sociologia*. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008g, p. 66).

⁸⁸ Sobre a excelente crítica reflexiva de Arendt sobre as ditas modernas filosofias da história, ver: ARENDR, Hannah. *Ideologia e terror*. In: _____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989c.

assimilacionista nem a sionista teriam sido suficientes para sugerir uma compreensão histórica e política do movimento antissemita, o que levou Arendt a tentar fazê-la em sua complexidade entre as décadas de 1930 e 1940⁸⁹.

1.5 O exílio e a crítica política aos arrivistas

O contexto dos judeus na Europa, mais especificamente a partir do caso Dreyfus na França, e as diferentes vertentes interpretativas das causas antissemitas permitem a contextualização e complexificação do mundo que Hannah Arendt nasceu. As diferentes correntes expressas por figuras centrais como Kurt Blumenfeld e Bernard Lazare acompanhariam Arendt em sua constante tentativa de compreensão sobre a organização política europeia e a sua relação com as comunidades judaicas, antes e depois de sua imigração à França em 1933.

A fortificação de sua posição crítica sobre o antissemitismo se inicia no período pré-imigratório, em que trabalhou com os sionistas em Berlim. Como relatou a Günter Gauss em 1964, Arendt aceitou o convite da organização sionista alemã para coletar documentação sobre o antissemitismo no espaço público, “feito em circunstâncias normais” – como em clubes, clubes profissionais e publicações profissionais (ARENDR, 2008h, p. 35). O objetivo dos sionistas, ao coletar o que denominavam de “propaganda do horror”, era demonstrar, no 18º Congresso Sionista, o colapso da solução da questão judaica a partir da emancipação civil ou da assimilação deliberada. Arendt foi escolhida responsável por reunir os documentos pelo seu desconhecido vínculo com os sionistas. Em suas palavras: “Nenhum sionista podia fazer, pois se fosse descoberto a organização inteira ficaria exposta” (ARENDR, 2008h, p. 35). O resultado de seu ativismo, no entanto, não passou despercebido. Retida em 1933 em Berlim pela polícia

⁸⁹ Em sua famosa entrevista concedida a Günter Gauss em 1964, Arendt afirmou: “A organização sionista me deu a oportunidade. Eu tinha amizade íntima com alguns dos líderes, principalmente com o presidente da época, Kurt Blumenfeld. Mas eu não era sionista. E os sionistas não tentavam me converter. Mas, em certo sentido, eu era influenciada por eles: em especial pela crítica, pela autocrítica que os sionistas difundiam entre o povo judeu. Aquilo me influenciava, me impressionava, mas politicamente eu não tinha nada a ver com o sionismo” (ARENDR, Hannah. “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gauss. In: _____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008h, p. 35.

alemã, ficou presa por oito dias. Com certa sorte e generosidade do funcionário responsável por seu caso, foi liberada, encaminhando-se imediatamente ao exílio⁹⁰.

Ao descrever a imigração de Arendt à Paris, Elizabeth Young-Bruehl, com o apoio das cartas trocada com Jaspers, ressaltou a “moldura mental antiacadêmica” que crescia a partir de seu desapontamento com o meio intelectual alemão. Como resposta à desilusão sofrida, Arendt teria se unido a organizações fora dos círculos universitários (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 128-129). Seu primeiro emprego em Paris foi como secretária da organização *Agriculture et Artisanat*, que contribuiu para o desenvolvimento da Palestina ao oferecer treinamentos em agricultura e ofícios a jovens imigrantes. Nos meses que se seguiram entre seu trabalho na *Agriculture et Artisanat* e em outra organização sionista, a *Aliyah da juventude*, Arendt trabalhou como secretária da baronesa Germaine de Rothschild, supervisionando as suas contribuições para as associações judaicas, o que lhe proporcionou uma experiência singular entre as classes judias mais ricas da França.

Como descreveu Young-Bruehl (1997), os Rothschild eram considerados a “força orientadora” do *Consistoire de Paris*⁹¹, principal associação dos judeus parisienses. Tal organização era responsável por instituições de caridade, tanto para os judeus franceses como para imigrantes, como sinagogas, escolas (mais de 40), lojas *kosher* e um seminário. Ao descrever a postura controversa da administração do *Consistoire*, Young-Bruehl ressaltou um discurso proferido para a Assembleia Geral da entidade, feito por Robert de Rothschild, então presidente da organização, em 27 de maio de 1934.

Em seu discurso, Rothschild, defendia que o aumento do influxo de imigrantes judeus apresentava vários e graves perigos para a comunidade judaica francesa, já que poderia aumentar a xenofobia e o antissemitismo a partir do compartilhamento de suas “roupas, hábitos e maneiras de seu antigo país” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 131). Opondo-se à solidariedade (e identificação) dos judeus de classes superiores com os judeus imigrantes, Robert de Rothschild justificou que os imigrantes continuariam com seus “desafortunados hábitos políticos”, envolvendo-se erroneamente na política francesa, principalmente com a “esquerdistas”. O *consistoire*, como presidido pelos Rothschild, defendeu, assim, o afastamento dos judeus da política francesa como estratégia para driblar o antissemitismo. Ainda segundo

⁹⁰ Arendt imigra clandestinamente pela floresta entre Alemanha e Tchecoslováquia com intuito de chegar à França. Sua migração teve companhia de sua mãe, Martha. A narrativa sobre tal experiência pode ser lida na entrevista a Günter Gaus (ARENDR, 2008h, p. 34-36), e também no extraordinário relato de Elizabeth Young Bruehl no capítulo “A vida de uma judia (1929-1933)” (YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 106-110).

⁹¹ Centro político e religioso responsável pela representação dos judeus franceses.

Young-Bruehl (1997, p. 131), as relações políticas entre os Rothschild se restringiam aos grupos direitistas a partir da tentativa de convencer à sociedade da lealdade dos judeus à França. O vínculo entre a pátria francesa e os judeus mais abastados teria também se expressado no apoio à outra organização, a *Union Patriotique des Français Israélites* (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 131), deixando explícita a segregação entre judeus franceses e imigrantes.

Hannah Arendt se opôs a todas as causas defendidas pelo *Consistoire*, incluindo a postura despolitizada compartilhada entre os seus membros ante o passado comum do povo judeu. A experiência de trabalho com os Rothschild reforçou a imagem compartilhada por Lazare e Blumenfeld, e apropriada por Arendt, da incapacidade dos judeus de se unirem politicamente diante do antissemitismo moderno. A falta de solidariedade e de identificação entre o seu povo passou a figurar no centro de suas preocupações.

Em um artigo escrito na década de 1940, Arendt expressou o preconceito proferido pelos judeus franceses em relação aos judeus da Alemanha e do Leste Europeu. A postura de não reconhecimento do antissemitismo como um problema coletivo e transnacional havia feito da assimilação o campo de fuga dos judeus que passaram a lutar individualmente. Ao se referir à experiência vivenciada na França perto da família Rothschild, pelo que denominou “filantropia distintiva”, descreveu a figura de *parvenu*, caracterizada por Bernard Lazare em seus escritos:

Lutamos como loucos por existências privadas com destinos individuais, visto que temos medo de nos tornarmos parte daqueles muitos miseráveis *schnorers*⁹² dos quais nós, filantropos muito antigos, nos lembramos bem demais. Assim como algum dia não conseguimos perceber que o denominado *schnorers* era um símbolo do destino judaico, e não um desafortunado, hoje não nos sentimos intitulado à solidariedade judaica; não conseguimos perceber que nós por nós mesmos não estamos tanto em causa quanto todo o povo judeu. Às vezes essa falta de compreensão tem sido fortemente apoiada por nossos protetores. Desse modo, lembro-me de um diretor de uma grande instituição de caridade em Paris que, sempre que recebia um cartão de um intelectual judeu-alemão como o inevitável “dr.”, costumava exclamar em alto e bom som: “Herr Doktor, Herr Doktor, Herr Schnorer, Herr Schnorer!”. (ARENDDT, 2016a, p. 484)⁹³

⁹² Figura mítica na tradição judaica. Segundo a *Jewish Encyclopedia*, Schnorrer é um termo judaico-alemão de repressão se referindo a um judeu que pede algo com pretensões de conquistar respeitabilidade no futuro. Sua imagem é associada ao pedinte. Ver: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/13293-schnorrer>.

⁹³ No original: “We flight like madmen for private existences with individual destinies, since we are afraid of becoming part of that miserable lot of schnorers whom we, many of us former philanthropists, remember only too well. Just as once we failed to understand that so-called schnorrer was a symbol of Jewish destiny and not a schlemiel, so today we don’t feel entitled to jewish solidarity; we cannot realize that web y ourselves are not so much concerned as the whole Jewish people. Sometimes this lack of comprehension has been strongly supported by our protectors. Thus, I remember a director of a great charity concern in Paris Who, whenever He received the card of a German-Jewish intellectual with the inevitable “Dr.” on it, used to exclaim at the top of his voice, “HerrDoktor, Herr Doktor, Herr Schnorrer, Herr Schnorrer” (ARENDDT, Hannah. *We Refugees*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007d, p. 269).

Como explicitado por Arendt em seu artigo *We refugees*, a incapacidade de análise histórica e política de parte significativa da comunidade judaica os levou a interpretar o problema do desafortunado imigrante a um fracasso individual. Para Arendt, as leis sociais não escritas, mesmo que nunca admitidas publicamente, apresentavam uma força superior às proclamações oficiais de boa vontade e hospitalidade e impossibilitavam o acolhimento digno aos recém-chegados. A assimilação e as boas relações estabelecidas na sociedade francesa pelos judeus de exceção – aqueles que provinham de classes mais altas – incentivaram a ilusão que desvinculava o destino dos judeus em posições menos favorecidas das das mais favorecidas. Compreendeu Arendt, com certa vanguarda, que o antissemitismo moderno não faria distinções entre aqueles bem colocados socialmente e os sem lugar definido: o povo judeu responderia, mesmo que involuntariamente, coletivamente às consequências do antissemitismo.

Afirmando que o homem é um animal social, Arendt criticou, em *We Refugees*, a posição dos judeus nativos a partir da afirmação de que poucos homens seriam capazes de manter sua integridade quando seu *status* social, político e legal estivesse confuso (ARENDR, 2007d). Convencidos da possibilidade de abraçar o nacionalismo como prática contínua e como processo de assimilação, tentaram, “ilusoriamente”, declararem-se patriotas. O ponto é que essa luta por inclusão social a partir de um destino individual foi identificada como uma atitude característica do que denominou *parvenu* – figura moralmente oposta ao do *pária consciente*, que foi utilizada a partir da apropriação dos escritos de Bernard Lazare. A diferença entre ambos os conceitos está na distinta compreensão a respeito da condição judaica. Enquanto no primeiro caso se compreende a assimilação como pré-requisito para sucesso social e algum reconhecimento, no segundo a consciência identitária é dominante e sem pretensão de alteração.

Arendt (2007e) dedicou exclusiva atenção aos conceitos distintos de *parvenu* e *pária* em outro artigo, *The Jew as Pariah: a hidden tradition*⁹⁴. Nele, remontou a imagem construída historicamente do *pária* em meio à cultura judaica a partir de quatro exemplos: Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charles Chaplin (que não era judeu, mas que, segundo ela, conseguiu sintetizar de forma artística a imagem do *pária* judeu), e Franz Kafka. No artigo, Arendt se interessou em pensar a imagem do judeu não assimilado em sua experiência marginal a fim de encontrar algum senso de identidade. Os *párias*, como descreveu, a partir da experiência dos limites da

⁹⁴ ARENDR, Hannah. *The Jew as Pariah: a Hidden Tradition*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007e.

emancipação e com consciência sobre a traiçoeira saída pela assimilação, refletiram o *status* social de todo o seu povo a partir de um tipo humano específico (ARENDDT, 2016b, p. 495)⁹⁵.

Escreveu Arendt que em Heine, a posição marginal do *schlemiel*⁹⁶, tipo ideal judeu, é justificada pela interpretação da vida a partir da recusa da importância das relações sociais. Marginalizado, e sem nenhuma pretensão de adentrar a sociedade gentia, o *pária* de Heine interpreta a vida com inocência e felicidade a partir da ênfase em uma realidade superior: a natureza. Ao comparar os homens às instâncias maiores como o sol, a música, as árvores e as crianças, o *pária* em Heine compreende a igualdade de todos os homens ao desprezar a realidade social, identificando-a como “sistemas mesquinhos dos homens”. Há, portanto, uma inversão moral ao longo das obras de Heine. O *parvenu* se torna o verdadeiro marginal social pela sua incapacidade de compreensão da realidade e, sobretudo, pela ausência de liberdade encontrada na sociedade gentia. Ao analisar a construção do *pária* a partir da imagem do *schlemiel*, Arendt concluiu a ineficácia de se ignorar a realidade social. Ainda que tenha admirado o fato dele não ter negado sua fidelidade ao povo *pária*, garantindo-o o título de único artista verdadeiramente alemão e judeu, a formulação de Heine, para Arendt, não ajudaria a alterar a realidade política dos judeus.

A representação política do *pária* teria vindo da já mencionada crítica de Bernard Lazare à organização das comunidades judaicas em sua constante dependência das classes superiores. Para Lazare, era inevitável que o *pária* assumisse a sua condição consciente no espaço público, responsabilizando-se pelo desenvolvimento dos acontecimentos na sociedade. A luta do *pária* representa, para o autor, a luta por libertação nacional de todos os povos oprimidos da Europa. Como centro de sua defesa, instigou a luta dos *párias* contra os *parvenus* ao se opor ao que chamou de “escravidão dupla”: a dependência constante dos elementos hostis de seu ambiente e de seus próprios irmãos. Em Lazare, a luta pela autoafirmação é sustentada pela obrigação humana de resistir à opressão. Em seu artigo, Arendt opõe o tipo ideal politizado ao de Heine ao afirmar que o *pária* de Lazare se opunha à ingenuidade como um empecilho à interpretação do mundo real. Lazare, ao fazer apelo à responsabilidade, criticou a crença ingênua do *schlemiel* em uma suposta liberdade acompanhada de indiferença.

⁹⁵ Ver o original em: ARENDT, Hannah. The Jew as Pariah: a Hidden Tradition. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007e, p. 276.

⁹⁶ Na obra *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*, os tradutores definem o conceito de Schlemiel da seguinte forma: “Palavra lídiche, atualmente de uso corrente no alemão e no inglês americano, que significa ‘tolo’, ‘azarado’, ‘mal-sucedido’”. O schlemiel é um personagem típico da literatura e do folclore judaico-europeus, que bem poderia ser chamado, em português, de ‘pobre-diabo’ ou ‘joão-ninguém’ (N. dos T.)”. Ver: ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo**. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1994c, p. 15.

Os dois últimos tipos ideais de *párias*, em Chaplin e Kafka, contam com uma dose generosa de interpretação de Arendt. Ao analisar a imagem artística que Chaplin construiu do homem comum como sujeito suspeito na sociedade, Arendt ressaltou a grandeza dos pequenos em oposição às figuras de super-homens. Segundo ela, ligado ao *schlemiel* de Heine pelo seu elemento de inocência, o homem comum de Chaplin faz lembrar recorrentemente o “charme extasiante” das pequenas pessoas em sua posição de marginalidade. Já ao analisar os escritos de Kafka, identificou certa oposição entre sociedade e indivíduo, com destaque para o papel do pensamento como arma central de luta contra a opressão social. É apenas no romance *O Castelo*⁹⁷, um dos últimos do autor, que o personagem seria, segundo Arendt, sem dúvidas, um semita. Para ela, “não poderia ter sido achada uma analogia melhor para ilustrar todo o dilema do moderno aspirante a judeu assimilacionista” (ARENDDT, 2007e, p. 291). Na conclusão do artigo, afirma ainda que o personagem principal, K., após sua morte, deixa o legado de luta para os moradores do vilarejo, assemelhando-se ao tipo ideal construído por Lazare. O castelo, como visto por K., não era uma espécie de lei divina e imutável, mas algo a ser questionado.

Como conclusão, a partir da análise dos tipos ideais desenvolvidos no seio da cultura judaica, Arendt afirma que a imagem do *pária* ressalta o sentido da vida, mesmo que desprovida de significância política. Para a autora, o simples *pária*, apresenta posição utópica e ineficiente perante o contexto do antissemitismo moderno. Na sombra de Lazare, defendeu que é apenas dentro da estrutura de um povo que o homem consegue viver entre os homens sem se exaurir, o que a levou a defender que a existência de um povo em consórcio com outros povos contribui para uma humanidade “comumente condicionada e comumente controlada” (ARENDDT, 2007e, p. 297)⁹⁸.

O estudo da imagem do *pária* judeu como um tipo ideal construído culturalmente é central nos escritos de Arendt durante as décadas de 1930 e 1940. A importância de se pensar o *pária* como conceito relevante em sua obra se justifica pela conscientização histórico-política que ele proporciona a autora. Neste sentido, é inegável que a afirmação da tradição no espaço público, adquirida pelas leituras sionistas e sua crítica contundente ao processo de assimilação, marcaria o desenvolvimento dos seus escritos políticos baseados na defesa do pluralismo. Em 1938, após quase cinco anos morando na França, Arendt encerrou a sua pesquisa sobre Rahel Varnhagen. Nos dois últimos capítulos de sua obra, incorporou a crítica sionista da assimilação

⁹⁷ Ver: KAFKA, F. **O Castelo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

⁹⁸ No original: “And only when a people lives and functions in consort with other peoples can it contribute to the establishment upon earth of a commonly conditions and commonly controlled humanity” (ARENDDT, Hannah. *The Jew as Pariah: a Hidden Tradition*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007e, p. 297).

a partir da imagem ideal do *pária consciente* de Lazare, reforçando a importância da questão judaica para a compreensão da história europeia moderna.

1.6 A conclusão de Rahel Varnhagen e a legitimidade da consciência

Os dois últimos capítulos do livro sobre Rahel são intitulados *Entre Pária e Parvenu (1815-1819)* e *Não se escapa ao judaísmo (1820-1833)*. Como os títulos sugerem, Arendt finalizou a análise da vida de sua biografada a partir da narrativa de um processo de autoconscientização. Ao mobilizar os conceitos apropriados de Lazare, *pária e parvenu*, amadureceu a sua crítica ao processo de assimilação, tido não só como ineficaz, como condizente com o antissemitismo.

A narrativa final parte do sentimento de dualidade experimentado ao longo de toda a vida de Rahel: a tentativa constante de se livrar do judaísmo como única maneira de ter reconhecimento social enquanto existia a insatisfação de ter de se livrar daquilo que se é. A “carreira de *parvenu*”, como denominou Arendt, foi iniciada por Rahel a partir da admiração pelos superiores. Neste sentido, até a fundação de seu círculo literário, o culto a Goethe em Berlim, teria sido feito a partir de aspirações assimilacionistas⁹⁹. A conclusão final de Arendt ressalta o sentimento de vazio existencial e insatisfação crônica compartilhados por Rahel. Em suas palavras, o “grande veneno da percepção e aparência” que o *parvenu* jamais podia admitir a si mesmo em quaisquer circunstâncias era que na verdade ele era devorado por coisas que nem sequer desejava realmente, mas que não podia suportar que lhe fossem recusadas. A adaptação da sua vida, seus gostos, seus desejos, impedia a Rahel, e a todos os *parvenus*, que fossem fiéis a si mesmos. A elucidação de Rahel, ilustrada por Arendt, expõe a inutilidade da posição arrivista, que se conscientiza sobre o sacrifício do próprio impulso natural (ARENDDT, 1994c, p. 172). O *parvenu* honesto que reconhece que desejou apenas vagamente o que todos têm, converte-se em uma espécie de paradoxo ao realizar que tudo que comprou com tanto esforço não o pertence. No caso de Rahel, esse paradoxo veio a partir da percepção de que, após o seu casamento (com um cristão), deveria se comportar na sombra de seu marido.

⁹⁹ “Para conseguir status aos seus olhos alguns buscavam riquezas, outros lutavam por distinção literária. Foi apenas no século XIX, apenas após Goethe que a literatura se tornou um meio de atingir igualdade com príncipes” (ARENDDT, Hannah. **Rahel Varnhagen**: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994c, p. 168).

A “tendência de desfazer o que havia alcançado” em Rahel, segundo Arendt (1994c, p. 173), reuniu força quando ela se tornou consciente de que a sua ascensão era apenas uma aparência, que um *pária* permanecia na sociedade verdadeiramente boa nada mais que um mero *parvenu* (ARENDR, 1994c, p. 173). O preço da sua existência social, nas palavras de Arendt, teria sido o sacrifício de sua própria natureza, suprimindo todas as instâncias de liberdade. Os dois últimos capítulos do livro sobre Rahel não são elucidativos apenas do fracasso do processo de assimilação social, a caracterização dos judeus marginalizados por Arendt, reconhecidos como *párias*, é feita a partir de uma interpretação moral. Nela, Arendt afirma que a compreensão da realidade do *pária* é “instintiva da dignidade de todos os seres humanos”, independente de seu reconhecimento social. Os *párias*, ao elucidarem o orgulho do nascimento e a arrogância do título social, nas palavras da autora, seriam constituintes da verdadeira humanidade, do “especificamente humano”, do “destacado da generalidade”. Ao concluir, defende que tal respeito descoberto é o único “estágio preliminar natural para o conjunto da estrutura moral universal da razão” (ARENDR, 1994c, p. 176)¹⁰⁰. Sendo assim, confirma o caráter moral superior da posição daquele que defende a dignidade dos seres humanos a partir do que eles verdadeiramente são, em oposição ao *parvenu*, que ao perder suas qualidades de *pária*, torna-se, em última instância, incapaz de reconhecer relações ou manifestar interesse por qualquer coisa além de sua própria pessoa.

Rahel Levin, transformada em Rahel Varnhagen depois do casamento, como figura dual, não perdera a sua posição crítica. Ao perceber que o judaísmo não seria extirpável apenas pela separação de uma pessoa dos outros judeus, sentiu vergonha de sua condescendência. Como descrito por Arendt, Rahel passou a desprezar a “ vaidade barata dos judeus iluministas” comparados aos seus “correligionários atrasados”. Reconheceu, assim, a continuação de sua posição frágil e marginal, aceitando que entrar na sociedade inteiramente só, marcada pela reprovação, era muito pior do que “esperar do lado de fora alimentando esperanças por condições melhores” (ARENDR, 1994c, p. 181). A experiência de vida de Rahel e sua luta constante por integração social havia mostrado que, após o seu suposto sucesso, ser uma

¹⁰⁰ “A sensibilidade, a compaixão literal que uma vez mais é falta de comedimento, é apenas a expressão mórbida, exagerada, da compreensão instintiva da dignidade de todos, um instinto que os privilegiados não conhecem, que constitui a humanidade do *pária*, que o separa inequivocamente do animal acuado que deve representar a sociedade; um instinto através do qual todos os privilegiados seriam degradados, em relação a ele, a animais – mesmo que talvez a espécies nobres. Por isso os *párias* sempre representam, numa sociedade baseada em privilégios, orgulho do nascimento e arrogância do título, a verdadeira humanidade, o especificamente humano, o destacado da generalidade. A dignidade humana, o respeito à pessoa que o *pária* descobre instintivamente, é o único estágio preliminar natural para o conjunto da estrutura moral universal da razão” (ARENDR, Hannah. **Rahel Varnhagen**: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994c, p. 176).

exceção era ainda mais vazio que permanecer à margem. Com a utilização de uma forte metáfora, Arendt conclui o seu livro ao escrever que “em certas circunstâncias a existência de muros pode ser demonstrada apenas pela existência de cabeças quebradas” (ARENDR, 1994c, p. 183).

Os dois capítulos finais da biografia são marcado por uma série de analogias que evidenciam a posição crítica de Arendt. Rahel é apresentada como uma figura que elucida o drama vivenciado pelos judeus ao longo do século XIX: marginalizados, e socialmente inferiores, compartilhavam do sentimento contínuo de não pertencimento. A partir desta condição, dividiam-se entre os que portavam uma posição apolítica e os que se apresentavam minimamente conscientes. A narrativa da vida de Rahel Varnhagen, tal como feita por Hannah Arendt, é elucidativa das limitações enfrentadas tanto pelos *párias* como pelos *parvenus*. Rahel nascera *pária*, conseguira se transformar em *parvenu* e experimentara o seu resultado insatisfatório, voltando, nos últimos momentos de sua vida, à condição de *pária*, desta vez, consciente. A condição judaica como “inextirpável” provava que a assimilação, ou a negação das tradições originais, não era suficiente como posicionamento social.

A obra biográfica sobre Rahel Varnhagen serve como documento que elucida a construção do posicionamento crítico de Arendt sobre a questão judaica, mostrando o desenvolvimento dos argumentos presentes em *The Origins of Totalitarianism*, mais especificamente na primeira parte, *Antisemitism*, como veremos no quinto capítulo. A mobilização dos conceitos de *pária* e *parvenu*, a partir da narrativa da vida de Rahel, proporciona a emergência da posição considerada moralmente superior a Arendt: a postura de *pária consciente*. Rahel teria chegado a esse estágio apenas nos últimos momentos de sua vida, já Arendt, ao estudar e pesquisar a vida de Rahel, além de incorporar à sua narrativa a crítica sionista da assimilação, reivindicava um espaço público compartilhado por tradições autoconscientes.

1.7 Conclusão

O capítulo que se seguiu procurou, a partir da retomada das influências intelectuais de Arendt, elucidar a complexidade da questão judaica como base teórica de sua análise política. Assim, compreendeu-se a questão judaica não como questão religiosa, mas como terreno empírico para pensarmos as minorias em sua relação com o Estado e a sua organização política.

Pode-se, também, sugerir que a questão judaica já apresentava, nos escritos analisados, papel secundário. O fio condutor dos estudos da autora, a partir, sobretudo, de 1933, parece ser a necessidade de compreender a cristalização da perseguição histórica a uma minoria étnica específica, mesmo após o ideal iluminista de emancipação dos povos. O antissemitismo, neste sentido, é o exemplo histórico latente e contemporâneo, até familiar, que guiou a elaboração de seus escritos durante as décadas de 1920, 1930 e 1940.

Se a filosofia, como ela mesma declarou a Günter Gauss (ARENDR, 2008h), foi insatisfatória para a elucidação do que vinha ocorrendo com a estrutura estatal europeia e a intensificação da perseguição dos povos, a articulação política encontrada no sionismo, como reconhecimento identitário e, portanto, de franca dignidade humana, tornou-se uma forma de resposta. A crítica ao processo de assimilação dos judeus, encontrada com tanta ênfase em Lazare, proporcionou, por sua vez, a Arendt concluir que a compreensão instintiva do *pária* a respeito da dignidade humana é o “único estágio preliminar natural” para o que denominou, baseando-se em Kant, de *estrutura moral universal da razão* (ARENDR, 1994c, p. 176).

Como Lazare, Arendt percebeu que a autoafirmação identitária, trabalhada de forma explícita com a contraposição dos conceitos de *pária* e *parvenu*, passava tanto por uma escala individual quanto por uma escala comunitária. Neste sentido, o mundo dos indivíduos interagindo entre si deveria comportar, necessariamente, a autoconsciência identitária e histórica. O reconhecimento e a aceitação de si são diretamente relacionados à posição social e política a ser reivindicada no espaço público.

2 ENTRE A EMANCIPAÇÃO ABSTRATA E A HISTÓRIA DOS POVOS

Permito-me começar este capítulo a partir de uma crítica dura feita aos escritos de Arendt e a sua caracterização do conceito de *pária*. Tenho, como objetivo, questionar a compreensão dos autores, que considero equivocada, para, em seguida, ressaltar por que os conceitos apropriados de Lazare por Arendt, sobretudo o de *pária consciente*, tornaram-se centrais para o desenvolvimento de uma teoria política da pluralidade baseada na defesa do autorreconhecimento como questão moral e política¹⁰¹. Aqui, a contestação das críticas feitas aos escritos de Arendt tem como objetivo tornar explícito ao leitor a relação da questão judaica com a elaboração de um ideal de mundo público e a sua relação com a compreensão do papel da história. Também é de interesse ressaltar a diferença, mal compreendida no artigo em questão, entre os três conceitos ideais trabalhados por Arendt: *pária*, *parvenu* e *pária consciente*, como já trabalhados no primeiro capítulo desta tese.

Larry Ray¹⁰² e Maria Diemling¹⁰³ publicaram, em 2016, na *European Social Theory Review* um artigo intitulado *Arendt's 'conscious pariah' and the ambiguous figure of the subaltern*, no qual defendem que a compreensão do social feita por Arendt¹⁰⁴ tem, como consequência, uma análise insensível sobre as complexas modalidades e camadas de resistência da comunidade judaica. Como argumento principal, os autores sugerem que o suposto desinteresse de Arendt na questão religiosa teria obscurecido a sua visão sobre a importância da religião como fonte de resistência. Segundo eles, a divisão feita entre a esfera social e a política teria resultado na desvalorização da resistência cultural e social em suas múltiplas texturas (RAY; DIEMLING, 2016, p. 12). Seguindo esta linha de argumentação, o conceito de *pária consciente* foi interpretado como uma forma de elucidar a questão moderna a partir da visão dos judeus seculares e da exclusão dos judeus religiosos, o que teria resultado na impossibilidade de uma compreensão mais complexa das relações sociais. Já a oposição entre *pária* e *parvenu*, utilizada por Arendt, foi interpretada como limitadora de uma apreensão mais profunda entre os judeus e a comunidade europeia em sua maior abrangência.

¹⁰¹ Ver: ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagen**: the life of a jewess. John Hopkins University Press, 1997b.

¹⁰² Professor de Sociologia na University of Kent.

¹⁰³ Professora de relações judaicas cristãs na Canterbury Christ Church University.

¹⁰⁴ O conceito de social em Arendt no artigo não é baseado na leitura das suas obras, mas no livro de Hanna Pitkin, *The attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Ver: PITKIN, F. H. **The attack of the blob**: Hannah's Arendt concept of the social. University of Chicago Press, 2000.

A intenção aqui, ao pensar as críticas dirigidas ao conceito de *pária consciente* de Arendt, não é repensar as possíveis limitações da compreensão do conceito do social na sua obra, como fez Hannah Pitkin em *The attack of the blob*¹⁰⁵, mas elucidar as preocupações da autora ao abraçar a construção inicialmente feita por Bernard Lazare sobre a falta de reconhecimento identitário e de solidariedade entre os judeus europeus. As críticas dirigidas à mobilização do conceito de *pária consciente* são uma oportunidade para elaborarmos um debate que explore o que Arendt, de fato, quis dizer com a necessidade de conscientização do judeu europeu como requisito pela luta por direitos no espaço público. Defende-se, aqui, que entender a relação entre afirmação identitária e direitos políticos é pré-requisito para se compreender, de forma madura, o desenvolvimento da teoria política arendtiana. Neste sentido, entender por que as críticas feitas não se sustentam também é uma maneira de compreender os escritos de Arendt de forma mais complexa, inclusive dentro do seu real contexto de emancipação iluminista.

2.1 A postura ambígua do subalterno?

Para Larry Ray e Maria Diemling, Arendt analisou a comunidade judaica europeia a partir de um conceito de *judaísmo imaginário*, baseado, sobretudo, na ideia de luta por direitos políticos na máxima “the Right to have rights”, desenvolvida mais tarde, durante a década de 1950, em *The Origins of Totalitarianism*¹⁰⁶. Arendt passou pela análise do arrivismo social feito na obra sobre *Rahel Varnhagen*, na qual foram utilizadas as categorias de Bernard Lazare, de *pária* e *parvenu*, para retratar a realidade pós-emancipação dos judeus europeus, como vimos no capítulo anterior. Tal divisão foi interpretada por Ray e Diemling como mera caricatura insatisfatória das complexas relações sociais e históricas da modernidade. Cito-os:

Ela liga a suposta passividade dos judeus da diáspora ao fato de serem materialistas, enganosos e sem laços históricos; sua busca de vantagens individuais e a proteção de autoridades gentias às quais eram obsequiosamente gratos; e tornando-se “judeus da corte”, evitando a política. De fato, esses “parvenus” compartilhavam “desumanidade, ganância, insolência, servilismo e determinação para seguir em frente” (Arendt, 1979: 66). Eles abraçaram o status oferecido a eles pela sociedade gentia como “exceções” e, assim, internalizaram o antissemitismo (1979: 56). Esta é, no mínimo, uma

¹⁰⁵ PITKIN, H.F. **The attack of the blob**: Hannah Arendt’s concept of the social. University of Chicago, 2000.

¹⁰⁶ Ver: ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a.

caricatura figurativa e levanta questões sobre a dualidade pária-parvenu. (RAY; DIEMLING, 2016, p. 4)¹⁰⁷.

Segundo os autores, a utilização da dicotomia *pária* e *parvenu* seria reducionista da complexidade entre a comunidade judaica e os judeus europeus – consequência, como mencionado, do não desenvolvimento de uma análise mais complexa do social na consciência da autora, em conjunto com uma supervalorização da ação política autônoma (RAY; DIEMLING, 2016, p. 2). A relação trabalhada por Arendt em *Rahel Varnhagen* foi, segundo os mesmos, a questão da autenticidade dos judeus com a sua origem. Tal ambiguidade, sofrida por Rahel em sua vida, teria elucidado a postura inautêntica do *parvenu* na formação do seu círculo literário, enquanto o momento da definição de autenticidade teria ocorrido no final de sua vida:

Embora claramente muitos judeus do século XIX tenham se assimilado, os conceitos de Arendt de pária e parvenu significavam uma relação com a autenticidade – a lição da vida de Rahel foi que o parvenu tentou inautenticamente esconder um judaísmo do qual a sociedade do salão acabaria por lembrá-los, enquanto a decisão de Rahel reabraçar ou pelo menos reconhecer seu judaísmo foi um momento decisivo de autenticidade (1974: 199). (RAY; DIEMLING, 2016, p. 4)¹⁰⁸

A dualidade dos conceitos foi então apresentada por Ray e Diemling (2016, p. 6) como uma construção estética literária de caráter figurativo, que teria permitido Arendt interpretar os judeus como um grupo social que partilhava aspectos psicológicos em comum, tal como descrito, alguns anos mais tarde, em *The Origins of Totalitarianism* (RAY; DIEMLING, 2016, p. 5). Os autores reconhecem que o trabalho de Arendt é informado por um conceito existencial de responsabilidade, central para a construção do conceito de *pária consciente*, oposto ao conceito de *parvenu*, mas a questão colocada é que, ao desconsiderar o posicionamento dos

¹⁰⁷ No original: “She links the alleged passivity of Diaspora Jews to their being materialistic, deceitful and lacking historical ties; their pursuit of individual advantage and seeking the protection of gentile authorities to which they were obsequiously grateful; and becoming “court Jews”, avoiding politics. Indeed, these “parvenus” shared “inhumanity, greed, insolence, cringing servility and determination to push ahead” (Arendt, 1979: 66). They embraced the status offered them by gentile society as “exceptions” and thereby internalized antisemitism (1979: 56). This is, to say the least, a figurative caricature and raises questions about the pariah-parvenu couplet” (RAY, Larry; DIEMLING, Maria. Arendt’s ‘conscious pariah’ and the ambiguous figure of the subaltern. **European Journal of Social Theory**, Reino Unido, v.19, n. 16, p. 1-18, 2016, p. 4).

¹⁰⁸ No original: “While clearly many nineteenth-century Jews did assimilate, Arendt’s concepts of the pariah and parvenu signified a relationship to authenticity – the lesson of Rahel’s life was that the parvenu attempted inauthentically to conceal a Jewishness of which salon society would ultimately remind them, while Rahel’s decision to re-embrace or at least acknowledge her Jewishness was a defining moment of authenticity (1974: 199)” (RAY, Larry; DIEMLING, Maria. Arendt’s ‘conscious pariah’ and the ambiguous figure of the subaltern. **European Journal of Social Theory**, Reino Unido, v.19, n. 16, p. 1-18, 2016, p. 4).

párias como efetivo politicamente, Arendt estaria negando a continuação das tradições religiosas como um aspecto importante e legítimo de resistência.

A separação descabida entre o âmbito político e o social¹⁰⁹, supostamente exercida por Arendt, para eles, impossibilitaria o reconhecimento da força das “tradições ocultas”. A leitura feita sobre a separação dos âmbitos público e privado é de que a autora opôs, erroneamente, a autenticidade à passividade, impossibilitando a percepção de linhas importantes de transgressões entre as duas esferas. Como tentativa de fortificação de seus argumentos, Ray e Diemling citam trabalhos etnográficos que têm como objetivo mapear a cultura judaica dentro do espaço da casa. Assim, tentam desconstruir a lógica que defendem enxergar nos escritos de Arendt sobre a tradição oculta ser sinônimo de submissão política. Citando James Scott em *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*¹¹⁰, afirmam, assim, que:

Com base na análise de Goffman sobre performances de palco e bastidores, James Scott (1990) descreve como os subalternos contestam seu status de oprimido secretamente “nos bastidores”, onde é seguro fazê-lo. A “transcrição oculta”, a expressão dos sentimentos reais de grupos subordinados em um espaço seguro longe do olhar do público, nos permite ter uma noção das estratégias subversivas para expressar raiva, frustração, ódio ou esperança de vingança. (RAY; DIEMLING, 2016, p. 13)¹¹¹

A importância política do espaço do privado é alargada na análise de Ray e Diemling para se pensar o significado da resistência. Além de ressaltar o espaço como fundamental para a perpetuação da identidade judaica, os autores questionam sobre a sua relação com a construção do espaço público por meio do conceito de transgressão. A casa, para Ray e Diemling, não é vista apenas como um espaço de perpetuação da memória judaica e sua identidade, mas também como um local para se pensar a variedade de estratégias para a

¹⁰⁹ Importante ressaltar que os autores citam um artigo escrito em 1959 para delimitar o conceito de social da autora. Tal artigo, *Reflexions on Little Rock*, foi considerado polêmico. Nele, Arendt pensou a possibilidade de discriminação no âmbito social diferenciando-o do conceito do público e de sua igualdade. Defendeu que o fim da segregação social deveria ser imposto apenas no âmbito legal e não no âmbito social. Suas reflexões partiram das consequências do fim da segregação racial nos Estados Unidos, quando uma menina negra foi obrigada por sua família a estudar em uma escola, até então, frequentada exclusivamente por alunos brancos. Depois de algumas considerações que o texto suscitou, Arendt reconheceu as limitações em seu artigo ao revelar que não tinha entendido a questão negra. Ver: ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: _____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004a, p. 261-281.

¹¹⁰ SCOTT, J. C. **Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts**. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

¹¹¹ No original: “Drawing on Goffman’s analysis of front and back stage performances, James Scott (1990) describes how subalterns contest their oppressed status secretly ‘behind the scene’ where it is safe to do so. The ‘hidden transcript’, the expression of the real feelings of subordinated groups in a safe space away from the public gaze, allows us to gain a sense of the subversive strategies to express anger, frustration, hatred or hopes for revenge” (RAY, Larry; DIEMLING, Maria. Arendt’s ‘conscious pariah’ and the ambiguous figure of the subaltern. **European Journal of Social Theory**, Reino Unido, v.19, n.16, p. 1-18, 2016, p. 13).

afirmação da resistência contra a opressão e perseguição. A partir da análise do espaço privado vinculado à manutenção da identidade, concluem que o conceito de *pária* em Arendt não consegue captar a ambivalência da história e da identidade judaica. O conceito de público de Arendt, para eles, aproximar-se-ia de um conceito utópico, enquanto que a dicotomia entre *pária* e *parvenu* não seria capaz de atentar para a complexa dinâmica das relações judaicas/cristãs. Cito-os: “Essa divisão excessivamente polarizada do público e do social oculta as dimensões culturais e sociais da resistência dentro das relações texturizadas da vida, dentro do qual a política está aninhada” (RAY; DIEMLING, 2016, p. 12)¹¹².

Como vimos no capítulo anterior, a imagem analisada do *pária* nos escritos de Arendt é, de fato, acompanhada pela crítica sobre a não participação no mundo político como meio de garantir os direitos, tal como associada à construção de Heine, por exemplo. A não participação foi entendida como resultado da falta de conscientização histórica e política de alguns judeus que não desenvolveram, como defendido por Lazare, senso de solidariedade e identificação pelo grupo. Como escreveram Diemling e Ray, a imagem do *pária* pode ser compreendida em oposição à imagem do *parvenu* e do recorte da autenticidade. Enquanto o primeiro é marcado por ela, o segundo se vincula à negação identitária. No entanto, há certa confusão cronológica que deve ser resolvida.

Como primeira ressalva, questiono a afirmação sobre o conceito do social em Arendt ter deturpado a sua compreensão sobre a legitimidade dos diferentes tipos de resistência. Para eles – que baseiam a sua análise do social a partir de um texto escrito em 1959¹¹³, quando a autora já se encontrava estabelecida nos Estados Unidos e se dirigia para outro evento histórico –, Arendt teria falhado na compreensão do social ao diferenciá-lo do político, assim como teria falhado na apreensão do político como algo estritamente público. Como argumento, desenvolvem uma narrativa, baseada em estudos de etnografia, que pensa o espaço privado como espaço fundamental para a manutenção de identidades coletivas.

O caso do judaísmo é observado a partir da cultura religiosa partilhada no espaço familiar, denominado seguro. Tal forma de tradição é vista, como já mencionado, como uma maneira de resistência cultural e identitária, responsável pela possibilidade de perpetuação dos hábitos. É sob essa ótica que os autores se permitem questionar o conceito de resistência como

¹¹² No original: “This overly polarized division of the public and the social occludes the cultural and social dimensions of resistance within textured relationships in the lifeworld, within which politics is nested” (RAY, Larry; DIEMLING, Maria. Arendt’s ‘conscious pariah’ and the ambiguous figure of the subaltern. **European Journal of Social Theory**, Reino Unido, v.19, n.16, p. 1-18, 2016, p. 12).

¹¹³ ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: _____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004a, p. 261-281.

um conceito não apenas do âmbito público, como supostamente defendido por Arendt, mas como um conceito diretamente relacionado às tradições privadas, sobretudo em contextos em que elas não eram bem-vindas no espaço público. Como vimos, eles reforçam que o privado não apenas assegura a perpetuação das tradições, como tem o poder de transcender para o público, já que o que se constrói em espaço privado, conseqüentemente, reluz para o espaço público, assim como questões públicas seriam transpostas para o âmbito seguro do lar. O que os autores denominam de ambígua figura do subalterno, portanto, é a postura do *pária* que escolheu continuar a sua posição identitária na esfera do privado, tendo, mesmo silenciosamente, a sua contribuição à resistência contra a opressão. Sua imagem de submisso em um meio majoritariamente cristão seria ambígua pelo reconhecimento da resistência praticada em âmbito privado e seguro e da não resistência explícita em espaço público.

A crítica aos escritos, no entanto, não condiz com as preocupações de Arendt na mobilização da dualidade *pária* e *parvenu*. Tal afirmação pode ser vista pela mobilização do conceito de resistência, por exemplo, que não é central para Arendt nesse momento e se constitui como o conceito central crítico para os autores. Arendt, como Lazare, pensou a responsabilidade da afirmação identitária sem questionar a sua diferenciação entre âmbito público e privado – algo que faria somente 30 anos mais tarde em sua obra *The Human Condition*¹¹⁴, e sem o acompanhamento explícito da questão judaica.

Larry Ray e Maria Diemling utilizam os textos arendtianos como se fossem os mesmos, sem atentar para as diferentes datas e contextos, resultando em certa confusão anacrônica que embaralha o sentido da afirmação da identidade judaica nos escritos de Arendt. Os autores não pensaram a partir de uma sequência de desenvolvimento teórico, marcando as diferentes análises históricas e contextuais trabalhadas com décadas de intervalo. Dito de outra maneira, quando analisam a mobilização dos conceitos de *pária* e *parvenu* a partir da diferenciação entre o *social* e o *público*, ou do *público* e do *privado*, equiparam textos diferentes construídos por distintas preocupações históricas e filosóficas.

A crítica ao conceito do social diferenciado do político, por exemplo, como já mencionado, foi feita a partir da análise sobre a política de segregação racial no sul dos Estados Unidos durante as décadas de 1950 e 1960. Larry e Diemling, assim, praticam forte descontextualização conceitual e analítica, não sendo fiéis às preocupações de Arendt no momento da apropriação do conceito de *pária*: pensar a história do antissemitismo moderno, suas causas e conseqüências a partir de um ponto de vista, sobretudo, de consciência individual.

¹¹⁴ ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. University of Chicago Press. 2018a.

Além de confundir cronologicamente os conceitos ao longo da obra de Arendt, ou de retirá-los de textos produzidos em décadas posteriores, a partir de problemáticas históricas diversas, para justificar a incoerência a respeito das possibilidades de resistência na década de 1930, os autores parecem não terem se atentado para a obra de Arendt sobre a vida de Rahel Varnhagen e ainda para o texto sobre a compreensão da imagem do *pária* como uma tradição oculta. A consequência dessa falta se deu pela não distinção entre os três conceitos analisados por Arendt *pária*, *parvenu* e *pária consciente*, sendo o último desenvolvido mais explicitamente somente ao longo da década de 1940¹¹⁵.

Como vimos ao longo do primeiro capítulo, a diferenciação exercida entre *pária* e *parvenu* se deu pela crítica ao processo de assimilação dos judeus europeus como maneira eficaz de confrontar o antissemitismo. A conclusão sobre a importância da afirmação identitária, neste sentido, não está baseada na distinção entre esfera pública e privada, mas no reconhecimento identitário existencial. Ou seja, durante a década de 1930, não foi a preocupação de Arendt pensar os diferentes graus de resistência entre público e privado, ou a relação entre eles, mas pensar a importância do reconhecimento identitário como pré-requisito para defender os direitos políticos. A crítica à falta de conscientização dos judeus europeus foi elaborada pela percepção do processo de assimilação derivado do processo de emancipação iluminista, com origem na França e em sua revolução.

A preocupação de Arendt, neste sentido, não se deu a partir da continuação das tradições apenas no âmbito do privado, nem de alegar a sua ineficácia como processo de resistência. Ela veio a partir da percepção da falta de reconhecimento social das tradições exercidas em público. Isso não quer dizer que Arendt se opunha à postura dos judeus marginalizados pela perpetuação da tradição em espaço público. Os *párias*, para ela, eram moralmente superiores, mesmo que politicamente ineficazes. Ao mobilizar os conceitos de *pária* e *parvenu*, portanto, não se opôs à importância de manter as tradições no espaço privado, mas quis compreender a necessidade de conscientização individual para que, em seguida, pudesse pensar os direitos do grupo, ou das minorias, diante do Estado-nacional, também de maneira consciente.

Richard Bernstein em *Hannah Arendt and the Jewish question*¹¹⁶ também elucidou, ainda na década de 1990 e inspirado por trabalhos pioneiros como os de Elizabeth Young-

¹¹⁵ ARENDT, Hannah. The Jew as Pariah: a hidden tradition. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007e.

¹¹⁶ BERNSTEIN, Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts. 1996.

Bruehl¹¹⁷ e o de Margareth Canovan¹¹⁸, a importância da questão judaica para pensar o desenvolvimento do pensamento político de Arendt de maneira sensível. Ainda na introdução do seu trabalho, afirmou que:

Apesar da crescente literatura buscando a compreensão entre as complexas relações entre sua história de vida e suas obras publicadas, ainda há uma forte tendência de separar as preocupações judaicas de Arendt do restante de seu pensamento. Existem razões aparentemente boas para fazer tais distinções. Se nos debruçarmos sobre *A Condição Humana*, *Sobre a Revolução*, *Entre Passado e Futuro*, *Homens em Tempos Sombrios*, *Crises da República*, ou a publicação póstuma *A Vida do Espírito* e as palestras sobre a Filosofia Política de Kant, então certamente parece que as preocupações judaicas são bastante marginais. Além disso, a maioria dos escritos explícitos de Arendt sobre questões judaicas apareceu na década de 1940, antes mesmo de ela publicar *As Origens do Totalitarismo*. (BERNSTEIN, 1996, p. 8)¹¹⁹

Para Bernstein, aproximar-se da compreensão de Arendt sobre a questão judaica e as formas políticas de antissemitismo que apareceram entre os séculos XIX e XX é essencial para ganhar perspectiva dos diferentes temas em seu pensamento, defendendo, ainda, que a confrontação de Arendt com a questão judaica, da maneira em que foi feita, foi o agente catalisador para cristalizações de seu pensamento (BERNSTEIN, 1996, p. 9). O livro de Bernstein se tornou central no debate sobre Arendt e a questão judaica, em que elucidou os diferentes contextos de produção da obra da autora, demonstrando que o desenvolvimento de sua educação política se deu majoritariamente em cima da questão judaica – algo que pode ser notado apenas nas décadas iniciais de seu exílio na França e nos Estados Unidos:

Ainda existe um viés predominante entre muitos dos críticos e defensores de Arendt de que sua compreensão da política principalmente em seu relato (idealizado) da polis grega e da res publica romana. Isso é compreensível se nos concentrarmos principalmente na *Condição Humana*. Mas não se deve esquecer que *The Human Condition* foi publicado em 1958, quando Arendt tinha 52 anos. Sua educação política havia começado 25 anos antes, e sua principal preocupação era entender a política judaica – ou melhor, os fracassos da política judaica. (BERNSTEIN, 1996, p. 31)¹²⁰

¹¹⁷ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **For Love of the World**. Yale University Press, 2004.

¹¹⁸ CANOVAN, Margareth. **The Political Thought of Hannah Arendt**. London: J. M. Dent, 1974.

¹¹⁹ No original: “Despite the growing literature seeking to understand the continuity and complex relationships between her life story and her published works, there is still a strong tendency to separate Arendt’s Jewish concerns from the rest of her thought. There are apparently good reasons for making such a distinction. If one focuses on *The Human Condition*, *On Revolution*, *Between Past and Future*, *Men in Dark Times*, *Crises of the Republic*, or the posthumously published *The Life of the Mind* and *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, then it certainly seems that her Jewish concerns are quite marginal. Furthermore, most of Arendt’s explicit writings on Jewish issues appeared in the 1940s before she even published *The Origins of Totalitarianism*” (BERNSTEIN, Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts. 1996, p. 8).

¹²⁰ No original: “There is still a prevailing bias among many of Arendt’s critics and defenders that her understanding of politics primarily on her (idealized) account of the Greek polis and the Roman *res publica*. This is understandable if one focuses primarily on the *Human Condition*. But one should not forget that *The Human Condition* was published in 1958, when Arendt was 52. Her political education had begun 25 years

Ao ressaltar a importância da questão judaica como estrutura inicial para se pensar o desenvolvimento da obra de Arendt e de seus conceitos, Bernstein nos ajuda a compreender porque não podemos considerar, como Ray e Diemling, a tradição oculta do *pária* como simples sinônimo de submissão política nos escritos da autora. A crítica arendtiana à postura apolítica do *pária* não estaria supostamente relacionada ao seu caráter submisso. A imagem do *pária* como alguém moralmente superior ao indivíduo que não desenvolveu a sua autoafirmação identitária é, pelo contrário, a base para o desenvolvimento de um tipo ideal voltado para a luta por direitos: o *pária consciente*. É esse tipo ideal, desenvolvido a partir da oposição entre autoafirmação e assimilação, que baseia a sua crítica desenvolvida alguns anos mais tarde sobre a “abstração fútil dos direitos do homem” (ARENDR, 1989d), como veremos nos capítulos seguintes. Como afirmado corretamente no início de seu artigo, Ray e Diemling chegam a apontar a importância da afirmação identitária para a compreensão da política em Arendt:

(...) para ela, os judeus devem insistir em seu “direito de ter direitos” enquanto se engajam politicamente como judeus. Daí sua máxima frequentemente citada: “Se alguém é atacado como judeu, deve se defender como judeu. Não como alemão, não como cidadão do mundo, não como defensor dos Direitos do Homem” (Arendt, 2000:12). De fato, para Arendt, os “direitos” não têm sentido sem a garantia da vontade coletiva de defendê-los. (RAY; DIEMLING, 2016, p. 4)

Ao levantar uma questão central também para este trabalho, os autores chegam a admitir a importância da autoafirmação na política e sua relação com a luta por direitos. Ao aprofundarem as suas análises, no entanto, confundem, como vimos, textos formulados posteriormente, o que acaba prejudicando a sua compreensão sobre a diferenciação entre os conceitos de *parvenu*, *pária* e *pária consciente*. Ray e Diemling não explicitam a diferença entre *pária* e *pária consciente*, algo fundamental para se compreender como Arendt iria pensar mais tarde a necessidade de luta por direitos políticos. O *pária*, para a autora, não é uma figura submissa à sociedade cristã, mas alguém, como defendido por Lazare – como vimos no capítulo anterior –, que ainda é desprovido de consciência histórica, senso de solidariedade e reconhecimento pelo seu grupo.

Aqui se defende, portanto, que para pensarmos uma análise mais profunda da argumentação de Arendt sobre as minorias e os seus direitos na esfera nacional, torna-se imprescindível pensar e analisar o desenvolvimento da questão judaica como uma questão de consciência individual em transição para a compreensão de um destino coletivo. Ao analisar a

earlier, and her primary concern had been to understand Jewish politics – or, rather, the failures of Jewish politics” (BERNSTEIN, Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts. 1996, p. 31).

obra de Arendt sobre Rahel, assim como os seus artigos entre os anos 1920 e 1930, podemos afirmar a consolidação de um processo de compreensão que parte, primeiro, da esfera individual para, em seguida, passar a esfera coletiva, e não de uma esfera privada e familiar para uma esfera pública. A transgressão que podemos pensar nos escritos mencionados, portanto, é a do indivíduo para o seu grupo, e não da casa/privado para o público.

O processo de conscientização individual defendido por Arendt, que pode ser acompanhado, sobretudo, na sua obra sobre *Rahel Varnhagen* e o seu diálogo com os escritos políticos de Lazare, é algo pouco explorado em sua bibliografia. Compreender algumas falhas nas críticas feitas ao longo do artigo de Diemling e Ray foi, portanto, uma maneira de tentar chamar a atenção para a conexão entre a consciência individual identitária e a consciência política, pautada na pluralidade dos homens. O *pária*, neste sentido, pode ser considerado como uma etapa de transição para um processo de desenvolvimento político mais abrangente: estar presente no mundo é estar presente conscientemente, e essa conscientização, como descrito por Lazare, não poderia ser feita sem o reconhecimento histórico de seu grupo.

A partir das considerações mencionadas, é de interesse deste trabalho pensar como que a imagem da minoria judaica, em confronto com o ideal da assimilação, é importante para compreender a crítica de Hannah Arendt sobre o Estado-nação como um modelo político bem-sucedido. Tal crítica é feita em diálogo com o ideal iluminista de emancipação e igualdade, como veremos a seguir.

2.2 O direito das minorias como um exercício de não abstração

Richard Bernstein oferece uma análise mais fiel às obras de Arendt a partir da sensibilidade em compreender que seu trabalho apresenta um caminho de desenvolvimento ao longo das décadas. Em sua obra, considerada referência no debate arendtiano, atenta para os diferentes contextos de produção, fazendo ressalvas às diferentes publicações da autora, sobretudo com o intuito de mostrar ao leitor que a questão judaica, mesmo não estando explicitamente presente nas obras de Arendt escritas após *The Origins of Totalitarianism*, ainda é o centro de sua reflexão histórica e política.

Até aqui, vimos como Arendt se preocupou em compreender a questão judaica a partir do diálogo com a posição individual, baseada na defesa da compreensão histórica e política da

minoria judaica. O trabalho de Bernstein, no entanto, nos ajuda a ir mais além, trazendo uma questão central: a relação paradoxal entre emancipação iluminista com caráter abstrato de direitos e a realidade concreta das minorias, entendida a partir do exemplo das comunidades judaicas. A crítica ao paradoxo dos direitos do homem e do cidadão é explicitada por Arendt de forma mais completa em *The Origins of Totalitarianism*, como veremos no quinto capítulo. Há, no entanto, a possibilidade de seguir esse processo de amadurecimento, que passa pela ênfase na autoconsciência das minorias como meio de luta por direitos em oposição à interpretação do iluminismo e do processo de emancipação como meras “abstrações” das realidades humanas.

A crítica sionista do processo de assimilação, trabalhado no capítulo anterior, e a sua apropriação por Arendt permitiram a percepção de que o processo de emancipação não resultou, como esperado, em uma emancipação política das minorias. Como explicou Bernstein, a percepção do processo histórico de emancipação elucidou a crítica de Arendt à corrente liberal clássica e a sua tradição. O lado insatisfatório de tal corrente foi, para Arendt, não reconhecer os judeus como pessoas diferentes, mas apenas como uma coleção de indivíduos abstratos com uma religião privada. Há, então, em sua narrativa, certa refutação dessa abstração teórica na construção da legitimidade da soberania nacional que já pode ser observada em seus artigos escritos ao longo da década de 1930.

2.2.1 A Emancipação e o Iluminismo

O processo de emancipação dos judeus europeus foi liderado pela França a partir da *Declaração do Homem e do Cidadão de 1789*¹²¹, que equiparou, como explicou Mathias Dreyfuss, todos os cidadãos perante a lei suprimindo barreiras jurídicas ou fiscais que pudessem existir. Tal processo de equiparação, como definido pelo autor, foi baseado no ideal de superação de um estado de alienação e de submissão para um estado de condições livres (DREYFUSS, 2012) a partir do compartilhamento do título de cidadão da República.

Tal processo, considerado contraditório por Arendt, foi elucidado por Dreyfuss a partir da frase simbólica proferida na Assembleia pelo conde Clermont-Tonnerre, que defendeu os

¹²¹ Declaração disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>.

direitos aos judeus não como nação, mas como indivíduos¹²². A separação entre direitos individuais e os da nação judaica reflete a emancipação histórica dos judeus, votada em 27 de setembro de 1791 na Assembleia Nacional Constituinte, que daria fruto à primeira constituição francesa. O processo legal que se iniciou em 1791 terminou apenas em 1846 com a abolição do último vestígio discriminatório, que obrigava os judeus a jurarem não apenas com base no código civil, mas também sob a *torá* com “fórmulas consideradas humilhantes” (DREYFUSS, 2012, p. 3-4).

Ainda segundo Dreyfuss, constituiu-se após o processo de emancipação um modelo de identidade dos israelitas franceses que, em grande parte, apresentavam-se como cidadãos leais e úteis à sua pátria no espaço público, enquanto mantinham as suas tradições religiosas no espaço do privado, ou na sinagoga. Embora esse modelo não tenha impedido a defesa de um forte apego às tradições religiosas, muitos passaram a se identificar com o modelo republicano, afirmando a compatibilidade da tradição judaica com os princípios pós-revolucionários de 1789.

O processo de redução das desigualdades entre a comunidade francesa e os judeus veria sua estabilidade abalada com o caso do militar semita Dreyfus – discutido no capítulo anterior –, iniciado em 1894, e a sua conseqüente revelação do antissemitismo na opinião pública. Em 1940, o processo de emancipação e integração social e econômica gradual dos judeus na França, declarada na Assembleia Constituinte cerca de 150 anos antes, veria o seu fim trágico com o estatuto dos judeus proferido pelo governo de Vichy, que trouxe conseqüências irreparáveis e dramáticas às comunidades judaicas francesas (DREYFUSS, 2012, p. 4).

A análise, e crítica, do processo de emancipação como um ideal iluminista também foi trabalhada por Hannah Arendt em um artigo denominado *The Enlightenment and the Jewish Question*¹²³, escrito ainda em 1932, no qual questionou interpretações da história por referências, como Moses Mendelssohn e Herder, e seus vínculos com os processos assimilacionistas. Ao observar as diferentes compreensões sobre a história judaica e a sua relação com a história da humanidade, Arendt buscou entender a relação entre o processo de assimilação e os ideais iluministas ocidentais incorporados por figuras relevantes da comunidade judaica alemã.

¹²² “Il faut refuser tout aux Juifs en tant que nation, et accorder tout aux Juifs comme individus”. Ver: DREYFUSS, Mathias. **Juifs et citoyens: L’émancipation**. Akadem. 2012. Disponível em: <https://akademimg.akadem.org/Medias/Documents/Emancipation-VERBATIM.pdf>.

¹²³ ARENDT, Hannah. The enlightenment and the jewish question. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007f.

Ruth Starkman¹²⁴, em um artigo intitulado *For the honor and glory of the jewish people: Arendt's ambivalent nationhood*¹²⁵ – no qual apresenta, segundo sua interpretação, a construção de um ideal ambíguo de nacionalidade na obra de Arendt –, utilizou o artigo *The Enlightenment and the Jewish Question* para afirmar que a autora, principalmente por intermédio de Herder, teria passado a definir o seu conceito de política por meio dos indivíduos, opondo-se a uma noção abstrata universalizada de *homem*. Ao enxergar no texto indícios prematuros de uma crítica à abstração na *Declaração do Homem e do Cidadão*, Starkman ressaltou, também, o conceito insatisfatório de nação compartilhado por iluministas aos olhos de Arendt. A filósofa alemã já teria percebido, ainda na década de 1930, ao pensar a relação entre o iluminismo e a emancipação, as dificuldades de se construir uma compreensão sobre o nacional que trouxesse a diversidade dos povos. Tais limitações, por sua vez, estariam diretamente relacionadas às diferentes compreensões da história e de sua utilidade. Seguindo o argumento de Starkman, acredita-se ser razoável pensar como o processo de emancipação, pioneiramente estabelecido na França, como descrito acima por Dreyfuss, pôde estar vinculado com a questão judaica e seu processo de assimilação, principalmente no que diz respeito à compreensão de Arendt. O processo assimilatório, como consequência de um ideal iluminista pautado na homogeneidade dos homens, em seu caráter abstrato, foi observado por Arendt em diálogo com a história dos povos.

2.2.2 O iluminismo e a questão judaica

Ao longo de *The Enlightenment and the Jewish Question*, Arendt defende que a questão judaica moderna é derivada do período iluminista, no qual foram criados princípios que geraram ideais assimilacionistas entre não judeus e depois, conseqüentemente, entre os judeus. Independente de ainda não pensarmos um conceito de nacionalidade no trabalho de Arendt, pelo menos não neste capítulo, acredita-se ser fundamental pensar como ela começou a trabalhar a relação entre um ideal homogêneo abstrato de cidadão em oposição às particularidades históricas ainda na década de 1930.

¹²⁴ Professora na Universidade de Stanford.

¹²⁵ STARKMAN, Ruth Starkman. For the Honor and Glory of the Jewish People: 'Arendt's Ambivalent Jewish Nationhood. **The European Legacy: Toward New Paradigms**, 18:2, 185-196, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2013.772756>.

A autora, ao iniciar sua análise¹²⁶, cita Gotthold Lessing, expoente homem iluminista, como responsável pela propagação inicial de discussões sobre a emancipação, tolerância e a humanidade, marcando a diferenciação feita entre as verdades da história e as da razão. Nas obras do autor, segundo Arendt, busca-se o que é humano a partir da equiparação dos homens em sua igual capacidade para formular a razão, que estaria desvinculada da compreensão histórica. A história, em Lessing, como apontou Arendt, não teria capacidade de formular a razão, sendo as verdades constituídas por um caráter totalmente acidental. Mais do que isso, seu pensamento revela a crença de que é a própria razão que deve sugerir a necessidade de revelação histórica: “o acaso da história pode posteriormente ser enobrecido pela razão, que decide subsequentemente que a história revelada é idêntica a si” (ARENDR, 2016c, p. 113). Ainda segundo Arendt, Lessing trabalhou com a compreensão da história em dois contextos diferentes: a eterna busca pela verdade e como educadora da “raça humana”, tendo o seu fim declarado com a maturidade do homem, que a tornaria supérflua.

A absoluta autonomia da razão sobre a história, tal como compreendida por Lessing, defendeu Arendt, teria servido a outros autores a elaborarem a defesa de um processo assimilatório pautado na igualdade abstrata dos homens. Como descrito no artigo, esse foi o caso de Moses Mendelssohn que, pertencente à primeira geração de assimilacionistas, defendeu o conhecimento a respeito da história como algo desprezível para se elaborar a racionalidade: independente dos fatos, baseada na simples liberação para o pensar. Mendelssohn compreendia ainda a religião judaica como única e idêntica à racionalidade, não pelas suas verdades históricas, mas pelas verdades eternas que acarretariam obrigações religiosas.

A recepção do iluminismo em Mendelssohn, sua “formação (Bildung)”, como escreveu Arendt (2016c, p. 116), se deu com “absoluta fidelização à religião judaica”, defendida a partir da separação, feita por Lessing, entre as verdades da razão e as verdades da história. Mendelssohn, assim, defendeu um ideal de integração na linha de Christian Wilhelm Dohm¹²⁷, que se apresentou como crucial nas décadas seguintes: interpretava os judeus não como um povo distinto, mas como seres humanos como todos os outros que teriam sido arruinados pela sua própria história.

A história, tanto em Mendelssohn quanto em Dohm, aparece como argumento explicativo para a inferioridade social dos judeus na era pré-iluminista – o que levou a

¹²⁶ Ver: ARENDR, Hannah. The Enlightenment and the Jewish Question. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007f.

¹²⁷ Historiador alemão e escritor político, nasceu em 1751 e faleceu em 1820. Escreveu, a pedido de Mendelssohn, uma obra em dois volumes sobre a emancipação dos judeus alemães. Disponível em: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5256-dohm-christian-wilhelm-von>.

Mendelssohn acreditar que a alteração da realidade social seria suficiente para garantir melhorias na integração, convertendo os judeus em “membros social e culturalmente produtivos da sociedade burguesa” (ARENDR, 2016c, p. 120). Esse distanciamento do passado histórico, no entanto, é descrito por Arendt como um distanciamento do mundo. A eliminação da realidade, escreveu, é intimamente ligada à posição factual do judeu no mundo. O mundo, a partir da refutação da história, diz para o indivíduo tão pouco que ele aparece como inalterável. Em suas palavras: “O judeu ‘educado’ (*gebildet*) continua a olhar para o mundo histórico com a mesma indiferença do judeu oprimido no gueto” (ARENDR, 2016a, p. 119).

Representando a segunda geração de judeus assimilacionistas, David Friedländer, seguidor de Moses Mendelssohn, ainda se apegava, segundo Arendt, às teorias que interpretavam a história como culpada pela ruína social dos judeus. Tal geração, no entanto, não manteve o apego pela religião, como a primeira, mas defendeu a integração social a partir da assimilação cultural e religiosa. Como escrito por Arendt (2016c, p. 121):

A cegueira do iluminismo, que considerava os judeus apenas como um povo oprimido, era por eles já tão assimilados que eles negavam sua própria história e consideravam todas as suas particularidades como um impedimento à sua integração, à sua conversão em seres humanos plenos. Eles adotam a distinção de Mendelssohn e Lessing entre a razão e a história e se colocam em favor da razão.

Marcando um passo além da primeira, a segunda geração refuta a religião a partir do ideal iluminista da razão e do sentimento moral que os homens compartilhavam igualmente. A saída sugerida por Friedländer, chegando ao extremo da refutação religiosa, foi a defesa de uma integração pública passando pelo batismo (ARENDR, 2016c, p. 121). Neste sentido, a liberação da religião foi também interpretada como uma liberação do passado: “liberar o presente do fardo e das consequências da história torna-se a tarefa de liberar e integrar os judeus” (ARENDR, 2016c, p. 120).

A mudança na consciência a respeito da história foi aparecer na Alemanha, segundo a narrativa de Arendt, com a ruptura oferecida por Johann Gottfried von Herder, que iniciou a crítica do período iluminista e seu governo exclusivo da razão baseado em “rasas doutrinas utilitárias” (ARENDR, 2016c, p. 123). Para Arendt, Herder se opôs a uma historiografia que colocava em destaque as possibilidades e as capacidades humanas, que “permanecem sempre as mesmas”, em detrimento da realidade. Segundo ela, Herder e a geração de românticos posteriores eliminaram a noção de Mendelssohn, extraída de Lessing, de racionalidade e de isolamento (o pensar por si próprio), “retomando a descoberta da história”. Em Herder, o homem não continha em si todas as atribuições necessárias. Ele fazia parte de uma “cadeia de

indivíduos”, marcada pela tradição – esta responsável por moldar a mente e a forma de seus membros. Ao defender a impossibilidade de uma razão e de uma verdade única a partir do contraste com a infinitude da história, Herder divergiu das gerações assimilacionistas. Em seus escritos, a razão é sujeita da história.

O que nos interessa pensar entre as divergências entre os autores, no entanto, é que em Herder, paralelamente ao poder da história sobre a razão, há um questionamento sobre a igualdade de todos os homens. Para ele, quanto mais a história se apodera da vida, mais diferenciada esta se torna. Essa diferenciação, segundo Arendt, se desenvolveu a partir de uma igualdade original que é alterada a partir da antiguidade dos povos. Em Herder, quanto mais antigo um povo, mais destoante ele se torna, sendo essa diferença causada pelos eventos históricos. A diferença entre os homens não repousa, portanto, na habilidade, no talento ou no caráter, mas na irrevogabilidade dos eventos humanos.

A compreensão da história como algo que não pode ser negado – e este é o ponto que nos interessa em Herder – influenciou a relação da questão judaica com as teorias iluministas. Segundo Arendt, depois de Herder, a história dos judeus se tornou visível como uma história definida essencialmente por sua posse no Velho Testamento. Ao pesquisar a história dos judeus, Herder compreendeu a tradição de tentar “preservar o passado no presente”. Diferentemente de Friedländer, por exemplo, que defendia a negação da religião por ser algo vinculado ao passado, em Herder ela se torna herança. Seguindo a sua lógica, não se deve conceder aos judeus, defendeu Arendt, a semelhança com outros povos – baseado no ideal iluminista para equiparação –, mas enfatizar seu aspecto estrangeiro.

O contraditório, no entanto, é que Herder continuou a defender a assimilação. A sua crítica ao iluminismo se direcionou ao conceito de formação, vinculado à ausência de realidade. Para ele, a formação descolada da experiência e não conduzida à ação não teria capacidade de oferecer uma formação humana decente, já que a realidade não é levada em consideração. A formação, para Herder, esta diretamente vinculada ao passado, enquanto a assimilação se dá como uma questão política necessária. A novidade trazida por Herder é, segundo Arendt, uma grande convocação para a realidade, para a aceitação de si como se é. A defesa da consciência do passado também é acompanhada pela ênfase na necessidade de diferenciá-lo do presente, sendo a compreensão em si a função da formação histórica. Em Herder, o passado também forma as bases para a nova ideia de tolerância, o que o diferencia da primeira geração de assimilacionistas, sendo o indivíduo tolerante aquele que consegue compreender o humano em todas as suas formas e transformações, compreendendo a sua singularidade e a transitoriedade. Para atingir a total igualdade, espera-se, então, que os judeus tenham uma compreensão de sua

própria situação histórica, “uma expectativa que eles dificilmente podem cumprir, enquanto sua própria existência no mundo não judeu se sustenta ou é derrubada com a argumentação essencialmente a-histórica do iluminismo”, como escreveu Arendt (2016c, p. 130).

A conclusão final de Arendt em seu artigo sobre *O Iluminismo e a Questão Judaica* se torna extremamente reveladora. Os judeus, para ela, são interpretados dentro de uma realidade histórica específica, em um mundo secularizado, em que se encontram desprovidos de sua própria história. Neste sentido, são forçados a se adaptarem a esse mundo, formando-se nos moldes estabelecidos pelas sociedades europeias – o mundo não judeu. Privados de seu próprio passado, a realidade do presente revela o seu poder. A formação defendida por Herder defende ser imprescindível que os judeus tornem sua história fonte de preocupação legítima, sendo a compreensão do presente dependente da apreensão do passado. Nas palavras de Arendt (2016c, p. 132):

Afirmar explicitamente o passado é a expressão positiva do efeito de distanciamento que Herder reivindica para o homem formado – um distanciamento que os judeus trazem consigo desde o princípio. Então, de estranheza da história, a história emerge como uma preocupação legítima dos judeus.

A conclusão de Hannah Arendt sobre o ideal de emancipação construída a luz do iluminismo é baseada na crítica da crença em uma integração feita “de um só pulo”. A tentativa do processo de assimilação baseado na negação das tradições é diretamente vinculada não somente à falta de consciência, mas também à tentativa de esquecer o passado. O ponto crucial dos escritos de Herder é justamente ressaltar o caráter diverso dos diferentes povos a partir de sua história. Neste sentido, opõe a existência do particular à razão iluminista igualitária que, segundo Arendt, deu espaço para teorias assimilacionistas como pré-requisito para a emancipação dos homens. A história, tal como compreendida por Herder, é a base para a afirmação da diversidade dos povos a partir da ênfase em um passado longínquo, além de representar a base para o seu conceito de tolerância. Contrapondo-se ao que compreendeu ser como postura a-histórica do iluminismo, Arendt descobre com Herder a necessidade de afirmação da pluralidade histórica para se pensar a igualdade de diretos, sobretudo em sua oposição ao caráter abstrato dos homens sob tutela iluminista.

A despeito da possibilidade de se exercer a religião no âmbito privado, o resgate do significado da história é fundamental para se pensar a pluralidade dos homens. Neste sentido, a percepção de Arendt a respeito do Estado moderno, como veremos mais a diante, é baseada também na sua crítica sobre a insuficiência da compreensão da distinção humana em diálogo

com seus diferentes passados. A incapacidade de atribuir à igualdade de direitos uma base pluralista histórica pode ser observada, segundo Arendt, não apenas entre os iluministas representantes do mundo não judeu, mas pelos próprios judeus assimilacionistas. A limitação da compreensão do aspecto plural é diretamente relacionada, então, à negação do caráter histórico. A posição de Mendelssohn, Dohm e Friedländer é, portanto, característica dessa alienação do mundo.

Para Arendt, a instrução baseada em um ideal racional, sobreposto às verdades históricas, equipararia os judeus educados aos judeus oprimidos e marginalizados do gueto. A integração, ou a busca pela conversão em seres humanos plenos é feita no ideal iluminista pela negação das particularidades, estas vinculadas diretamente à história. A separação feita entre razão e história é refutada por Arendt, que parece seguir a linha de Herder de “manter o passado no presente”, o que torna possível afirmar que a crítica a um modelo de integração a partir do ideal assimilatório não passou apenas pela utilização dos conceitos de Lazare de *pária* e *parvenu*, e seu apelo pela conscientização individual, mas também pela relação entre iluminismo e sua compreensão limitada da importância da história.

Sugere-se, aqui, que a crítica elaborada, anos mais tarde, sobre o Estado-nação europeu como modelo político ineficaz se baseou também na percepção da negação da história dos diferentes povos e na sua crença de uma sociedade homogênea a partir de um ideal abstrato. A consciência política de Arendt, por sua vez, pode ser também relacionada à compreensão histórica de Herder, que tem o mérito de diferenciar emancipação iluminista da igualdade de direitos construída a partir do diálogo histórico com os diferentes povos. Indo mais além, a partir dos textos analisados anteriormente, sugere-se, aqui, que a compreensão política de Arendt parte de uma linha de afirmação identitária, pautada na história, e oposta à abstração irreal. Tal posição também pode ser observada em um curto artigo escrito a fim de repensar o sistema educacional judeu.

Ressaltada a importância da consciência histórica, Arendt pensou a necessidade de reformulação do sistema educacional. Em *Against Private Circles*¹²⁸, datado de 1933, defendeu que as instituições educacionais judaicas deveriam repensar o seu sistema de ensino no que diz respeito à necessidade de construir uma melhor percepção da realidade. O sistema escolar, a seu ver, seria mais eficaz se construído a partir de uma “base extremamente ampla”. Ao perceber a necessidade de uma maior abertura do sistema escolar judaico-alemão, Arendt argumenta que é necessário avisar aos pais que o sistema educacional em voga estaria

¹²⁸ ARENDT, Hannah. *Against private circles*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007g.

ameaçando a formação do caráter, assim como a formação da razão: “a próxima geração deve saber a história da assimilação judaica e do antissemitismo tão bem quanto soube a história do judaísmo até a assimilação” (ARENDDT, 2016d, p. 135). Tais ensinamentos proporcionariam a base para julgar o seu ambiente e a si mesmo de forma “genuinamente razoável”. É somente a partir do alargamento da compreensão histórica, nas palavras de Arendt, que seria possível “dar substância a uma autoconsciência que, como um comando meramente ético, deve sempre permanecer vago” (ARENDDT, 2016d, p. 135). As escolas seriam o caminho para trabalhar o alargamento da percepção da realidade, até então separada entre os judeus do gueto e o público alemão. O ponto a ser ressaltado então é que Arendt defende a história como meio de vislumbrar as particularidades humanas e de garantir uma percepção da realidade, algo que opõe à mera construção abstrata pautada na razão pela razão. Tal conclusão é sustentada também a partir da forma que escolhe trabalhar a compreensão do antissemitismo moderno: a partir do conhecimento histórico (ARENDDT, 2016e).

O papel da história pode ser articulado com os conceitos de *pária* e *parvenu*, assim como o conceito de *pária consciente*. A autoafirmação identitária como um ideal político é dependente da compreensão histórica dos diferentes povos, que também serviria para pensar a pluralidade dos grupos e nações. Neste sentido, podemos afirmar que a diferença marcada entre o *parvenu*, o *pária* e o *pária consciente* é o acompanhamento da realidade, que só pode ser feito a partir da consciência histórica. A garantia dos direitos como abstração idealizada, apartada da realidade, então, não seria sustentável, ainda mais pela brecha dada às teorias discriminatórias. Em Arendt, compreende-se que desconhecer o diferente é também possibilitar a formação de teorias sobre “amigo e inimigo” a partir de fantasias irreais. A história, então, é compreendida pela autora como uma forma de combate à formação de teorias irreais¹²⁹, sendo o movimento antissemita moderno exemplo de descolamento da realidade.

2.3 A história como não abstração

Em uma série de artigos escritos por Arendt ao longo da década de 1930, encontra-se a defesa da compreensão da história dos diferentes povos para uma percepção mais fiel da

¹²⁹ ARENDT, Hannah. Against private circles. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007g.

realidade. O entendimento do antissemitismo é vinculado à capacidade de compreensão histórica, sendo o seu contínuo crescimento explicado pela incapacidade de se pensar a história a partir do diálogo com os outros povos. Segundo Arendt, entender as origens do antissemitismo moderno era fundamental já que “conhecer seu inimigo é ao menos tão importante quanto conhecer a si próprio” (ARENDDT, 2016f, p. 168)¹³⁰. Em oposição à compreensão do mundo, a postura de reclusão, detectada pela autora entre os judeus nos guetos europeus, obscureceria a visão de um contexto histórico mais amplo, trazendo uma compreensão limitada da realidade. Sua defesa a favor de uma compreensão reconhecidamente mais abrangente e complexa é pautada na interpretação de que: a “história de alguém só pode ser constituída como uma história política na luta contra e nunca no vazio” (ARENDDT, 2016f, p. 168). O vazio, o apartado, é vinculado à limitação compreensiva da realidade, portadora de consequências de cunho intolerantes, enquanto que o alargamento da compreensão seria capaz de manter a humanidade em um contínuo diálogo político e histórico.

Como afirmado ao longo de seus artigos, a crença na possibilidade de uma história autônoma é reconhecida como uma das raízes dos movimentos intolerantes. Não sendo exclusividade dos judeus dos guetos e nem dos antissemitas, o próprio sionismo, segundo Arendt, teve a sua participação na construção da crença ilusória da autonomia histórica de um só povo, tendo o estabelecimento dos judeus na palestina resultado na falência de tal ideal¹³¹. Nas palavras de Arendt (2016e, p. 194): “a falência do movimento sionista diante da realidade da Palestina é, ao mesmo tempo, a falência da ilusão de uma política judaica autônoma, isolada”. Crer na possibilidade de uma política ou história judaica autônomas teria o seu fim decretado a partir da percepção da impossibilidade de se construir uma comunidade a par de outros povos.

Interessa-nos pensar, a partir das críticas às posturas a-históricas reconhecidas em seus artigos, como Arendt relacionou a ilusão de uma história autônoma, a formação de uma política

¹³⁰ “A palavra de ordem ‘retorno’ é uma admissão da própria culpa, tanto politicamente quanto, se quiser, moralmente. Isso já está expresso na palavra *teshuva*, ou ‘ter a consciência de si’. Desde o princípio, todos os segmentos da comunidade judaica entregaram a posição ou posições que detinham. O inimigo era reconhecidamente um poder esmagador. E a antiga ideia judaica de um julgamento divino reluzia de analisar, ou lidar com, ou realmente confrontar o Antissemitismo equivalia a uma renúncia política de oferecer qualquer defesa que fosse. Pois isso queria dizer que não se estava sequer interessado no inimigo, mas meramente submetia-se a seu poder obviamente esmagador. Mas não há dúvida de que, na política, conhecer seu inimigo é ao menos tão importante quanto conhecer a si próprio” (ARENDDT, Hannah. A questão judaica. In: _____. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarilys, 2016f, p. 168).

¹³¹ “A falta de interesse do sionismo em seu inimigo político, sua cegueira programática relativa tanto a amigo quanto a inimigo, contém em si – vista à la longue – a ilusão perigosa da possibilidade de uma política judaica autônoma. Essa ideia foi formulada pela primeira vez de maneira clara e programática na brochura ‘auto-emancipação’, publicada por Leon Pinsker em 1882” (ARENDDT, Hannah. Antissemitismo. In: _____. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarilys, 2016e, p. 191).

autônoma, à crença em um movimento emancipatório nacional baseado na abstração dos direitos e o não reconhecimento de outros povos dentro de um mesmo território. Tal relação é melhor trabalhada pela autora ao longo da década de 1950, especialmente em *The Origins of Totalitarianism*, como já mencionado, sendo a década de 1930 o seu pano de fundo compreensivo inicial. Indo mais além, a crítica de Arendt à falta de compreensão histórica dos diferentes povos se vincula à sua crítica sobre o ideal de autonomia política a partir de uma lógica de emancipação. A defesa da ideia de uma história autônoma estaria, para Arendt, na base da construção de um modelo político homogêneo. Segundo a sua lógica, a autoemancipação política, como resultado da interpretação de um mundo pautado no não reconhecimento do diferente, tornou o lema da autoemancipação um “discurso vazio”, tal como defendido pelo sionismo. O perigo dessa falta de análise alargada, no entanto, não se definia apenas pela formação de um discurso de emancipação abstrato, mas também pela incapacidade de diferenciação dos aliados políticos. Cito-a: “todo sonhador do sonho da autonomia que aceita esse presente – concedido pelo acaso das constelações políticas – dos aliados a quem ele deve então idealizar por conta da autonomia, pode descobrir um dia que seu aliado é seu inimigo” (ARENDR, 2016e, p. 194).

As consequências dos limites de consciência histórica continuam indo além da capacidade para a formulação de análise política. Estendem-se e dialogam com a formulação de abstrações tanto no plano dos movimentos de emancipação, e de formulação de direitos a partir desse ideal abstrato, quanto na formulação de um inimigo irreal dentro dos estados. Segundo Arendt, a concessão dos direitos aos judeus, formulada e mantida em nível teórico a partir da formulação dos direitos do homem em diálogo com os ideais iluministas, impossibilitou a visão do cidadão real, formado por diferentes culturas e religiões – postura compartilhada por movimentos de emancipação como o sionismo¹³².

A conclusão a ser ressaltada, portanto, é que a abstração como forma de conduzir a política minaria a garantia dos próprios direitos, além de favorecer a formação de teorias intolerantes, como o próprio antissemitismo, que teria encontrado a sua base na formulação abstrata derivada da falta de compreensão do real, sobrevivendo na modernidade a partir da presença marcante do medo, alimentado por uma “inabilidade de compreender contextos

¹³² Sobre a discussão da concessão de direitos aos judeus: “Tais discussões da questão judaica sempre permaneceram em um nível teórico e tratavam dos direitos do homem, não da igualdade de direitos para um concidadão que professa uma fé diferente daquela do Estado e do mundo cristão ao seu redor” (ARENDR, Hannah. Antissemitismo. In: _____. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarelis, 2016e, p. 199).

históricos” (ARENDDT, 2016. P. 206)¹³³. Em uma passagem importante do seu artigo *Antisemitism*, presente na obra *The Jewish Writings*, Arendt explora a relação entre as teorias abstratas do estado e as suas consequências devastadoras para as minorias políticas, a exemplo dos judeus. Contrastando a crença em uma escolha divina de pertencimento à arbitrariedade daqueles que não seriam “organicamente” pertencentes, Arendt explora as construções fictícias do Estado moderno:

A Totalidade “viva” – o Estado – deveria se purificado de elementos inorgânicos e que se descompõem, isto é, de todos aqueles que não podem reivindicar legitimidade por meio de sua herança e ancestralidade de nascença. A origem é decretada divinamente – sendo esta a fonte do caráter cristão do Estado – e é oposta à “arbitrariedade humana” do parvenu. A orgânica filosofia da história oscila entre pares opostos e conhece dois extremos: a aristocracia, a cada membro da qual uma crônica de família atribui a mais alta legitimação ativa – à imagem, por assim dizer, de decreto divino; e os judeus cuja origem é de toda forma difamatória e que se infiltram no organismo do volk [povo] – à imagem da arbitrariedade humana. O Volk vive entre estes dois extremos, organicamente subserviente aos “princípios de sangue” e governado pela “totalidade viva” do Estado. Desdenhando e idolatrando, o Volk se exclui da história para servir como seu fundamento obscuro, e sempre está preparado para cada apelo a seus instintos, que em sua brutalidade animal avançam para se tornar julgamentos divinos. Teorias românticas sobre o Estado são o solo fértil de toda a ideologia antisemita. Os judeus não têm lugar na “história orgânica”. Somente a “arbitrariedade humana”, ou seja, o curso real da história, fez dos judeus europeus. Eles alcançaram sua posição social apesar de sua ancestralidade de nascença. Nos anos que seguiram, ninguém precisaria se valer da distinção entre “vida pública e privada” – por ambígua que possa ser – mais do que os judeus assimilados, que esperavam evitar todo o conflito declarando-se alemães em público e judeus no âmbito privado. Eles viviam na ilusão de que ser judeu era um assunto privado e de que qualquer menção a ele seria indiscreta. (ARENDDT, 2016e, p. 262-263)¹³⁴

¹³³ Nas palavras de Arendt, o Antisemitismo pode ser compreendido a partir da transformação de um indivíduo existente “em um princípio, em uma aglomeração de características que sejam universalmente ‘más’ e que, embora observáveis também em outros povos, sejam sempre chamadas de ‘judaicas’”. Ao transformar o judeu no judeu, o Antisemitismo racial evoluía a partir do conceito de “judaicização” e/ou de “judeu branco”. Ver: ARENDT, Hannah. Antisemitismo. In: _____. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016e, p. 206.

¹³⁴ No original: “The living ‘totality’ – the state – should be cleansed of inorganic and poisonous elements, that is, of all those who cannot claim legitimacy through their heritage and descent by birth. Descent by birth is divinely decreed – this being the source of the state’s designation as Christian – and stands in opposition to the ‘human arbitrariness’ of the parvenu. Organic philosophy of history oscillates between two opposites extremes: the aristocracy, to each member of which a Family Chronicle awards the highest active legitimation, in the image, as it were, of divine decree; and the Jews, whose origin is anyhow defamatory and who have warmed their way into the organism of the Volk, in the image of human arbitrariness. The Volk lives between these two extremes, organically subservient to the ‘prices of blood’ and ruled over by the ‘living totality’ of the state. Both disdained and idolized, the Volk excludes itself from history in order to serve as its dark foundation, and is Always ready for Every appeal to its instincts, which in their animal brutality proceed to become divine judgements” (ARENDDT, Hannah. Antisemitism. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007h, p. 98-99).

2.4 Conclusão

Tal capítulo teve como intenção pensar o desenvolvimento do argumento de Arendt a respeito da necessidade de promoção da consciência histórica, atrelada à percepção da pluralidade humana, algo que se opõe a abstração idealizada compartilhada na lógica emancipatória dos direitos, inclusive como feita na Revolução Francesa. Tal conclusão arendtiana, que se opõe à lógica irreal da abstração teórica, é baseada, no campo empírico da experiência histórica dos judeus europeus.

Pensando a lógica iluminista, Arendt pôde resgatar, com Lazare e depois Herder, a importância da conscientização histórica como ferramenta de contestação da discriminação das tradições no espaço público. A consciência histórica em Arendt aparece, então, em dois contextos: o primeiro é vinculado ao processo de conscientização individual necessário a qualquer um dentro de qualquer grupo – feito em diálogo com Lazare; o segundo é vinculado à formação do espaço público e da consciência a respeito da pluralidade dos grupos humanos que compartilham diferentes passados em comum. Durante a década de 1930, a história aparece para Arendt como ferramenta importante contra formulações ideológicas rasas com consequências intolerantes.

A história das minorias, expressa pelo exemplo dos judeus na Europa, opôs-se a formulações descoladas da realidade, identificadas no ideal emancipatório iluminista. Neste sentido, a questão judaica se opõe ao ideal iluminista e à sua lógica homogeneizante a partir do caráter racional humano, tal como defendido por Lessing. O que ressalta Arendt, pelo contrário, é o espírito da diferença, condizente com a realidade do mundo. Neste sentido, a emancipação política só conseguiria ser formulada a partir do movimento interno para o externo e não de uma imposição externa e abstrata para a lógica interna e individual. Formulado de outra forma, em Arendt, o processo de consciência individual está relacionado à necessidade de consciência histórica dos diferentes grupos e nações, assim como o da percepção do perigo de teorias abstratas do Estado para a sobrevivência das minorias políticas. As teorias românticas sobre o Estado partem, para a autora, da simples incapacidade de pensar a realidade da pluralidade humana em seu contexto histórico e diverso. O ideal do *pária consciente*, baseado na autoconscientização identitária, relaciona-se, então, à apreensão da história dos diferentes povos, assim como à necessidade de se repensar uma estrutura política diversa e condizente com a realidade do mundo.

3 A EMERGÊNCIA DO PÁRIA MODERNO E A FRAGILIDADE DO ESTADO EUROPEU

Hannah Arendt chegou à França em 1933, inaugurando em sua trajetória uma condição que iria acompanhá-la para o resto de sua vida: a de migrante. Após alguns anos estabelecida na pátria dos direitos do homem e do cidadão, desloca-se novamente em virtude dos acontecimentos políticos europeus, desta vez para os Estados Unidos, onde se torna cidadã em 1951, permanecendo lá até a sua morte em 1975.

Ao longo do primeiro capítulo deste trabalho, pensamos como a questão judaica se vinculou, a partir dos desenvolvimentos históricos e políticos europeus no século XX, como um ponto de identidade e de pensamento político para Arendt. Além disso, pudemos perceber como a questão judaica se tornou a base compreensiva empírica para se pensar a necessidade de assegurar o direito à existência no espaço público – sobretudo pela influência dos escritos de Bernard Lazare. O contexto de antissemitismo crescente demandou de Arendt a necessidade de compreensão de sua identidade vinculada às questões políticas. A complexificação identitária e política de minoria, no entanto, não se limitou à dualidade do judeu e do não judeu. Com o desenvolvimento de seu processo de imigração, as categorias de pertencimento e de marginalidade se alargaram enquanto outras formas duais apareceram: judeu e europeu, judeu residente e judeu imigrante, cidadão e não cidadão.

Como vimos nos capítulos anteriores, sobretudo no segundo, Arendt desconfiava da ideia liberal de um progresso ininterrupto da emancipação ao apontar contradições constantes entre o desenvolvimento teórico-abstrato de um ideal igualitário e a realidade concreta da segregação e da luta individual por aceitação social e política. A crítica arendtiana ao Estado-nação – construída a partir do final da década de 1930 e, sobretudo, a partir da década de 1940 – adquire, no entanto, desenvoltura teórica, constituindo-se em objeto central de seus estudos. É ao longo da década de 1940, após ter vivenciado o exílio na França, que o tema dos direitos passa a ganhar cada vez mais espaço em seus textos, direcionando-se para a compreensão do que Celso Lafer (1988, p. 109) designou de a “morte da personalidade jurídica do homem enquanto ser humano capaz de direitos e obrigações”. A emergência da imagem do *pária moderno*, da qual a própria Hannah Arendt fizera parte, além de refletir a ineficácia da estrutura política dos Estados-nações como modelo ideal para a representação política dos diversos grupos, também expressara a falência do ideal abstrato dos direitos inalienáveis dos homens

atribuídos à imagem do cidadão – tema que seria posteriormente desenvolvido em *The Origins of Totalitarianism*¹³⁵. Como ressaltado por Lafer (1988, p. 109):

A primeira etapa em direção ao domínio total, de acordo com Hannah Arendt, começa com a morte da personalidade jurídica do homem enquanto ser humano capaz de direitos e obrigações. Ela aponta o início deste processo referindo-se à desnacionalização maciça, na Europa do primeiro pós-guerra, no período de desintegração político-econômica e social. De fato, essas desnacionalizações redundaram na perda do *status civitatis* de centenas de milhares de pessoas. Isso afetou o estado e a capacidade destas pessoas, que se viram postas fora da lei na medida em que não tinham posição jurídica caracterizada no seio da coletividade, perdendo, por isso mesmo, o seu modo particular de existir juridicamente.

Lafer defendeu que a constatação da morte da personalidade jurídica em Arendt é acompanhada da formação da consciência sobre a ruptura da ordem baseada no Direito Positivo, que teria sido substituído pela arbitrariedade legal, camuflada pela lógica de dominação burocrática, e justificada pela crença na possibilidade de desvelamento do Direito Natural – tema que a própria Arendt iria analisar mais tarde em seu ensaio *Ideology and terror* (1973b). A dominação totalitária, nas palavras de Lafer, traria traços aleatórios e incompatíveis com a estabilidade legal – garantidora, entre outras coisas, da interação política entre indivíduos e suas liberdades. Tal conclusão o levou a compreender que o esfacelamento de uma ordem reguladora e a implantação de uma ordem jurídica aleatória contribuiu para a eliminação da espontaneidade humana – forma, segundo Arendt, de pura manifestação da liberdade. A destruição do *modus* espontâneo estaria, então, relacionada também à desintegração de uma vida pública integrada.

Richard Bernstein, em seu livro *Hannah Arendt, and the Jewish Question*¹³⁶, também analisou a falha descoberta por Arendt sobre o Estado-nação e a sua lógica ideal. Segundo ele, a descrição de Arendt sobre a fenomenologia do refugiado judeu – que oscila entre o “humor lúdico e o *pathos* do desespero” – teve um ponto importante. O que Arendt denominou de *stateless human being*, ou ser humano sem estado, foi caracterizado pela falta de legitimidade legal e pela ausência de *status* político. A percepção dessa figura marginal é, segundo Bernstein, uma das fontes da crítica de Arendt direcionada à tensão existente no legado do iluminismo e no liberalismo clássico, que sublinhava a importância daquele ser humano abstrato e de seus direitos humanos inalienáveis. Ser *stateless person* na primeira metade do século XX significava, além de não pertencer a lugar nenhum pela ótica dos Estados, não estar protegido

¹³⁵ Ver em: ARENDT, Hannah. Ideology and terror. In: _____. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt, 1973b.

¹³⁶ BERNSTEIN, Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts. 1996.

por lei ou por convenção política, algo encarado por Arendt como sendo potencialmente perigoso e sinistro.

A transição secular e a formação do Estado moderno desenvolvido no molde do estado francês teria sido, ainda segundo Bernstein, um momento decisivo na história, transformando os homens, e não mais o comando de Deus, na fonte da lei. Os homens passaram a aparecer como únicos soberanos em matéria da lei, assim como o povo fora proclamado o único soberano em matéria de governo¹³⁷. Indo adiante, a ideia de uma vontade única da nação cedeu lugar à postulação entre Estado e Nação, que deslocou, como lembrou Celso Lafer, o critério de lealdade da dinastia para a nação: “Daí o inter-relacionamento entre a Nação e a comunidade política que inspirou, a partir do século XIX, o esforço de organizar o sistema interestatal com base no princípio das nacionalidades” (LAFER, 1988, p. 135). Uma das consequências foi a denominação *nacionalidade* para expressar o vínculo jurídico e político que une uma população a um Estado. Os *párias modernos*, foco da leitura e crítica de Arendt sobre o Estado, neste sentido, surgem contestando essa lógica mediante a ausência de proteção governamental que possibilitou à problemática: “Mas como os direitos deveriam ser garantidos e protegidos?” (LAFER, 1988, p. 135). No capítulo que se segue, a intenção é remontar como Arendt, na passagem da década de 1930 para a de 1940, encarou a imagem do *pária moderno* como centro da crítica ao modelo estatal soberano, o que a fez, inclusive, apontar para a necessidade de repensar a estrutura política mundial.

3.1 Nós, refugiados

Em um conhecido artigo de 1943, escrito poucos anos depois de seu estabelecimento nos Estados Unidos, Arendt pensou abertamente sobre a condição dos refugiados –

¹³⁷ “Earlier I mentioned the conflict between state and nation that came to light at the birth of the modern nation-state: the conflict between the declaration of the *universal* Rights of Man and the demand for territorial national sovereignty. ‘The Declaration of the Rights of Man at the end of the eighteenth century was a turning point in history. It meant nothing more or less that from then on, Man, and not God’s command or the customs of history, should be the source of law’. These rights which were to be upheld even against the sovereignty of the state. But how were the rights to be guaranteed and protected? Man, presumably, ‘appeared as the only sovereign in matters of law as the people was proclaimed the only sovereign in matters of government’ (BERNSTEIN, Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts, 1996, p. 78).

nomenclatura que vinha sendo atribuída aos imigrantes europeus durante e após a Segunda Guerra (1939-1945). A primeira frase do artigo é reveladora do descontentamento compartilhado entre os judeus imigrantes: “Em primeiro lugar, nós não gostamos de ser chamados de refugiados” (ARENDR, 2007d, p. 264)¹³⁸, melhor seria, “imigrantes”, ou “recém-chegados”. Segundo a autora, tal opção vinha alinhada com a identificação dos jornais da época, que eram direcionados aos “americanos de língua alemã”, e não a “perseguidos do governo de Hitler”. O vínculo do termo refugiados com pessoas “perseguidas” soava como redutor aos olhos dos próprios imigrantes. Tais indivíduos não eram apenas perseguidos: eles se encontravam estabelecidos dentro de um corpo político americano, mesmo que falassem outra língua: o alemão.

Segundo Hannah Arendt, a designação de refugiado foi alterada a partir dos exemplos históricos de sua geração que, conseqüentemente, proporcionaram um alargamento conceitual a partir da incorporação de experiências. Antes da ascensão de governos como o nazista, o termo era atribuído apenas a indivíduos obrigados a se deslocar pela posição política divergente da oficial. A partir da década de 1930, as causas do refúgio foram dissociadas de posições políticas, tendo agora, em sua maioria, justificativas governamentais arbitrárias como causa da evasão¹³⁹. Como escrito no artigo, o termo “refugiado” passou a ser referência às pessoas infortunadas que chegavam de outros países sem meios de subsistência, precisando da ajuda dos chamados “comitês de refugiados” (ARENDR, 2007d).

A tentativa popular de desvincular a experiência do deslocamento com o que seria a trajetória de um “refugiado” é observada e narrada por Arendt com ironia. A busca por reconhecimento social e adaptação dos imigrantes europeus na América é relacionada com a postura – já conhecida nossa – do judeu *parvenu*. Assim, a autora denuncia o esquecimento como um instrumento eficiente no processo de assimilação. Aprender uma língua nova, por exemplo, não se apresentava como um obstáculo aos olhos dos assimilacionistas: segundo Arendt, os mais animados acreditavam conseguir falar o novo idioma em menos de um ano e tão bem quanto os nativos. Nos casos mais emblemáticos, ironizou, chegavam a defender a existência de um “exílio inconsciente” em suas vidas, que teria cessado apenas a partir da imigração e do estabelecimento no novo país (ARENDR, 2007d, p. 265).

¹³⁸ No original: “In the first place, we don’t like to be called ‘refugees’” (ARENDR, Hannah. We Refugees. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 264).

¹³⁹ “Well, it’s true we have had to seek refuge; but we committed no acts and most of us never dreamt of having any radical political opinion” (ARENDR, Hannah. We Refugees. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 264).

A postura dos recém-chegados, modelada pelas pretensões de inserção social, se baseava, segundo a autora, no suposto “livramento do passado”. O esquecimento de suas histórias como estratégia de adaptação é exemplificado pelo recorrente, e grave, silenciamento do processo de internamento nos campos (tanto de internamento quanto os de concentração). Compartilhar tal experiência desastrosa, ao invés de gerar empatia, poderia assustar os que ali se encontravam. Podia soar pessimista ou, ainda mais grave, minar a confiança que se tentava construir. Como escrito por Arendt, narrar os horrores vividos era visto como “desagradável”, sendo recorrente escutar que “ninguém gostava de ouvir sobre tudo aquilo”.

Ao compartilhar uma das conclusões do processo de socialização dos imigrantes judeus na América, escreveu: “aparentemente, ninguém queria saber que a história contemporânea criou uma nova forma de ser humano – o tipo que é colocado em campos de concentração por seus inimigos e em campos de internamento por seus amigos” (ARENDR, 2007d, p. 265)¹⁴⁰. O desinteresse geral pelas experiências históricas vivenciadas durante a Segunda Guerra, combinada com a postura pró-esquecimento do passado dos próprios refugiados judeus, ajudava a fortalecer a crítica de Arendt ao *parvenu* assimilacionista, tanto trabalhada por ela durante a década de 1930. Arendt continuou sustentando o seu argumento antiassimilacionista ao defender que a busca pela aceitação a qualquer custo alimentava a crença ingênua na reinvenção de si mesmo.

Importante dizer que a imagem no texto de Arendt é discutida exclusivamente com base na experiência dos imigrantes e na sua busca contínua por reconhecimento social. Seu artigo se alicerça na experiência específica do refúgio em diálogo direto com o processo histórico de assimilação dos judeus na Europa (ARENDR, 2007d)¹⁴¹. Tal interpretação, que pode ser facilmente observada a partir de citações de seu texto, corrobora com a hipótese, já muito difundida¹⁴², sobre a importância da questão judaica para o desenvolvimento do pensamento político em Hannah Arendt. O refugiado judeu também é criticado pela postura

¹⁴⁰ No original: “Apparently nobody wants to know that contemporary history has created a new kind of human beings – the kind that are put in concentration camps by their foes and in internment camps by their friends” (ARENDR, Hannah. *We Refugees*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007d, p. 265).

¹⁴¹ “We are the first nonreligious Jews persecuted – and we are the first ones who, not only in extremis, answer with suicide” (ARENDR, Hannah. *We Refugees*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007d, p. 268).

¹⁴² Entre autores que trabalham com essa chave de interpretação dos trabalhos de Arendt, ver: BERNSTEIN, Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. First MIT Press edition, 1996; LEIBOVICI, Martine. **Hannah Arendt, une juive**: Expérience, politique et histoire. Desclée de Brouwer, 1998a; FELDMAN, Ron. **The Jew as Pariah: The case of Hannah Arendt (1906-1975)**. In: ARENDR, Hannah. **The Jews as Pariah**. Grove Press, New York, 1978; KOHN, Jerome. **A Jewish Life: 1906-1975**. In: ARENDR, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007.

assimilacionista, que nega a sua condição marginal defendendo um pertencimento ilusório à sociedade que acabara de conhecer. Tal afirmação pode ser comprovada, entre muitas citações, pela analogia desenvolvida por Arendt do senhor Cohn, um personagem fictício:

Algum dia alguém vai escrever a verdadeira história da emigração judaica na Alemanha; e esse alguém terá de começar com uma descrição daquele sr. Cohn, de Berlim, que fora sempre 150% alemão, um alemão superpatriota. Em 1933 esse senhor Cohn encontrou refúgio em Praga e muito rapidamente tornou-se um patriota tcheco convicto – um patriota tcheco tão verdadeiro e leal quando havia sido um patriota alemão. O tempo passou, e por volta de 1937 o governo tcheco, já sob alguma pressão nazista, começou a expulsar seus refugiados judeus, desconsiderando o fato de que estes se sentiam muito fortemente como cidadãos tchecos em potencial. Nosso sr. Cohn então foi para Viena; para ajustar-se lá, um patriotismo austríaco era requerido. A invasão alemã forçou o sr. Cohn sair daquele país. Ele chegou a Paris em um momento ruim e nunca recebeu uma autorização de residência regular. Já tendo adquirido muita habilidade em pensar positivamente, ele se recusou a levar meras medidas administrativas a sério, convencido que passaria sua vida futura na França. Por conseguinte, preparou sua adaptação à nação francesa, identificando-se com ‘nosso’ ancestral Vercingétorix. Eu acho que é melhor não prolongar as aventuras subsequentes do sr. Cohn. Enquanto o sr. Cohn não se decide a ser o que ele realmente é, um judeu, ninguém pode prever todas as transformações loucas pelas quais ele ainda terá de passar. (ARENDT, 2016a, p. 487-488)¹⁴³

O Mr. Cohn ilustra a postura fluída dos judeus *parvenus* frente às diferentes nações. Independente do país em que estivesse inserido, o seu objetivo seria a assimilação total, acompanhada da ilusão de sua possibilidade. A posição de se vender aos diferentes patriotismos, segundo Arendt, justificava-se ainda pela crença compartilhada na resolução do pertencimento a partir de vias individuais, e não coletivas – algo criticado em sua obra sobre Rahel Varnhagen. Segundo o artigo de Arendt, acreditava-se na possibilidade de resolver o problema da falta de pertencimento à sociedade de chegada por meio da troca de identidade: “Faltando a coragem para lutar por uma mudança de nosso status social e legal, decidimos, em vez disso, tantos de nós, tentar uma mudança de identidade. E esse comportamento curioso

¹⁴³ Passagem retirada da tradução de Escritos Judaicos. Ver: ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarelly, 2016a, p. 487-488. No original: “Some day somebody will write the true story of this Jewish emigration from Germany; and he will have to start with a description of that Mr. Cohn from Berlin, who has always been a 150 percent German, a German superpatriot. In 1933 that Mr. Cohn found refuge in Prague and very quickly became a convinced Czech patriot – as true and as loyal a Czech patriot as he had been a German one. Time went on and about 1937 the Czech government, already under some Nazi pressure, began to expel its Jewish refugees, disregarding the fact that they felt so strongly as prospective Czech citizens. Our Mr. Cohn then went to Vienna; to adjust oneself there a definite Austrian patriotism was required. The German invasion forced Mr. Cohn out of that country. He arrived in Paris at a bad moment and he never did receive a regular residence permit. Having already acquired a great skill in wishful thinking, he refused to take mere administrative measures seriously, convinced that he would spend his future life in France. Therefore, he prepared his adjustment to the French nation by identifying himself with ‘our’ ancestor Vercingétorix. I think I had better not dilate on the further adventures of Mr. Cohn. As long as Mr. Cohn can’t make up his mind to be what he actually is, a Jew, nobody can foretell all the mad changes he will have to go through”(ARENDT, Hannah. *We Refugees*. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 271).

torna as coisas muito piores. A confusão na qual vivemos é em parte nosso próprio trabalho” (ARENDDT, 2016a, p. 487)¹⁴⁴.

A oposição entre uma resolução coletiva e individual, também vislumbrada a partir da experiência dos refugiados, continuou traduzindo a crítica trabalhada por Arendt sobre o que seria uma postura apolítica. A ineficácia da crença na resolução da marginalidade social por vias individuais é observada com ênfase a partir do alarmante contraste entre um otimismo ilusório de integração total e a recorrente onda de suicídios entre os judeus refugiados: o argumento compartilhado por Arendt era de que o otimismo sobre a integração não era apenas ineficaz, como não se sustentava no âmbito privado-individual. Tal ilusão de integração aparecia como um descolamento da realidade, gerando consequências drásticas quando a sua impossibilidade era percebida¹⁴⁵.

A recusa de não lutar no espaço público, continuou Arendt, era complementada com uma interpretação mais familiarizada a respeito da morte: após a ascensão do nazismo e da perseguição e horrores trazidos ao povo judeu, a morte, antes reconhecida como a pior possibilidade, encontrou certa reinterpretação associada ao alívio que poderia oferecer frente à realidade dura, passando a ser comum sua associação com a privação do sofrimento. O vínculo entre um otimismo insustentável, a reinterpretação da morte como algo a ser cogitado, e até desejado, e a incapacidade de formar uma postura rígida politicamente no espaço público, pode ser observada abaixo:

Não, há algo errado com nosso otimismo. Entre nós há aqueles otimistas esquisitos que, tendo feito muitos discursos otimistas, vão para casa e ligam o gás ou utilizam um arranha-céu de uma forma completamente inusitada. Eles parecem provar que nossa proclamada alegria está baseada em uma prontidão perigosa para a morte. Educados na convicção de que a vida é o bem mais elevado e a morte a maior consternação, nos tornamos testemunhas e vítimas de piores terrores do que a morte – sem termos sido capazes de descobrir um ideal mais elevado do que a vida. Desse modo, embora a morte tenha perdido seu horror para nós, não nos tornamos propensos ou capazes de arriscar nossas vidas por uma causa. Em vez de lutar – ou pensar sobre como nos tornamos capazes de reagir –, os refugiados se acostumaram a desejar a morte aos amigos ou parentes; se alguém morre, imaginamos alegremente todo trabalho do qual ele foi poupado. Finalmente, muitos de nós acabamos por desejar que nós, igualmente, fôssemos poupados de algum trabalho, e agimos em conformidade. Desde 1938 – desde a invasão da Áustria por Hitler –, vimos quão rápido o otimismo eloquente podia se transformar em um pessimismo sem voz. Com o passar do tempo,

¹⁴⁴ Passagem retirada de: ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016a, p. 487. No original: “Lacking the courage to fight for a change of our social and legal status, we have decided instead, so many of us, to try a change of identity. And this curious behavior makes matters much worse. The confusion in which we live is partly our own work” (ARENDDT, Hannah. We Refugees. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 271).

¹⁴⁵ Sobre a correlação entre integração social e aumento/baixa da taxa de suicídios, ver a obra clássica de Émile Durkheim *O Suicídio* (DURKHEIM, Émile. **O suicídio**: estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2000).

ficamos piores – ainda mais otimistas e ainda mais inclinados ao suicídio. (ARENDR, 2016a, p. 480-481)¹⁴⁶

A busca por inserção social dos chamados refugiados levou Arendt a pensar sobre a significação da tentativa de redefinição da identidade como forma de ser aceito socialmente. Para ela, a criação de uma nova identidade – vinculada à consciência das inúmeras possibilidades da existência humana – é um processo tão difícil quanto sem esperança. Sua criação, no entanto, diferentemente das diversas possibilidades de existir, seria tão improvável quanto a formação de um novo mundo.¹⁴⁷ Assim, a busca pela criação de uma identidade nova com o objetivo de aceitação social é, para ela, ineficaz politicamente, além de ser impossível. Em sua contínua tentativa, transparece nada mais que um desejo insano de ser outra coisa além do que se é – no caso do contexto analisado, o ser judeu.

A marginalidade judaica, neste sentido, pioneiramente presente no contexto histórico de uma Europa secularizada, permaneceu com as mesmas questões compartilhadas pela onda migratória para a América. O centro da crítica de Arendt, independente dos diferentes contextos, também permaneceu o mesmo: a ineficácia política da postura assimilacionista na busca por aceitação e satisfação social. Almejar a troca de identidade, mais do que gerar expectativas não reais, revelaria nada mais do que o antigo problema judeu que ainda não fora superado¹⁴⁸.

¹⁴⁶ ARENDR, Hannah. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016a, p. 480-481. No original: “No, there is something wrong with our optimism. There are those odd optimists among us who, having made a lot of optimistic speeches, go home and turn on the gas or make use of a skyscraper in quite an unexpected way. They seem to prove that our proclaimed cheerfulness is based on a dangerous readiness for death. Brought up in the conviction that life is the highest good and death the greatest dismay, we became witness and victims of worse terrors than death – without having able to discover a higher ideal than life. Thus, although death lost its horror for us, we became neither willing nor able to risk our lives for a cause. Instead of fighting – or thinking about how to become able to fight back – refugees have got used to wishing death to friends or relatives; if somebody dies, we cheerfully imagine all the trouble he has been saved. Finally many of us end by wishing that we, too, could be saved some trouble, and act accordingly. Since 1938 – since Hitler’s invasion of Austria – we have been how quickly eloquent optimism could change to speechless pessimism. As time went on, we got worse – even more optimistic and even more inclined to suicide” (ARENDR, Hannah. *We Refugees*. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 266-267).

¹⁴⁷ “A man who wants to lose his self discovers, indeed, the possibilities of human existence, which are infinite, as infinite as is creation. But the recovering of a new personality is as difficult – and as hopeless – as a new creation of the world. Whatever we do, whatever we pretend to be, we reveal nothing but our insane desire to be changed, not to be Jews” (ARENDR, Hannah. *We Refugees*. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 271-272).

¹⁴⁸ “All our activities are directed to attain this aim: we don’t want to be refugees, since we don’t want to be Jews; we pretend to be English-speaking people, since German-speaking immigrants of recent years are marked as Jews, we don’t call ourselves stateless, since the majority of stateless people in the world are Jews; we are willing to become loyal Hottentots, only to hide the fact that we are Jews. We don’t succeed and we can’t succeed; under the cover of our ‘optimism’ you can easily detect the hopeless sadness of assimilationists” (ARENDR, Hannah. *We Refugees*. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 271-272).

O texto “*We Refugees*”, neste sentido, pode ser considerado como uma continuação da análise da história judaica na Europa referente ao processo de assimilação. Os refugiados referenciados no artigo são os judeus europeus que, ao chegarem aos Estados Unidos, apresentam a mesma postura assimilacionista dos judeus *parvenus* criticados por Arendt ao longo da década de 1930. A necessidade da inserção social é regida pela negação daquilo que se é, continuando a manutenção de uma lógica apolítica que deveria ser quebrada. A questão da assimilação e sua crítica é então resumida na máxima: mais do que uma postura de proteção ante a possíveis perseguições e exclusões sociais, a assimilação significa que “nós nos ajustamos em princípio a tudo e a todos” (ARENDR, 2007d, p. 272)¹⁴⁹. Independentemente do país, independentemente da língua a ser falada, a tentativa recorrente de inclusão em outra cultura fez do processo uma contínua tentativa de negar aquilo que o passado concedeu: outra história, outra tradição. O dado é negado em pró do novo com auxílio da crença ilusória na possibilidade de se encaixar naquilo que é estranho – sustentada na contínua tentativa de reformulação de si mesmo.

Além da crítica sobre a postura assimilacionista continuar permeando com ênfase os textos de Arendt ao longo da década de 1940 e 1950, o artigo *We Refugees* incorporou uma questão essencial: a questão nacional e suas controvérsias. Na ilustração trabalhada por Arendt a respeito do senhor Cohn, por exemplo, interpretou-se a imagem do judeu assimilacionista em oposição às formações nacionais e aos seus diferentes patriotismos. O quesito nacional foi compreendido contra a postura de marginalidade do *outsider*, migrante, que deseja se inserir a qualquer custo na nova comunidade. A continuação da análise a respeito da assimilação por vias individuais, então, é feita para além das barreiras sociais: em diálogo com a ordem política mundial moderna, a fortificação das fronteiras e a expansão da consolidação dos ideais nacionais baseados na conhecida tríade povo, território e Estado.

A consolidação do Estado moderno e o seu conseqüente nacionalismo também é posto em diálogo com o desenvolvimento da burocracia moderna e de sua transposição no desenvolvimento de documentos de entrada e saída – algo que pode ser recuperado a partir do diálogo que Arendt fez com a literatura de Franz Kafka e sua crítica contundente e assertiva à lógica burocrática desenvolvida na Europa. Ou seja, a questão da aceitação social continua a

¹⁴⁹ No original: “Assimilation did not mean the necessary adjustment to the country where we happened to be born and to the people whose language we happened to speak. We adjust in principle to everything and everybody” (ARENDR, Hannah. *We Refugees*. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 272).

ser observada sob diálogo com o desenvolvimento nacional e a fortificação de uma burocracia nacionalista. Voltemo-nos às suas colocações frente à literatura de Kafka.

3.2 A assimilação e a fortificação da burocracia: uma leitura de Franz Kafka

Como mencionado acima, a busca por pertencimento e reconhecimento social, por parte dos imigrantes, adquiriu, no século XX, maior obstáculo: a fortificação dos nacionalismos e a constante suspeita diante dos recém-chegados. Se o patriotismo estivesse vinculado à rotina e à prática, escreveu Arendt (2007d), os judeus poderiam ser reconhecidos como os mais patriotas do mundo, sendo o senhor Cohn um exemplo do imigrante ideal. O problema era que a assimilação não dependia apenas da boa vontade dos indivíduos pertencentes à sociedade em questão, mas passava a englobar a lógica estatal e os movimentos nacionalistas que a sucederam.¹⁵⁰

Na mesma década em que desenvolvia suas colocações a respeito da marginalidade dos deslocados do mundo contemporâneo, Arendt também se preocupava com a fortificação e transformação do Estado moderno a partir de seus aparatos burocráticos. Neste sentido, torna-se importante ressaltar que ela, como lembrou Daiane Eccel (2019), não foi apenas leitora assídua de textos clássicos da antiguidade ocidental, mas também do campo da literatura, que a ajudaram a pensar questões centrais. Kafka, neste sentido, se mostrou um exemplo para pensar as consequências da expansão burocrática na vida e a atuação do indivíduo moderno. Segundo Eccel, o aspecto que constitui sempre o pano de fundo das reflexões arendtianas posteriores – a política e a burocratização do sistema que levou a Alemanha altamente desenvolvida à maquinaria dos campos de concentração na primeira metade do século XX – também encontra amparo reflexivo entre os textos literários, tendo os personagens desenvolvidos por Franz Kafka a força de elucidar as mudanças nas interações burocráticas. Aqui, portanto, não é interesse pensar a intenção de Kafka ao elaborar seus personagens, mas a apropriação feita por Arendt de seus escritos para pensar as questões que ela vinha trabalhando.

¹⁵⁰ “But since patriotism is not yet believed to be a matter of practice, it is hard to convince people of the sincerity of our repeated transformations” (ARENDDT, Hannah. We Refugees. In: _____. **The Jewish Writings**. Schocken Books. 2007d, p. 272).

Em um artigo intitulado *Franz Kafka: a revaluation*¹⁵¹, escrito em 1944, Arendt defendeu que Kafka interpretou o papel da burocracia a partir da anulação da dignidade humana. Funcionário de uma companhia de seguros de trabalhadores na vida real, Kafka tinha consciência, segundo a autora, do poder da burocracia automatizada em relação à definição dos acontecimentos. Ele teria tido o mérito de perceber a impotência humana frente à lógica da máquina burocrática, formada pelo que descreveu como um “automatismo insensato” (ARENDDT, 2008i, p. 98).

Para Arendt, Kafka trabalhou, tanto em *O Processo*¹⁵² quanto em *O Castelo*¹⁵³, as consequências de uma sociedade secularizada que deu credibilidade à substituição da lei divina por regras fixadas pelos homens. Entendeu que o horror explorado em seus romances era consequência da natureza e lógica da burocracia, que trazia a substituição do governo pela mera administração e das leis por decretos arbitrários. Nesse sentido, viu em sua literatura uma análise sóbria das estruturas subjacentes que vieram à luz na primeira metade do século XX, e que tornaram possível a formação dos regimes totalitários.

A reavaliação feita por Arendt a respeito da obra de Kafka, e sua ênfase na questão burocrática moderna, nos remete à conhecida tipificação ideal construída pelo sociólogo alemão Max Weber no que se refere às suas três formas ideais de dominação legítima¹⁵⁴. Ao formar modelos abstratos ideais para compreender o que leva a subordinação humana às estruturas de poder, Weber desenvolveu, entre eles, o que chamou de dominação burocrática (ou dominação legal). Normalmente, entre dominantes e dominados, explicou, a dominação costuma se apoiar inteiramente em bases jurídicas, fundadoras de “legitimidade”. Já na dominação burocrática, qualquer direito poderia ser criado e modificado mediante um estatuto sancionado corretamente quanto à forma ideal. A lógica de submissão, nesse contexto, é baseada na ordem estatuída, sendo o subordinado e o dirigente submetidos à regra, à “lei” ou “regulamento” de uma norma formalmente abstrata. A base do funcionamento da dominação burocrática, ainda segundo Weber, é a disciplina ao serviço técnico, efetuado sem a menor influência de motivos pessoais e sentimentais. Entre as formas de dominação burocrática, ressaltou o que chamou de parentesco sociológico com o moderno domínio estatal. Nas palavras de Max Weber (2008, p. 130):

¹⁵¹ ARENDT, Hannah. Franz Kafka: A revaluation. In: _____. **Essays in Understanding (1930-1954)**. New York: Schocken Books, 1994d.

¹⁵² KAFKA, Franz. **O Processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁵³ KAFKA, Franz. **O Castelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹⁵⁴ WEBER, Max. **Os Três Tipos Puros de Dominação Legítima**. Tradução de Gabriel Cohen. Rio de Janeiro: V.Guedes Multimídia, 2008.

toda a história do desenvolvimento do Estado moderno, particularmente, identifica-se com a da moderna burocracia e da empresa burocrática, da mesma forma que toda a evolução do grande capitalismo moderno se identifica com a burocratização crescente das empresas econômicas. As formas de dominação burocrática estão em ascensão em toda parte.

Ponto em questão e produto da modernidade, a burocracia, como lógica de interação e dominação, é interpretada, tanto em Weber quanto em Kafka, como causa da repressão das atividades espontâneas. Em Weber, a ação humana no contexto burocrático é guiada por regras compartilhadas que apresentam uma lógica própria – independente do grau hierárquico que o indivíduo ocupa. Já Kafka, segundo a interpretação de Arendt, percebeu um *modus operandi* próprio da interação burocrática que o levou a resgatar a figura suprema do homem como modelo de boa vontade. O personagem principal de *O Castelo*, K., neste sentido, é, aos olhos de Arendt, um “*fabricator mundi*” (ARENDR, 2008i, p. 107), capaz de construir o mundo a sua volta em oposição a uma lógica automatizada e sem ação espontânea. Cito uma passagem de *O Castelo*:

Mas por se mostrarem amplamente receptivas, em caráter prévio e em coisas menos essenciais – até agora não se tratara de nada mais que isso –, as autoridades o privavam da possibilidade de pequenas e fáceis vitórias e, com essa possibilidade, também da satisfação correspondente e da segurança bem fundada, que dela derivava, para outras lutas maiores. Em vez disso deixavam K. deslizar por toda parte que quisesse, se bem que apenas no interior da aldeia, minando-o e enfraquecendo-o com isso: aqui elas eliminavam qualquer luta que houvesse e desse modo o deslocavam para a vida extra administrativa, totalmente sem transparência, turva, estranha. Sendo assim, podia bem acontecer, caso ele não estivesse sempre alerta, que um dia, a despeito de toda a amabilidade das autoridades e da realização plena de todas as obrigações oficiais tão exageradamente fáceis, iludido pelo favor aparente que lhe era dispensado, conduzisse sua outra vida de forma tão descuidada que, nesse ponto, ele desmoronasse e as autoridades, sempre brandas e amigáveis, tivessem de vir, como se fosse contra a vontade, mas em nome de alguma ordem pública que desconhecia, para tirá-lo do caminho. E o que era ali, na realidade, aquela outra vida? Em lugar nenhum K. tinha visto antes, como ali, as funções administrativas e a vida tão entrelaçadas – de tal maneira entrelaçadas que às vezes podia parecer que a função oficial e a vida tinham trocado de lugar. (KAFKA, 2008, p. 70-71)

A lógica da burocracia, expressada pelo que Kafka denominou de “funções administrativas”, é colocada em oposição à vida em si, tal como observado por Arendt. Onde as regras ocupam lugar, não há espaço para espontaneidade, o que fez o personagem kafkiano se espantar com o entrelaçamento da vida e das regras. O que correspondia à vida pessoal? O que correspondia às regras determinadas? Defendeu Hannah Arendt, ainda em 1944, que Kafka teve o mérito de desnudar a estrutura dos acontecimentos humanos dentro da lógica burocrática, dando ênfase a personagens que tentaram retomar a lucidez e a responsabilidade de agir ante a

seu próprio pensamento. Kafka queria, como escreveu Arendt (2008i, p. 107): “construir um mundo de acordo com as necessidades e dignidades humanas, um mundo onde as ações do homem são determinadas por ele mesmo, guiado por leis humanas e não por forças misteriosas que emanam do alto e das profundezas”, ou por “alguma ordem pública que desconhecia” – discurso que, como vimos no capítulo anterior, se unia à postura superiormente moral do *pária consciente*.

Ainda no que se refere ao entrelaçamento do pensamento de Arendt a respeito do desenvolvimento do sistema burocrático como aparato autônomo e perigoso, o outro personagem de Kafka, Joseph K., presente em *O Processo*, exemplifica a vida do indivíduo totalmente tomado pela lógica burocrática. Se em *O Castelo* o personagem principal corresponde à oposição às normas, ao *outsider* que inspira o vilarejo a seguir os seus próprios pensamentos, em *O Processo*, Joseph K. é totalmente absorvido pelas normas existentes. Como descreveu Eccel (2019), o personagem não passa apenas por uma transformação interior que o faz sentir culpado por um processo que ele não sabe do que se trata, mas faz parte desse todo, “cujas leis quase inacessíveis e regras intransponíveis” assumem o papel regente da vida (ECCEL, 2019, p. 319).

Sobre a lógica burocrática e a sua expansão em relação à legitimidade, Pedro Castelo Branco, em seu artigo *Burocracia e Crise de Legitimidade: a Profecia de Max Weber* (2016), retomou, com base nos escritos do sociólogo alemão, alguns pontos importantes. Segundo o autor, o processo de desenvolvimento do direito moderno foi acompanhado de uma contínua disputa entre o poder espiritual invisível da igreja e o poder temporal visível do Estado, tendo a crença na legalidade do Estado, ou a crença na utilização das normas jurídicas pelo Estado, sido marcada pelo desenvolvimento do direito moderno. A organização burocrática em sua forma desenvolvida, por sua vez, como resultado do desenvolvimento do Estado moderno, impossibilitava, no entanto, a realização da democracia pela ênfase na tecnocracia. Explicou Castelo Branco (2016) que a relação entre poder e saber se enraizou no coração da estrutura burocrática, criando uma forma irreversível de dominação, capaz de solapar qualquer abertura a decisão política livre. Desse modo, notou-se que a expansão burocrática gerava uma contínua despolitização entre os indivíduos – ponto que nos leva à Arendt. Quanto à forma de dominação, ressaltou que os submetidos ao domínio burocrático agem de modo a elevar o conteúdo de uma ordem, ou comando, à máxima de suas próprias ações – cito-o:

Para existir dominação, não basta a mera conformidade da ação ao conteúdo de uma ordem. É insuficiente o resultado puramente externo da conduta de um agente que se guia de acordo com o comando. A estabilidade de uma situação determinada de

dominação exige que o dominado não seja apenas motivado “por um sentimento de obrigação, por medo, por ‘mero costume’ ou por causa de vantagens pessoais” (Weber, 1999, p. 191). O destinatário da ordem, que age – “num grau socialmente relevante” – como se fosse autor de seu conteúdo, transfere dignidade, precisamente autoridade à ordem do dominador. Se o comando do dominador encontra por parte do destinatário “aceitação como norma vigente”, o sujeito da dominação age como se tivesse sido autorizado por aquele. (CASTELO BRANCO, 2016, p. 59)

O funcionalismo do aparato burocrático do Estado moderno, defendeu Pedro Castelo Branco, tenderia, em alguns casos, a se tornar autônomo frente às demandas concretas da realidade social – ponto que nos remete à crítica de Kafka em *O Castelo*. Assim, o que ocorre com o seu desenvolvimento é a perda de controle sobre a própria máquina burocrática do Estado, e o conseqüente bloqueio da ação política capaz de diminuir os níveis de imprevisibilidade da vida social. Criada como mero meio para um fim, a burocracia se torna um fim em si mesma, descartando ações baseadas na ética da responsabilidade. A burocratização, continuou Castelo Branco ao citar Weber, priva a liberdade de ação individual, transferindo a responsabilidade pessoal para a impessoalidade da estrutura burocrática e das normas jurídicas abstratas (CASTELO BRANCO, 2016, p. 67)

Já para Hannah Arendt, o reconhecimento da consolidação da burocracia e sua lógica pautada em “forças misteriosas que emanam do alto” teria acrescentado à lógica da assimilação um obstáculo notável: a discriminação burocrática – demonstrada nos romances de Kafka pelo contraste recorrente entre um indivíduo marginalizado e um conjunto de regras já estabelecidas. A marginalidade do *outsider* em oposição ao Estado, segundo a lógica de Arendt, pode ser reconhecida entre os imigrantes durante a década de 1940, transposta pela concretização documental de passaportes e vistos. Foi ainda na mesma década que ela percebeu a exposição à comunidade sem tutela dos direitos estatais como insegurança à vida. Compreende, assim, que o indivíduo sem proteção nacional, e documental, pode ser reconhecido pela nomenclatura “nada além de seres humanos”, marcando o início de seu questionamento a respeito do direito natural e do direito positivo. Segundo a autora, a discriminação, como arma social, e a conseqüente expulsão da comunidade política por meio dos aparatos burocráticos, revelariam a possibilidade da solução final:

Se começássemos a falar a verdade de que não somos nada além de judeus, isso significaria que nos expomos ao destino dos seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos. Eu dificilmente posso imaginar uma atitude mais perigosa, visto que realmente vivemos em um mundo no qual os seres humanos como tais deixaram de existir há algum tempo; tendo em vista que a sociedade descobriu a discriminação como a grande arma social pela qual se pode matar homens sem qualquer derramamento de sangue; visto que passaportes e certidões de nascimento, e às vezes até recibos de

imposto de renda, não são mais documentos formais, mas fatos de distinção social. (ARENDR, 2016a, p. 490-491)¹⁵⁵

A desestruturação da lógica dos direitos inalienáveis é denúncia central do trabalho *The Origins of Totalitarianism*, publicado na década de 1950, como veremos no quinto capítulo desta tese. A emergência do *outsider* político, no entanto, e todas as consequências do processo de emancipação abstrato – como interpretado por Arendt –, já aparece em seus artigos escritos ao longo da década de 1940. Em alguns trabalhos de décadas posteriores mais conhecidos, como o livro *Eichmann in Jersulalém*¹⁵⁶ e o texto *On Violence*¹⁵⁷, assim como sua obra *On Revolution*¹⁵⁸, Arendt voltaria a pensar as consequências das estruturas burocráticas no desenvolvimento da política. Na década de 1940, no entanto, buscou, a partir de Kafka, pensar a expansão de regras rígidas dentro da organização política estatal e sua repercussão entre as relações sociais. O *pária* retratado no romance de Kafka, para Arendt, portanto, elucida ficcionalmente a relação engessada do indivíduo frente um mecanismo automatizado, chamando atenção para a pressão inquebrável das normas.

Bethania Assy, em sua tese de doutorado *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*¹⁵⁹, lembra a ênfase dada por Arendt à burocracia a partir dos ensaios reunidos na obra *Responsabilidade e Julgamento*¹⁶⁰ – escritos entre as décadas de 1940 e 1960. Segundo a autora, Arendt insistiu na distinção entre responsabilidade coletiva (política) e responsabilidade individual (moral e legal), lembrando que mesmo frente à vasta máquina burocrática do Estado moderno, o indivíduo não se isentaria da responsabilidade pelos seus atos. O ponto a ser ressaltado é que a conclusão de Arendt aprimorada ao longo das décadas de 1950 e 1960, já apresentava as suas raízes entre as décadas de 1930 e 1940. Baseada na crítica de consciência histórica, Arendt interpreta o personagem K., de *O Castelo*, a partir do ideal de *pária consciente* estabelecido por Lazare. Como *operador mundi* – em suas palavras – K. assume responsabilidade perante o mundo em que vive, mesmo diante do endurecimento do mundo.

¹⁵⁵ No original: “If we should start telling the truth that we are nothing but Jews, I would mean that we expose ourselves to the fate of human beings who, unprotected by any specific law or political convention, are nothing but human beings. I can hardly imagine an attitude more dangerous, since we actually live in a world in which human beings as such have ceased to exist for a quite a while; since society has discovered discrimination as the great social weapon by which one may kill men without any bloodshed; since passports or birth certificates, and sometimes even income tax receipts, are no longer formal papers but matters of social distinction” (ARENDR, Hannah. *We refugees*. In: _____. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books. 2007d, p. 273).

¹⁵⁶ ARENDR, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*. Penguin Books, 2006c.

¹⁵⁷ ARENDR, Hannah. *On Violence* Harcourt Brace, 1970.

¹⁵⁸ ARENDR, Hannah. *On Revolution*. Penguin Books, 2006a.

¹⁵⁹ ASSY, Bethania. *Ética, Responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 20-24.

¹⁶⁰ ARENDR, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

3.3 A emergência do pária moderno

No início da década de 1940, Arendt se preocupava com a relação conflituosa entre o iluminismo, a emancipação e o ideal da assimilação, por um lado, e a expansão do nacionalismo e a fortificação da soberania nacional por outro. A citação a respeito dos documentos como os passaportes, os certificados e até recibos de impostos, ilustraram a discriminação política exercida pelas organizações nacionais a partir do desenvolvimento da lógica burocrática. Tal discriminação, e a possibilidade de exercê-la ante a seus cidadãos, comprovam, entre inúmeras questões, a existência de uma soberania arbitrária que entra em conflito com a lógica de proteção inalienável dos indivíduos nacionais. Tais conclusões fizeram Arendt questionar a validade da organização política mundial.

Em artigo escrito em 1940 intitulado *The Minority Question* – copiado de uma carta enviada a Erich Cohn-Bendit –, Arendt observou o crescente deslocamento e a formação do que viria a chamar de *párias modernos* – indivíduos colocados à margem dos estados nacionais, vítimas da exclusão social e burocrática que poderiam ser vislumbrados tanto entre as minorias étnicas, opostas às majorias oficiais dos Estados, quanto na imagem dos *apátridas*, ou pessoas sem Estado (ARENDR, 1973a). A percepção do novo cenário político é observada a partir da história do desenvolvimento do Estado-nação, sendo os *apátridas* um “produto” histórico central e inesperado. A emergência dessa imagem no cenário internacional é narrada por Arendt em diálogo com o que chamou de o fim da possibilidade do processo de assimilação:

Desde 1920, quase todos os Estados europeus abrigaram grandes massas de pessoas que não têm nenhum direito de residência ou proteção consular de qualquer tipo – *párias modernos*. Que os direitos de minorias não se aplicassem a eles foi uma indicação imediata do fracasso de tais direitos: eles falharam em face do mais moderno dos fenômenos. A inabilidade de absorver essas massas de pessoas claramente demonstra que o fato da assimilação perdeu sua importância crucial. Não há mais algo como a assimilação na Europa – Estados-nação se tornaram muito desenvolvidos e muito velhos. Não há mais nenhuma assimilação também para judeus. A possibilidade da assimilação no século XIX – na verdade, no fim do século XVIII – era baseada em uma reorganização dos povos que surgiram da Revolução Francesa e em seu desenvolvimento enquanto nações. Esse processo agora chegou a seu fim. Ninguém mais pode ser incluído. De fato, agora temos o processo revertido: a soma de grandes massas de pessoas e seu rebaixamento a párias. (ARENDR, 2016a, p. 293)¹⁶¹

¹⁶¹ No original, editado por Jerome Kohn: “If one regards European history as the development of the European nation-state, or as the development of European peoples into nation-states, then these people, the stateless, are the most important product of recent history. Since 1920 almost all European states have sheltered great masses of people who have rights of residence or consular protection of any sort – modern pariahs. That minority rights could not apply to them was an immediate hallmark of the failure of such rights – they foundered on this most modern of phenomena. The inability to absorb these masses of people clearly demonstrates that the fact of assimilation has lost its crucial significance. There is no longer any such thing as

Se o processo de assimilação na história europeia – criticado por Arendt – definiu a maneira de integrar artificialmente as minorias às comunidades, sobretudo, a partir de uma iniciativa individual, tal opção teria chegado ao fim. A fortificação do modelo de Estado-nação em conjunto com a formação das minorias – a partir das novas ondas migratórias¹⁶² – teria rompido com a possibilidade. A versão do *pária moderno* estruturada por Arendt, portanto, adquire elementos próprios. Sua existência independe da postura individual, assim como da conscientização identitária e histórica. É dissociado do posicionamento individual no espaço público, sendo mero resultado de regras impostas pela organização soberana do Estado dentro de uma lógica burocrática arbitrária. O *pária moderno* só pode ser fruto direto da escolha dos dirigentes estatais e não mais do indivíduo e de sua conscientização.

No artigo *The Minority Question*¹⁶³, Arendt vai, inclusive, mais além ao desenvolver a problemática da figura do *pária moderno* em relação à politização, ao território e à ascensão dos nacionalismos. Dentre as questões, se indaga a respeito de como seria possível garantir a politização das minorias desvinculadas de um território específico, abrindo frente para pensar um modelo político que não fosse ancorado na tríade: povo, território e soberania – já que a sobrevivência das minorias no século XX estaria em oposição à emergência dos nacionalismos. A continuidade de tais grupos e de sua consciência política, afirmou, seria dificultada até em um cenário hipotético que não possuísse a existência de Hitler, mas apenas de lógicas nacionais.

Pensando o caso das comunidades judaicas europeias, Arendt se volta à possibilidade de pensar estruturas políticas com organizações supranacionais, ou como colocado no texto, “*pan-europeias*”. As minorias, acreditou, mesmo com origens variadas, unir-se-iam pela nova lógica política que, “se tudo correr muito bem”, poderia apontar na direção de uma nova Europa (ARENDR, 2016g, p. 293)¹⁶⁴. O artigo *The Minority Question*, neste sentido, indica a

assimilation in Europe – nation-states have grown too developed and too old. There is no longer any assimilation for Jews either. The chance of assimilation during the nineteenth century – actually, the late eighteenth century – was based in a reorganization of peoples that arose out of the French Revolution and in their development as nations. This process has now come to an end. No one else can be included. In fact, we now have the process in reverse: the addition of great masses of people and their degradation to pariahs” (ARENDR, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007b, p. 128).

¹⁶² No artigo *A questão das minorias*, Arendt compreende a formação das minorias com base em dois eventos: a formação dos Estados nacionais, sobretudo aqueles formados após a primeira guerra mundial e as ondas migratórias do século XX – como as provindas da Rússia em 1922/1923.

¹⁶³ ARENDR, Hannah. *The Minority Question*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007i.

¹⁶⁴ No original: “Although they are Europeans, these pariahs are isolated from all specifically national interests. They are the first to have an interest in pan-European politics and, despite their various origins, such politics do bind, or could bind them together. But such politics can provide them no way of losing their original nationalities – even though that loss is their only chance. If everything were to play out very well, they might

necessidade de se reestruturar a lógica política soberana compartilhada no cenário internacional. A busca por um substituto para a terra natal, devido ao contexto de marginalização política imposta a determinados indivíduos, justificava-se, para Arendt, pela frase “sob as circunstâncias atuais, não parece haver uma solução real para a questão da nacionalidade” (ARENDDT, 2016g, p. 249)¹⁶⁵.

A solução, até então compartilhada pelas minorias, se dirigia à tentativa de se emancipar, tornando-se um “estado dentro de outro estado”¹⁶⁶. No caso das minorias transnacionais, como os judeus, a solução vislumbrada se tornava, aos olhos de Arendt, ainda mais impossível, já que a emancipação territorial envolveria uma série de deportações em massa – algo defendido, absurdamente, em conferências como a de Evian¹⁶⁷. Para Arendt, a emancipação das minorias por meio da independência territorial se apresentava, inclusive, como empecilho para a melhoria dos direitos, sendo a reestruturação da organização política a única chance dos povos pequenos. Não era sensato trocar as pessoas de lugar, nem formar uma série de novos Estados para cada minoria existente. O problema era estrutural e apontava para a necessidade de reformulação da organização mundial. Colocando o exemplo judaico como base, Arendt defendeu a necessidade de se desvincular os povos minoritários do *status* de minoria política:

Nosso destino não precisa e não se atreve a estar ligado com nosso status de minoria. Isso nos deixaria desprovidos de toda esperança. Nosso destino só pode estar ligado àquele de outros pequenos povos europeus. A noção de que as nações são constituídas pela ocupação dentro de fronteiras e são protegidas por seu território está passando por uma correção crucial. Espaços que podem verdadeiramente ser mantidos econômica e politicamente estão se expandindo constantemente. Logo pode chegar um momento em que a ideia de pertencimento a um território seja substituída por uma ideia de pertencimento a uma comunidade de nações cuja política seja determinada exclusivamente pela comunidade como um todo. Isso significa a política europeia – enquanto ao mesmo tempo todas as nacionalidades são mantidas. A folclorística não mais seria uma ameaça dentro de um arranjo tão compreensivo. Até que tenhamos atingido esse estágio, não faz sentido para nós voltar ao assunto das disposições de minorias – se só para provar que a nacionalidade não deixa de existir quando separada do solo. O século XIX derramou sobre nós a fusão da nação ao Estado. Uma vez que os judeus em todos os lugares eram leais ao Estado – você se lembra, não? – eles

be the forerunners of a new Europe” (ARENDDT, Hannah. The Minority Question. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007i, p. 128).

¹⁶⁵ No original: “under current circumstances there appears to be no real solution to the question of nationality” (ARENDDT, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007b, p. 129).

¹⁶⁶ Como exemplo de constituição de um estado dentro de um estado, Arendt cita o caso do sul do Tirol, que após o desmembramento do Império Austro-Húngaro foi anexado ao Estado Italiano.

¹⁶⁷ “Quanto aos judeus, esses novos métodos são particularmente perigosos porque eles não podem ser reimportados para nenhuma terra natal, para nenhum Estado em que sejam uma maioria. Para eles só pode haver uma questão de deportação. Projetos desse tipo existiam antes da guerra e se multiplicaram desde a Conferência de Evian. É um sinal muito ruim que a Organização Sionista nunca tenha protestado contra tais projetos e que a participação judaica nessa palhaçada tenha incluído grandes segmentos do movimento territorialista – e todos os antigos notáveis tendem a ser territorialistas. Nunca se deve assinar sua própria sentença de morte” (ARENDDT, Hannah. A questão das minorias. In: _____. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarelis, 2016g, p. 294).

tinham de tentar descartar sua nacionalidade, eles tinham de se assimilar. O século XX nos mostrou as últimas consequências do nacionalismo, como evidenciado pelas horríveis realocações de povos e diversos massacres, começando com os pogroms armênios e ucranianos. (ARENDDT, 2016g, p. 295)¹⁶⁸

Repensando a estrutura política, Arendt denuncia a relação engessada entre nação e Estado. A substituição do modelo de Estado nacional estaria, inclusive, sendo acelerada pela expansão econômica atribuída à lógica imperialista. Voltando-se à imaginação de uma nova possibilidade, Arendt recorre à ideia de uma organização confederada, representada na expressão, traduzida para o português pela edição Amariyls (ARENDDT, 2016g), de “comunidade de nações” – na versão em inglês, o termo é referido à estrutura política inglesa de *Commonwealth*. A defesa da existência de uma confederação europeia, ou um sistema de *Commonwealth* europeu, permitiu que Arendt amadurecesse um pouco mais o seu projeto. A seu ver, a autonomia cultural requerida pelas minorias deveria, inquestionavelmente, acompanhar a autonomia política: “não penso que seja utópico esperar pela possibilidade de uma comunidade de nações europeias com um parlamento próprio” (ARENDDT, 2016g, p. 296)¹⁶⁹.

A estruturação de um novo sistema federal, a despeito do local da Europa em que estivessem alocadas as minorias, seria: “a única chance de todos os povos pequenos” (ARENDDT, 2016g, p. 295). Assim, os judeus, e as demais minorias, poderiam ser reconhecidos como nação e representados por um suposto “parlamento europeu”. Tal solução tornaria possível ultrapassar a busca incessante, em suas palavras, de “um povo sem terra em busca de

¹⁶⁸ No original: “Our fate need not and dare not be bound up with our status as a minority. That would leave us devoid of all hope. Our fate can only be bound up with that of other small European peoples. The notion that nations are constituted by settlement within borders and are protected by their territory is undergoing a crucial correction. Spaces that can truly be maintained economically and politically are constantly expanding. There may soon come a time when the idea of belonging to a territory is replaced by the idea of belonging to a Commonwealth of nations whose politics are determined solely by the commonwealth as a whole. That means European politics – while at the same time all nationalities are maintained. Folkloristics would no longer be a danger within such a comprehensive arrangement. Until we have reached that stage, it makes no sense for us to return to the issue of minority arrangements – if only to prove that nationality does not perish when separated from soil. The nineteenth century bestowed upon us the amalgamation of nation and state. Since Jews everywhere were loyal to the state – you do recall, don’t you? They had to attempt to shed their nationality, they had to assimilate. The twentieth century has shown us the ultimate consequences of nationalism, as evidenced by horrible relocations of people and various massacres, beginning with the Armenians and Ukrainian pogroms” (ARENDDT, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007b, p. 129-130).

¹⁶⁹ No original: “The British Commonwealth reveals – in a distorted form, as if often, indeed usually the case – the rudiments of a new arrangement. Someone who is part of the British Empire does not therefore cease to be an Indian or a Canadian. That is another reason why this war – and the existence of England, the last bulwark against the new barbarism – is so important for us. Belief in a single homogeneous European nation is belief in a utopia – and not a pretty one at that. Such a belief could originate only in America – and then only on the basis of a United Europe. But I do not think it is utopian to hope for the possibility of a Commonwealth of European nations with a parliament of its own” (ARENDDT, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007b, p. 130).

uma terra sem povo” (ARENDR, 2016g, p. 296). Interessante e importante notar que a solução política imaginada por Hannah Arendt, construída a partir da refutação do modelo em vigência e do nacionalismo como ideologia, se desenvolveu ainda em diálogo com a dualidade conceitual emprestada de Bernard Lazare de *pária* e *parvenu*. A representatividade almejada das minorias no parlamento europeu se baseava no ideal do *pária consciente*:

Se o pária algum dia teve a chance de se tornar parvenu, é agora a nossa chance de demonstrar politicamente que saídas de emergência individuais – a Legião Estrangeira, etc. – não mais existem para o indivíduo, mas apenas para as massas, tornando-as, é claro, mais desgastadas. O que significa que todos os potenciais parvenus, que necessariamente imaginam soluções “individuais”, estão agrupados em massas e estão a caminho de se tornarem organizados. E essa vontade, com a ajuda de Deus, também muda as atitudes. (ARENDR, 2016g, p. 297)

A falência da solução assimilacionista, comprovada pela presença física dos povos marginalizados, e sem lugar político, ainda sustentou a defesa da consciência coletiva e sua relação com a conquista dos direitos. A organização das minorias e a estruturação de uma política pan-europeia deveriam ser acompanhadas, então, pela conscientização e pela luta pela coexistência dentro de territórios mistos – linha de raciocínio do conhecido conceito de *pária consciente*. Para Arendt, o direito a autodeterminação, seja dos judeus ou de outras minorias, só poderia ser respeitado, portanto, em consonância com uma estrutura de comunidade de nações que garantisse os direitos para além das fronteiras definidas.

No que diz respeito à elaboração de um projeto mais minucioso, Arendt confessou não possuir um modelo bem estruturado para a solução das minorias, mesmo tendo convicção na necessidade de reestruturação política. A honestidade de Arendt a esse respeito é apontada também por Celso Lafer ao logo da introdução de sua obra *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*¹⁷⁰. Nela, o autor defende que a reflexão arendtiana sobre os Direitos Humanos é fragmentária e apresenta um curso não só disperso como inacabado – o que não chegaria a desqualificar a importância de suas reflexões para o campo. Ainda em *The Minority Question*, Arendt confessou:

Como se pareceria uma tal aliança nacional se estendendo por toda a Europa em termos jurídicos – isto é, qual forma concreta adquiriria – é ainda bastante enigmático para minha mente, embora eu deposite muitas esperanças nela. Eu pensava anteriormente em termos de organizações profissionais – a monopolização de certas cadeias produtivas desde a sua concepção até sua comercialização – com base em uma

¹⁷⁰ LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

realocação bem pensada. Mas não estou mais certa sobre essa ideia também. (ARENDR, 2016g, p. 298)¹⁷¹

A década de 1940, neste sentido, inaugura a preocupação de Arendt sobre a relação entre organização nacional soberana e os povos desprovidos de direitos. Sua compreensão a respeito do fracasso de garantir às minorias direitos políticos se coloca em oposição à soberania estatal e a deflagração de um ideal nacional homogêneo (ARENDR, 2016g, p. 292). Ao não acreditar na possibilidade de conciliar direito das minorias com a lógica nacionalista em vigor, aponta para uma saída que visa desvincular o território físico da representação política, abarcando a lógica supranacional. No capítulo a seguir, observaremos como o caso da fundação do Estado de Israel, em 1948, fez emergir um debate sobre a melhor forma de organização política sob a qual Arendt pôde desenvolver suas percepções.

3.4 Conclusão

Ao longo da década de 1940, e a partir dos debates iniciados ainda em 1930, Arendt passou a estabelecer conexões entre a lógica da exclusão judaica e a fortificação das burocracias nacionais. O argumento antiassimilacionista ganhou força em seus escritos através da constatação da impossibilidade de negação da identidade individual - o que a faz questionar toda a lógica política de organização estatal e sua tendência à homogeneidade das populações. Já a burocracia moderna como meio de organização, passou, aos olhos de Arendt, a adquirir vida própria, como fim em si mesma, minando as relações humanas de espontaneidade e senso crítico. Como elemento antipolítico, a organização burocrática descrita por Franz Kafka em seus romances elucidada, para Arendt, a necessidade de confrontar o *modus operandi* vazio do agente moderno. Neste sentido, a falácia comprovada da assimilação e o desenvolvimento do moderno e burocrático estado europeu, apontam para a construção de uma organização fadada ao fracasso que excluiria, sem o menor receio, aqueles que por ventura pudessem ser reconhecidos como estranhos.

¹⁷¹ No original: “What such a national alliance stretching across all of Europe would look like in juridical terms – that is, what concrete shape it would take – is still fairly enigmatic to my mind, though I pin great hopes on it. I previously thought in terms of professional organizations – the monopolization of certain chains of production from their incipiency to their marketing – on the basis of a well-thought-out redeployment. But I am no longer certain about that idea either” (ARENDR, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books. 2007b, p. 132).

4 ENTRE A TRAGÉDIA EUROPEIA E A POSSIBILIDADE PALESTINA: REPENSANDO A POLÍTICA ENTRE 1930 E 1950

O edifício colapsará se não adaptarmos nossas mentes e nossas ideias aos novos fatos e novos desenvolvimentos.¹⁷²

Hannah Arendt

O presente capítulo tem como objetivo rastrear as principais questões que atravessam os artigos de Hannah Arendt publicados entre as décadas de 1940 e 1950, reunidos em *The Jewish Writings*. A obra, organizada por Jerome Kohn e Ron H. Feldman e publicada nos Estados Unidos em 2007, reúne artigos da autora escritos entre os anos 30 e 60 do século passado, originalmente publicados em alemão, francês e inglês e, na grande maioria, em periódicos de circulação judaica¹⁷³.

Como o título da obra sugere, o tema que costura os escritos é a questão judaica, vinculada tanto à história europeia, quanto às formas de organização política a serem pensadas na Palestina. É importante ressaltar que o livro foi publicado postumamente a outra edição, também organizada por Ron Feldman, intitulada *The Jew as Pariah*, publicada em 1978 e esgotada há muito tempo. Na publicação de 2007, foram replicados 14 dos 18 ensaios publicados na edição de 1978, ficando de fora apenas três textos que não foram escritos por Arendt e um, “*Organized Guilt and Universal Responsibility*”, que foi incluído em *Essays in understanding – 1930-1954*¹⁷⁴.

Segundo os organizadores, a publicação de *The Jew as Pariah* esteve longe do domínio público por muitos anos, privando os pesquisadores da compreensão de algumas questões centrais da obra de Arendt. É importante dizer que, em 2016, uma versão traduzida de *The Jewish Writings* para o português (*Escritos Judaicos*¹⁷⁵), surgiu a partir do trabalho do Centro de Estudos Hannah Arendt da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, tornando possível, pela primeira vez, a leitura dos textos em português. Para a pesquisa deste trabalho, no entanto, foi priorizada a versão em inglês. A versão brasileira foi utilizada para a transcrição das citações.

¹⁷² ARENDT, H. **A Crise do Sionismo**. São Paulo: Amariyls, 2016h, p. 578.

¹⁷³ Cito alguns: o jornal de fala alemã *Aufbau*, a revista *Commentary*, o periódico *Jewish Frontier*, a revista *Jewish Social Studies*, assim como a *Contemporary Jewish Record*.

¹⁷⁴ Ver: ARENDT, Hannah. **Essays in understanding (1930-1954)**. 1st ed. New York: Schocken Books, 2005.

¹⁷⁵ ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016a.

Ao lermos, em sequência, os artigos judaicos de Arendt presentes na obra, percebemos a repetição constante de alguns temas. Neste sentido, para estruturar este capítulo, pareceu-me mais frutífero mapear os temas em seções, a fim de tornar explícito ao leitor as questões centrais que atravessaram as décadas anteriores à publicação de *The Origins of Totalitarianism*. Ressalto, aqui, alguns deles: a defesa da necessidade da formação de uma consciência política entre os judeus; a crítica ostensiva às lideranças sionistas e às suas ideologias; a defesa da ação política como forma de garantir o reconhecimento; a necessidade da formação de um exército judaico para a garantia da existência do povo judeu; a constatação do fracasso de organizações políticas ocidentais existentes – assim como a consciência da necessidade de criação de novas formas políticas; a recusa da solução do problema das minorias pela independência territorial; a defesa da fundação de um Estado árabe-judaico em Israel, ou a solução binacional; o alarme perante o crescimento do número de apátridas e refugiados – e sua associação com o fracasso da ordem política mundial; a aproximação do modelo federativo como solução para as comunidades plurais.

Assim como Jerome Kohn (2007), compreendo que a experiência judaica de Arendt é indissociável da elaboração de seu pensamento político sendo, portanto, necessário ao pesquisador da obra arendtiana se aprofundar em seus escritos judaicos. No que diz respeito ao tema central deste trabalho, reafirmo a posição de Kohn, presente no prefácio à edição brasileira, segundo a qual a célebre frase “direito a ter direitos” tem sua fundação nas preocupações políticas derivadas do contexto judaico no século XX, especialmente na relação entre indivíduo e soberania. Os estudos judaicos de Arendt também servirão como o terreno empírico para o desenvolvimento de um modelo específico de democracia, formulada, principalmente, a partir da década de 1960¹⁷⁶, assim como para o desenvolvimento de suas teorias políticas mais abstratas.

Sendo assim, os artigos presentes em *The Jewish Writings* devem ser encarados como o terreno empírico da formulação de sua teoria política posterior. Para melhor compreendermos o contexto, algumas digressões são feitas ao longo do capítulo, com a intenção de melhor situar as preocupações políticas de Arendt no momento em que redigiu e refletiu sobre os temas abordados, em especial os que se referem à construção de uma comunidade política autônoma na Palestina. O Mandato Britânico, por exemplo, como modelo inusitado de organização política internacional é analisado a partir de documentos oficiais com o intuito de situar o leitor no debate político do qual Arendt fez parte.

¹⁷⁶ Ver: ARENDT, Hannah. **On Revolution**. New York: Viking Press, 1963; SITTON, J.F. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. **Polity**. Vol. 20, nº 1, p. 80-100, 1987.

Compreende-se, também, que os escritos judaicos de Arendt só podem ser compreendidos a partir do contexto histórico da primeira metade do século XX, marcado pela crise dos Estados modernos fundados sobre o ímpeto emancipacionista e da eclosão das duas guerras mundiais. Seus artigos traduzem uma tentativa recorrente de pensar um modelo político que pudesse atender à permanência dos direitos políticos de todos os integrantes, tendo, como base, as críticas dirigidas às estruturas não tão bem-sucedidas – seja empiricamente ou ideologicamente –, como o sionismo, as lideranças judaicas filantrópicas, o Mandato Britânico¹⁷⁷ e o próprio Estado moderno. Ao alertar sobre o infortúnio que seria a repetição, ou consolidação, de tais experiências em solo Palestino, Arendt caminha em direção à defesa do modelo federativo como esperança de resolver a discriminação política. Desta forma, traço, a seguir, o que considerarei serem os pontos centrais da sua concepção política, apoiada na experiência histórica das comunidades judaicas europeias.

4.1 O exército judaico

A defesa de Hannah Arendt pela criação de um exército judaico pode soar estranha àqueles que são familiarizados com o seu conceito de política pautado na comunicação¹⁷⁸, ou ainda com seus escritos posteriores que diferenciam o âmbito da violência do âmbito político¹⁷⁹ – mesmo que exista diferença entre o uso da força para a defesa e a violência no sentido mais prático. A defesa da implementação das forças armadas judaicas também pode parecer ambígua se colocada ao lado de suas críticas contundentes ao Estado e ao nacionalismo. A verdade, no entanto, é que Hannah Arendt defendeu incessantemente a criação de um exército judaico em diferentes momentos históricos: tanto durante a Segunda Guerra Mundial, quanto ao longo da formação de uma comunidade judaica na Palestina – antes, durante e depois da criação de Israel. A argumentação base para a consolidação do exército pode ser reconhecida na mesma linha de pensamento da luta contra o antissemitismo ensinada pela sua mãe, ainda em sua juventude: se você é atacado como judeu, deve se defender como judeu¹⁸⁰.

¹⁷⁷ A seção 5 deste capítulo se destina a descrever o Mandato Britânico na Palestina.

¹⁷⁸ HABERMAS, J. Hannah Arendt's communications concept of power. In: HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S.K. (org.). **Hannah Arendt: Critical Essays**. State University of New York Press. 1994.

¹⁷⁹ ARENDT, H. **On Violence**. Harcourt Brace Javanovich, 1970.

¹⁸⁰ Arendt, em entrevista cedida a Günter Gauss em 1964, compartilhou as regras de conduta estabelecidas em sua casa pela sua mãe. O antissemitismo, que envenenava a alma de muitas crianças, não deveria ser aceito em

A defesa da luta armada, na tentativa de reversão da situação catastrófica dos judeus durante a Segunda Guerra, é vinculada, inclusive, à necessidade da conquista da liberdade pelos próprios meios. À crença na defesa ativa, Arendt contrapôs uma imagem apolítica e apática do povo judeu diante dos acontecimentos, inclusive contra o antissemitismo. Segundo sua linha de raciocínio, se houvesse solução, ela estaria no enfrentamento direto. Em passagem de um artigo publicado em 14 de novembro de 1941 intitulado *The Jewish Army – The Beginning of Jewish Politics?*, afirmou que:

Um exército judaico não é utópico se os judeus de todos os países o demandarem e estiverem preparados para se voluntariarem para ele. Mas o que é utópico é a noção de que poderíamos nos beneficiar de alguma forma da derrota de Hitler se também não contribuirmos para ela. Somente a verdadeira guerra do povo judeu contra Hitler vai pôr um fim – e um fim honrável – a toda discussão fantástica a respeito de uma guerra judaica. Um provérbio sionista antigo e bastante contemporâneo diz que a liberdade não é um presente. A liberdade também não é um prêmio pelo sofrimento suportado. (ARENDDT, 2016a, p. 137)¹⁸¹

A guerra contra Hitler, travada pelas próprias mãos judaicas, seria um fim louvável a ser perseguido, assim como a perseguição deveria ser freada a partir da reafirmação da própria identidade. A resistência feita sob a bandeira de terceiros, por sua vez, não era suficiente e nem resolveria a questão do antissemitismo. Para sustentar a sua concepção de defesa, duas questões estavam em jogo: a crença de que só é possível se defender a partir daquilo que se é e do exemplo histórico dos judeus que, ao lutarem sob a bandeira de terceiros, não escaparam dos campos de internamento – como no caso francês. Defendendo a assimilação nacional por meio da participação no exército alheio, os judeus estariam se iludindo de outra maneira: “você só pode se defender pela pessoa que você é atacado. Uma pessoa atacada como judeu não pode se defender como um inglês ou francês” (ARENDDT, 2016a, p. 137)¹⁸².

hipótese nenhuma. Era preciso se defender na frente de outras crianças. “And to come back once again to what was special about my family home: all Jewish children encountered anti-Semitism. And it poisoned the souls of many children. The difference with us was that my mother was always convinced that you mustn’t let it get you. You have to defend yourself!” Ver: ARENDT, Hannah. “What remains? The language remains”. In:

_____. *Essays in understanding (1930-1954)*. New York: Schocken Books, 1994b, p. 8.

¹⁸¹ No original: “A Jewish army is not utopian if the Jews of all countries demand it and are prepared to volunteer for it. But what is utopian is the notion that we could profit in some way from Hitler’s defeat, if we do not also contribute to it. Only the real war of the Jewish people Against Hitler will put an end – and an honorable end – to all fantastical talk about a Jewish war. An old and very contemporary Zionist proverb says that freedom is no gift. Freedom is also not a prize for suffering endured” (ARENDDT, Hannah. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007b, p. 137).

¹⁸² No original: “you can Only defend yourself as the person you are attacked as. A person attacked as a Jew cannot defend himself as an Englishman or Frenchman” (ARENDDT, Hannah. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007b, p. 137).

A defesa contínua da necessidade de formação do próprio exército pode, e deve, ser vinculada ao nosso conhecido argumento arendtiano – debatido nos capítulos anteriores – de oposição à postura assimilacionista como saída para o antissemitismo. Lutando sob outras bandeiras, os judeus, para Arendt, não teriam aceitas as suas reivindicações de autodeterminação política, além de não conseguirem desassociar o seu próprio destino individual de um fim trágico, como os exemplos históricos fizeram questão de mostrar.

Em *From Army to Brigade*, artigo escrito em 6 de outubro de 1944, Arendt, olhando retrospectivamente para o início da guerra, continuou firme em alegar que:

Um exército judaico naquele momento teria ajudado a desencorajar a “conspiração do silêncio” que acompanhou os anos de extermínio judaico e nunca teria permitido que se chegasse à humilhação insuportável do povo judeu, que sentiu que todo mundo o havia condenado ao papel degradante do vitimismo. (ARENDR, 2016a, p. 425)¹⁸³

A importância dada por Arendt à fundação de um exército autônomo acompanhou grandes esperanças, por vezes irrealistas, na solução da questão judaica por meio da militarização. No mesmo artigo, chegou a defender a importância política de uma “brigada” judaica para a Europa a ser construída como uma força de primeira classe, centralizadora, para “as unidades dispersas de guerrilheiros judaicos já existentes”. A militarização, a seu ver, traria, entre os benefícios, a possibilidade de identificação entre os refugiados judeus que veriam suspensa a obrigação de se enquadrar entre os outros povos. Além disso, representava a “única coisa” que poderia evitar os judeus alemães de continuarem com o seu *status* de apátridas – uma vez que, em suas palavras, “poderiam ter seu status alemão devolvido ao fim da guerra a partir da revogação das leis de raça” (ARENDR, 2007j, p. 228).

A argumentação a favor da militarização judaica foi acompanhada de grandes esperanças quanto à possibilidade de conquistar reconhecimento entre os outros povos. Isso não isentou seus textos de contínuas críticas às posturas despolitizadas entre o povo judeu, como vinha fazendo nas décadas anteriores. Empregando mais uma de suas metáforas impactantes, Arendt repreendeu a tática de sobrevivência judaica dos últimos séculos:

A nação judaica começou a se parecer com um homem velho, que aos oitenta anos aposta consigo mesmo que pode chegar aos 120 e, com ajuda de uma dieta super-refinada, evitando toda atividade, renuncia à vida e se dedica à sobrevivência; ele vive

¹⁸³ No original: “A Jewish army at that point would have helped deter the “conspiracy of silence” that accompanied Years of Jewish extermination and would never have let it come to the unbearable humiliation of the Jewish people, who felt that the whole world had damned them to the degrading role of victimhood” (ARENDR, Hannah. *From Army to Brigade*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007j, p. 228).

de um aniversário a outro e se regozija naquele único dia do ano em que pode proclamar aos parentes, que não são completamente benquerentes, “veja você, eu consegui novamente”. No momento, Hitler está ocupado, tentando extinguir a vida desse velho homem. O que todos esperamos é que ele esteja errado, que esteja lidando não com homens velhos, mas com homens e mulheres de uma nação. (ARENDR, 2016a, p. 305)¹⁸⁴

Para além da crítica ao argumento da assimilação como meio de resistir, a defesa de uma postura de proteção ativa continuava a portar as características do ideal de *pária consciente* desenvolvido com base nos escritos de Bernard Lazare. Segundo Arendt, a ação como forma de garantir a sua própria existência tece laços com a consciência de seu próprio *status* e com a crença no poder transformador do agente histórico. Neste sentido, as suas publicações continuavam se baseando, como colocado em suas próprias palavras, na crítica elaborada contra a crença dos judeus – “obcecados com a ideia fixa de sua própria insignificância” – da eficiência de uma postura passiva.

A seu ver, a causa do desamparo e do desespero compartilhado durante o século XX se dava, além do mais, pela inserção desses judeus em um grupo “impotente e totalmente despolitizado”. Seguindo a sua linha de raciocínio, a esperança estaria no povo e longe das lideranças – o que reitera a sua profunda insatisfação com a “plutocracia” judaica. O exército judaico, portanto, deveria ser formado a partir da politização do povo em sua base, e não a partir das “decisões secretas dos estadistas”, como afirmou em 1941:

A tempestade que será desencadeada em nossas próprias classes pela formação de um exército judaico com voluntários de todo o mundo vai deixar claro àqueles em franco desespero que não somos diferentes de ninguém, que também nos engajamos na política, mesmo que tenhamos que usualmente a extrair dolorosamente do código obscuro das petições dos judeus notáveis e organizações de caridade, e apesar do fato de que nossa política tenha sido especialmente hábil em se alienar do povo judeu. Somos, porém, praticamente o único povo que foi conduzido para a beira do abismo da destruição por um regime plutocrático. A guerra, disse Clemenceau¹⁸⁵, é um assunto sério demais para ser deixada aos generais. Bem, a existência de um povo é definitivamente um assunto sério demais para ser deixada aos ricos. A questão da formação de um exército judaico não será decidida por estadistas em discussões secretas ou por petições assinadas por judeus influentes. Nunca teremos esse exército se o povo judeu não o demandar e se não estiver preparado às centenas de milhares

¹⁸⁴ No original: “The Jewish nation has begun to resemble to an old man who at eighty wagers with himself that he can make it to 120, and with the help of an overrefined diet and the avoidance of all activity, renounces life and dedicate himself to survival; he lives from on birthday to the next and rejoices in that one day of the year on which he can proclaim to relatives who are not entirely well-wishers, You see, I’ve done it again. At present Hitler is busy trying to snuff out that old man’s life. What we all hope is that he is wrong, that he’s dealing not with old men, but with the men and women of a nation” (ARENDR, Hannah. *The Jewish Army – The Beginnings of Jewish Politics?* In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007k, p. 137).

¹⁸⁵ Referência a Georges Clemenceau, político e jornalista francês. Foi primeiro-ministro entre os anos de 1906-1909; 1917-1920. Um dos responsáveis pelo Tratado de Versalhes e pela transferência das decisões militares às instâncias políticas.

com armas na mão para lutar por sua liberdade e pelo direito de viver como um povo. Somente o povo em si, jovens e velhos, pobres e ricos, homens e mulheres, pode redefinir a opinião pública, que hoje está contra nós. Pois somente o povo em si é suficientemente forte para uma verdadeira aliança. (ARENDR, 2016a, p. 307)¹⁸⁶

A contínua desilusão frente às lideranças judaicas, a descrença em organizações políticas plutocráticas, a esperança na articulação do povo como centro do poder político e, por fim, a defesa da criação do exército judaico por vias horizontais se fez presente em suas colocações. Ao longo dos artigos judaicos, Arendt continuou a defender a inserção dos judeus, como corpo político autônomo, entre os aliados na Segunda Guerra Mundial e contra as potências do Eixo. Segundo ela, a luta dessas nações se encontrava incompleta pela não inserção do pária de todos os povos nas fileiras daqueles na frente da batalha¹⁸⁷.

Em *The Crisis of Zionism*, publicado em 1943, Arendt, desiludida sobre a concretização de seu plano, expressou a sua insatisfação com a não formação do almejado exército judaico – que também teria tido a sua importância no período do pós-guerra nas negociações que se seguiriam referentes à construção de uma pátria judaica independente. Em tom de repreensão, afirmou que a política não seria feita apenas de argumentos, mas de fatos. O seu projeto de liberdade ativa foi, entretanto, como afirmou, negligenciado pela Agência Judaica e enterrado pelo próprio Chaim Weizmann¹⁸⁸⁻¹⁸⁹.

¹⁸⁶ No original: “The storm that will unleashed in our own ranks by the formation of a Jewish army with volunteers from around the world will make clear to those in honest despair that we’re no different from anyone else, that we too engage in politics, even if you usually have to extract it painfully from the murky code of the petitions of Jewish notables and charitable organizations. And despite the fact that our politics has been especially adept at alienating itself from the Jewish people. We are, however, hardly the only people who have been led do the abyss of destruction by a plutocratic regime. War is too serious a matter, Clemenceau said, to be left to the rich. The question of the formation of a Jewish army will not be decided by statesmen in secret discussions or by petitions signed by influential Jews. We will never get that army if the Jewish people do not demand it and are not prepared by the hundreds of thousands with weapons in hand to fight for their freedom and the right to live as a people. Only the people themselves, Young and old, poor and rich, men and women, can reshape public opinion, which today is Against us. For only the people themselves are Strong enough for a true alliance” (ARENDR, Hannah. *The Jewish Army – The beginning of Jewish Politics?* In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007k, p. 138-139).

¹⁸⁷ “(...) the pariah of all peoples and to include it in the ranks of those on the battlefield” (ARENDR, Hannah. *The Jewish Army – The beginning of Jewish Politics?* In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007k).

¹⁸⁸ Chaim Weizmann, químico e acadêmico, foi referência na Organização Sionista Mundial tendo sido promulgado presidente da mesma em 1920. Weizmann esteve presente nas declarações que culminaram na Declaração Balfour de 1917 e na formação do Estado de Israel em 1948. Foi o primeiro presidente do país judaico, ocupando o cargo de 1949 até sua morte, em 1952.

¹⁸⁹ ARENDR, Hannah. A crise do Sionismo. In: _____. **Escritos judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016h, p. 574. No original: “But unfortunately politics are made not only with arguments but with facts. And the facts are: a Jewish army, the only guarantee we could have created during the war for our demands after the war, has been neglected by the Jewish Agency, has been entombed by Weizmann himself, who at the last Extraordinary Zionist Conference spoke about ‘the so-called Jewish army’; and all arguments we could use Against the Jewish boys who even in Palestine prefer to serve under the flag of their former homeland become a little inconsistent in the face of the british policy in Palestine today” (ARENDR, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007b, p. 332).

Analisar a defesa inegociável de Arendt para a formação de um exército judaico nos possibilita fazer algumas considerações. Prossequindo a sua crítica sobre a ineficácia das lideranças judaicas em relação à proteção do povo e da identidade judaica, Arendt acrescenta a necessidade da postura ativa vinculada à consciência e à conquista da liberdade, mesmo que feita por vias militares. A união da nação judaica sob uma bandeira própria seria, a seu ver, a única saída para o reconhecimento externo.

Arendt, em suas obras posteriores como *The Human Condition* e *On Revolution*, tratou, entre outros pontos, da importância da participação política dos indivíduos no espaço compartilhado. O foco de suas teorias políticas posteriores perpassa a potência do espaço público e a importância da liberdade política. Durante a década de 1940, como etapa cronologicamente anterior de seu pensamento político mais abstrato, compreendo que sua preocupação se direcionava à garantia do mero direito à existência. Como colocado por Jerome Kohn, o apelo aberto à ação política nas décadas de 1940 e 1950 pode ser relacionado à elaboração feita, anos mais tarde, em *The Human Condition*, sobre a mais elevada atividade humana da vida ativa¹⁹⁰.

4.2 Defesa da ação para a garantia do reconhecimento – o gueto de Varsóvia

Entre os fatores que levaram Arendt a ver com bons olhos a opção da resistência armada, podemos citar o levante do gueto de Varsóvia. Seu entusiasmo a respeito da revolta histórica pode ser observado no ensaio *For the Honor and Glory of the Jewish People*¹⁹¹, no qual compreende que mais do que lutar pela libertação, os judeus do gueto teriam retomado as noções de “honra e glória” ante a seu povo. No artigo publicado em 21 de abril de 1944, por ocasião do aniversário de um ano do levante, Arendt escreveu:

Se eles mesmos não pudessem ser salvos, queriam pelo menos, conforme suas próprias palavras, resgatar “a honra e glória do povo judeu”. E, ao fazê-lo, eles acabavam com a existência de pária do povo judeu na Europa, e reivindicando direitos

¹⁹⁰ KOHN, Jerome. Uma vida judaica: 1906-1975. In: ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016.

¹⁹¹ O levante do gueto de Varsóvia ocorreu em abril de 1943 no gueto construído pelos nazistas em Varsóvia para “acomodar” os judeus poloneses. Após inúmeras deportações a campos de extermínios, judeus que continuaram no gueto formaram uma resistência armada com a ajuda da resistência polonesa contra a nova série de deportações. O levante durou cerca de um mês, mesmo com as condições desiguais de armamento entre os judeus e os alemães. Sobre o artigo de Arendt, ver: ARENDT, Hannah. *For the Honor and Glory of the Jewish People*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007, p. 199-201.

iguais, juntavam-se às fileiras dos outros povos europeus pela luta pela liberdade. (ARENDR, 2016a, p. 388)¹⁹²

A leitura da luta pela liberdade mediante a reafirmação da identidade – postura assumida no levante de Varsóvia – se formulou, nos escritos de Arendt, em contraste com a postura passiva. Em *Jewish History, Revised*¹⁹³, por exemplo, publicado no fim da década de 1940, afirmou: “Em contraste agudo com todas as nações, os judeus não eram os fazedores da história, mas os sofrendores da história, preservando um tipo de eterna identidade de bondade cuja monotonia foi quebrada somente pela crônica igualmente monótona de perseguições e pogroms” (ARENDR, 2016a, p. 531)¹⁹⁴. O levante do gueto de Varsóvia, neste sentido, rompia com a lógica passiva e monótona detectada por Arendt, lembrando que, para existir, era necessário perseguir “os ideais de justiça e de liberdade”.

Tal lógica afirmativa é também condensada em uma metáfora utilizada a partir das ideias de Max Weber, em que Arendt afirmou que: “Milagres não acontecem neste mundo, mas mesmo as tábuas muito duras podem ser perfuradas até o fim” (ARENDR, 2016a, p. 308)¹⁹⁵. A objeção à postura passiva acompanhava a defesa de uma postura ativa de responsabilidade histórica: perfurar a tábua dizia respeito à insistência no poder da ação para a equiparação dos judeus perante os outros povos europeus em matéria de liberdade. Era necessário resistir através de todos os meios disponíveis, afinal: “nunca na história dos últimos cem anos o povo judeu teve uma oportunidade tão boa de ser livre e de avançar às fileiras das nações da humanidade” (ARENDR, 2016a, p. 311)¹⁹⁶.

A política de submissão sob o governo nazista teria tornado, a seu ver, a obediência cega mais perigosa do que uma rebelião aberta, sendo não apenas melhor, como mais seguro, “pertencer a uma tropa guerrilheira do que estar parado em um campo de concentração ou ser

¹⁹² No original: “If they themselves could not be saved, they wanted at least, as they said in their own words, to salvage ‘the honor and Glory of the Jewish people’. And in doing so they ended the pariah existence of the Jewish people in Europe and, by claiming equal rights, joined the ranks of other European peoples in the struggle for freedom” (ARENDR, Hannah. For the Honor and Glory of the Jewish People. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007l, p. 199).

¹⁹³ Originalmente, publicado na *Jewish Frontier* (March 1948, p. 34-48). Reimpresso, depois, em *The Jew as Pariah*, ed. Ron H. Feldman (New York: Grove, 1978). Ver a última publicação em: ARENDR, Hannah. *Jewish History, Revised*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007m, p. 303-311.

¹⁹⁴ No original: “In Sharp contrast to all other nations, the Jews were not history makers but history sufferers, preserving a kind of eternal identity of goodness whose monotony was disturbed only by the equally monotonous Chronicle of persecution and pogroms” (ARENDR, Hannah. *Jewish History, Revised*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007m, p. 303).

¹⁹⁵ No original: “Miracles don’t happen in this world, but even very hard boards can be drilled all the way through” (ARENDR, Hannah. *Active Patience*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007n, p. 139).

¹⁹⁶ No original: “Never in the history of the last hundred years have the Jewish people had so great an opportunity to be free and to advance into the ranks of the nations of humanity” (ARENDR, Hannah. *Active Patience*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007n, p. 141).

arrastado para o trabalho escravo” (ARENDR, 2016a, p. 389)¹⁹⁷. Desinteressada na manutenção de tal passividade, Arendt ressaltou, em diversos momentos, a sua vontade em fazer do povo judeu responsável único pelos desdobramentos históricos que lhe diziam respeito. Estava convencida da associação negativa entre a apatia política, como mero sofrimento e vitimismo, e o desenrolar dos acontecimentos persecutórios. A garantia de um lugar no mundo, portanto, dependia da ação e da autodefesa consciente e direta.

4.3 Crítica às lideranças judaicas e sua política

Se o levante do gueto de Varsóvia serviu de inspiração para pensar uma postura adequada frente à realidade política judaica, esse não foi o caso de suas lideranças. Segundo Arendt, entre suas responsabilidades se encontra, justamente, a manutenção da postura passiva não emancipada, identificada como “alienante”. Seguindo a mesma linha de críticas feitas à elite política pelo desenvolvimento de uma postura *parvenu* – explorada no segundo capítulo deste trabalho –, Arendt afirmou ver, em alguns artigos, o encaminhamento da nação judaica para o abismo a partir da conversão do “homem pobre em um parasita” e do “pária em um futuro parvenu”. Mesmo desacreditando que instituições políticas e revoluções pudessem assegurar para sempre a liberdade humana¹⁹⁸, defendeu a necessidade de pensar um futuro político mais justo para os judeus.

Ao pensar resoluções mais inclusivas para a política judaica, e surpreendendo quem possa estar familiarizado com suas críticas à União Soviética em *The Origins of Totalitarianism*, Arendt cita a Revolução Russa em *The Return of Russian Jewry*, artigo escrito em 1942, como exemplo de organização social mais justa a partir de seu mérito em trazer a almejada “normalidade social”. Arendt se referia, no artigo, à problemática diferença econômica entre os *párias* e os *parvenus*. Reconheceu na segregação econômica o verdadeiro obstáculo para a consolidação de uma política mais igualitária:

Certamente a separação por milhares de anos do povo judeu do cultivo do solo é ruim, mesmo desumana (e a maior conquista dos *yishuw* palestino é ter revertido essa

¹⁹⁷ No original: “It is not only better, it is safer to belong to a guerrilla troop than to be sitting in a concentration camp or to be dragged off to forced labor” (ARENDR, Hannah. *For the Honor and Glory of the Jewish People*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007, p. 200).

¹⁹⁸ Ver: ARENDR, Hannah. *The Return of Russian Jewry*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007, p. 171-176.

separação); mas a separação por centenas de anos da pobreza judaica e da riqueza judaica, incluindo os relacionamentos dúbios entre eles, foi pior e mais desumana. (ARENDR, 2016i, p. 355)¹⁹⁹

A crítica desenvolvida por Arendt às lideranças judaicas, neste sentido, concentrava-se, especialmente, em sua realidade segregacionista. No artigo *Jewish Politics*, também escrito durante a década de 1940, tal crítica pode ser vista com nitidez. Ao descrever a geração da política judaica contemporânea, concentrada entre os seus “vinte e setenta anos”, reconheceu a substituição das abstrações políticas – como os lemas “liberdade”, “igualdade” e “fraternidade” da Revolução Francesa – pelo que denominou de “admiração pela bestalidade”²⁰⁰. A “*Realpolitick*” judaica, conceito mobilizado em seu artigo para se referir a essa geração, compartilharia de uma errônea concepção de mundo – *Weltanschauung*²⁰¹ – construída a partir da “cega confiança em grandes homens, do sangue e da terra e de horóscopos”. As figuras centrais da *Realpolitik* refletiriam homens de negócios convencidos de que a política seria apenas um imenso jogo superdimensionado com perdas e ganhos (ARENDR, 2007p, p. 242).

Hannah Arendt (2007p, p. 242) defendeu ainda que a refutação das abstrações da revolução de 1789, “que antes parecia ser uma rebelião contra valores morais”, não teria desencadeado nada além da apatia coletiva, na qual “o poder faz o direito”. Arendt, assim, opõe-se à lógica econômica da substituição das ideias abstratas da política pelo que denominou de “especulação da bolsa de valores”, afirmando que a negação de tais princípios, em soma à admiração por aqueles que detêm o poder sobre a terra, teria inviabilizado a constituição de uma postura mais digna diante dos acontecimentos: “Não precisamos de praticantes oportunistas da *Realpolitik*” (ARENDR, 2007p, p. 243). A dominação filantrópica, assim como a postura de submissão compartilhada, nada geraria além da desmoralização de um povo que, a essa altura, compreendia ser difícil reaprender “a linguagem da liberdade e da justiça” (ARENDR, 2007p, p. 243).

¹⁹⁹ No original: “Certainly the thousands-of-years-old separation of the Jewish people from cultivation of the soil is bad, even inhuman (and the greatest achievement of the Palestinian yishuv is to have reversed this separation); but the hundreds-of-years-old separation of Jewish poverty from Jewish wealth, including the dubious relationships between them, was worse and more inhuman” (ARENDR, H. *The Return of Russian Jewry*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007o, p. 175).

²⁰⁰ Ver: ARENDR, Hannah. *Jewish Politics*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007p, p. 241.

²⁰¹ Segundo o dicionário filosófico consultado, tal termo pode ser definido por: “(alemão: visão do mundo, cosmovisão) 1. Concepção global, de caráter intuitivo e pré-teórico, que um indivíduo ou uma comunidade formam de sua época, de seu mundo, e da vida em geral. 2. Forma de considerar o mundo em seu sentido mais geral, pressuposta por uma teoria ou por uma escola de pensamento, artística ou política.” Ver: JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 282.

A crítica sobre a realidade segregacionista da comunidade não foi, no entanto, o único ponto atribuído às lideranças judaicas. Ao lado da crítica econômica, e de suas consequências para a realidade política do povo judeu, está colocada a interpretação, a seu ver equivocada, do sionismo em relação aos eventos históricos. Arendt afirmou ver, na corrente de Herzl, certo engessamento da realidade que minava qualquer possibilidade de ação consciente – sendo a crença compartilhada no “mito do eterno antissemitismo” o seu maior exemplo. Entre as consequências de tal interpretação estava a fuga em massa para uma terra longínqua, a descrença em soluções políticas plurais e o acordo de transferência firmado entre sionistas e nazistas – denunciado por Arendt já na década de 1940 em seu artigo *Zionism Reconsidered*²⁰². A base da compreensão sionista da perseguição antissemita, neste sentido, opunha-se a sua crença pessoal de que é sempre melhor se defender de seus inimigos do que fugir deles (ARENDR, 1994e, p. 6-7).

A continuação da crítica de Arendt a respeito da compreensão sionista sobre o antissemitismo pode ser encontrada nas atribuições que fez à interpretação de Kurt Blumenfeld – amigo próximo e secretário geral da Organização Sionista Mundial – sobre os acontecimentos do século XX. Ainda em *Zionism Reconsidered*, afirmou ver uma insatisfatória compreensão na narrativa de Blumenfeld, que teria vinculado as lógicas intolerantes às fronteiras nacionais. Na compreensão do sionista alemão, o antissemitismo se configurava em um sentimento de “tensão periférica” quando comparado às tensões existentes entre as nações. Se, por um lado, tal explicação teria tido o mérito, para Arendt, de desvincular a causa do antissemitismo a explicações sobrenaturais – vinculando-a à realidade do Estado-nação e à sua organização –, ainda era insatisfatória por sustentar a oposição entre judeus e *goys* como realidade eterna, sem citar a falta de uma ponderação sobre a responsabilidade da comunidade judaica frente às condições em que viviam. A visão de Blumenfeld, segundo Arendt, não apenas continuaria a separar a história judaica da história europeia – até mesmo do restante da humanidade –, como ignorava o papel que a comunidade judaica tinha desempenhado na construção e no funcionamento do Estado nacional. A seu ver: “essa interpretação é reduzida à presunção, tão arbitrária quanto absurda, de que todo gentio que vive com judeus deve desenvolver um ódio consciente ou subconsciente aos judeus”²⁰³ (ARENDR, 2016a, p. 612).

²⁰² Ponto que pode ser considerado polêmico entre os seus escritos judaicos – seria, em suas palavras, mais “um dos exemplos notáveis dentre os muitos fracassos políticos da aristocracia da comunidade judaica palestina”. Ver: ARENDR, Hannah. *Zionism Reconsidered*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007c, p. 343-374.

²⁰³ No original: “and thus it is reduced to the assumption, as arbitrary as it is absurd, that every gentile living with Jews must become a conscious or subconscious Jew-hater” (ARENDR, Hannah. *Zionism Reconsidered*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007c, p. 358).

O que nos interessa na análise que Arendt faz da leitura de Blumenfeld é a sua própria interpretação frente à realidade da comunidade judaica. Ao criticar a crença no mito do eterno antissemitismo, ressaltou a sua própria compreensão, baseada na ideia de que os judeus não deveriam ser separados do resto da humanidade, nem diferenciados dela. Cito:

Essa posição sionista em relação ao antissemitismo – que foi considerada sólida precisamente porque era irracional, de modo que explicava algo inexplicável e evitava explicar o que podia ser explicado – levou a uma apreciação errônea muito perigosa das condições políticas de cada país. Os partidos e movimentos antissemitas foram tomados por seu valor de face, considerados representantes genuínos de toda a nação; assim, não valia a pena combatê-los. E tendo em vista que o povo judeu, ainda do modo como faziam nas nações antigas com suas próprias tradições seculares, dividia a humanidade inteira entre eles e os estrangeiros, os judeus e os *goyim* – assim como os gregos dividiam o mundo entre gregos e *barbaroi* – ele estava mais do que disposto a aceitar uma explicação apolítica e a-histórica para a hostilidade contra ele. (ARENDR, 2016a, p. 612-613)²⁰⁴

A interpretação da leitura sionista como “apolítica” e “a-histórica”, referida por Arendt, sugere que a sua própria interpretação dos acontecimentos seria histórica e política. Neste sentido, as lideranças judaicas tinham dupla responsabilidade frente às condições degradantes em que se encontrava o povo judeu. A primeira dizia respeito a não compreensão da realidade tal como ela se mostrava, mas a partir de explicações irreais e, a segunda, por não se posicionarem abertamente ante a ela. A leitura da segregação “nós e eles” como uma divisão imutável, além de não compactuar com a realidade, defendeu Arendt, buscava tolerar o que deveria ser alterado, lembrando a divisão feita pelos gregos entre gregos e bárbaros.

A divisão do “nós” e “eles”, sustentada pela corrente sionista e apresentada por Hannah Arendt, remete a uma importante discussão feita pelo historiador alemão Reinhart Koselleck em seu livro *Futuro Passado*. Nele, Koselleck apresentou a semântica histórico-política do que chamou de conceitos antitéticos e assimétricos. O simples uso do “nós” e do “vós” – como feito pelos sionistas e pelos gregos – implica em inclusões e exclusões, constituindo não só condições para a realização da ação, como para a consolidação de um determinado grupo. Nas palavras de Koselleck (2011, p. 192): “o conceito serve não apenas para indicar unidades de ação, mas também para caracterizá-las e criá-las. Não apenas indica, mas também constitui grupos

²⁰⁴ No original: “This Zionist attitude toward antisemitism – which was held to be sound precisely because it was irrational, and therefore explained something unexplainable and avoided explaining what could be explained – led to a very dangerous misappraisal of political conditions in each country. Antisemitic parties and movements were taken at their face value, were considered genuinely representative of the whole nation, and hence not worthwhile fighting against. And since the Jewish people, still in the manner of antique nations with their own ancient traditions, divided the whole of mankind between themselves and the foreigners, the Jews and the *goyim* – as the Greeks divided the world between Greeks and *barbaroi* – They were only too willing to accept an unpolitical and unhistorical explanation of the hostility Against them” (ARENDR, Hannah. *Zionism Reconsidered*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007c, p. 358-359).

políticos e sociais”. O problema da consolidação de conceitos opostos assimétricos, ou binários com pretensões universais, portanto, baseados na lógica “nós” e “eles”, é que o reconhecimento mútuo entre os grupos fica limitado. O oposto do “nós” fica excluído, relegado, pela linguagem, à privação (KOSELLECK, 2011, p. 193) – algo feito recorrentemente ao longo da história.

Neste sentido, a diferenciação entre judeus e não judeus, ou judeus e *goys*, como colocado por Arendt, impossibilitava a compreensão de uma realidade não binária, atrapalhando qualquer possibilidade de repensar a estrutura política da sociedade. Em *Zionism Reconsidered*, Arendt se opôs à crença, em sua interpretação ainda mais grave, de que o povo judeu só teria se mantido unido pelo antissemitismo. Ao citar Herzl e a sua ideia de que “Uma nação é um grupo de pessoas... mantidas juntas por um inimigo comum” (HERZL *apud* ARENDT, 2016a, p. 613)²⁰⁵, reconheceu um enorme equívoco das lideranças judaicas que, enxergando favorecimento do antissemitismo para a união do povo, acabaram caindo na confusão absoluta entre inimigo e amigo.

A saída para a questão judaica estava, portanto, longe da interpretação sionista da realidade, assim como deveria contornar a segregação econômica imposta por anos de política filantropa e apolítica. O apontamento de Arendt para uma política judaica mais inclusiva passa pela ideia de horizontalidade dentro da comunidade – tanto política como econômica. Sua crítica também versa sobre a formulação equivocada feita por lideranças judaicas de judeus e não judeus como recorte cristalizado para a compreensão da história.

A crítica de Arendt às lideranças sionistas é ainda mais extensa. Com o desenvolvimento de uma comunidade judaica autônoma em território palestino, suas ressalvas passaram a incluir decisões políticas concretas, baseadas na relação do movimento sionista com as autoridades do Mandato Britânico Palestino. No bloco a seguir, busco reformular as críticas de Arendt ao movimento sionista, tendo como centro o debate sobre a formação de uma comunidade judaica no Oriente Médio. A fim de contextualizar melhor o posicionamento de Arendt, uma maior atenção é dada ao estabelecimento político do Mandato Britânico na Palestina a partir da leitura e análise dos documentos oficiais. Alguns temas surgem como centrais: a possibilidade do estabelecimento de uma comunidade política autônoma judaica, a relação entre o sionismo e as nações mais fortes – como a Inglaterra e os Estados Unidos –, o apelo constante para a necessidade de reformular uma política judaica mais inclusiva, a busca pela aproximação entre judeus e árabes palestinos, o alarme ao aumento dos refugiados judeus, a refutação do modelo de Estado-nação como modelo político plausível para a Palestina.

²⁰⁵. No original: “A nation is a group of people ...held together by a common enemy” (ARENDT, Hannah. *Zionism Reconsidered*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007c. p. 359).

4.4 A crítica ao Sionismo

Como já adiantamos, a crítica de Hannah Arendt à interpretação do antissemitismo como fenômeno natural e, portanto, incontornável, está no centro de sua crítica ao movimento sionista como um todo. Diferentemente da corrente sionista, Arendt compreendia o antissemitismo como um fenômeno político que dizia respeito às limitações da nacionalidade como modelo efetivo dentro de um Estado-nação (ARENDR, 2007q, p. 180-181). A resposta a ser dada ao mundo, na contramão da proposta de Theodor Herzl baseada na evacuação dos judeus da Europa, deveria ser direta. Para Arendt, era necessário enfrentar o problema se desvinculando de uma possível transferência territorial.

Interessante notar que o contexto desastroso dos judeus europeus na primeira metade do século XX foi relacionado ao que ela denominou de “crise do sionismo”. Reconhecendo o desespero e desamparo dos refugiados, identificou no fracasso da corrente de Herzl o fim da segurança judaica. A responsabilidade da situação dos judeus poderia, especificamente, ser relacionada a duas medidas da política sionista: o não apoio a um exército judaico autônomo quando necessário, e à escolha, considerada descabida, de alinhamento às políticas do então Mandato Britânico na Palestina – especialmente as concernentes à questão imigratória. Ao citar os casos dos navios *Patria* e *Struma*²⁰⁶, Arendt chamou a atenção para a difusão do medo dos

²⁰⁶ O caso *Patria*, ou “*The Patria Affair*”, refere-se ao destino de um navio com imigrantes “ilegais” que estava parado no porto de Haifa, Palestina, em 1940. Seguindo as ordens do Livro Branco elaborado pelo Mandato Britânico, os imigrantes sem vistos, oriundos originalmente de três navios distintos (*The Pacific*, *The Milos* e *The Atlantic*), foram concentrados em um navio maior – o *Patria*. O plano era levá-los às ilhas Maurício e detê-los em campos de internamento. Como resposta, o grupo paramilitar sionista *Haganah*, com auxílio de imigrantes abordo, explodiu parte do navio a fim cancelar a sua partida. Mal calculando os efeitos, tiveram como saldo cerca de 267 passageiros mortos entre a explosão e o afundamento do navio. Os que sobreviveram foram transferidos para a cidade de Atlit, cerca de 15 km de Haifa, em um campo de detenção construído pelo Mandato Britânico a fim de reunir imigrantes sem vistos. A História do navio *Patria* está narrada no livro de William Perl, *The Four-front War: From the Holocaust to the Promised Land*. Ver: PERL, William R. **The Four-front War: From the Holocaust to the Promised Land**. New York: Crown Publishing Group, 1979. O navio *Struma* e o seu destino ainda mais trágico repercutiram mundialmente pouco depois, durante o ano de 1942, expondo ainda as falhas criminosas da política de imigração do Mandato Britânico na Palestina. A repercussão foi alvo de protestos internacionais tanto na Europa, quanto nos Estados Unidos e na Palestina. Partindo da região de Constança, na Romênia, em dezembro de 1941 com aproximadamente 790 imigrantes judeus sobreviventes, oriundos da Romênia, Bulgária e Rússia, o navio atracou na Turquia. O plano de imigração da população abordo constituía em continuar em direção à Palestina via terra. A Turquia, antes de autorizar o desembarque dos imigrantes, demandou segurança do governo britânico para a entrada dos imigrantes no território de destino. O governo britânico, no entanto, não concedeu a autorização alegando a falta de vistos da população do navio. Foi dada a sugestão ao governo Turco de mandar o navio de volta ao seu ponto de partida. O governo Turco, em 23 de fevereiro de 1942, após manter os imigrantes confinados no navio durante setenta e um dias em condições degradantes, sem água potável, com poucos banheiros e alimentação escassa – fornecida pela comunidade judaica de Istambul – usou cerca de 80 policiais para arrastá-lo de volta ao Mar Negro, onde a casa de máquinas explodiu. A causa foi um torpedo lançado por um submarino soviético que teria recebido ordens para afundar qualquer navio não identificado a fim de limitar

refugiados judeus que não encontravam, em nenhum lugar da terra, a proteção que necessitavam.

As duas seções que seguem, como parênteses contextuais aos escritos de *The Jewish Writings*, destinam-se à compreensão do contexto histórico do Mandato Britânico na Palestina a fim de melhor entendermos a base das críticas de Arendt à corrente sionista. Tal digressão também é importante para pensarmos, mais à frente, a sua aproximação às ideias de um estado binacional.

4.5 O Sionismo e o mandato britânico

A consolidação do Estado judaico – efetuada em 1948, após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a consolidação da Organização das Nações Unidas (ONU) (1945) – surge após um histórico de contínua imigração judaica à Palestina²⁰⁷, que se deu antes e durante os 20 anos do Mandato Britânico no Oriente Médio (1917-1947). A onda de imigração judaica à Palestina, por sua vez, passou a crescer sistematicamente com a irrupção do movimento sionista no final do século XIX, baseado, principalmente, na publicação, em 1896, do livro *Der Judenstaat*²⁰⁸

quaisquer recursos que pudessem chegar aos alemães. O navio afundou, tendo como sobrevivente apenas um homem, David Stoliar, que faleceu nos Estados Unidos em 2014. A História do Struma, assim como os depoimentos de David Stoliar, pode ser vista: na reportagem do The New York Times *David Stoliar, Survivor of World War II Disaster, Dies at 91* no link: <https://www.nytimes.com/2016/01/24/world/middleeast/david-stoliar-survivor-of-world-war-ii-disaster-dies-at-91.html>; no documentário produzido por Simcha Jacobovici, *The Struma*; e no livro escrito por Douglas Franz e Catherine Collins, *Death on the Black Sea: The Untold Story of the 'Struma' and World War II's Holocaust at Sea*, publicado em 2004.

²⁰⁷ Edward Said, ao enfatizar a vantagem populacional árabe na Palestina perante os judeus até 1946, escreveu, referenciando-se ao The Anglo-Palestine Year-book 1947-8: “Apesar do fluxo regular de colonos judeus para a Palestina a partir de 1882, é importante notar que nas semanas anteriores à criação de Israel, na primavera de 1948, havia apenas uma grande maioria árabe lá. Por exemplo, em 1931 a população judaica era de 174.606 pessoas entre um total de 1.033.314; em 1936 o número de judeus subiu para 384.078 entre 1.366.692; e em 1946 eles eram 608.225 numa população total de 1.912.112” (SAID, Edward. **A Questão da Palestina**. São Paulo: Unesp, 2012, p. 13). Ainda sobre a população do Mandato Britânico na Palestina, é interessante notar a existência do censo realizado pelas autoridades britânicas no ano de 1922. Segundo o documento, a população total era de 757.182, incluído agentes governamentais. Mesmo enfatizando as dificuldades técnicas de se obter exatidão, o censo de 1922 divulgou a seguinte contagem por religião: Muçulmanos: 590.890; judeus: 83.794; Cristãos: 73.024, Outros: 9.474. Disponível em: <https://archive.org/details/PalestineCensus1922>. Depois de 1922, foi feito outro censo em 1931, o último censo realizado sob o Mandato Britânico. Nele, especifica-se uma população total de 1.035.821, dentre os quais 759.712 muçulmanos; 174.610 judeus; 91.398 cristãos. Os valores divergem levemente dos dados utilizados por Said, mas continuam mostrando o aumento da população judaica. O censo de 1931 pode ser baixado em: <https://users.cecs.anu.edu.au/~bdm/yabber/census/PalestineCensus1931.pdf>.

²⁰⁸ Versão em português: HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

do austríaco Theodor Herzl, e com a formação do seu primeiro Congresso em 1897, realizado na Basileia.

A Conferência de San Reno, ocorrida após a Primeira Guerra Mundial (abril de 1920), aprovou o sistema de partilha do antigo território do Império Otomano, em mandatos, pelos dois principais vencedores europeus da guerra: Inglaterra e França. O que hoje abriga os territórios da Síria e do Líbano ficou sob responsabilidade administrativa da França, enquanto a Palestina, Transjordânia e Mesopotâmia (Iraque) ficaram sob domínio Inglês. A divisão imperialista dos mandatos resultou em conflitos com os povos locais, incluindo o tão conhecido entre árabes e judeus, que se acirrou a partir da intensificação da imigração judaica. Resultado de acordos no pós-guerra sob liderança da *Liga das Nações*, o que hoje denominamos *Mandato Britânico* no Oriente Médio pode ser compreendido, como sugeriu o historiador Luiz Salgado Neto em sua tese de doutorado *O Movimento Político Árabe na Palestina sob Controle Britânico: Culturas Políticas em Perspectiva Comparada (1929-1937)*, como:

(...) um ordenamento institucional, que englobava um conjunto de instituições e instrumentos jurídicos criados para possibilitar o controle político do território. O Mandato era o efetivo governo da Palestina, responsável por manter a lei e a ordem, arrecadar impostos, defender o território contra agressões externas, administrar a justiça, empreender projetos de desenvolvimento, combater doenças, fomentar e desenvolver a agricultura, estimular a educação e proteger o patrimônio histórico e religioso da Palestina. (SALGADO NETO, 2017, p. 35)

O sistema político de Mandatos, como novidade, propunha a administração de determinado território a partir da política externa. O Mandato deveria ser aprovado pela Liga das Nações e sua convenção, sendo declarado como um regime provisório de administração com o objetivo principal de oferecer assistência às populações locais no processo de formação de um autogoverno independente (SALGADO NETO, 2017, p. 54). Dentre as tensões presentes durante o Mandato Britânico na Palestina está a que se refere às diferentes expectativas dos habitantes locais quanto à formação de suas instituições políticas futuras.

Os judeus imigrantes, muitos identificados com os ideais sionistas, buscavam construir uma comunidade livre das perseguições que vinham sofrendo na Europa, sendo tal comunidade baseada na cultura, língua e religião judaica. A população árabe palestina, por sua vez, como colocado por Edward Said (2012), vinha organizando sua vida econômica, cultural e social com “bandeiras da independência e do anticolonialismo”. No caso dos palestinos, tanto o legado Otomano, quanto o “colonialismo sionista” e a autoridade britânica tiveram que ser combatidos “mais ou menos ao mesmo tempo” (SAID, 2012, p. 14). Para a efetuação da mobilização Palestina, escritores e intelectuais palestinos, organizações políticas, o Alto Comitê Árabe e a

Liga Árabe de Libertação Nacional formavam grandes blocos nacionais entre a população, criando uma identidade palestina igualmente contrária ao domínio britânico e à colonização judaica (SAID, 2012, p. 14-15). Frisando o ponto de vista dos árabes palestinos, Edward Said chamou a atenção para as adversidades consolidadas com os sionistas, citando importante passagem extraída do diário de Theodor Herzl de 1895, na qual é possível perceber as diretrizes para o desenvolvimento do plano sionista:

Teremos de estimular a população pobre a cruzar as fronteiras em busca de emprego nos países de trânsito, enquanto lhes negamos emprego em nosso próprio país. O processo tanto de expropriação quanto de remoção dos pobres deve ser conduzido com discrição e circunspeção.²⁰⁹

O posicionamento de Herzl ressaltado por Said, feito no final do século XIX, ilustra a realidade de difícil coabitação entre árabes palestinos e sionistas. Parte considerável da comunidade judaica na Palestina não pensava em construir uma nova comunidade binacional, mas apenas judaica. A imigração judaica, tal como colocada pelos sionistas – pelo menos na linha defendida por Herzl – seria direcionada à construção de uma comunidade de cultura especificamente judaica. Já os árabes palestinos, como defendeu Said, almejavam, em sua maioria, a construção de uma nação livre tanto da interferência britânica, quanto da “colonização judaica”, ressaltando a busca por sua independência e autonomia.

Quanto ao posicionamento do governo britânico durante os 20 anos que se seguiram ao longo Mandato na Palestina, podemos compreendê-lo como ambíguo. Na maior parte do tempo favoreceu, autorizou e apoiou, inegavelmente, a construção de uma comunidade judaica nacional independente, aproximando-se oficialmente do projeto sionista. Em outros anos, principalmente a partir da proliferação de revoltas locais, passou a escutar as demandas árabes, restringindo o número de imigração judaica bem no auge da perseguição antisemita na Europa, causando, como se pode supor, a morte indireta de milhares de refugiados judeus que não foram autorizados a entrar na fronteira da Palestina²¹⁰.

Uma série de fontes oficiais correspondentes aos anos de domínio Britânico na Palestina nos ajuda a compreender melhor a posição política das autoridades e seu plano de desenvolvimento para o território controlado. Tais fontes se encontram disponíveis para a

²⁰⁹ HERZL. Complete Diaries. New York: Herzl Press and Yoseloff, 1960, p. 88 *apud* SAID, Edward. **A Questão da Palestina**. São Paulo: Unesp, 2012, p. 15.

²¹⁰ Refugiados judeus faleceram em navios atracados nos portos de Haifa, enquanto foram enviados de volta aos países de onde tentavam sair. Outros milhares faleceram em naufrágios, como o caso do navio Struma. Ver: PERL, William R. **The Four-front War: From the Holocaust to the Promised Land**. New York: Crown Publishing Group, 1979. Já para observar o controle imposto sobre a imigração, ver documento do Livro Branco Britânico de 1939, disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp.

consulta a partir do chamado *Avalon Project*, da biblioteca de direito da Universidade de Yale²¹¹. A seguir, fontes oficiais são citadas na tentativa de elucidar a relação entre o Mandato Britânico, a Organização Sionista Mundial, a comunidade judaica na palestina e os árabes palestinos. Em um segundo momento, retomaremos aos escritos de Arendt sobre o sionismo.

4.6 Os documentos britânicos

A *Declaração Balfour* é um dos documentos mais emblemáticos do século XX, além de ser considerado até hoje como um dos mais importantes da História de Israel – já que oficializa a promessa de construção de um “lar nacional para o povo judeu” na Palestina, tal como demandado pela corrente sionista. Escrita em forma de carta por Arthur James Balfour e remetida ao Lorde Rothschild em 1917, o documento traduz o alinhamento entre o Mandato Britânico e o movimento sionista. Cito-o em sua integridade:

2 de novembro de 1917. Caro Lorde Rothschild. Tenho muito prazer em transmitir a você, em nome do governo de Sua Majestade, a seguinte declaração de simpatia pelas aspirações sionistas judaicas que foi submetida e aprovada pelo Gabinete. “O Governo de Sua Majestade vê com bons olhos o estabelecimento na Palestina de um lar nacional para o povo judeu, e envidará seus melhores esforços para facilitar a realização deste objetivo, ficando claramente entendido que nada será feito que possa prejudicar os direitos civis e religiosos das comunidades não judias existentes na Palestina, ou os direitos e status político desfrutados pelos judeus em qualquer outro país”. Eu ficaria grato se você levasse esta declaração ao conhecimento da Federação Sionista. Com os melhores cumprimentos, Arthur James Balfour.²¹²

A permissão para o início da construção de um lar nacional judaico na Palestina, como cita o documento, foi acompanhada pela ressalva de que não prejudicasse os direitos civis e religiosos das comunidades não judaicas, assim como os direitos e *status* político compartilhados por judeus em outros países. Se a Declaração Balfour foi compreendida como

²¹¹ Consultar em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1922.asp.

²¹² No original: “November 2nd, 1917. Dear Lord Rothschild, I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty's Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and approved by, the Cabinet. “His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country.” I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist Federation. Yours sincerely, Arthur James Balfour” (**Balfour Declaration** extraído do projeto Avalon, da Biblioteca de Direito da Universidade de Yale disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/balfour.asp).

uma vitória sem precedentes por parte dos sionistas, ela se mostrou, para grande parte dos árabes palestinos, como uma derrota sofrida sob mandato imperialista. Relevante na declaração, como ressaltado por Edward Said, é que ela passou a ser a base jurídica das reivindicações sionistas sobre o território. Segundo a crítica do autor, no entanto, a força posicional da declaração deveria levar em conta a realidade demográfica e o seu contexto político ao ressaltar que: a declaração foi feita por uma potência europeia sobre um território não europeu, em completo desrespeito tanto à presença quanto aos desejos da maioria nativa ao prometer tal território a um “grupo estrangeiro” com objetivos de transformar o local em uma pátria para o povo judeu (SAID, 2012, p. 18).

Edward Said, em *A Questão da Palestina*, também lembra que o comprometimento do governo britânico com as demandas da população árabe ali presente, como a promessa da independência em troca de apoio aos Aliados durante a Primeira Guerra, acabou ficando marginalizado frente à causa sionista. Citando trecho da memória do próprio Arthur James Balfour, escrita em 1919, Said demonstra que o alinhamento à causa “tradicional” sionista pelos britânicos foi percebido como uma questão de importância maior diante do desejo e das “inclinações dos 700 mil árabes que habitam essa terra antiga”²¹³. Tendo o posicionamento de Balfour ficado claro por sua frase: “Em minha opinião, isso está correto”²¹⁴.

Em um documento oficial de julho 1922, intitulado *The Palestine Mandate*, as diretrizes da administração britânica são colocadas em consonância com a administração da Liga das Nações. Entre elas estão (cito na mesma ordem em que aparecem): a construção de um lar nacional judeu – tal como afirmado em 1917 pela *Declaração Balfour*; o estímulo e apoio à construção de uma administração oficial judaica e sionista para governar conjuntamente com os britânicos; o estímulo à construção dos assentamentos judaicos; o dever de proteção do território Palestino pelo Mandato; a necessidade de construção de uma lei nacional que conferisse aos judeus palestinos a cidadania palestina; o direito à educação livre das diversas comunidades na Palestina – desde que alinhadas à política educacional do Mandato Britânico;

²¹³ BALFOUR *apud* SYKES, C. *Crossroads to Israel, 1917-1948*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1973, *apud* SAID, Edward. **A Questão da Palestina**. São Paulo: Unesp, 2012, p. 19.

²¹⁴ “A contradição entre a carta do pacto [declaração anglo-francesa de 1918 que prometia aos árabes das antigas colônias otomanas que, como recompensa pelo apoio aos Aliados, eles poderiam ter sua independência] é ainda mais flagrante no caso da nação independente da Palestina do que no da nação independente da Síria. Pois na Palestina nós não propomos nem mesmo realizar a consulta dos desejos dos atuais habitantes do país, embora a Comissão Norte-Americana esteja procedendo à formalidade de perguntar quais são. As quatro principais potências estão comprometidas com o sionismo, e o sionismo, certo ou errado, bom ou mau, está arraigado na longa tradição, nas necessidades presentes, nas esperanças futuras, de importância muito mais profunda do que o desejo e as inclinações dos 700 mil árabes que habitam essa terra antiga. Em minha opinião, isso está correto” (BALFOUR *apud* SYKES, C. *Crossroads to Israel, 1917-1948*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1973, *apud* SAID, Edward. **A Questão da Palestina**. São Paulo: Unesp, 2012, p. 19).

a proibição da criação de qualquer força militar que ultrapassasse o objetivo de proteção territorial; o alinhamento a uma política econômica que favorecesse a livre circulação de mercadorias dos países Aliados – além da possibilidade futura de incrementar taxas em um eventual governo autônomo; a necessidade de aderir a acordos comerciais internacionais alinhados à Liga das Nações; o favorecimento à Lei de Antiguidades, que garantia a preferência à pesquisa arqueológica do território palestino pelos países Aliados; a promulgação do inglês, do árabe e do hebraico como línguas oficiais – sendo obrigatória a tradução de avisos oficiais árabes para o hebraico e do hebraico para o árabe; e o reconhecimento da implementação de feriados a partir de datas sagradas das diferentes comunidades na Palestina²¹⁵.

Conclui-se, assim, que, entre as diretrizes alinhadas com a administração da Liga das Nações e o Mandato Britânico, é inegável o apoio e o favorecimento pela implantação de uma comunidade nacional judaica de vertente sionista na Palestina. Já o primeiro *Livro Branco* do Mandato Britânico na Palestina, também conhecido como *Churchill White Papers*, escrito também em 1922, leva em consideração as demandas árabes sobre a contenção da imigração judaica ao território²¹⁶.

O documento faz referência à *Declaração Balfour* de 1917 ao assegurar que interpretações sobre o estabelecimento de uma nação exclusivamente judaica na Palestina estariam equivocadas. A *Declaração Balfour*, então, não diria respeito à submissão das comunidades árabes às judaicas, nem à transformação do território palestino em um território exclusivamente judaico, mas sim ao direito dos judeus estarem presentes na região, tendo os mesmos a obrigação de viverem em “harmonia” e em “respeito mútuo” com os árabes ali presentes²¹⁷ – algo que, como constado no documento, teria sido inclusive reconhecido pelos próprios sionistas em sua conferência de 1921 em Carlsbad²¹⁸.

²¹⁵ Ver: **The Palestine Mandate 1922**. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp.

²¹⁶ Foi assinado pelo então Secretário de Estado para as Colônias, Winston Churchill.

²¹⁷ Cito tal passagem no original: “Unauthorized statements have been made to the effect that the purpose in view is to create a wholly Jewish Palestine. Phrases have been used such as that Palestine is to become ‘as Jewish as England is English’. His Majesty's Government regard any such expectation as impracticable and have no such aim in view. Nor have they at any time contemplated, as appears to be feared by the Arab delegation, the disappearance or the subordination of the Arabic population, language, or culture in Palestine. They would draw attention to the fact that the terms of the Declaration referred to do not contemplate that Palestine as a whole should be converted into a Jewish National Home, but that such a Home should be founded in Palestine”. Ver: **The Palestine Mandate**. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp.

²¹⁸ A Conferência sionista de 1921 foi a primeira após a Primeira Guerra Mundial. Entre as questões debatidas, estão presentes as insurreições árabes Palestina e a conclusão sobre a necessidade de viver em harmonia e em mútuo respeito com os árabes. Também reforçava a vontade de um “entendimento sincero com o povo árabe”. Ver: Jewish Virtual Library. **Zionist Congress: First to Twelfth Zionist Congress (1897 - 1921)**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/first-to-twelfth-zionist-congress-1897-1921>.

O Livro Branco de 1922 complementa que a comissão sionista na Palestina não participaria da administração geral do Mandato. Seu papel se limitaria às medidas tomadas em referência à comunidade judaica e a um eventual auxílio para o desenvolvimento do país²¹⁹. Quanto à independência esperada e prometida pelos árabes, o documento afirma que ela deveria ser feita de forma gradual e não automática²²⁰. O Documento é concluído com a colocação de que o *status* de todos os cidadãos na Palestina, inclusive dos judeus, deveriam ser de “Palestinos” e que o desenvolvimento de tal comunidade dependeria da cooperação entre a sua população.

O receio compartilhado sobre o estabelecimento de uma nação estritamente judaica no território era, segundo o Mandato Britânico, infundado, ao mesmo tempo em que a revogação da *Declaração Balfour* de 1917, reafirmada na *Conferência de San Remo* em 20 de abril de 1920²²¹ e no *Tratado de Sevres*²²² do mesmo ano, era impossível. Como importante fonte de análise, cito a seguir uma passagem específica do documento que não só descreve as características da formação da comunidade judaica autônoma no momento, como explicita incentivo para o seu desenvolvimento entre os árabes:

Durante as últimas duas ou três gerações, os judeus recriaram na Palestina uma comunidade, agora totalizando 80.000, dos quais cerca de um quarto são agricultores ou trabalhadores da terra. Esta comunidade tem seus próprios órgãos políticos; uma assembléia eleita para a direção de seus interesses domésticos; conselhos eleitos nas cidades; e uma organização para o controle de suas escolas. Ele tem seu Rabinato Chefe eleito e Conselho Rabínico para a direção de seus assuntos religiosos. Seus negócios são conduzidos em hebraico como língua vernácula, e uma imprensa hebraica atende às suas necessidades. Tem sua vida intelectual distinta e exibe considerável atividade econômica. Esta comunidade, então, com sua população da cidade e do campo, suas organizações políticas, religiosas e sociais, sua própria língua, seus próprios costumes, sua própria vida, tem de fato características

²¹⁹ “Nor does the special position assigned to the Zionist Organization in Article IV of the Draft Mandate for Palestine imply any such functions. That special position relates to the measures to be taken in Palestine affecting the Jewish population, and contemplates that the organization may assist in the general development of the country, but does not entitle it to share in any degree in its government”. Ver: **The Palestine Mandate**. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp.

²²⁰ “Nevertheless, it is the intention of His Majesty's government to foster the establishment of a full measure of self government in Palestine. But they are of the opinion that, in the special circumstances of that country, this should be accomplished by gradual stages and not suddenly”.

²²¹ Foi na Conferência de San Remo que o Conselho Supremo Aliado determinou a atribuição de mandatos da Sociedade das Nações às potências vitoriosas para que administrassem territórios anteriormente pertencentes ao Império Otomano no Oriente Médio. A definição territorial do sistema de Mandatos, assim como o objetivo de criar um Estado judeu, foi aprovada na Conferência de San Remo.

²²² O Tratado de Sèvres “fez parte do Acordo de Paz de Versalhes, assinado entre os Aliados e a Turquia, marcando efetivamente o fim do império otomano. Adrianópolis e a maior parte do interior de Constantinopla (agora Istambul) passaram para a Grécia; o Bósforo foi internacionalizado e desmilitarizado; uma Armênia independente de curta duração foi criada; a Síria se tornou um mandato francês; e a Grã-Bretanha aceitou o mandato para o Iraque, Palestina e Transjordânia. O tratado foi rejeitado por Mustafa Kemal Atatürk, que garantiu uma redefinição das fronteiras da Turquia pelo Tratado de Lausanne”. Ver: **Treaty of Sèvres**. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100457377>.

“nacionais”. Quando se pergunta o que significa o desenvolvimento do Lar Nacional Judaico na Palestina, pode-se responder que não é a imposição de uma nacionalidade judaica aos habitantes da Palestina como um todo, mas o desenvolvimento da comunidade judaica que existe com a ajuda de judeus de outras partes do mundo, para que se torne um centro no qual o povo judeu como um todo possa ter, em razão de religião e raça, interesse e orgulho. Mas para que esta comunidade tenha a melhor perspectiva de livre desenvolvimento e dê plena oportunidade para o povo judeu mostrar suas capacidades, é essencial que ele saiba que está na Palestina como por direito e não por sofrimento. Essa é a razão pela qual é necessário que a existência de um Lar Nacional Judaico na Palestina seja garantida internacionalmente, e que seja formalmente reconhecido como baseado em uma antiga conexão histórica.²²³

A descrição do que seria uma comunidade autônoma nacional, segundo colocado no documento, não se refere à imposição de uma nação judaica com uma nacionalidade judaica, mas ao livre desenvolvimento de uma comunidade judaica na Palestina a ser reconhecida como centro mundial. Para tal feito, a conexão histórica dos judeus com o território deveria ser ressaltada. O que nos faz concluir que, mesmo tentando amenizar os desdobramentos da *Declaração Balfour*, o *Livro Branco de 1922* acaba por reafirmar o direito histórico dos judeus sobre o território e o livre desenvolvimento de sua comunidade. Ainda é defendido, no mesmo documento, o aumento do número de imigrantes judeus – sendo ele limitado apenas pelas “possibilidades econômicas” de absorção do território. No quesito imigração – ponto central denunciado e criticado por Arendt –, as autoridades defenderam a criação de um comitê específico para a questão, que seria formado a partir de um “*Novo Conselho Legislativo Eleito pelo povo*”. É apenas em 1939, com a publicação de outro Livro Branco do Mandato, também conhecido como *Livro Branco de Mac Donald*, que o fluxo de refugiados passa a ser controlado.

Descartando a possibilidade da construção de dois territórios paralelos, o documento de 1939 reformula, a partir das seções *constituição, imigração e terra*, os novos nortes a serem seguidos pelas autoridades após inúmeros conflitos ocorridos no território. Repetindo a

²²³ No original: “During the last two or three generations the Jews have recreated in Palestine a community, now numbering 80,000, of whom about one fourth are farmers or workers upon the land. This community has its own political organs; an elected assembly for the direction of its domestic concerns; elected councils in the towns; and an organization for the control of its schools. It has its elected Chief Rabbinate and Rabbinical Council for the direction of its religious affairs. Its business is conducted in Hebrew as a vernacular language, and a Hebrew Press serves its needs. It has its distinctive intellectual life and displays considerable economic activity. This community, then, with its town and country population, its political, religious, and social organizations, its own language, its own customs, its own life, has in fact "national" characteristics. When it is asked what is meant by the development of the Jewish National Home in Palestine, it may be answered that it is not the imposition of a Jewish nationality upon the inhabitants of Palestine as a whole, but the further development of the existing Jewish community, with the assistance of Jews in other parts of the world, in order that it may become a center in which the Jewish people as a whole may take, on grounds of religion and race, an interest and a pride. But in order that this community should have the best prospect of free development and provide a full opportunity for the Jewish people to display its capacities, it is essential that it should know that it is in Palestine as of right and not on the sufferance. That is the reason why it is necessary that the existence of a Jewish National Home in Palestine should be internationally guaranteed, and that it should be formally recognized to rest upon ancient historic connection”. Ver: **British White Papers of June 1922**. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1922.asp.

narrativa do documento anterior, faz referência ao documento elaborado em conjunto com a Comissão da Liga das Nações em 1922, no qual se reconheceu interesse na implementação de um lar nacional judaico na Palestina. Já a *Declaração Balfour*, interpretada como propulsora de interpretações ambíguas, foi considerada a principal causa da hostilidade e inimizades entre os árabes e os judeus. Neste caso, reafirma, como o *Livro Branco de 1922*, que a população árabe não deveria ser submetida a um Estado judaico sem a sua vontade²²⁴, o que, inclusive, corresponderia a uma quebra de promessa concedida aos árabes referente à sua independência.

Sobre a comunidade judaica, o documento de 1939 observa que, a partir de 1917, cerca de 300 mil judeus imigraram à Palestina, tendo a sua população aumentado para 450 mil – um terço da população total. Tal feito teria proporcionado desenvolvimentos construtivos nos mais diversos campos, devendo motivar “admiração do mundo e orgulho de sua própria população” – algo que seria interpretado de modo diferente pelos árabes palestinos.

Quanto à tão esperada independência prometida aos árabes, colocou-se que a delegação árabe presente no Mandato Britânico compreendia a Palestina como parte do território reconhecido por Sir Henry McMahon a ser incluído no processo de independência. A promessa histórica feita por meio de correspondências dos anos de 1915 até março de 1916 entre o tenente coronel britânico Henry McMahon e o Sharif de Mecca, Hussein bin Ali, no entanto, não teria deixado claro se o território da Palestina estaria abarcado nas negociações. Ao alegar falta de clareza no que diz respeito às delimitações do território independente árabe, o governo britânico admitiu a impossibilidade de cumprir a sua promessa na Palestina, pedindo desculpas por qualquer possível “desentendimento” que as frases anteriores poderiam ter gerado²²⁵.

Excluída a possibilidade da concretização de um território independente árabe na região, algumas considerações a respeito das futuras instituições a serem criadas, com um eventual fim do Mandato, são feitas. Como inscrito no documento, as instituições deveriam levar em consideração as demandas das diferentes populações²²⁶, assim como o seu sucesso dependeria

²²⁴ “His Majesty's Government therefore now declare unequivocally that it is not part of their policy that Palestine should become a Jewish State. They would indeed regard it as contrary to their obligations to the Arabs under the Mandate, as well as to the assurances which have been given to the Arab people in the past, that the Arab population of Palestine should be made the subjects of a Jewish State against their will”. Ver: **Documentos do Livro Branco britânico de 1939**. Lilian Goldman Law Library, Yale Law School – The Avalon Project. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp.

²²⁵ “His Majesty's Government regret the misunderstandings which have arisen as regards some of the phrases used. For their part they can only adhere, for the reasons given by their representatives in the Report, to the view that the whole of Palestine west of Jordan was excluded from Sir Henry McMahon's pledge, and they therefore cannot agree that the McMahon correspondence forms a just basis for the claim that Palestine should be converted into an Arab State”. Ver: **British White Paper of 1939**. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp.

²²⁶ “His Majesty's Government are unable at present to foresee the exact constitutional forms which government in Palestine will eventually take, but their objective is self government, and they desire to see established

de uma boa relação entre os árabes e judeus. O plano estipulou o prazo médio de dez anos para o estabelecimento de um regime autônomo autorizado pela Liga das Nações e em franca relação econômica com o Reino Unido. No período de transição, no entanto, seria imprescindível que a paz entre os povos fosse firmada.

Mais objetivamente, defendeu-se a necessidade do aumento do número de integrantes árabes no governo e sua distribuição em todos os departamentos, sendo os cargos a serem delegados a partir do número proporcional da população judaica e árabes no país²²⁷. Corporações municipais e conselhos locais deveriam aumentar o seu poder e a sua responsabilidade perante o governo. Quanto à imigração judaica, o documento de 1939 reconheceu o encorajamento sem planejamento feito pelo governo britânico nos documentos anteriores. O aumento do conflito entre os árabes e os judeus (durante as décadas de 1920 e 1930) foi, inclusive, associado ao medo dos árabes de uma possível dominação judaica²²⁸. Como resposta ao inegável aumento da violência, instituiu-se a obrigatoriedade do controle migratório. Defendeu-se que a continuação da imigração judaica de forma indiscriminada acarretaria na “inimizade fatal” entre os dois povos, sendo possível se constituir como ponto de fricção permanente entre todos os povos do oriente próximo e médio. O Mandato Britânico determina, como resposta, que nos próximos cinco anos o máximo de 75 mil judeus poderiam imigrar à Palestina, sendo o total de 10 mil por ano. Uma cota extra de 25 mil poderia ser aberta a fim de “contribuir” com o problema dos refugiados judeus na Europa. Tal cota, no entanto, dependeria da aceitação da população árabe.

ultimately an independent Palestine State. It should be a State in which the two peoples in Palestine, Arabs and Jews, share authority in government in such a way that the essential interests of each are shared”. Ver: **British White Paper of 1939**. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp.

²²⁷ “As soon as peace and order have been sufficiently restored in Palestine steps will be taken to carry out this policy of giving the people of Palestine an increasing part in the government of their country, the objective being to place Palestinians in charge of all the Departments of Government, with the assistance of British advisers and subject to the control of the High Commissioner. Arab and Jewish representatives will be invited to serve as heads of Departments approximately in proportion to their respective populations”.

²²⁸ “Although it is not difficult to contend that the large number of Jewish immigrants who have been admitted so far have been absorbed economically, the fear of the Arabs that this influx will continue indefinitely until the Jewish population is in a position to dominate them has produced consequences which are extremely grave for Jews and Arabs alike and for the peace and prosperity of Palestine. The lamentable disturbances of the past three years are only the latest and most sustained manifestation of this intense Arab apprehension. The methods employed by Arab terrorists against fellow Arabs and Jews alike must receive unqualified condemnation. But it cannot be denied that fear of indefinite Jewish immigration is widespread amongst the Arab population and that this fear has made possible disturbances which have given a serious setback to economic progress, depleted the Palestine exchequer, rendered life and property insecure, and produced a bitterness between the Arab and Jewish populations which is deplorable between citizens of the same country. If in these circumstances immigration is continued up to the economic absorptive capacity of the country, regardless of all other considerations, a fatal enmity between the two peoples will be perpetuated, and the situation in Palestine may become a permanent source of friction amongst all peoples in the Near and Middle East. His Majesty's Government cannot take the view that either their obligations under the Mandate, or considerations of common sense and justice, require that they should ignore these circumstances in framing immigration policy.”

Complementando a restrição ao desenvolvimento pleno da comunidade judaica na Palestina, o *Livro Branco de 1939* estipula novas regras para a fiscalização de terras. Opondo-se ao alto número de transferências de terras de árabes para judeus nas últimas décadas, defendeu-se o controle e a proibição de novas transferências a fim de garantir a preservação dos domínios árabes. O documento proferido em 1939 é encerrado com o compromisso da busca pela paz entre as nações na Palestina.

Como é de se supor, a comunidade sionista mundial não se sentiu representada, muito menos satisfeita, com as determinações do *Livro Branco de 1939*. Como colocado por Richard Stevens em seu livro *American Zionism and U.S. Foreign Policy (1942-1947)*²²⁹, a resposta veio na forma do *Programa Biltmore*, organizado por uma conferência emergencial sionista reunida no Hotel Biltmore em Nova York, em maio de 1942. A partir dela, ressaltam-se dois pontos importantes sobre a guinada estabelecida na política sionista: o estreitamento político entre a organização sionista mundial e a política externa americana, como forma de substituir o apoio até então dado pela Inglaterra na formação da nação judaica; e a demanda explícita de que a Palestina deveria ser transformada em um Estado exclusivamente judaico – rompendo com a ideia, compartilhada entre alguns sionistas, de binacionalíssimo e cooperação entre os sionistas e os árabes.²³⁰

Ainda segundo Stevens, a publicação das diretrizes do documento britânico de 1939 levou a comunidade sionista a buscar novas opções para a formação de uma maioria judaica na Palestina – algo que acreditavam que ocorreria gradualmente se o Mandato Britânico não tivesse passado a controlar o processo de imigração²³¹. Para além das manifestações árabes na Palestina, complementou Stevens, a proximidade da Segunda Guerra Mundial teria alterado as necessidades da política externa britânica, culminando no inesperado alinhamento com a causa árabe.²³²

A *Declaração Biltmore*, resposta sionista pelo contexto desfavorável, declarou total repúdio ao documento de 1939. Nela constam os seguintes pontos, em ordem: a defesa da liberdade democrática e justiça internacional a qual os Estados Unidos é aliado

²²⁹ STEVENS, Richard. **American Zionism and U.S. Foreign Policy (1942-1947)**. The Institution for Palestine Studies, 1970.

²³⁰ Segundo Richard Stevens, a ideia de recusar uma maior participação árabe no governo teria vindo de David Ben-Gurion, que teve a sua proposta aceita dentro da conferência. Como resultado, as diretrizes da primeira conferência sionista de 1897, efetuadas na Basileia, foram retomadas.

²³¹ Esse posicionamento da construção gradual pela imigração de uma nação majoritária judaica na Palestina era defendido por líderes sionistas como Chaim Weizmann.

²³² “Some of the restless Arab nationalists were indeed open to Nazi help should it prove the only means for realizing Arab aspirations. Given the situation, the limitation of Jewish immigration into Palestine seemed essential for the purposes of the British war effort” (STEVENS, Richard. **American Zionism and U.S. Foreign Policy (1942-1947)**. The Institution for Palestine Studies, 1970, p. 2).

internacionalmente; a transmissão, por meio do documento, de uma mensagem de esperança e encorajamento aos judeus presentes nos guetos e presos em campos de concentração sob o domínio de Hitler; a saudação à Agência Executiva Judaica em Jerusalém pela sua atuação na Palestina; o reconhecimento de novos padrões de empreendimento cooperativo na agricultura e na indústria Palestina – que deveriam ser considerados pontos notáveis na “história da colonização mundial”; a defesa do cumprimento da proposta original da *Declaração Balfour* e do documento do Mandato Britânico de 1922, que reconheciam o direito histórico dos judeus à Palestina, cedendo a oportunidade de fundar uma Commonwealth judaica; a crítica aberta à publicação do *Livro Branco de 1939*, negando a sua validade legal e moral pela restrição do direito judaico à imigração e aos assentamento na Palestina. Conforme escrito no documento, “a política dos Livros Brancos é cruel e indefensável na sua negação de um santuário para os judeus que fugiram da perseguição nazista”²³³; a defesa do direito à formação de um exército judaico sob bandeira própria e sob o alto comando das Nações Unidas para a luta contra “a tirania” e “a agressão”; o pedido para a abertura imediata dos portões da Palestina e a demanda de transferência de responsabilidade sobre as questões migratórias, e de desenvolvimento do país – inclusive de terras desocupadas e não cultivadas –, à Agência Judaica; e, finalmente, o pedido do estabelecimento da Palestina como uma Commonwealth judaica, integrada à estrutura de um mundo democrático.²³⁴

Os desdobramentos da *Conferência de Biltmore*, como colocado por Richard Stevens, serviram para aumentar o prestígio da liderança sionista, concentrando a maioria do sionismo mundial sob a bandeira da formação de um Estado autônomo judaico, o que ia muito além da proposta da *Declaração Balfour* e dos documentos do Mandato Britânico de 1922. O apoio necessário às demandas sionistas, presentes na *Declaração de Biltmore*, foram feitas de modo político, servindo-se de estratégias bem delimitadas para a aderência de judeus contrários ao plano²³⁵. O interesse dos sionistas era conseguir, sobretudo, o apoio da comunidade judaica americana. Houve, no entanto, resistência entre integrantes que se opuseram ao conteúdo da declaração, como o próprio Chaim Waizmann. Algumas respostas mais organizadas se estruturaram, como a fundação do Ihud – partido binacionalista que defendia a construção de

²³³ No original: “The policy of the White Paper is cruel and indefensible in its denial of sanctuary to Jews fleeing from Nazi persecution” **British White Paper of 1939**. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp.

²³⁴ Uma cópia do documento *Zionist Congresses: The Biltmore Conference (May 6-11, 1942)* pode ser consultada em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-biltmore-conference-1942>.

²³⁵ Ver: STEVENS, Richard. *American Zionism and U.S. Foreign Policy (1942-1947)*. The Institution for Palestine Studies, 1970.

uma federação árabe-judaica liderada por figuras como Henrietta Szold e Judah Magnes – e do Conselho Americano de Judaísmo antissionista.

Quanto à Hannah Arendt, o filósofo Pierre Bouretz, em seu texto *Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pies d'argile*²³⁶, lembra que antes da *Conferência de Biltmore*, em dezembro de 1941, ela já havia reconhecido a organização sionista pela apatia típica de uma organização burocrática intensa e sedenta por compromisso. Era, para ela, necessário que os judeus voltassem às palavras iniciais do movimento, defendendo a autoemancipação como igualdade. Citando a biografia de Elizabeth Young-Bruehl, Bouretz ressalta ainda a participação de Arendt, em conjunto com Joseph Maier, na criação do *Jun gjüdische Gruppe* (Grupo Judaico da Juventude), que pleiteava um novo fundamento teórico para a política judaica²³⁷.

O afastamento mais radical de Arendt com o sionismo foi baseado, ainda segundo Bouretz, no negligenciamento da questão árabe judaica e na defesa da construção de uma nação soberana como solução. Entre as críticas de Arendt mais emblemáticas estaria a referente à instrumentalização do antissemitismo como meio de legitimar a construção de um Estado territorialmente independente – algo que vimos nas seções anteriores. Para ressaltar esse ponto, Arendt se valeu diretamente das declarações do próprio Theodor Herzl²³⁸ – como faz em *Zionism Reconsidered*. O ponto central da leitura de Arendt após Biltmore é que o sionismo, na tentativa da construção de um Estado judeu autônomo – vinha transformando, perigosamente, ideias em ideologia cristalizada. Opôs-se, assim, à criação de uma Commonwealth estritamente judaica, tal como defendida no documento.

Como defendido por Pierre Bouretz, a preocupação de Arendt se voltou à questão, negligenciada pelo sionismo, da relação entre os judeus e os árabes palestinos. Sua linha crítica

²³⁶ BOURETZ, Pierre. *Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pies d'argile*. Press de Sciences PO. **Raison Politique**. V.1, n. 16, p. 125-138, abr. 2004.

²³⁷ BOURETZ, Pierre. *Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pies d'argile*. Press de Sciences PO. **Raison Politique**. V.1, n. 16, p. 125-138, abr. 2004. No que se refere ao livro de Elizabeth Young-Bruehl, cito tal passagem sobre a criação do grupo: “Arendt e Maier lideraram a primeira reunião e aquelas que se seguiram, mas Kurt Blumenfeld era também um participante e orador ativo, assim como Hans Zolki, advogado que mais tarde representou os Blücher nos casos de reparação de pós-guerra. Os comentários de abertura de Arendt foram dirigidos contra ideologias passadas que ofereciam visões de mundo pseudopolíticas e contra visões do futuro que pressupunham algum conhecimento do curso da história: ‘Elas todas fizeram um pacto secreto com o Weltgeist [o espírito do mundo hegeliano]’. Como se as ‘teses sobre a filosofia da história’ de Walter Benjamin ecoassem em sua mente, Arendt rejeitava o materialismo histórico, o historicismo, o liberalismo, o socialismo e mesmo o sionismo quando este se empenhasse em vaticinar sobre o futuro. Liberdade e justiça, afirmou, são os princípios da política e qualquer povo lutando pela liberdade e pela justiça deveria fazê-lo sem ilusões a respeito de seu lugar na história e sem ideias grandiosas sobre o gênero humano”. Ver: YOUNG-BRUEHL, E. **Por Amor ao Mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1997, p. 175-176.

²³⁸ “Pour construire cet argument, elle commence par s'appuyer sur quelques déclarations souvent citées de Herzl: ‘Le monde peut être divisé en verschämte und unverschämte Antisemiten (antisémites honteux et antisémites éhontés)’; ‘Une nation est un groupe d'individus... liés par un ennemi commun’; ‘Les antisémites seront nos amis les plus sûrs et les pays antisémites nos alliés’”. Ver: BOURETZ, Pierre. *Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pies d'argile*. Press de Sciences PO. **Raison Politique**. V. 1, n. 16, p. 129, abr. 2004.

à política sionista se baseou, principalmente, na crença da possível amizade entre judeus e árabes e na oposição da ideia de replicação de um Estado-nacional ao modelo europeu. É, portanto, como afirmado por Bouretz, a partir da “observação de um fracasso histórico do Estado-nação em geral que Hannah Arendt conecta a sua rejeição de um estado judeu e sua preferência para uma forma de um lar nacional”²³⁹.

4.7 Arendt e o Sionismo

A partir da leitura dos documentos oficiais do Mandato Britânico, percebe-se o inegável aumento da hostilidade entre árabes e judeus a partir da intensificação da imigração judaica à Palestina. Os desdobramentos da *Declaração Balfour* e a espera pela criação de uma nação judaica nos moldes sionistas geraram problemas de coabitação entre os povos na Palestina. Para Arendt – que acompanhou do exílio a relação entre o Mandato Britânico, os sionistas e os árabes –, os desdobramentos históricos na região resultaram, sobretudo, na crise do projeto político sionista como um todo, no qual nem o problema do antissemitismo nem o do direito à imigração teriam sido resolvidos. Suas críticas às ideias sionistas podem ser observadas em alguns dos artigos judaicos. Em *On the “Salt of the Earth”: Waldo Frank’s “Jewish Interpretation”*, publicado em setembro de 1944, por exemplo, Arendt criticou a dependência da organização judaica a uma potência estrangeira, rejeitando abertamente os ideais nacionalistas europeus transfigurados na corrente de Herzl. Em suas palavras:

[o] nacionalismo judaico não é essencialmente diferente de outros tipos de nacionalismo. É sempre a mesma história: qualidades humanas gerais, trabalhos humanos gerais são reivindicados como monopólio de um povo particular, sustentando que esse povo foi exclusivamente escolhido para administrar esses valores gerais. (ARENDR, 2016j, p. 420)²⁴⁰

²³⁹ No Original: “Mais plus encore qu’à un tel glissement de l’idéal révolutionnaire du sionisme vers une tentation de normaliser la vie juive, c’est au constat d’un échec historique de l’État-nation en général qu’Hannah Arendt relie son refus d’un État juif et sa préférence pour la forme d’un foyer national”. BOURETZ, Pierre. Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pieds d’argile. Press de Sciences PO. **Raison Politique**. V. 1, n. 16, p. 129.

²⁴⁰ No original: “Naturally, Jewish nationalism is not essentially different from other sorts of nationalism. It is Always the same story: general human qualities, general human tasks are claimed as the monopoly of a particular people by maintaining that this particular people has been exclusively chosen to administer these general values” (ARENDR, Hannah. *On the “Salt of the Earth”: Waldo Frank’s “Jewish Interpretation”*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007r, p. 224).

Em *Zionism Reconsidered*, publicado um mês depois, complementou as suas críticas aos ideais nacionalistas sionistas ao afirmar que a repartição do território palestino, “já tão pequeno”, como forma de solucionar o conflito de dois povos era absurda, “especialmente em um período em que conflitos similares não são resolvidos territorialmente em áreas bem maiores” (ARENDR, 2016k, p. 593). Quanto à postura do Mandato Britânico, acrescentou que:

O nacionalismo é ruim o suficiente quando não confia em nada além do vigor bruto da nação. Um nacionalismo que necessariamente e declaradamente depende do vigor de uma nação estrangeira é certamente pior. Esse é o destino do nacionalismo judaico e do Estado judeu proposto, cercado inevitavelmente por Estados árabes e povos árabes. (ARENDR, 2007c, p. 344-345).

O sionismo, portanto, podia ser resumido para Arendt como: um “movimento intimamente ligado à tradição do pensamento nacionalista” que nunca se importou com a soberania do povo, “pré-requisito para a formação de uma nação”, mas apenas com “uma independência nacionalista utópica”, o que o fez trocar a emancipação nacional pelos interesses materiais de uma potência estrangeira – a Inglaterra (ARENDR, 2016k, p. 624). Para Arendt, a decadência da política sionista se concretizava na incapacidade de estabelecer na região uma política de boa vizinhança com os árabes: se o sionismo tinha apresentado um mérito limitado com seu nacionalismo – quando comparado ao chauvinismo oculto do assimilacionismo e ao óbvio utopismo dos judeus radicais – a sua relação com os habitantes da Palestina era, em suas palavras, vergonhosa (ARENDR, 2016a, p. 644).

Em *The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl’s Politics Led?*, publicado originalmente na revista *Commentary* entre os anos de 1945 e 1946, Arendt foi ainda mais longe ao defender que o sionismo de Herzl teria trabalhado a questão judaica a partir da ótica nacionalista “inspirada pelas fontes alemãs” se opondo à variedade francesa e suas ideias pautadas na Revolução. Herzl, segundo ela, “não percebia que o país com o qual sonhava não existia, que não havia nenhum lugar na terra onde um povo pudesse viver com o corpo nacional orgânico que ele tinha em mente”, já que o real desenvolvimento de uma nação “não se dava dentro das paredes fechadas de uma entidade biológica” (ARENDR, 2016a, p. 645)²⁴¹. Mesmo

²⁴¹ No original: “Herzl thought in terms of nationalism inspired from German sources – as opposed to the French variety, which could never quite repudiate its original relationship to the political ideas of the French Revolution. He did not realize that the country he dreamed of did not exist, that there was no place on earth where a people could live like the organic national body he had in mind, and that the real historical development of a nation does not take place inside the closed walls of a biological entity” (ARENDR, Hannah. *The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl’s Politics Led?* In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007s, p. 382).

que existisse uma terra sem povo onde os judeus pudessem migrar em massa, continuou, o relacionamento conflituoso entre o Estado judeu e os outros povos permaneceria.

Completando os seus posicionamentos sobre a ineficácia dos ideais nacionalistas, em *Zionism Reconsidered*, publicado em outubro de 1944, referiu-se ao Estado-nação a partir de seu declínio. Em suas palavras:

A nova sensação que tem crescido entre os povos europeus desde a Primeira Guerra é que o Estado nacional não é capaz de proteger a existência de uma nação, sequer capaz de garantir a soberania do povo. As fronteiras nacionais, outrora símbolo da segurança contra a invasão, assim como contra uma superabundância indesejada de estrangeiros, provaram não trazer mais qualquer proveito real. E enquanto as velhas nações ocidentais eram ameaçadas, quer pela falta de mão de obra e pelo retardamento resultante da industrialização, ou pelo influxo de estrangeiros que eles não podiam assimilar, os países orientais deram os melhores exemplos possíveis de que o Estado nacional não pode existir com uma população misturada. (ARENDDT, 2016, p. 629-630)²⁴²

A sua crítica ao Estado-nação como modelo político eficiente, como já abordado, ultrapassava os exemplos históricos cedidos pela história europeia. A soberania nacional, protegida pelo ideal sionista, foi compreendida por Arendt (2016a, p. 736) como o maior perigo para a sobrevivência das pequenas nações, inclusive no Oriente Médio. No primeiro artigo judaico referente à década de 1950, originalmente publicado na *Review of Politics*, intitulado *Peace or Armistice in the Near East?*, Arendt admitiu ter grande desapontamento com a maneira com que a relação entre árabes e judeus vinha sendo estabelecida. Segundo ela, 30 anos não foram suficientes para inverter a imagem de estranho que um povo tinha construído do outro. A “estrutura econômica regional”, apontada como fator segregacionista, teria separado ainda mais os povos – já que o investimento da comunidade judaica palestina vinha do exterior, tornando-os completamente independentes dos árabes palestinos. Tal dinâmica teria ajudado na construção da “ideia de fantasma” que um povo possuía sobre o outro, reforçado a sua rivalidade.

O tipo de interpretação cunhada por Herzl e seu seguidores traduzia, para Arendt, qualquer segmento da realidade pela vertente do antissemitismo, sendo a ação política do movimento contemplada a partir da tentativa de encontrar um lugar dentro do que ela

²⁴² No original: “The new feeling that has grown among European peoples since the first war is that the national state is neither capable of protecting the existence of the nation nor able to guarantee the sovereignty of the people. The national border lines, once the very symbol of security against invasion as well as against an unwelcome overflow of foreigners, have proved to be no longer of any real avail. And while the old Western nations were threatened either by lack of Manpower and the resulting lag in the industrialization or by an influx of foreigners They could not assimilate, the Eastern countries gave the best possible examples that the national state cannot exist with a mixed population” (ARENDDT, Hannah. *Zionism Reconsidered*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007c, p. 371).

denominou de “realidade congelada”. Para Arendt, o sionismo se encontrava, portanto, entre mais uma das correntes que buscavam um guia, ou chave, para a história durante o século XIX: “nesse contexto o sionismo pode ser incluído entre os muitos ‘ismos’ daquele período, cada um dos quais alegava explicar a realidade e predizer o futuro em termos de leis e forças irresistíveis”²⁴³. Os aspectos ideológicos do sionismo, como o mito do eterno antissemitismo e a crença de que apenas pela transferência dos povos os judeus poderiam viver em paz, deturpavam a realidade, impossibilitando a defesa de soluções pautadas na comunicação e no entendimento. O distanciamento do movimento sionista das reais questões contemporâneas é compreendido por Arendt na mesma linha da seguinte conclusão apontada em *The Jewish State*:

Ser confrontado com a realidade não produz automaticamente uma compreensão da realidade ou faz com que sintamos em casa nela. Muito pelo contrário, o processo de secularização tornou os judeus ainda menos “realistas” – ou seja, menos capazes do que nunca de enfrentarem e compreenderem a real situação. (ARENDR, 2016l, p. 639)²⁴⁴

4.8 A consciência política

A busca por uma emancipação que contemplasse a compreensão da realidade e da história, tal como elas se davam, é um dos pontos centrais dos escritos de Arendt em seus artigos judaicos. Suas críticas às posturas consideradas insatisfatórias diante dos acontecimentos permeiam a narrativa de muitos textos presentes na publicação, retirando do movimento sionista a exclusividade de ser o único alvo de críticas. Indivíduos também são, por vezes, alçados ao centro de sua reflexão para, em seguida, formar um exemplo de posicionamento a ser evitado. Seu desprezo pelos desprovidos de consciência política rendeu críticas duras, muitas vezes posicionadas no limite do bom senso. É o caso de Stefan Zweig, literato austríaco extremamente conhecido na Europa antes da Primeira Guerra Mundial. Fruto da cultura erudita vienense do

²⁴³ Arendt se refere às ditas modernas filosofias da história que compreendem ter um sentido delineado nos acontecimentos humanos. ARENDR, Hannah. O Estado Judeu. In: _____. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016l, p. 640. No original: “In this context zionism can be included among the many ‘isms’ of that period, each of which claimed to explain reality and predict the future in terms of irresistible laws and forces” (ARENDR, Hannah. *The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl’s Politics Led?* In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007s, p. 378).

²⁴⁴ No original: “To be confronted by reality does not automatically produce an understanding of reality or make one feel at home in it. On the contrary, the process of secularization made Jews even less ‘realistic’ – that is, less capable than ever before of facing and understanding the real situation” (ARENDR, Hannah. *The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl’s Politics Led?* In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007s, p. 378).

*fin-de siècle*²⁴⁵, Zweig é interpretado por grande parte de seus estudiosos como pacifista indomável²⁴⁶ e defensor de uma comunidade europeia mais integrada. Já aos olhos de Arendt, seu suposto pacifismo seria nada mais que uma “bestialidade” sustentada por um egoísmo digno de uma personalidade vaidosa (ARENDR, 2007t).

Arendt lê e resenha²⁴⁷ a autobiografia de Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern*, em português *O Mundo de Ontem*²⁴⁸, escrita em solo brasileiro durante os últimos anos de vida no exílio, e sem “o menor auxílio de memórias” (ZWEIG, 2005, p. 12). O título é uma referência ao mundo europeu anterior a 1914, denominado pelo autor como “A Era de Ouro da Segurança”, em que defendeu encontrar efervescência cultural vinculada a um clima político ameno – algo, aos olhos de Arendt, imperdoável. Nas palavras da autora: “preocupado somente com sua dignidade pessoal, ele havia se mantido tão completamente afastado da política que a catástrofe dos últimos dez anos lhe parecia um relâmpago no céu, como se fosse um desastre natural monstruoso e inconcebível” (ARENDR, 2016m, p. 552-553)²⁴⁹.

Para Hannah Arendt, Stefan Zweig era um *parvenu* por excelência. Tendo conseguido sua diferenciação social perante os outros judeus mediante o sucesso literário, seu desinteresse frente às questões políticas teria deturpado a sua compreensão a respeito da história europeia. Defendeu Arendt, ao longo de seu artigo, que Zweig teria sido incapaz de compreender o contexto de perigo e as dificuldades crescentes que apareciam na Europa no fim do século XIX, incluindo o próprio antissemitismo. Onde ele via segurança, florescimento intelectual e cultural, existia, na verdade, o perigo do crescimento de movimentos intolerantes em conjunto com a desorganização política da comunidade judaica. Para Arendt, o mundo retratado por Zweig em sua autobiografia era “tudo menos o mundo de ontem” (ARENDR, 2007t, p. 319), estando muito mais perto de uma memória de seu mero interesse pessoal.

A seguir, cito a passagem extraída de *O Mundo de Ontem*, na qual uma leitura ingênua da realidade política europeia pode ser percebida. No relato de Zweig, o antissemitismo em Viena é compreendido como mera divergência da esfera política, não alterando em nada as relações sociais:

²⁴⁵ Sobre a efervescência cultural e intelectual da Áustria no final do século XIX ver o incrível trabalho de SCHORSKE, C. **Viena fin-de-siècle**. Politics and culture. Vintage Books. New York: 1981.

²⁴⁶ Ver: DINES, A. **Morte no Paraíso**. A Tragédia de Stefan Zweig. Rio de Janeiro: Editora Rocco. 1981.

²⁴⁷ A resenha de Arendt foi originalmente publicada como “Stefan Zweig: Juden in der Welt von gestern”, na *Sechs Essays* em 1948. Uma versão anterior em inglês foi publicada no *Menorah* jornal em 1943.

²⁴⁸ ZWEIG, Stefan. **O Mundo de Ontem**: recordações de um europeu. Assírio & Alvim. Lisboa, 2005.

²⁴⁹ No original: “Concerned only with his personal dignity, he had kept himself so completely aloof from politics that, in retrospect, the catastrophe of the last ten Years seemed to him like a lightning bolt from the sky, as if it were a monstrous, inconceivable natural disaster” (ARENDR, Hannah. *Stefan Zweig: Jews in the World of yesterday*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007t, p. 317-318).

“Viver e deixar viver” era a célebre máxima vienense, uma máxima que ainda hoje me parece mais humana do que todos os imperativos categóricos, e que se impôs de forma irresistível no seio de todas as camadas sociais. Ricos e pobres, checos e alemães, judeus e cristãos viviam juntos em paz, apesar de alguns pequenos dichotes esporádicos, e os próprios movimentos políticos e sociais estavam desprovidos daquele terrível ódio que só penetrou na circulação sanguínea da época como sequele venosa da Primeira Guerra Mundial. Na velha Áustria, as pessoas digladiavam-se como cavaleiros; é um facto que se injuriavam nos jornais, no parlamento, mas depois das tiradas ciceronianas, esses mesmos deputados iam juntos beber uma cerveja ou um café, como amigos, e tratavam-se por tu; mesmo quando Lueger²⁵⁰, dirigente do partido anti-semita, chegou a presidente da Câmara, as relações pessoais não foram minimamente afectadas, e devo reconhecer que nunca senti pessoalmente a mais pequena inibição ou desconsideração pelo facto de ser judeu, nem na escola, nem na universidade, nem na minha vida literária. O ódio de país para país, de povo para povo, de mesa para mesa ainda não nos acometera a partir dos jornais, ainda não separava pessoas e nações; o instinto de rebanho de massas ainda não era tão repugnantemente poderoso na vida pública como o é hoje; a liberdade de acção na vida privada era vista como absolutamente natural – o que hoje custa a acreditar; a tolerância não era desprezada como sinal de moleza e fraqueza, mas sim celebrada enquanto força moral. (ZWEIG, 2005, p. 38-39)

Existe, de fato, entre a narrativa de Zweig uma compreensão da realidade marcada por uma ruptura surpreendente com uma ordem anterior pacífica e tolerante. Compreendendo a irrupção da violência a partir da Grande Guerra como algo arbitrário e não planejado, Zweig faz, segundo Arendt, uma leitura deturpada da realidade política. As referências aos círculos culturais em pleno vapor, a intimidade expressa com a informalidade linguística entre os oponentes políticos e ao círculo literário como referência de mundo, teriam sido derivadas de uma lente míope e introspectiva, capaz de ofuscar os reais acontecimentos intolerantes.

A escolha de não levar o antissemitismo político a sério, mesmo que o início de suas manifestações já datasse do final do século XIX, como afirmou Arendt, foi a forma encontrada por Zweig para se sentir seguro. Como colocado:

Se os judeus da Europa Ocidental e Central tivessem manifestado interesse, mesmo que pouco, pelas realidades políticas de seu tempo, teriam tido motivos suficientes para não se sentirem seguros. Pois, na Alemanha, os primeiros partidos antissemitas surgiram durante os anos 1880. (ARENDDT, 2016m, p. 557)²⁵¹

Neste sentido, a Era de Ouro da Segurança apresentada por Zweig não era apenas irreal e ilusória, como baseada em um autoengano anestésico.

²⁵⁰ Presidente da câmara de Viena entre 1897 e 1910. Foi líder e cofundador do Partido Cristão Social da Áustria. Teve seu antissemitismo exaltado em manifestações públicas.

²⁵¹ No original: “Had the Jews of Western and Central European countries displayed even a modicum of concern for the political realities of their times, they would have had reason enough not to feel secure. For, in Germany, the first antisemitic parties arose during the 1880s” (ARENDDT, Hannah. *Stefan Zweig: Jews in the World of Yesterday*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007t, p. 321).

Se, por um lado, a escalada da perseguição aos judeus e a transformação da política europeia pós-emancipação passou, para Zweig, pela sombra da negação, por outro, a consciência sobre a existência de uma comunidade judaica coesa se fez presente em seus escritos a partir da intensificação das políticas discriminatórias. Como Herzl, e os argumentos sionistas, Zweig reconheceu na perseguição uma potência unificadora do povo judeu, que agora eram “obrigados” a unirem em uma comunidade. Cito-o:

Só agora, que os misturavam ao acaso e os varriam para a rua como se fossem lixo – os diretores bancários expulsos de seus palácios berlinenses, os rabinos expulsos das comunidades ortodoxas, os professores de filosofia de Paris e os cocheiros de fiacre romenos, os gatos-pingados e os laureados com o prémio Nobel, as cantoras de concerto e as carpideiras dos funerais, os escritores e os aguardenteiros, os proprietários e os deserdados, os grandes e os pequenos, os piedosos e os esclarecidos, os usurários e os sábios, os sionistas e os assimilados, os *asquenasi* e os *sefardim*, os justos e os injustos, e, ainda por trás deles, a multidão transtornada daqueles que há muito pensavam ter escapado à maldição, os baptizados e os de diversa origem –, só agora os judeus se viam outra vez obrigados, pela primeira vez desde havia vários séculos, a unirem-se numa comunidade que eles há tempo não sentiam como sua, a comunidade que, desde o Egipto, estava sempre a regressar, a comunidade dos que eram expulsos. (ZWEIG, 2005, p. 469)

A compreensão da existência de uma comunidade judaica a despeito das diferenças culturais e econômicas é feita a partir de duas maneiras distintas. A primeira, utilizada por Zweig, e pelos sionistas, é baseada no antissemitismo como propulsor da comunidade judaica. A segunda, tanto defendida por Arendt, é baseada no conhecimento histórico e na consciência do passado em comum, o que nos leva a afirmar que, para Zweig, a unificação é imposta por eventos externos, enquanto que, para Arendt, ela deveria ser resultada de uma conscientização interna e consciente – como vimos nos dois primeiros capítulos deste trabalho.

As diferenças entre ambos também se mostram na maneira que lidaram com a questão judaica no exílio. Enquanto Arendt passou a se aproximar da política judaica, inclusive da sionista, para debater um futuro melhor para a comunidade judaica, Zweig se voltou para dentro, encontrando o refúgio do mundo político em seu trabalho pessoal, enquanto se protegia de um mundo que “enlouqueceu”²⁵².

A expressão “Era de Ouro de Segurança” é utilizada por Arendt em trabalhos posteriores a fim de se referir à má compreensão da realidade política dos judeus assimilados no final do

²⁵² “Mas, com a lentidão enervante, a bola indecisa ia rolando para cá e para lá, para lá e para cá, preto e vermelho, vermelho e preto, esperança e desilusão, boas e más notícias, sem nunca vir a última, a decisiva. ‘Esquece!’ disse para comigo. Refugia-te, refugia-te no recanto mais escondido de ti próprio, no teu trabalho, naquilo onde tu és apenas o teu próprio Eu que respira e não cidadão de um Estado, não objecto desse jogo infernal em que só a tua razão consegue ainda funcionar sensatamente num mundo que enlouqueceu” (ZWEIG, Stefan. **O Mundo de Ontem**: recordações de um europeu. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005, p. 473).

século XIX. Podemos destacar, principalmente, a subseção *The Golden Age of Security*, presente no segundo capítulo de *The Origins of Totalitarianism*, referente à primeira parte, *Antisemitism*.

4.9 As minorias, os apátridas e os refugiados: a crise do estado-nação

A condição das minorias políticas, dos apátridas e dos refugiados ante o Estado moderno se tornou um ponto incontornável do pensamento de Hannah Arendt. A sua famosa crítica desenvolvida em *The Origins of Totalitarianism*²⁵³ – como veremos no próximo capítulo – sobre a relação entre tais indivíduos e a falência do modelo político francês repercutiu no meio acadêmico, fundando, o que defendo ser, uma subárea da teoria política. Nomes como Giorgio Agamben²⁵⁴, Judith Butler²⁵⁵, Seyla Benhabib²⁵⁶, Jürgen Habermas²⁵⁷, por exemplo, redigiram trabalhos dialogando diretamente com a ideia de *statelessness*, mobilizada por Hannah Arendt, e a falha na sustentação teórica do Estado-nação moderno que ela sugeria.

A crítica e o desenvolvimento do que Arendt denominou “*The Right to have Rights*” em *The Origins of Totalitarianism* têm, no entanto, raízes nos escritos anteriores, principalmente entre os artigos de *The Jewish Writings*. Nesta sessão, os artigos são analisados a fim de rastrear como Arendt já vinha desenvolvendo, durante a década de 1940, a relação entre um modelo de nação soberana estatal e a ausência de direitos dos indivíduos marginalizados, acompanhando o que ela denominou de “o novo fenômeno da história contemporânea”. Importante ressaltar que as questões pensadas a partir da realidade política e jurídica dos deslocados partem, sobretudo, do desfortúnio dos judeus europeus que, como colocado por Arendt, apresentaram um caso sem precedentes no Direito Internacional. Neste sentido, a situação política e jurídica compartilhada por milhões de judeus chegou à autora

²⁵³ ARENDT, Hannah. The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man. In: _____. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt, 1968.

²⁵⁴ Ver: AGAMBEN, G. Política del exilio. Archipiélago. **Cuadernos de crítica de la cultura Barcelona**, nº 26-27, 1996; AGAMBEN, G. **Homo Sacer**. O Poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

²⁵⁵ Ver: BUTLER, J. **Parting Ways**. Jewishness and the Critique of Zionism: Columbia University Press, 2012; BUTLER, J; SPIVAK, G. **Quem canta o Estado nação?** Língua, política e pertencimento: EDU-UNB, 2018.

²⁵⁶ Ver: BENHABIB, S. **Exile, Statelessness, and migration**. Playing Chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin: Princeton University Press, 2018.

²⁵⁷ Ver: HABERMAS, J. **A inclusão do Outro**. Editora Unesp, 2011; HABERMAS, J. **Après L’État-nation: une nouvelle constellation politique**: Pluriel, 2013.

como novidade, traduzindo a desorganização da estrutura política mundial e, sobretudo, comprovando a falência dos direitos concedidos na emancipação iluminista.

Em 30 de junho de 1944, no artigo *Guests from No-Man's Land*²⁵⁸, Arendt defendeu que a condição dos apátridas modernos se diferia do conhecido “direito ao asilo”, que teria desaparecido a partir das causas modernas das expulsões. A seu ver, a condição de deslocamento forçado não mais se associava às escolhas individuais, como a oposição política, mas à mera condição da “existência nua dos seres humanos” (ARENDR, 2016a, p. 404). Ser pertencente a algum grupo ou etnia já era motivo suficiente para transformar um antigo cidadão em um apátrida – e isso passou a acontecer recorrentemente, e aos milhões. A condição imposta do exílio moderno acompanhava ainda, segundo a autora, a suspeita e o desfortúnio entre aqueles imersos na comunidade de destino:

Mesmo quando um mero milhar deles é esperado em um grande país, sempre há pelo menos um parlamentar questionando em um tom perplexo até quando se pretende continuar trocando “bons jovens americanos por refugiados”, e pelo menos um jornalista bastante lido pronto para desacreditá-los com o lugar comum de que “nem todos os refugiados foram enobrecidos por seus sofrimentos”. (ARENDR, 2016a, p. 404).

Tal falta de credibilidade, e hospitalidade, estavam associadas, para Arendt, ao *status* legal – ambíguo e duvidoso – que os apátridas compartilhavam. Em suas palavras: “eles são apátridas, mas só podem ser classificados como estrangeiros hostis – como se uma terra de ninguém pudesse declarar guerra a uma nação” (ARENDR, 2016a, p. 405).

Alguns meses mais tarde, no artigo, publicado em 15 de dezembro de 1944, *The Disenfranchised and Disgraced*, Arendt compreendeu os apátridas, ou pessoas desprovidas de Estado, como o “produto mais óbvio dos trinta anos de guerras e guerras civis europeias”²⁵⁹. O problema foi colocado a partir do reconhecimento da formação de um vácuo político, social e jurídico que, em sua contínua expansão, não teria alcance de lei de país algum. A contínua expansão desse vácuo, demonstrava que: “o verdadeiro obstáculo para resolver o problema dos refugiados e da apátrida repousa no fato de que ele é simplesmente insolúvel enquanto os povos forem organizados dentro do velho sistema de Estados-nações” (ARENDR, 2016a, p. 435). Os apátridas, neste sentido, revelaram *a crise do modelo do Estado-nação europeu*, em que o

²⁵⁸ ARENDR, Hannah. *Guests from No-Man's Land*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007u, p. 211.

²⁵⁹ ARENDR, Hannah. *Os desfranchados e Desgraçados*. In: _____. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016n, p. 432.

indivíduo – nas palavras da autora – “se deixado fora do alcance da lei, definirá a estrutura mesma da oscilação do Estado nacional” (ARENDDT, 2016a, p. 432).

A potência da imagem dos apátridas estava, portanto, no rompimento, voluntário ou involuntário, da velha tríade povo-Estado-território, que “formava a sólida fundação do Estado-nação” (ARENDDT, 2016n, p. 432). A resolução para o problema da exclusão, por sua vez, não resolvível por meras invocações solenes aos Direitos Humanos, não deveria abarcar o empilhamento de uma injustiça sobre a outra, mas restabelecer uma ordem que traduzisse um moderno senso de justiça, assim como das modernas condições, sob as quais os povos vivem juntos (ARENDDT, 2007v). Suas colocações a respeito das graves consequências políticas da ascensão do “novo fenômeno da história contemporânea” já vinham, no entanto, sendo delineadas há alguns anos. Em 28 de novembro de 1941, em seu artigo *Active Patience*, escreveu que:

Apátridas são o mais novo fenômeno da história recente. Nenhuma das categorias, nenhum dos mecanismos jurídicos que decorrem do espírito do século XIX se aplica a eles. Eles foram excluídos tanto da vida nacional de seus países quanto da luta de classes de suas sociedades. Eles não são minorias, sequer proletariados. Eles estão fora de todo regime jurídico. Nenhuma forma de naturalização pode mais passar por cima dessa falta fundamental de direitos civis na Europa. Sempre houve excesso de cidadãos naturalizados, e nenhuma pessoa razoável podia deixar de perceber que menos mudança no governo seria suficiente para desfazer as naturalizações concedidas por um governo anterior. Naturalizados ou não naturalizados, os campos de concentração estiveram sempre de prontidão. Rico ou pobre, pertencia-se às fileiras cada vez maiores de párias europeus. (ARENDDT, 2016a, p. 309)

Arendt, em 1941, também reconheceu a impossibilidade de se resolver a questão dos apátridas dentro da lógica da organização nacional soberana. Os tratados pós-Primeira Guerra, alegou, não apresentavam nenhuma provisão para pessoas sem pátria, que encontravam, por sua vez, o perigo alarmante da naturalização de sua condição (ARENDDT, 2007n).

Ao longo de *The Jewish Writings*, o tema dos refugiados é por vezes abordado²⁶⁰, demonstrando a sensibilidade de Arendt em compreender que as características do deslocamento forçado haviam mudado. Ao tentar compreender o novo cenário, defendeu a existência de uma crise política duradoura: a crise do Estado-nação entendida como a crise do sistema legal. A direção sugerida pela autora, que não traça planos concretos para a questão, encontra a necessidade de reconfiguração da organização política, que deveria ser baseada no senso moderno de coabitação, ou, como ela própria escreveu: nas “condições modernas sob as

²⁶⁰ O artigo “We Refugees” também foi escrito na década de 1940 – publicado inicialmente no *Merorah Journal* em janeiro de 1943. Como, no entanto, foi trabalhado em capítulos anteriores deste trabalho, poupei o leitor de repetições desnecessárias.

quais os povos realmente vivem juntos” (ARENDDT, 2007v). Dez anos antes da publicação de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt já afirmava que:

Historiados futuros talvez serão capazes de notar que a soberania do Estado-nação acabou em absurdo quando este começou a decidir quem era e quem não era cidadão; quando este não mais mandava políticos individuais para o exílio, mas legava centenas de milhares de seus cidadãos à soberania e às decisões arbitrárias de outras nações. Nenhuma diretriz internacional foi capaz de lidar com o problema dos apátridas, um problema que é insolúvel em um mundo de nações soberanas. (ARENDDT, 2016o, p. 309)

A percepção do Estado moderno como modelo de organização política fracassado pode ainda ser observada em artigos que não tratam diretamente da questão dos refugiados. Em *Zionism Reconsidered*, originalmente publicado em 1944, afirmou, após questionar os sionistas sobre o modelo político a ser construído na Palestina:

Uma outra questão a ser colocada aos sionistas diz respeito à organização nacional. Temos acompanhado o declínio catastrófico do sistema do Estado nacional em nosso tempo. A nova sensação que tem crescido entre os povos europeus desde a Primeira Guerra é que o Estado-nação não é capaz de proteger a existência de uma nação, sequer capaz de garantir a soberania do povo. (ARENDDT, 2016k, p. 629)

Em *A Way toward the Reconciliation of Peoples*, publicado em 1942 como “Ein Mittel zur Versöhnung der Völker”, Arendt foi ainda mais direta em seu argumento ao defender que o mundo das nações europeias, nascido a partir da Revolução Francesa e fundado pelo exército de Napoleão, não foi totalmente concretizado graças às nações maiores que teriam inviabilizado o desenvolvimento político e econômico das nações menores, expressada pela frase de efeito “o preço de seu antissemitismo foi a perda de sua existência como nações” (ARENDDT, 2007w, p. 259). Indo na mesma linha de raciocínio, exemplificou o definhamento da nação francesa a partir da concordância do Marechal Petain, no armistício assinado entre a Alemanha e a França, na entrega dos refugiados aos nazistas – inclusive os que tinham lutado sob a bandeira francesa. Para Arendt: “Pétain rasgou a tricolor em pedaços e aniquilou a nação francesa” (ARENDDT, 2007w, p. 258).

A busca por uma solução para a existência das diferentes nacionalidades sob o mesmo modelo político teria, para ela, duas únicas saídas: a completa assimilação – recorrentemente criticada – ou a emigração – também insatisfatória. Para uma solução mais abrangente, indicou que o reconhecimento das comunidades excluídas seria o pré-requisito para a solução do problema dos marginalizados modernos. Ao citar o exemplo judaico como modelo, afirmou que: “somente quando a comunidade judaica europeia for reconhecida como um povo ao lado

de outras potencias aliadas, a questão dos hóspedes da terra de ninguém e o problema do resgate dos judeus europeus dará mais um passo em direção a sua solução” (ARENDDT, 2016a, p. 405).

A constatação da falência do Estado-nação como modelo eficiente para a realidade multicultural das nações ao longo do mundo está feita ainda durante o início da década de 1940. Arendt, ressaltando o problema insolúvel do vácuo político e jurídico em que povos inteiros foram alocados, chamou a atenção para a necessidade incontornável de se pensar um novo modelo político a ser seguido. Tais reflexões podem ser observadas mais concretamente a partir das atribuições feitas pela autora sobre a Palestina, como veremos a seguir.

4.10 A solução da questão judaica e as instituições políticas

Hannah Arendt foi uma pensadora do político e de suas principais características. Atribuiu ao seu objetivo central a liberdade, associada à participação direta, o que a fez desconfiar de um ideal de democracia representativa (SITTON, 1987). Aproximou-se do federalismo, negou identificação com as ideologias engessadas nas atribuições “ismos” – como nazismo, socialismo, sionismo, por exemplo – e chamou a atenção para a recorrência constante do novo no mundo²⁶¹. As caracterizações e formulações teóricas de Hannah Arendt sobre a política são do âmbito da reflexão, da crítica, oriundas das experiências históricas contemporâneas entrelaçadas à forte bagagem intelectual centrada na filosofia alemã.

Em contrapartida, foram raros os momentos em que discorreu publicamente sobre as suas preferências institucionais de modo concreto, definindo planos para elas. Dentre estes, destaca-se a entrevista concedida ao escritor alemão Adalbert Reif, em 1970, posteriormente traduzida para o inglês e publicada em *Crisis of the Republic*²⁶². Nela, Arendt ressaltou a sua idealização de um sistema de conselhos mistos, que teria como objetivo principal garantir uma maior participação política no âmbito público. Tal estrutura foi reconhecida como o resultado de um movimento histórico atribuído às experiências das revoluções. Segundo Arendt, nesses casos, uma forma “completamente nova de governo” surgia espontaneamente²⁶³, ressaltando a

²⁶¹ ARENDT, Hannah. Reflexões Sobre Política e Revolução: Um comentário. In: _____. **Crisis da República**. São Paulo, Perspectiva, 2013a, p. 181.

²⁶² ARENDT, Hannah. **Crisis da República**. São Paulo: Perspectiva, 2013b.

²⁶³ Em suas palavras: “Desde as revoluções do século dezoito, todo grande levante desenvolveu realmente os rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que surgiu, independente de todas as teorias revolucionárias precedentes, diretamente fora do curso da revolução em si, isto é, fora das experiências de ação e fora do desejo resultante dos atores em particular do ulterior desenvolvimento dos assuntos públicos. Esta

construção de um modelo político de baixo para cima, até atingir a formação de um parlamento – tema que vai ser melhor desenvolvido mais tarde em seu livro *On Revolution* (ARENDT, 1963).

Mesmo consciente dos limites institucionais, e das revoluções, em assegurar a liberdade humana em longo prazo, defendeu, algumas décadas antes, a necessidade de jogar o problema da estrutura organizacional para o centro da discussão. Preocupada com a criação de uma nova comunidade política em solo Palestino ao longo dos anos 1940, argumentou incessantemente pela necessidade de reestruturar o modelo estatal a partir de sua realidade habitacional plurinacional. Neste sentido, esta sessão tem por objetivo ressaltar os principais pontos presentes em *The Jewish Writings*, concernentes às instituições políticas modernas, delineados sob a experiência de uma Europa desestruturada e uma Palestina em disputa. As colocações de Arendt ao longo de seus artigos judaicos têm a capacidade de revelar as suas predileções políticas, baseadas, principalmente, no desafio de incluir na organização política oficial as minorias.

Entre a condição catastrófica da política europeia e a discussão pela formação de uma comunidade judaica na Palestina, Arendt, ainda em 1942, defendeu a constituição de uma federação europeia que pudesse resolver a falta de *status* político do povo judeu – transposta como um problema geral das minorias. Defendeu assim, que a questão judaica seria resolvível a partir da fundação de uma estrutura federal, que não só faria a vida valer a pena, como tornaria o acaso de “vir a este mundo como judeu” satisfatório (ARENDT, 2007q). Já no que diz respeito à nova organização política a surgir na Palestina, acreditou ser uma boa oportunidade para a constituição de um modelo organizacional a ser seguido pelo resto do mundo, contornando a saída difundida de um nacionalismo exacerbado como substituto para a opressão.

nova forma de governo é o sistema de conselho, que, como sabemos, pereceu em todo lugar e em toda época, destruído diretamente pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Se este sistema é pura utopia – de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos – eu não posso dizer. Parece-me, no entanto, a única alternativa que já apareceu na história, e que tem reaparecido repetidas vezes. Organização espontânea de sistemas de conselho ocorreu em todas as revoluções: na Revolução Francesa, com Jefferson na Revolução Americana, na Comuna de Paris, nas revoluções russas, no despertar das revoluções na Alemanha e Áustria, no fim da Primeira Guerra Mundial e finalmente na Revolução Húngara. E mais, estes sistemas de conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política. Nesta direção, parece-me, deve haver algo a ser descoberto, um princípio de organização completamente diferente, que começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento” (ARENDT, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2013b, p. 199-200).

Assim, a figura acadêmica de Judah Magnes, um dos fundadores do partido Ihud²⁶⁴, e a sua “proposta alternativa” e binacional para a Palestina se torna central. Em *Can the Jewish-Arab Question Be Solved*, publicado no *Aufbau* em dezembro de 1943, Arendt defendeu que “um Estado binacional na Palestina, integrado em uma federação árabe e afiliado a uma união anglo-americana” (ARENDR, 2016p, p. 380), mesmo que de caráter utópico, teria o mérito de traduzir o que se esperava de um “império britânico revitalizado”, já que, em suas palavras: “Arranjos federativos oferecem boas possibilidades para o futuro porque prometem uma maior chance de sucesso na resolução de conflitos nacionais e podem, assim, ser a base para uma vida política que ofereça aos povos a possibilidade de se reorganizarem politicamente” (ARENDR, 2016p, p. 381).

Mesmo que não resolvesse de imediato o problema das minorias, o modelo binacional de integração federal seria, ainda assim, a única maneira de salvar a Palestina como pátria nacional dos judeus. A estrutura binacional, por sua vez, deveria ser alocada dentro de um império árabe maior que existiria sob o protetorado mais fraco ou mais forte de uma terceira parte, quer sob a égide do Império Britânico ou dos Estados Unidos ou sob a proteção dividida por ambos os países (ARENDR, 2007x, p. 194).

Importante destacar que a compreensão de Arendt sobre o que seria um sistema federativo é tornada explícita ao longo dos artigos. Após a sua crítica à imprecisão do termo e sua utilização equivocada, defendeu que uma federação genuína e ideal deve ser, em oposição à ideia do Estado-nação de única nacionalidade, “composta de nacionalidades diferentes”, “claramente identificáveis,” ou “outros elementos políticos” que juntos formariam o Estado (ARENDR, 2016p). Os conflitos nacionais poderiam, portanto, ser resolvidos dentro de tal estrutura, que não mais buscaria a lógica da maioria-minoria (ARENDR, 2016p, p. 382).

Como primeiro exemplo histórico a ser seguido, Arendt cita os Estados Unidos e a sua não sobreposição de um estado pelo outro. A seu ver, a experiência americana seria marcada pela autonomia estatal, formando um governo compartilhado a partir da união dos povos. Também cita duas outras possibilidades de federação: a União Soviética – e o que denominou

²⁶⁴ Partido sionista binacional fundado por Judah Magnes, Martin Buber, Ernest Simon e Henrietta Szold em 1942.

de “união de nacionalidades” com direitos iguais²⁶⁵ – e a Comunidade Britânica de Nações – diferenciada do modelo imperial Britânico²⁶⁶.

As ideias políticas de Hannah Arendt, compartilhadas durante as décadas de 1940 e 1950, estruturam-se para além da lógica do Estado-nação e o seu declínio. A seu ver, ainda existia, durante o século XX, duas possibilidades para a questão da organização política dos povos: a estrutura federativa e a forma imperial – esta última definida pela estratégia conflitual permanente sob uma capa fictícia de mediador perene. Dentre as críticas atribuídas ao modelo imperial estava a sua lógica de operação que, em suas palavras, jogava “um parceiro contra o outro”, sempre mantendo “os povos em estado de esterilidade política e imaturidade permanente” (ARENDDT, 2007c) para fins de dominação. Em *Zionism Reconsidered*, tornou explícita a sua preocupação ao modelo imperial ao escrever que:

Esta última [federações] daria ao povo judeu, juntamente com outros pequenos povos, uma chance razoavelmente boa de sobrevivência. A primeira [império] pode não ser possível sem o despertar de paixões imperialistas como um substituto para o obsoleto

²⁶⁵ A leitura que faz Hannah Arendt sobre a emancipação judaica na União Soviética durante a década de 1940 é surpreendente – sobretudo se comparada às suas observações em *Origins do Totalitarianism*. Todas as alusões feitas à União Soviética e à Revolução Russa trazem uma leitura positiva da organização política dos povos. Por vezes, a URSS é tratada como modelo a ser copiado por outras nações, principalmente no que diz respeito à emancipação da comunidade judaica. Dentre as fontes de informações que formaram o imaginário de Arendt a respeito da questão judaica soviética consta uma referência do *Instituto de Assuntos Judaicos*. Arendt defende enxergar em tal exemplo histórico uma normalidade social, que teria ocorrido a partir da emancipação dos judeus. Cito a seguir uma passagem sobre a leitura de Arendt a respeito dos judeus na U.R.S.S. e seu isolamento da comunidade judaica internacional: “If our prophets both here and there had not been so busy tracking down general and necessary – that is, inhuman – developmental tendencies, They would perhaps have come up with the banal but more human idea of asking our Jews what they would actually like to be: White Russians or Georgians or Kirghiz or Mongols or maybe Jews. And They would have received the hardly astonishing answer that in the least advantage, three million people, that is, approximately 90 percent of Jews living in the Soviet Union (see the study on Jews in the USSR published by the Institute of Jewish Affairs), declared themselves to be of Jewish nationality. In other words: antisemitism encourages Jewish suicidal tendencies; the end of official and social discrimination promotes Jewish national awareness. Jews are human beings, not professional actors who constantly have to change identities in order to be happy. And only under inhuman conditions do human beings attempt to change the color of their skin or the shape of their noses or the number of letters in their names. If you leave them in peace, They don’t even think of dabbling in God’s work” (ARENDDT, Hannah. *The Return of Russian Jewry*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007o, p. 173). O argumento do fim da discriminação oficial dos judeus na União Soviética é repetida em outros artigos, entre eles *The Crisis of Zionism*. Ao fazer alusão aos pontos que formaram a crise do Sionismo, Arendt ressaltou que a Revolução Russa teria desferido um golpe na asserção sionista de que a questão judaica só poderia ser resolvida na Palestina. Em suas palavras: “There are many problems unsolved in Soviet Russia, and I for one do not believe that even the economic problems have been resolved there, let alone the most important of all questions, the question of political freedom; but one thing has to be admitted: the Russian Revolution found an entirely new and – as far as we can see today – an entirely just way to deal with nationality or minorities. The new historic fact is this: that for the first time in modern history, an identification of nation and state has not even been attempted. The government represents a Federation of peoples and nationalities, all of them having their own, if very restricted rights, none of them privileged and none of them dominated” (ARENDDT, Hannah. *The Crisis of Zionism*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007q, p. 334-335).

²⁶⁶ Enfatiza, no mesmo artigo, a diferenciação entre o que denominou ser uma *Commonwealth* e o que chamou de estrutura de *Império*. O modelo federativo, a seu ver, estaria mais vinculado à primeira opção e a sua lógica de “união de nações livres”.

nacionalismo, outrora o móbil que colocava os homens em ação. Deus nos ajude se isso acontecer. (ARENDR, 2016a, p. 630)²⁶⁷

Além de sua preferência pela proposta de federação elaborada por Judah Magnes, compreendida como mais realista, destaca-se a sua oposição à separação territorial dos povos na Palestina. A “solução” segregacionista de território, e de governo, resultaria tanto na petrificação do conflito como no impedimento de um desenvolvimento simultâneo. Conforme o plano de Magnes, o conflito judaico-árabe deveria ser resolvido com proximidade e vizinhança, reunida em uma base de conselhos comunitários mistos. Tal modelo poderia ser, inclusive, o trampolim natural para a elaboração futura de qualquer estrutura federativa mais ampla na área do Oriente Médio e do Mediterrâneo (ARENDR, 2016q, p. 669).

No final da década de 1940, em *To Save The Jewish Homeland*, artigo publicado pela primeira vez na revista *Commentary*, Arendt continuou a defender o seu projeto federal, mas deslocou a responsabilidade de tutela para uma entidade internacional, as Nações Unidas – que deveriam, necessariamente, incluir os Estados Unidos e a Grã-Bretanha. Reconhecendo que tal forma não era ideal eternamente, afirmou que “Pequenas unidades locais compostas por judeus e árabes, sob o comando de oficiais superiores de países membros das Nações Unidas, poderiam tornar-se uma escola importante para um futuro autogoverno cooperativo” (ARENDR, 2016q, p. 669)²⁶⁸.

Mesmo que acreditasse fielmente no modelo imaginado como “a única forma de salvar a realidade da pátria judaica”, Arendt não deixou de compartilhar a dificuldade de se implementar tais ideias. Percebendo o que chamou de “atmosfera histórica”, compreendeu que as propostas eram suscetíveis demais a serem dispensadas “como se fossem ‘punhaladas nas costas’ ou irrealistas” (ARENDR, 2016q, p. 670). Mesmo assim, nas últimas páginas de *To Save The Jewish Homeland*, estipulou claras diretrizes que deveriam servir à causa Palestina. Cito-as em ordem: a pátria judaica e a sua construção não deveriam ser sacrificadas em nome da “pseudosoberania de um Estado judeu”; a independência da Palestina só poderia ser alcançada sob uma base sólida de cooperação entre judeus e árabes; a necessidade de eliminação de todos os atos terroristas com rápidas punições como única forma de garantir a retomada do

²⁶⁷ No original: “The latter would give the Jewish people, together with other small peoples, a reasonably fair chance for survival. The former may not be possible without arousing imperialist passions as a substitute for outdated nationalism, once the motor to set men into action. Heaven help us if that comes to pass” (ARENDR, Hannah. *Zionism Reconsidered*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007c, p. 371).

²⁶⁸ No original: “Small local units composed of Jews and Arabs under the command of higher officers from countries that are members of the United Nations could become an important school for future cooperative self-government” (ARENDR, Hannah. *To save the Jewish Homeland*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007x, p. 400).

senso político do povo judeu; a imigração para a Palestina, limitada em número e no tempo, como único “mínimo irreduzível” a ser sustentado pela política judaica; a defesa de um autogoverno local e de conselhos municipais e rurais mistos de judeus e árabes, a serem organizados em pequena escala, tão numerosos quanto possível, como únicas medidas políticas realistas que eventualmente poderiam conduzir à emancipação política verdadeira da Palestina.

Complementando os seus projetos e a sua defesa a respeito do modelo político mais eficaz, traça, a partir de um exercício especulativo, algumas considerações a respeito da política instaurada pelo Mandato Britânico. Em seu texto *Achieving Agreement between Peoples in the Near East – a Basis for Jewish Politics*, declarou que: “um lar em que meu vizinho não reconheça e respeita não é um lar. Um lar nacional judaico que não seja reconhecido e respeitado pelos povos vizinhos não é um lar, mas uma ilusão – até que se torne um campo de batalha” (ARENDR, 2016r, p. 436)²⁶⁹. Já em *To Save The Jewish Homeland*, que tem sua publicação no ano de 1948, fez sua conhecida ressalva sobre as relações árabes e judaicas. Cito-a:

Há pouquíssima dúvida a respeito do resultado final de uma guerra total entre árabes e judeus. Pode-se ganhar muitas batalhas sem ganhar a guerra, e até agora não ocorreu nenhuma batalha verdadeira na Palestina. E mesmo se os judeus ganhassem a guerra, por fim descobririam as possibilidades e realizações incomparáveis do sionismo na Palestina destruídos. A terra que passaria a existir seria algo bem diferente do sonho da comunidade judaica mundial, sionista ou não sionista. Os judeus “vitoriosos” viveriam cercados por uma população árabe totalmente hostil, isolados dentro das fronteiras constantemente ameaçadas, absorvidos pela autodefesa física em um nível que afogaria todos os outros interesses e atividades. O crescimento da cultura judaica deixaria de ser a preocupação de todo o povo; os experimentos sociais teriam de ser descartados como luxos impraticáveis; o pensamento político giraria em torno da estratégia militar; o desenvolvimento econômico seria determinado exclusivamente pelas necessidades da guerra. E tudo isso seria o destino de uma nação que – independentemente de quantos imigrantes ainda pudesse absorver e até que ponto estendesse suas fronteiras (toda a Palestina e a Transjordânia é a reivindicação insana dos revisionistas) – ainda continuaria a ser um povo muito pequeno com números muito inferiores em comparação aos seus vizinhos hostis. (ARENDR, 2016q, p. 664)²⁷⁰

²⁶⁹ No original: “a home that my neighbor does not recognize and respect is not a home. A jewish national home that is not recognized and not respected by its neighboring people is no home but na illusion – until it becomes a battlefild” (ARENDR, Hannah. *Achieving Agreement between Peoples in the Near East – a Basis for Jewish Politics*. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007z, p. 235).

²⁷⁰ No original: “There is very little doubt about the final outcome of an all-out war between Arabs and Jews. One can win many battles without winning a war. And up to now, no real battle has yet taken place in Palestine. And even if the Jews were to win the war, its end would find the unique possibilities and the unique achievements of Zionism in Palestine destroyed. The land that would come into being would be something quite other than the dream of world Jewry, Zionist and non-Zionist. The ‘victorious’ Jews would live surrounded by an entirely hostile Arab population, secluded inside ever-threatened borders, absorbed with physical self-defense to a degree that would submerge all other interests and activities. The growth of a Jewish culture would cease to be the concern of the whole people; social experiments would have to be discarded as impractical luxuries; political thought would center around military strategy; economic development would be determined exclusively by the needs of war. And all this would be the fate of a nation that-no matter how many

A preocupação de Arendt sobre a estruturação das instituições políticas pode ser observada tanto em relação ao contexto político europeu do declínio Estado-nação e da emergência do vácuo político e jurídico em que se dirigiam os deslocados, quanto à realidade de uma Palestina em disputa. Ressalto aqui o que identifiquei ser posto por Arendt ao longo de seus artigos quanto à estrutura política: a realidade do mundo contemporâneo plurinacional não condiz com a estrutura defendida pelos nacionalismos baseados no modelo do Estado-nação; a soberania estatal pode refletir as injustiças perpetuadas pelos grupos majoritários; é necessário repensar a organização política a partir da realidade heterogênea de seus habitantes, e não a partir de uma lógica abstrata irreal que dá margem a exclusões de etnias inteiras; as abstrações revolucionárias não serão garantidas em longo prazo; um governo democrático deve ser construído de baixo para cima, passando pela formação do maior número de conselhos possível, a fim de garantir uma participação direta dos indivíduos no espaço público para depois se formar um parlamento.

Como defendido por John Sitton (1987) – mesmo que este não mencione os artigos judaicos em suas análises – o problema institucional para Arendt se refere à necessidade de repensar o problema da autoridade política a partir da defesa da igualdade. Ela, no entanto, não faz isso apenas na década de 1960, como se pode observar em sua obra mais conhecida e abstrata *On Revolution*, mas também durante as décadas de 1930, 1940 e 1950, quando pensou os exemplos empíricos da insuficiência dos estados europeus e da disputa por uma comunidade autônoma na Palestina, que, inclusive, poderia ter servido de modelo para o resto do mundo.

4.11 Conclusão

Os artigos judaicos de Arendt, compilados na obra *The Jewish Writings*, são, inquestionavelmente, o terreno empírico do qual a autora desenvolveu o seu pensamento político mais abstrato. Como tentei remontar neste capítulo, temas centrais são repetidos anos a fio, demonstrando as suas preocupações com a política contemporânea. Tais artigos, no

immigrants it could still absorb and how far it extended its boundaries (the whole of Palestine and Transjordan is the insane Revisionist demand)-would still remain a very small people greatly outnumbered by hostile neighbors” (ARENDR, Hannah. To save the Jewish Homeland. In: _____. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007x, p. 396-397).

entanto, ainda são pouco explorados dentro do campo de estudos arendtiano, especialmente quando comparados a suas obras mais conhecidas. Busquei, assim, contribuir com o campo a partir do mapeamento das questões centrais durante, sobretudo, as décadas de 1940 e 1950. Neste sentido, o desenvolvimento da ideia de “diretos a ter direitos”, como veremos no próximo capítulo, deve ser compreendida a partir da intensa problemática da política judaica e da estrutura política internacional na primeira metade do século XX.

5 O “DIREITO A TER DIREITOS” E O ESTADO MODERNO: CONSIDERAÇÕES DE ORIGINS OF TOTALITARIANISM

Considerações contextuais a respeito da metodologia, ou das intenções e crenças de Arendt em *Origins of Totalitarianism* tiveram como intenção tornar a análise da obra mais coerente ao leitor. O capítulo que se segue, por sua vez, tem como objetivo principal perceber como a ideia de “direito a ter direitos”, formulada no final de seção de *Imperialism*, foi construída em diálogo com o reconhecimento da falência do Estado-nação como ideia e estrutura política eficaz. Na obra de Hannah Arendt, a história dos judeus é encarada como exemplar para elucidar a relação do Estado moderno com uma minoria recém-emancipada na era filosófica iluminista, enquanto a falência desse mesmo Estado é apresentada em oposição à expansão de um modelo privado imperialista, responsável por minar as bases e a lógica dos “direitos humanos inalienáveis”. Assim, volto-me à obra de Arendt de 1951, em especial às duas primeiras partes – *Antisemitism* e *Imperialism* –, a fim de compreender como a expressão “direito a ter direitos” se formou como ponto central em seu pensamento político.

5.1 A obra

The Origins of Totalitarianism, o trabalho monumental de cunho histórico e político que rendeu à autora fama e reconhecimento, inclusive no ensino superior²⁷¹, continua, ainda no ano de 2022, sendo referência para a compreensão da ascensão dos regimes totalitários ao longo da primeira metade do século XX. Foi publicado ainda em 1951 em inglês²⁷², tendo sido escrito ao longo da década de 1940²⁷³. As duas primeiras partes, *Antisemitism* e *Imperialism*, são frutos,

²⁷¹ Logo após a publicação de *Origins*, Arendt iniciou a sua carreira na Princeton University. Ver: HILL, Samantha R. **Hannah Arendt critical lives**. London: Reaktion Books, 2021, p. 132.

²⁷² A primeira edição de *Origins* saiu sob o título de *The Burden of Our Time*, edição inglesa que foi publicada em Londres em 1951.

²⁷³ A data específica do começo da escrita não é um consenso entre os comentaristas. Segundo Samantha Hill, por exemplo, Arendt teria começado a escrever *Origins* em 1941, tendo o concluído em 1949: “Arendt had begun working on *The Origins of Totalitarianism* in 1941 and finished it in 1949, shortly before she travelled to Europe” (HILL, Samantha R. **Hannah Arendt critical lives**. London: Reaktion Books, 2021, p. 126). Já Yara Frateschi defendeu que Arendt escreveu *Origins* entre 1945 e 1949 (ver: FRATESCHI, Y. Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o racismo imperialista. **Revista Ideação**, n. 42, Jul./Dez. 2020, p. 68-69). Elizabeth Young-Bruehl, na biografia de Arendt, defendeu que *Origins* começou a ser escrito entre 1945 e 1946 (ver: YOUNG-BRUEHL, E. **Por Amor ao Mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 193).

em alguma medida, dos escritos de Arendt anteriores a 1947 e 1948. Já a terceira e última parte, *Totalitarianism*, corresponde às pesquisas feitas pela autora entre 1948 e 1949, destinadas a compreender o funcionamento do sistema soviético como o do nazista²⁷⁴. Não menos importante, 1951 também é o ano da concessão de naturalização cedida pelo governo americano à Hannah Arendt, fato que a reincorporou, mediante a concessão da cidadania, à “humanidade” – como designaria, referindo-se a uma comunidade política oficial. Desde 1933, devido às desnaturalizações em massa do governo alemão, Arendt tinha permanecido apátrida e marginalizada de qualquer lei nacional.

Desgarrada de uma compreensão linear e causal da história como abordagem explicativa em sua obra, Arendt, ainda assim, revisita o passado a fim de identificar cristalizações que possibilitaram a ascensão do novo fenômeno²⁷⁵. Mesmo não delegando responsabilidade total a elas pelos acontecimentos, separando-as de uma lógica diretamente causal²⁷⁶, as “cristalizações”, ou “elementos” – identificados como metodologia também entre as teses sobre o conceito de História de Walter Benjamin (HILL, 2021) –, serviram como forma de encontrar indícios do totalitarismo no passado, assim como no presente, dada a sua possibilidade de permanência no mundo, mesmo após o fim dos governos de Hitler e de Stalin (HILL, 2021, p. 131). Opondo-se às interpretações mais corriqueiras, que associavam os regimes nazista e stalinista a formas de autoritarismo já conhecidas, Arendt chamou a atenção para a incapacidade de antigos conceitos políticos darem conta do que acabara de emergir²⁷⁷, ressaltando a necessidade de pensar a realidade pelas suas próprias características.

Como defendido por Eduardo Jardim em sua obra, *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*, a identificação do totalitarismo com alguma forma de autoritarismo parecia uma forma de distorção da compreensão política. A interpretação de Arendt do fenômeno constatou, pelo contrário, a destruição de algumas estruturas políticas tradicionais que, por sua

²⁷⁴ MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A natureza do Totalitarismo: O que é compreender o Totalitarismo? In: AGUIAR, O; BARREIRA, C; ALMEIDA, J. BATISTA, J. (org.). **Origens do Totalitarismo**. 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

²⁷⁵ Segundo Samantha Rose Hill (2021), a compreensão de *Origins of Totalitarianism* é feita a partir do que Arendt compreendeu ser elementos de cristalizações do Totalitarismo, opondo-se a uma concepção linear do historicismo.

²⁷⁶ “Não se trata de desvendar a cadeia causal que teria levado ao totalitarismo, mas sim de compreender tanto a sua absoluta e medonha novidade com relação a todas as formas precedentes de dominação, quanto os elementos do passado que se cristalizaram no totalitarismo” (FRATESCHI, Y. Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o racismo imperialista. **Revista Ideação**, n. 42, Jul./Dez. 2020, p. 69).

²⁷⁷ Como explica Eduardo Jardim em passagem de seu livro: “Em sua argumentação, a filósofa recorreu a uma passagem de Nietzsche que diz que é da alçada do desenvolvimento da ciência dissolver o ‘conhecido’ no desconhecido, mas que geralmente os cientistas terminam por fazer justo o oposto, e reduzem o desconhecido a algo que já é conhecido. Para ela, essa afirmação servia para caracterizar a posição da maior parte dos intérpretes do totalitarismo, assim, como do público em geral” (JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 25).

vez, abriram espaço para a ascensão das cristalizações como o antissemitismo, o racismo e o imperialismo (JARDIM, 2011, p. 26). Neste sentido, *The Origins of Totalitarianism* deve ser compreendido a partir do esforço da autora em estabelecer vínculos entre as cristalizações presentes na sociedade e o novo sistema totalitário.

Já Margareth Canovan, em sua obra *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought* – escrita na década de 1990 como um esforço de reinterpretação da obra de Arendt a partir da análise de artigos que vieram a público após as obras mais conhecidas –, identificou duas principais vertentes metodológicas na maneira com que Arendt se voltou ao passado. A primeira, de caráter fenomenológico, consistia em formular abstrações a partir da experiência, enquanto a segunda, mais próxima do método de Walter Benjamin, se baseava em encarar o passado a partir de fragmentos e aforismos. A identificação e a mobilização das cristalizações teria sido, para Canovan, a maneira encontrada por Arendt de unir ambas as vertentes utilizadas.

Para Canovan, Arendt desenvolveu seu pensamento político por meio de linhas de pensamento distintas, inter-relacionadas, que ajudaram na elaboração de conceitos diversos²⁷⁸. Alertou, assim, para a impossibilidade de tentar reconstruir um sistema de pensamento fechado na obra de Arendt, sendo mais vantajoso ao pesquisador buscar pistas capazes de situar os trabalhos mais conhecidos, a forma que foram desenvolvidos e as relações que firmaram entre si. Muitas colocações de Arendt, para Canovan, incluindo algumas das mais controversas, são vistas de maneira diferente quando colocadas dentro do contexto de suas reflexões, o que sugeriria a elaboração de um pensamento político bem próximo aos eventos contemporâneos. Desse modo, enfatizou a importância incontornável de analisar as experiências históricas destacadas por Arendt, assim como as suas obras iniciais de caráter histórico e político, como *The Origins of Totalitarianism*, inclusive para a contextualização das obras de caráter mais abstrato, e normalmente mais debatidas por comentadores, como *The Human Condition*²⁷⁹. Nas palavras de Canovan:

Em vez de tentar construir um sistema estático para ela, portanto, o que precisamos fazer é seguir seus pensamentos, situar neles seus trabalhos mais conhecidos e mostrar como eles se relacionavam entre si. Tal abordagem terá a vantagem adicional de nos permitir seguir suas reflexões à medida que elas se desenvolveram e, em muitos casos, rastreá-las até suas origens. Como veremos, a maioria delas tem raízes em sua experiência e nas avassaladoras catástrofes políticas que resumiu sob o título de “totalitarismo”. Isso é importante, porque a razão mais comum pela qual Arendt é

²⁷⁸ “Her thinking about politics took the form of a set of complex and interrelated trains of thought, in the course of which she did indeed establish a great many settled positions, firm conceptual distinctions and interconnected commitments, but which remained open-ended and incomplete” (CANOVAN, M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. Cambridge University Press, 1992, p. 6).

²⁷⁹ ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. University of Chicago Press, 2018a.

incompreendida é que os leitores tendem a começar no lugar errado ao tentar interpretar seu pensamento. Não é de todo surpreendente que comentaristas como Bhikhu Parekh, e George Kateb, partam de *The Human Condition* e não de *Origins of Totalitarianism*, pois o primeiro parece ter uma estrutura mais definida do que seus outros livros, é evidentemente preocupado com fundamentos, e parece, à primeira vista, representar um novo começo no pensamento político de Arendt após seu trabalho anterior sobre o nazismo e o stalinismo. Dado que *Origins of Totalitarianism* não é mais admirado por muitos cientistas políticos, parece não haver razão para estudá-lo antes de entender o que é geralmente considerado como a real contribuição de Arendt ao pensamento político. Infelizmente, essa abordagem é, como espero mostrar, seriamente enganosa. Não só *The Human Condition* em si está mais relacionada com *Origins of Totalitarianism* do que parece, como praticamente toda a agenda do pensamento político de Arendt foi marcada por suas reflexões sobre as catástrofes políticas de meados do século. (CANOVAN, 1992, p. 7)²⁸⁰

As questões metodológicas de Hannah Arendt interpretadas por Margareth Canovan ainda a levaram a enfatizar a centralidade do estudo de *Origins* para a compreensão e acompanhamento do seu pensamento político. Assim como esta tese defende, Canovan percebe que o estudo dos trabalhos anteriores de Hannah Arendt para a compreensão de suas obras de caráter mais teórico – como *The Human Condition* e *On Revolution* – é equivalente a encarar o campo empírico em que suas formulações decorreram, tendo ainda, o pesquisador, a possibilidade de relacionar os trabalhos entre si. Tal percepção também foi defendida por outros comentadores da obra de Arendt, como Jerome Kohn que, no prefácio de *Escritos Judaicos*, defendeu que “os acontecimentos vividos, sejam eles explicitamente mencionados ou não, repousam na raiz do pensamento arendtiano e informam sua escrita mesmo em seu nível mais abstrato” (KOHN, 2016, p. 14).

A própria Hannah Arendt, por sua vez, ao descrever a sua abordagem histórica, em *Origins*, como não usual, declarou que o estudo sobre o totalitarismo teria lhe trazido o dilema: “como escrever sobre algo que não se deseja conservar, mas sim destruir?” (ARENDR, 1989,

²⁸⁰ No original: “Instead of trying to construct a static system for her, therefore, what we need to do is to follow her thoughts trains, to situate her best-known works within them and to show how they were related to one another. Such an approach will have the additional advantage of allowing us to follow her reflections as they developed, and in many cases to trace them to their origins. As we shall see, most of them have their roots in her experience of the overwhelming political catastrophes that she summed up under the heading of ‘totalitarianism’. This is important, because the most common reason why Arendt is misunderstood is that readers tend to start in the wrong place when trying to interpret her thought. It is not at all surprising that commentators such as George Kateb and Bhikhu Parekh should start from *The Human Condition* rather than from *Origins of Totalitarianism*, for the former appears to have a more definite structure than her other books, it is evidently concerned with fundamentals, and it seems on the face of it to represent a new beginning in Arendt’s political thinking after her earlier work on Nazism and Stalinism. Given that *The Origins of Totalitarianism* is no longer admired by many political scientists, there seems no reason to study it before setting out to understand what is generally regarded as Arendt’s real contribution to political thought. Unfortunately, this approach is as I hope to show seriously misleading. Not only is *The Human Condition* itself more closely related to *The Origins of Totalitarianism* than it appears to be, but virtually the entire agenda on Arendt’s political thought was set by her *Reflections on the political catastrophes of the mid-century*” (CANOVAN, M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. Cambridge University Press, 1992, p. 7).

p. 22). A solução encontrada foi, segundo ela, formar uma abordagem fragmentada que identificava os elementos que se cristalizaram no totalitarismo sem, no entanto, escrever uma história linear do fenômeno. Tal abordagem, por sua vez, teria favorecido o aparecimento de críticas que apontavam para uma suposta falta de consistência e unidade no livro, como escreveu a Eric Voegelin em 1953²⁸¹.

Já em prefácio escrito no ano de 1967, inserido em edições posteriores de *Origins*, Arendt revelara ter escrito o seu livro sob mescla de “um otimismo temerário e do desespero temerário”. Acreditando ser o progresso e a ruína face da mesma moeda, defendeu a necessidade de resistir à realidade, em seu processo de compreensão, independente da maneira com que ela se apresentava. Seu objetivo, em *Origins*, era garantir o afastamento da curiosa contradição entre o “realismo”, ironicamente enaltecido pelos movimentos totalitários, e o seu visível desdém por toda a textura da realidade, como afirmara:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja. (ARENDR, 1989a, p. 12)²⁸²

Anos antes, em 1954, Arendt publicava um artigo na *Partisan Review*, *Understanding and Politics* – originalmente intitulado *The Difficulties of Understanding* –, em que além de desenvolver o tema da compreensão como método de pesquisa e forma de apreensão da realidade que precede o conhecimento, centralizava a experiência do totalitarismo como elemento a ser entendido com urgência. Suas colocações sugerem a sua versão dos limites da apreensão do ofício do historiador, além de indicar a importância de se encarar os fenômenos como novidade ao invés de mera repetição. A compreensão, desta forma, se traduzia como um processo complexo, interminável, associado até mesmo a uma forma de viver, por meio do qual seria possível se conciliar com a realidade. Um interminável diálogo com o totalitarismo, neste

²⁸¹ Tais colocações de Arendt podem ser consultadas em sua resposta a Eric Voegelin, reunida na obra: ARENDR, H. **Essays on Understanding**. New York: Schocken Books, 1994a.

²⁸² No original: “The conviction that everything that happens on Earth must be comprehensible to man can lead to interpreting history by commonplaces. Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomes by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. I means, rather, examining the bearing consciously the burden which our century had placed on us – neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality – whatever it may be” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973, p. viii).

sentido, seria a única forma de “superar o estranhamento” oriundo do mundo contemporâneo. Já a conciliação, intrínseca ao processo de compreender, foi abertamente diferenciada do perdão. Como escrito, “na medida em que o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central do nosso mundo, compreender o totalitarismo não é desculpar nada, mas nos conciliar com um mundo onde tais coisas são possíveis” (ARENDDT, 2008f, p. 331)²⁸³. Sem tentar garantir a permanência do fenômeno no mundo, seu método e sua intenção visavam, sobretudo, o entendimento do novo fenômeno contemporâneo.

Não menos importante de ressaltar, a obra *The Origins of Totalitarianism* foi escrita a partir de uma concepção histórica que não encontra nos eventos do passado a capacidade de explicar completamente o presente. Na visão de Hannah Arendt, o evento atual apresenta a força de iluminar o passado, mas não o contrário, já que só o fim teria o poder de iluminar a compreensão²⁸⁴. A história é encarada, por Arendt, como uma espécie de sequência ininterrupta de eventos inesperados, imprevisíveis e inteligíveis apenas a partir de seu fim. A tarefa do historiador, neste sentido, deveria ser sensível o suficiente para detectar a novidade contemporânea em questão, em todas as suas implicações, trazendo à luz toda a força de sua significação (ARENDDT, 1994e). Tal percepção da história pode ainda ser entendida na mesma direção de sua teoria da ação, melhor desenvolvida em *The Human Condition*, em que uma lógica aberta para a ação humana, sem previsibilidade e apenas compreensível no final, é defendida (ARENDDT, 2018a) – ponto que reforça a relação entre o terreno empírico de compreensão histórica e a formulação de abstrações teóricas na obra de Arendt.

A defesa da compreensão como método de vida e de entendimento da realidade, como descrita em *Understanding and Politics*, é também compatível com as suas explicações sobre a escrita de *The Origins of Totalitarianism*. No prefácio de 1967, como já mencionado, Arendt defendeu a necessidade de encarar a realidade, sendo a sua obra apresentada como esforço de entendimento dos fatos que, à primeira vista, “pareciam apenas ultrajantes”, estando entre eles

²⁸³ No original: “To the extent that the rise of totalitarian governments is the central event of our world, to understand totalitarianism is not to condone anything, but to reconcile ourselves to a world in which such things are possible” (ARENDDT, Hannah. **Essays in Understanding**. New York: Schocken Books, 1994a, p. 308).

²⁸⁴ “Only when in future history a new event occurs will this ‘end’ reveal itself as a beginning to the eye of future historians. And the eye of the historian is only the scientifically trained gaze of human understanding; we can understand an event only as the end and the culmination of everything that happened before, as a ‘fulfillment of the times’; only in action will we proceed, as a matter of course, from the changed set of circumstances that the event has created, that is, treat it as a beginning” (ARENDDT, Hannah. **Essays in Understanding**. New York: Schocken Books, 1994a, p. 319).

“o que resulta do problema dos refugiados, gente destituída de lar em números sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita” (ARENDDT, 1989a, p. 11)²⁸⁵.

Além da lógica de compreender os fenômenos a partir de seu fim e da realidade empírica, Arendt incluiria duas preocupações críticas em *The Origins of Totalitarianism* – também presentes entre os artigos escritos nas décadas anteriores, como vimos no quarto capítulo²⁸⁶. São elas: a inocência histórica das comunidades judaicas europeias e a consequente falta de ação política desse grupo. Mesmo que a história não pudesse explicar por si só a emergência de elementos novos no mundo, a ignorância ante a ela, ou a sua incompreensão, teriam sido, em parte, responsáveis pela subestimação dos reais perigos²⁸⁷ – dada a relação estabelecida entre consciência histórica e posicionamento crítico. Tal abordagem segue, como se pode perceber, a coerência das décadas anteriores, desenvolvida com base nos escritos de Bernard Lazare sobre o ideal de *pária consciente* – como explorado no primeiro capítulo desta tese. Lazare volta a ser citado por Arendt na obra de 1951²⁸⁸ como exemplo contraposto à alienação.

The Origins of Totalitarianism é constituído de três livros juntos: *Antisemitism, Imperialism e Totalitarianism*. As duas primeiras partes se referem a movimentos históricos concebidos como cristalizações, diretamente vinculados à ascensão do movimento totalitário, mesmo não constituindo a sua causa direta. Sua obra, neste sentido, deve ser encarada de acordo com a lógica de compreensão defendida pela autora: como um processo aberto, sem conclusão, que pretende contribuir para pensar a necessidade de se reestruturar a *dignidade humana* (ARENDDT, 1989a, p. 13) a partir do entendimento e identificação dos elementos que levaram à consolidação da novidade totalitária²⁸⁹, sem, no entanto, confundi-los diretamente com ela.

²⁸⁵ No original: “Under the most diverse conditions and disparate circumstances, we watch the development of the same phenomena – homelessness on an unprecedented scale, rootlessness to an unprecedented depth” (ARENDDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. VII).

²⁸⁶ Ver: ARENDDT, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007b.

²⁸⁷ “But one should also bear in mind that lack of political ability and judgement have been caused by the very nature of Jewish history, the history of a people without a government, without a country, and without a language, Jewish history offers the extraordinary spectacle of a people, unique in this respect, which began its history with a well-defined concept of history and an almost conscious resolution to achieve a well-circumscribed plan on earth and then, without giving up this concept, avoided all political action for two Thousand years. The result was that the political history of the Jewish people became even more dependent upon unforeseen, accidental factors than the history of other nations, so that the Jews stumbled from one role to the other and accepted responsibility for none” (ARENDDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 8).

²⁸⁸ Na nota 26 da versão brasileira: “O ‘pária consciente’ (Bernard Lazare) constitui a única tradição de rebelião que se estabeleceu, embora aqueles que pertenciam a ela dificilmente estivessem cientes de sua existência” (ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 88).

²⁸⁹ Também em 1964, Arendt iria declarar a Günter Gauss a relação entre pensamento e escrita: “Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender...” (ARENDDT, Hannah. **Compreender**. Formação, exílio e totalitarismo. São Paulo:

Neste mesmo sentido, ao defender a centralidade de *The Origins of Totalitarianism* para a eloquência do pensamento político de Arendt, Margareth Canovan chamou a atenção para a centralidade das cristalizações, *Antisemitism* e *Imperialism*, frente à terceira parte, *Totalitarianism* – que fora concebido como uma forma de pensamento tardio, ou, em suas palavras, como *after thought*, não planejado no início da pesquisa:

A seção final, que apresenta o relato de Arendt sobre o próprio “totalitarismo”, uma fusão de nazismo e stalinismo baseado em uma sociedade de massas e envolvendo um movimento totalitário e campos de concentração, é a que mais atraiu a atenção, e que parece óbvio para se olhar se quisermos saber sobre o que é o livro. A dificuldade é que esta seção mantém uma relação muito curiosa com o resto do livro. Pois, embora Arendt seja conhecida como uma das principais proponentes da tese “totalitária” – a tese de que o nazismo e o stalinismo eram essencialmente semelhantes – o totalitarismo nesse sentido não era de fato o tema original de seu livro, e esta última e mais influente seção foi em grande parte uma reflexão tardia.²⁹⁰

Já Elizabeth Young-Bruehl, ao analisar as intenções iniciais do livro, ressalta o projeto submetido por Arendt a Mary Underwood, da Houghton Mifflin no outono de 1994. Segundo a biógrafa, “Hannah Arendt submeteu a Mary Underwood, da Houghton Mifflin, o primeiro esboço do livro que pretendia escrever. Chamava-o *Os elementos da vergonha: antisemitismo – imperialismo – racismo*” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 194). Os três elementos ressaltados por Arendt, ainda segundo Young-Bruehl, representavam a expressão de um problema ou um complexo de problemas para os quais as respostas nazistas, quando “se cristalizavam”, ofereciam uma “solução” aterrorizante. Neste sentido, a metodologia inicial de Arendt era

Companhia das Letras, 2008f, p. 333). Neste sentido, não é raro observar entre os estudiosos do pensamento de Hannah Arendt atribuições ao gênero ensaístico. Indo nesta direção, a ressalva de Jean Starobinski a respeito do ensaio em seu texto *É possível definir o ensaio?* merece destaque: “Eu gostaria de insistir, para completar minhas definições, num ponto capital. O ensaio é o gênero literário mais livre que há. Seu princípio básico poderia ser a frase de Montaigne que já citei: ‘Vou, inquiridor e ignorante’. E acrescento que apenas um homem livre, ou libertado, pode inquirir e ignorar. Os regimes autoritários proíbem inquirir e ignorar, ou pelo menos relegam essa atitude à clandestinidade. Esses regimes tentam impor em toda parte um discurso infalível e seguro de si, que nada tem a ver com o ensaio. A incerteza, a seus olhos, é um indício suspeito”. (PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**. São Paulo: Antologia Serrote, IMS, 2018, p. 23).

²⁹⁰ “The final section, which presents Arendt’s account of ‘totalitarianism’ itself, a fusion of Nazism and Stalinism based upon a mass Society and involving a totalitarian movement and concentration camps, is the one that has attracted most attention and that seems obvious place to look if we want to know what the book is about. The difficulty is that this section stands in a very curious relation to the rest of the book. For although Arendt is known as one of the foremost proponents of the ‘totalitarian’ thesis – the thesis that Nazism and Stalinism were essentially similar – totalitarianism in this sense was not in fact the original subject of her book, and this last and most influential section was largely an afterthought” (CANOVAN, Margareth. **Hannah Arendt: a Reinterpretation of her political thought**. Cambridge University Press, 1992, p. 18). Em carta a Jaspers, datada de 19 de novembro de 1948, citada por Canovan, Arendt reconhece a estrutura final do livro, em três partes, e admite a necessidade de estudar mais sobre a Revolução Russa, para terminar sua última seção. Neste sentido, as colocações de Canovan sobre a seção a respeito do totalitarismo não planejada, ou como pensamento tardio, fundamenta-se. Arendt, de fato, compartilha com Jaspers a ideia de que o livro sempre lhe pareceu ser um só, mas que a tal altura, o reconhecia como três livros separados. Ver: ARENDT, H; JASPERS, K. **Correspondence**. First Harvest edition, 1992, p. 121-122.

encontrar os principais elementos do nazismo, buscar as suas origens e descobrir os problemas políticos reais subjacentes a ele (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 194). Com o desenvolvimento das pesquisas e, sobretudo, com as notícias que chegavam sobre os campos de concentração no final da guerra, Arendt foi reformulando o seu trabalho. Como enfatizado por sua biógrafa:

Embora estivesse certa, no início de seu trabalho, sobre as questões e princípios subjacentes de cada uma das principais sessões iniciais do livro, Hannah Arendt mudou de ideia várias vezes sobre sua organização global e sobre o conteúdo das seções finais. Começou com o esquema em três partes, tão dramaticamente refletido no título *Três pilares do inferno*, propondo onze capítulos, divididos em: “sobre o anti-semitismo”, “Sobre o imperialismo” e “Sobre o racismo”. O segundo esboço sugeria treze capítulos em quatro titulações: “a via judaica para o olho do furacão da política”, “a desintegração do estado nacional”, “Expansão e raça” e “Imperialismo pleno”. Apenas o décimo terceiro capítulo desse esquema, chamado “Racial-imperialismo: nazismo”, tocava nesse vasto assunto, tema da terceira parte do produto final. O livro que Hannah Arendt escreveu tinha finalmente três partes: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo, com a terceira seção começando efetivamente onde os esboços anteriores paravam. O que Arendt evocava em 1946 como racial-imperialismo, mais tarde, baseada numa compreensão muito diferente, chamou de totalitarismo. Muito do material do que forma as seções sobre o anti-semitismo e o imperialismo de *As origens do totalitarismo* foi escrito antes de 1946, e parte dele já havia sido publicada em artigos. O material da terceira seção data de 1948 e 1949. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 196)

Neste capítulo, nos interessa examinar, principalmente, os dois primeiros livros da obra até o último capítulo de *Imperialism, The Decline of the Nation-state and the End of the Rights of Man*, a fim de compreendermos como a narrativa de Arendt vinculou as diferentes cristalizações com o enfraquecimento do Estado moderno e a consequência drástica da perda dos direitos humanos inalienáveis. A última seção, *Totalitarianism*, por ter sido posteriormente escrita e por tratar, de fato, da dinâmica dos regimes totalitários, ficará, por hora, de fora.

5.2 Antissemitismo

Um anti-semita alegava que os judeus haviam causado a guerra. A resposta foi: “Sim, os judeus e os ciclistas”. “Por que os ciclistas?”, perguntou um. “E por que os judeus?”, perguntou outro.²⁹¹
Hannah Arendt

Segundo a filósofa Martine Leibovici, que pensou a complexidade da escrita de Arendt, suas obras são caracterizadas por um diálogo constante entre o posicionamento de uma minoria étnica – judia – e uma não minoria – a europeia. A necessidade de estabelecer uma narrativa que englobasse os dois pontos de vista refletia, para ela, uma tentativa de firmar um diálogo entre as diferentes posições. Como colocado por Leibovici, “quando Arendt aborda a experiência judia, sua preocupação é sempre caracterizada por um movimento duplo: a experiência judia não é abordada nem somente do ponto de vista judaico, nem do ponto de vista não judaico, mas sempre na interseção dos dois”²⁹². A subjetividade de Arendt, se seguirmos a tese em questão, pode ser observada explicitamente na primeira parte de *Origins*, na qual buscou compreender o antissemitismo por meio da relação entre a vertente judaica e a não judaica, suas respectivas relações com o Estado moderno e pela ascensão de uma mentalidade privada imperialista.

Antisemitism também traz à tona uma série de questões anteriormente formuladas entre os artigos compilados em *The Jewish Writings*²⁹³. Tal cristalização é compreendida tanto mediante o impulso gerado pela emergência do novo fenômeno totalitário, quanto mediante as críticas elaboradas nas décadas anteriores – como a falta de conscientização histórica e as suas trágicas consequências para a organização política. A formação do Estado moderno também ganha destaque, principalmente por meio do paradoxo entre a consolidação dos ideais emancipatórios iluministas e o aumento de movimentos intolerantes no pós-Revolução Francesa. A história do antissemitismo como traçado por Arendt, portanto, funde uma narrativa que leva em consideração a formação de um sistema político moderno de caráter estatal, a falha

²⁹¹ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 25. No original: “An antisemite claimed that the Jews had caused the war; the reply was: Yes, the Jews and the bicyclists. Why the bicyclists? Asks the one. Why the Jews? Asks the other” (ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 5).

²⁹² No original: “Lorsque Arendt aborde l’expérience juive, sa préoccupation est toujours caractérisée par un double mouvement: l’expérience juive n’est abordée ni du seul point de vue juif, ni du seul point de vue non-juif, mais toujours à l’intersection des deux” (LEIBOVICI, Martine. **Hannah Arendt, une juive**. 1998, p. 23).

²⁹³ Para a análise dos artigos presentes em *The Jewish Writings*, ver o quarto capítulo desta tese.

de consciência e desinteresse pela vida histórica e política europeia por parte da população e a emergência de uma nova mentalidade econômica imperialista, entre os séculos XVIII para o XIX, que, inclusive, teria ajudado a desestruturar o ideal político emancipatório iluminista.

No prefácio de *Antisemitism*, escrito em 1967, incorporado às edições posteriores da obra, Arendt justificou o tema escolhido para a primeira seção. Segundo ela, a necessidade de escrever sobre a perseguição moderna aos judeus, como tópico incontornável para a compreensão do totalitarismo, dava-se pela lacuna historiográfica referente à história judaica. A ausência do tema, constatada entre obras compatíveis com “os padrões mais elementares da apreciação histórica”, a fez redigir, como resposta, um texto que identificava os elementos históricos cristalizados que pudessem importar “para o estudo das origens do totalitarismo” (ARENDR, 1989a, p. 21). A publicação dos capítulos referentes ao antissemitismo, mesmo que concebidos como parte integrante da pré-história do totalitarismo (ARENDR, 1989a, p. 21), neste sentido, serviriam como uma pequena contribuição a um eventual estudo mais completo, ou enquanto, em suas palavras, uma “história analítica do antissemitismo não fosse escrita”²⁹⁴.

A história da perseguição aos judeus, elaborada por Hannah Arendt em *Origins*, no entanto, se destina a analisar uma parcela limitada do tempo histórico. Tendo o seu início sido firmado com “os judeus da corte” na época pós-medieval, a narrativa se encerra com a descrição do caso Dreyfus, ocorrido no final do século XIX na França²⁹⁵. A perseguição aos judeus, compreendida inicialmente como mera consequência das relações sociais, tonara-se, para Arendt, mais perigosa com a ultrapassagem da mera diferenciação dos grupos e com o acréscimo de elementos ideológicos apartados da realidade. Neste sentido, o discurso antissemita político se diferenciava em sua gravidade do antigo antissemitismo religioso e social, refletindo o surgimento de partidos políticos intolerantes no final do século XIX – mais especificamente entre as décadas de 1870 e 1880, marcando, inclusive, a guinada para a “solução final” (ARENDR, 1989a, p. 59).

O antissemitismo moderno, como interpretado pela autora, teria sido constituído pela passagem da intolerância social para um objetivo político de cunho supranacional, que se preocupava com “assuntos estrangeiros” e apresentava como “ímpeto revolucionário” a oposição ao governo estatal em sua generalidade. Sendo assim, é importante ressaltar que a

²⁹⁴ “When, after the close of the war, I began to organize the material for this book, which had been collected from documentary sources and sometimes excellent monographs over a period of more than ten years, there did not exist a single over-all presentation of its subject matter that could be said to conform to the most elementary standards of historical scholarship. And the situation has hardly changed since. This is all the more deplorable as the need for an impartial, truthful treatment of Jewish history has recently become greater than it has ever been before” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. XIV).

²⁹⁵ Sobre o caso Dreyfus e os escritos de Arendt, ver o primeiro capítulo deste trabalho.

caracterização do antissemitismo político fez Arendt relacioná-lo à destruição do padrão político do Estado-nação moderno em seu molde emancipatório (ARENDR, 1989a, p. 59). Foi identificado um paradoxo constrangedor entre o ambiente nacional pós-emancipacionista, baseado na igualdade de direitos – ancorados, principalmente, na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão promulgada no pós-Revolução Francesa – e o aumento da intolerância política. Em suas palavras: “no ápice do seu desenvolvimento no século XIX, o Estado-nação concedeu aos habitantes judeus a igualdade de direitos”²⁹⁶, desencadeando, paradoxalmente, o aumento da discriminação social e a assimilação em massa por parte da comunidade judaica (ARENDR, 1989a, p. 77). Tal conclusão ainda a faria vincular a forma com que o ideal da igualdade, construído abstratamente, aproximava-se do desenvolvimento de uma ideologia firmada na homogeneidade da comunidade:

A igualdade de condições, embora constitua o requisito básico da justiça, é uma das mais incertas especulações da humanidade moderna. Quanto mais tendem as condições para a igualdade, mais difícil se torna explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas; assim, fugindo da aceitação racional dessa tendência, os indivíduos que se julgam de fato iguais entre si formam grupos que se tornam mais fechados com relação a outros e, com isto, diferentes. Essa desconcertante consequência foi percebida quando a igualdade deixou de ser aceita em termos de dogmatização ou de inevitabilidade. Sempre que a igualdade se torna um fato social, sem nenhum padrão de sua mensuração ou análise explicativa, há pouquíssima chance de que se torne princípio regulador de organização política, na qual pessoas têm direitos iguais, mesmo que difiram entre si em outros aspectos; há muitas chances, porém de ela ser aceita como qualidade inata de todo indivíduo, que é “normal” se for como todos os outros, e “anormal” se for diferente. Essa alteração do sentido da igualdade, que do conceito político passou ao conceito social, é ainda mais perigosa quando uma sociedade deixa pouca margem de atuação para grupos e indivíduos especiais, pois então suas diferenças com relação à maioria se tornam ainda mais conspícuas. (ARENDR, 1989a, p. 76)²⁹⁷

²⁹⁶ “No ápice do seu desenvolvimento no século XIX, o Estado-nação concedeu aos habitantes judeus a igualdade de direitos. Esconde contradições profundas e fatais a evidente incoerência do fato de que os judeus receberam a cidadania dos governos que, no decorrer dos séculos, haviam feito da nacionalidade um pré-requisito da cidadania, e da homogeneidade de população a principal característica da estrutura política” (ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 31).

²⁹⁷ No original: “Equality of condition, though it is certainly a basic requirement for justice, is nevertheless among the greatest and most uncertain ventures of modern mankind. The more equal conditions are, the less explanation there is for the differences that actually exist between people; and thus all the more unequal do individuals and groups become. This perplexing consequence came fully to light as soon as equality was no longer seen in terms of an omnipotent being like God or an unavoidable common destiny like death. Whenever equality becomes a mundane fact in itself, without any gauge by which it may be measured or explained, then there is one chance in a hundred that it will be recognized simply as a working principle of a political organization in which otherwise unequal people have equal rights; there are ninety-nine chances that it will be mistaken for an innate quality of every individual, who is ‘normal’ if he is like everybody else and ‘abnormal’ if he happens to be different. This perversion of equality from a political into a social concept is all the more dangerous when a Society leaves but little space for special groups and individuals, for then their differences become all the more conspicuous” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 54).

O conceito de igualdade, transposto da lógica política para uma lógica social, sem as devidas diferenciações, teria confundido, segundo Hannah Arendt, a compreensão a respeito da natureza dos seres humanos. Compreendida “em termos de dogmatização ou de inevitabilidade”, a igualdade teria sido abstratamente sufocada em si mesma, tornando difícil “explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas” (ARENDR, 1989a, p. 76). Como consequência, uma pequena margem de atuação fora delegada aos diferentes grupos, como os judeus, enquanto o ideal de homogeneização percorria o social. A igualdade, transformada em “fato social” sem nenhum padrão de mensuração ou análise explicativa, corria o risco, a seu ver, de ser confundida com a “qualidade inata de todo indivíduo” (ARENDR, 1989a, p. 77). Como resposta, um processo de diferenciação entre igualdade política e igualdade identitária – tanto na forma de grupos quanto na forma individual – deveria ser elaborado.

A preocupação a respeito do mito da homogeneização como forma equivocada de construção de uma comunidade política, citada em *Antisemitism*, já vinha, no entanto, acompanhando Arendt ao longo das décadas de 1930 e 1940²⁹⁸. Tanto as críticas à imigração judaica em massa à Palestina como forma de combate ao antissemitismo – “solução” sustentada por correntes sionistas –, quanto os projetos políticos de homogeneização étnica pela expulsão dos árabes palestinos podem ser citados como exemplos. Em oposição a uma forma de organização política baseada em uma maioria única, Arendt defendeu a possibilidade do binacionalismo, ou plurinacionalismo, decorrente tanto de reflexões de autores como Judah Magnes, como do seu inegável apreço pela estrutura federativa de governo (ARENDR, 2007b). Em *Origins*, o antissemitismo é interpretado na mesma linha do ideal equivocado da homogeneização, com a passagem de um âmbito abstrato político para uma construção social intolerante²⁹⁹. A diferença, no entanto, é que na obra de 1951, Arendt busca no ideal iluminista e na sua abstração a raiz da intolerância diante do diferente.

Para além da identificação do antissemitismo moderno como sem precedentes, diferenciado do antissemitismo religioso, a correlação estabelecida entre o aumento da perseguição aos judeus e o declínio de uma forma tradicional de nacionalismo também merece destaque. Um dos argumentos centrais que Arendt irá desenvolver na segunda parte, *Imperialism*, chama a atenção para a decadência do modelo de organização política baseada no Estado-nação e sua lógica emancipatória. Em *Antisemitism*, no entanto, a relação entre o aumento da perseguição aos judeus e o declínio do nacionalismo em sua forma tradicional já

²⁹⁸ Ver o capítulo 4 desta tese.

²⁹⁹ Arendt irá desenvolver melhor a sua ideia de igualdade política durante a *Condição Humana*. Ver: ARENDR, Hannah. **The Human Condition**. University of Chicago Press, 2018a.

aparece como ponto inicial do argumento. Segundo ela, o auge do antissemitismo teria sido marcado pelo “colapso do sistema europeu de Estado-nação” (ARENDR, 1989a, p. 23), derivado da ascensão de outro modo de organização política: o sistema imperialista e seu desdém pelo que chamou de “provincialismo do Estado-nação” (ARENDR, 1989a, p. 23). Em suas palavras:

A simultaneidade entre o declínio do Estado-nação europeu e o crescimento de movimentos anti-semitas, a coincidência entre a queda de uma Europa organizada em nações e o extermínio dos judeus, preparado pela vitória do anti-semitismo sobre todos os outros ismos que competiam na luta pela persuasão e conquista da opinião pública, têm de ser interpretadas como sério elemento no estudo da origem do anti-semitismo. O anti-semitismo moderno deve ser encarado dentro da estrutura geral do desenvolvimento do Estado-nação, enquanto, ao mesmo tempo, sua origem deve ser encontrada em certos aspectos da história judaica e nas funções especificamente judaicas, isto é, desempenhadas pelos judeus no decorrer dos últimos séculos. (ARENDR, 1989a, p. 29)³⁰⁰

Antisemitism, neste sentido, foi escrito sob a percepção da correlação entre a falência do Estado moderno como estrutura política consistente e o aumento do antissemitismo como movimento intolerante – derivado, para Arendt, do problemático mito da igualdade humana abstrata que erroneamente sugeria a necessidade de uma homogeneidade entre os cidadãos. Outro ponto ressaltado na seção é que a cristalização do antissemitismo ganhava força no cenário político europeu, transformando-se, ele próprio, em um elemento ideológico que fortificava a ascensão do totalitarismo. Inicialmente elaborada partindo da realidade e dos fatos, os elementos ideológicos se constituíam em propaganda do movimento totalitário. O antissemitismo, neste sentido, não permanecia apenas como indício da falência do Estado-nação emancipatório, mas como um elemento próprio que teria servido como difusor de uma ideologia apartada do real³⁰¹. Dito em outras palavras, como índice apreciativo do declínio da organização política estatal iluminista, o antissemitismo também serviu como catalisador discursivo do próprio movimento totalitário.

No que se refere às narrativas ideológicas, Arendt já tinha chamado atenção para suas consequências ao longo das décadas anteriores (ARENDR, 2007c). As explicações fechadas

³⁰⁰ No original: “This simultaneous decline of the European nation-state and growth of antisemitic movements, the coincident downfall of nationally organized Europe and the extermination of Jews, which was prepared for by the victory of antisemitism. Modern antisemitism must be seen in the more general framework of the development of the nation-state, and at the same time its source must be found in certain aspects of Jewish history and specifically Jewish functions during the last century”(ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 9).

³⁰¹ Para pensar como Arendt trabalha a ideologia totalitária, ver: ARENDR, Hannah. Ideologia e Terror. In: _____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989c.

em si mesmo, por mais diversas que pudessem ser, foram descritas como simplificações da realidade. Das modernas filosofias da história, presentes entre grandes referências do pensamento ocidental, como Hegel e Marx, aos mitos de eterno antissemitismo, difundido entre os sionistas que seguiam a corrente de Herzl, o aprisionamento interpretativo da realidade não seria apenas um agente limitador da compreensão, mas um forte elemento desencorajador do posicionamento político consciente. Em *Antisemitism*, Arendt volta a criticar o mito do eterno antissemitismo. Opondo-se à compreensão do ódio aos judeus como elemento natural da história humana, ressaltou o perigo de interpretações que se baseavam em verdades “eternas”. Em suas palavras: “O aspecto mais surpreendente dessa premissa [o mito do eterno antissemitismo] é o fato de haver sido adotada por muitos historiadores imparciais e até por um elevado número de judeus” (ARENDR, 1989a, p. 27)³⁰².

O historiador dos tempos modernos, neste sentido, deveria ter o cuidado necessário com opiniões e ideologias abrangentemente difundidas, já que, “durante o último século, foram elaboradas numerosas ideologias que pretenderam ser as ‘chaves da história’, embora não passassem de desesperados esforços de fugir à responsabilidade” (ARENDR, 1989a, p. 29). O questionamento e a pesquisa histórica, em oposição, possibilitariam aos indivíduos a autonomia e o poder de influir na realidade – postura almejada por Arendt desde a incorporação do ideal de *pária consciente* de Bernard Lazare (1948) na década de 1930. O caminho da compreensão histórica, em oposição às explicações fechadas, foi relacionado também à possibilidade de inserir os judeus entre os grupos da humanidade, já que a percepção da responsabilidade pela construção do destino e das ações teria o peso de deixá-los “envolvidos com os problemas do mundo” (ARENDR, 1989a, p. 26).

5.3 Imperialism

O primeiro livro de *Origins, Antisemitism*, resalta pontos importantes para a compreensão da formulação de “direito a ter direitos”. A partir de uma narrativa que sublinha o aumento da intolerância baseada em uma mentalidade privada e estruturada na contramão da

³⁰² No original: “The more surprising aspect of this explanation, the assumption of an eternal antisemitism, is that it has been adopted by a great many unbiased historians and by an even greater number of Jews” (ARENDR, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace, 1973a, p. 7).

emancipação dos direitos, Arendt ressaltou a centralidade do antissemitismo na cristalização do movimento totalitário, entendendo que:

a questão judaica e o antissemitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em agentes catalisadores da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que não era judeu ou descendente dos judeus; e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental. (ARENDR, 1989a, p. 20)³⁰³

A ascensão do antissemitismo político, ancorado na organização de partidos políticos, teria levado a intolerância a um grau mais elevado da estrutura social, proporcionando, além do ataque ao Estado moderno, a fortificação do imperialismo continental em sua lógica transnacional – como vimos na seção anterior. Como mais um elemento central do trabalho de compreensão de Hannah Arendt, o imperialismo, por sua vez, movimento expansionista compreendido entre 1884 e 1914 (ARENDR, 1989a, p. 135), foi analisado a partir de sua lógica econômica privada e seu desprezo pela organização política pública (ARENDR, 1989a, p. 168)³⁰⁴. Surgido do colonialismo, o imperialismo, como descrito, liderou a negação dos interesses nacionais, sendo a principal referência para a desintegração do sistema político dos Estados e tendo, conseqüentemente, relação direta com a ascensão do totalitarismo em sua negação dos direitos.

A negação das fronteiras fixas como princípio político, segundo Arendt, regeria a lógica imperialista como forma de suportar a expansão econômica baseada na conquista e na competição, revelando um *modus operandi* oposto à estrutura fundacional do Estado moderno. Como descrito em suas palavras, entre “todas as formas de governo e organização dos povos”, o Estado moderno seria o que menos se prestava ao crescimento expansionista ilimitado, dada a sua lógica básica do consentimento genuíno da nação dentro de um território específico (ARENDR, 1973a, p. 138).

³⁰³ No original: “the Jewish question and antisemitism, relatively unimportant phenomena in terms of world politics, became the catalytic agent first for the rise of the Nazi movement and the establishment of the organizational structure of the Third Reich, in which Every Citizen had to prove that he was not a Jew, then for a world war of unparalleled ferocity, and finally for the emergence of the unprecedented crime of genocide in the midst of Occidental civilization” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. XVI).

³⁰⁴ No original: “When, in the era of imperialism, businessmen become politicians and were acclaimed as statesmen, while statesmen were taken seriously only if they talked the language of successful businessmen and ‘thought in continents’, these private practices and devices were gradually transformed into rules and principles for the conduct of public affairs” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 138).

Para explicar a fortificação do imperialismo continental mesmo após o desenvolvimento do iluminismo e da emancipação política moderna, Arendt se voltou à história da estrutura das classes europeias, identificando entre a burguesia a raiz da mentalidade expansionista³⁰⁵. Segundo ela, constituída sob uma essência privada, o domínio político burguês se detinha sobre a preocupação estrita do ganho econômico, respaldando padrões de conduta baseados em uma postura competitiva privada – contrária à condução dos negócios pelo viés público. A burguesia, assim, desde sempre à parte do governo, inclusive pela própria falta de interesse nas coisas públicas, teria se “emancipado politicamente através do imperialismo” (ARENDR, 1973a, p. 138).

Foi ainda na história do pensamento político ocidental que Arendt buscou a consolidação de tal lógica privada oposta à pública, encontrando em Thomas Hobbes, e sua obra canônica *O Leviatã*³⁰⁶, indícios primários da mentalidade burguesa individual³⁰⁷. Yara Frateschi, por exemplo, em seu artigo *Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o Racismo Imperialista*, lembra o papel de destaque atribuído a Hobbes por Arendt na construção narrativa do que teria tornado possível o totalitarismo. Os princípios hobbesianos, em franca oposição à tradição do pensamento político ocidental, lembrou Frateschi (2020), desabrocharam, para Arendt, nos princípios da burguesia imperialista do século XX.

Em *Origins*, defende-se que a compreensão de Hobbes sobre os seres humanos como meramente individualistas e egoístas, não motivados para nada além de seu próprio interesse, teria o levado a construir um ideal abstrato de Estado baseado no princípio da segurança básica, dispensando o espaço comum para a consolidação de padrões morais entre “certo” e “errado”. Dito de outra maneira, a soberania estatal, compreendida a partir de mera necessidade, sem relação com nenhum tipo de lei deliberada, teria, para Arendt, gerado a perigosa confusão entre ideais públicos e privados observados na era imperialista (ARENDR, 1973a, p. 138-139). Vale perceber que a crítica de Arendt à construção normativa de Hobbes é baseada, sobretudo, na suposta falta de percepção do autor quanto à possibilidade, e interesse humano, de formar um corpo político participativo. Se a participação em qualquer forma de comunidade seria temporária e limitada para Hobbes – já que nada teria a capacidade de alterar a natureza solitária

³⁰⁵ “Antes de serem súditos numa monarquia ou cidadãos numa república, eram essencialmente pessoas privadas” (ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 168. Original: ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 138).

³⁰⁶ HOBBS, T. *Leviathan*. Oxford University Press, 2014.

³⁰⁷ Para uma análise da leitura de Arendt sobre Hobbes, ver: DEGRYSE, Annelies. The sovereign and the social: Arendt’s understanding of Hobbes. **Journal of the European Ethics Network**. V. 15, n. 2, 2008, p. 238-258.

e privada do indivíduo (ARENDR, 1989a, p. 170) que não possui prazer na companhia de seus pares –, para Arendt ela seria a base permanente da política (ARENDR, 1993).

A leitura de Arendt sobre Thomas Hobbes não costuma ser resgatada por seus comentadores. A esse fato, Yara Frateschi sugere uma leitura exagerada a respeito da obra do pensador inglês, o que, de fato, me parece justa. No entanto, mesmo tendo feito uma leitura exagerada, ou equivocada, do *Leviatã*, o que nos interessa perceber é que, indiscutivelmente, Arendt o utiliza para construir um ideal de mentalidade privada imperialista que seria, em escritos posteriores, contraposta a um ideal de mentalidade alargada – construída, por sua vez, em diálogo com o juízo do gosto de Kant³⁰⁸. Como defendeu Frateschi:

A análise que Arendt faz do *Leviatã* em *Origens do totalitarismo* visa desmascarar a sua suposta fundamentação filosófica: Hobbes atribui à natureza humana o que é próprio do homem burguês. O Estado hobbesiano, baseado no acúmulo de poder e isento da limitação da lei divina, natural ou baseada no contrato, corresponde não às supostas necessidades da natureza humana, mas às necessidades políticas da burguesia em ascensão. A sagacidade filosófica de Hobbes reside aí: em ter percebido os anseios da nova classe e em ter imputado à natureza humana os padrões de conduta da burguesia (cf. idem, p. 172). O poder ilimitado do Estado responde ao anseio pelo acúmulo infindável de propriedade e riqueza dessa nova classe. Se, para Arendt, Hobbes antecipa em trezentos anos os padrões morais e políticos da burguesia imperialista é porque ele teria claramente percebido que o processo ilimitado de acúmulo de capital necessita de uma estrutura política de poder ilimitado (Cf. Arendt, 2004, p. 172). (FRATESCHI, 2020, p. 80)

Desenvolvendo a sua crítica a Hobbes, Arendt ainda afirma que a sua interpretação a respeito da natureza humana traria, como consequência, a impressionante “instabilidade da comunidade política”³⁰⁹, gerada pela falta de identificação dos indivíduos com a organização. O controverso resultado de tal instabilidade – em uma teoria baseada para assegurar a segurança e a estabilidade – levaria Arendt a concluir que a antropologia filosófica de Hobbes não fora

³⁰⁸ Yara Frateschi escreve, em seu artigo, que: “Por fim, embora na maioria dos casos a literatura crítica não dê importância à interpretação que Arendt faz de Hobbes em *Origens* – talvez por considerá-la exagerada, e é mesmo – vale notar que toda a sua filosofia política futura irá contrapor ponto por ponto a filosofia política do “ídólatra do sucesso”, tal como ela a interpreta: contra o Estado baseado na força, ela defende o Estado de Direito; contra a mentalidade exclusivamente autointeressada, ela defenderá uma mentalidade democrática e alargada que seja capaz de transcender as condições subjetivas privadas para levar os outros em consideração (Arendt, 1992, p. 274-5; 1992b, p. 299); contra o juízo do homem hobbesiano, baseado no ponto de vista individual ou de uma minoria, Arendt defende que o juízo somente será capaz de nos orientar no domínio público e no mundo comum se considerar amplamente a perspectiva das outras pessoas” (FRATESCHI, Y. Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o Racismo Imperialista. *Revista Ideação*, n. 42, p. 66-85, Jul./Dez. 2020, p. 84).

³⁰⁹ “O resultado é a inerente e confessada instabilidade da comunidade – Commonwealth – de Hobbes, cuja própria concepção prevê a sua ulterior dissolução: ‘quando numa guerra (estrangeira ou intestina) os inimigos obtêm a vitória final (...) então o Commonwealth é dissolvido, e cada homem tem a liberdade de se proteger a si mesmo’. Essa instabilidade é surpreendente na teoria de Hobbes, na medida em que o seu objetivo primário é assegurar um máximo de segurança e instabilidade” (ARENDR, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 170).

baseada em um autêntico desejo de retratar a realidade filosófica e psicológica dos seres humanos, mas apenas refletir o desenho teórico proposto pela teoria política do *Leviatã*. Organizada sob a lógica da força, e não do direito, a soberania hobbesiana incluía, para Arendt, o conformismo e a obediência cega, formando um indivíduo despojado de direitos políticos, que encararia a vida pública oficial como mera necessidade, gerando, como consequência, a expansão da vida privada e de seu pequeno destino pessoal³¹⁰:

Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a quem tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes. Agora, só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência. Numa sociedade de indivíduos, todos dotados pela natureza de igual capacidade de força e igualmente protegidos uns dos outros pelo Estado, que regula os negócios públicos e os problemas de convívio sob o disfarce da necessidade, somente o acaso pode decidir quem vencerá. (ARENDR, 1989a, p. 171)³¹¹

Ao negar o medo da morte violenta como quesito suficiente para a estruturação de uma comunidade política sólida, a leitura crítica de Arendt sobre o *Leviatã* de Hobbes aponta o caminho para a necessidade de formação de um espaço público consciente e comunitário, em oposição à mera soberania arbitrária. Central na crítica de Arendt, o problema da ausência de engajamento político dos indivíduos, tão frisado por ela durante a década de 1940³¹², teria como consequência a aceitação de um destino organizado pelo acaso. É ainda, neste sentido, que a imagem dos marginalizados sociais é ressaltada na seção *Imperialism*. Colocados à margem da sociedade, os marginalizados eram, recorrentemente, encarados como figuras meramente desprovidas de sorte, guiados ao fracasso pelo desenvolvimento de um destino imutável. A

³¹⁰ A leitura de Arendt sobre Hobbes, como já mencionado, pode suscitar inúmeras críticas. Entre elas, a declaração de que, para Hobbes, o direito de nada serviria. Na teoria de Hobbes, o direito precisa ser exercido a partir do monopólio da força coercitiva pelo Estado, e não sozinho: “Sem a espada, os pactos não passam de palavras sem força, que não dão a mínima segurança a ninguém” (passagem retirada de: HOBBS, T. **O Leviatã**. Ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 138). Ou na passagem: “Por último, enquanto o acordo vigente entre as criaturas é natural, entre os homens surge apenas por meio de um pacto, isto é, artificialmente. Não causa espanto saber que é necessário algo mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo, isto é, o poder comum capaz de fazê-los respeitar e dirigir suas ações para o bem comum”. Ver: HOBBS, T. **O Leviatã**. Ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2009, p. 141.

³¹¹ No original: “Excluded from participation in the management of public affairs that involve all citizens, the individual loses his rightful place in society and his natural connection with his fellowmen. He can now judge his individual private life only by comparing it with that of others, and his relations with his fellow-men inside Society take the form of competition. Once public affairs are regulated by the state under the guise of necessity, the social or public careers of the competitors come under the sway of change. In a Society of individuals, all equipped by nature with equal capacity for power and equally protected from one another by the state, only chance can decide who will succeed” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 141).

³¹² Ver: ARENDR, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007b.

lógica do pensamento arendtiano, neste sentido, opõe-se novamente à ideia da inação política, expressando a sua crença na necessidade de condução dos assuntos públicos pela participação. O não preenchimento do público a partir de ações conscientes, tal como sugerido pela lógica imperialista, resultaria, por sua vez, na interpretação dos acontecimentos como leis superiores e imutáveis, tais como as ideologias ancoradas em supostas “leis da história”. Com a pretensão de serem a chave da história, ao apresentar “enigmas do universo”, tais ideologias responderiam, em suas palavras, à crença no “desvelamento das leis ocultas que regem a natureza do homem” (ARENDDT, 1989a, p. 189). Entrelaçando a falta de interesse público à construção das supostas leis da história, Arendt conclui que:

A vida pública assume um aspecto enganador quando aparenta constituir a totalidade dos interesses privados, como se esses interesses pudessem criar uma qualidade nova pelo simples fato de serem somados. Todos os chamados conceitos liberais de política (isto é, todas as noções políticas pré-imperialistas da burguesia) – como a concorrência sem limites, regulada por um secreto equilíbrio que provém, de modo misterioso, da soma total das atividades concorrentes; a busca de um “esclarecido interesse próprio” como virtude política; o progresso ilimitado baseado na simples sucessão dos acontecimentos – têm isto em comum: simplesmente adicionam vidas privadas e padrões de conduta pessoais e apresentam o resultado como leis da história, de economia ou de política. Mas os conceitos liberais, embora expressem a instintiva suspeita da burguesia e a sua inata hostilidade com relação aos negócios públicos, são apenas uma acomodação temporária entre os velhos padrões de cultura ocidental e a crença da nova classe na propriedade como princípio dinâmico e automotivo. Os velhos padrões cedem à medida que a riqueza, crescendo automaticamente, passa realmente a substituir a ação política. (ARENDDT, 1989a, p. 175)³¹³

A lógica burguesa liberal, portanto, teorizada à sombra de um Estado soberano hobbesiano, impulsiona a expansão das vidas privadas para além do espaço público. Neste sentido, Arendt coloca os valores da expansão e da concorrência como valores opostos à política (ARENDDT, 1989a, p. 156), que, inclusive, detém a força de minar a ideia de um Estado iluminista baseado na emancipação política dos indivíduos. Não é mais a universalidade da humanidade e seu direito absoluto – como anunciado na Declaração Universal dos Direitos do

³¹³ No original: “Public life takes on the deceptive aspect of a total of private interests as though these interests could create a new quality through sheer addition. All the so-called liberal concepts of politics (that is, all the pre-imperialist political notion of the bourgeoisie) – such as unlimited competition regulated by a secret balance which comes mysteriously from the sum total of competing activities, the pursuit of ‘enlightened self-interest’ as an adequate political virtue, unlimited progress inherent in the mere succession of events – have this in common: They simply add up private lives and personal behavior patterns and present the sum as laws of history, or economics, or politics. Liberal concepts, however, while they express the bourgeoisie’s instinctive distrust of and its innate hostility of public affairs, are only a temporary compromise between the old standards of western culture and the new class’s faith in property as dynamic, self-moving principle. The old standards give away to the extent that automatically growing wealth actually replaces political action” (ARENDDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 146).

Homem – que determina a nação, mas a perspectiva privada individualista, baseada na expansão pela expansão, que submeterá o Estado à vontade de uma nação específica.

A crítica de Arendt desenvolvida a partir da formulação de Thomas Hobbes vai ainda mais longe. Para ela, com a fortificação da mentalidade privada ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, desenvolveram-se, em oposição à ideia da humanidade como algo único, noções de segregacionismo que teriam fornecido ao pensamento político o pré-requisito das doutrinas raciais. Arendt, assim, defende que Hobbes não teria sido apenas responsável pela expansão da mentalidade privada, mas também por fornecer os instrumentos básicos que possibilitaram o desenvolvimento de uma ideia de raça, formada pela lógica da segregação – algo totalmente oposto ao ponto de vista político e comunitário³¹⁴.

Não nos interessa tanto analisar a leitura crítica de Hannah Arendt sobre o *Leviatã*, e se, de fato, suas interpretações condizem com as intenções de Thomas Hobbes ao defender a ideia de um Estado soberano. Estima-se pensar como Arendt se apropriou de Hobbes para desenvolver o seu argumento a respeito da decadência do Estado moderno em sua incapacidade de garantir os direitos inalienáveis. Percebendo o desenvolvimento da mentalidade privada, Arendt identificou a negação do conceito de humanidade como algo universal oriundo da mentalidade burguesa. A ideia de raça, disseminada, supostamente, pelas sementes deixadas pela teoria estatal de Hobbes, contrapor-se-ia à igualdade dos povos defendida nos ideais revolucionários de 1789. Sendo assim, o racismo moderno, sendo antinacional em sua composição, teria, para ela, expandido-se enquanto ajudava a destruir a base da estrutura política da nação:

O racismo deliberadamente irrompeu através de todas as fronteiras nacionais, definidas por padrões geográficos, linguísticos, tradicionais ou quaisquer outros, e negou a existência político-nacional como tal. A ideologia racial, e não a de classes, acompanhou o desenvolvimento da comunidade das nações europeias, até se transformar em arma que destruiria essas nações. (ARENDR, 1989a, p. 191)³¹⁵

³¹⁴ “Mas Hobbes pelo menos favoreceu ao pensamento político o pré-requisito de todas as doutrinas raciais, isto é, a exclusão em princípio da ideia de humanidade como o único conceito regulador da lei internacional. Com a suposição de que a política estrangeira é necessariamente excluída do contrato humano, empenhada na guerra perpétua de todos contra todos, conforme a lei do ‘estado natural’, Hobbes propicia o melhor fundamento teórico possível para todas as ideologias naturalistas, que veem nas nações meras tribos, separadas uma das outras por natureza, sem qualquer tipo de conexão, ignorantes da solidariedade humana e tendo em comum apenas o instinto de autoconservação, como os animais. Se a ideia de humanidade, cujo símbolo mais convincente é a origem comum da espécie humana, já não é válida, então nada é mais plausível que uma teoria que afirme que as raças vermelha, amarela e negra descendem de macacos diferentes dos que originaram a raça branca, e que todas as raças foram predestinadas pela natureza a guerrearem umas contra outras até que desapareçam da face da terra” (ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a, p. 187).

³¹⁵ No original: “From the very beginning, racism deliberately cut across all national boundaries, whether defined by geographical, linguistic, traditional, or any other standards, and denied national-political existence

A partir do vínculo estabelecido entre o desenvolvimento do imperialismo e do antissemitismo como cristalizações contrárias às fronteiras e à lógica da política moderna, como feitas nas duas primeiras seções de *Origins*, torna-nos possível analisar o paradoxo construído por Hannah Arendt em relação ao Estado-nação e a impossibilidade de assegurar os direitos aos seus indivíduos. Segundo a autora, a deflagração de um ideal igualitário abstrato, não acompanhado de explicações que iluminassem o campo político complexo, dera lugar ao aumento da intolerância na esfera social a partir do que chamou de necessidade de “diferenciação social”. Unido ao sistema partidário, e adentrando a política oficial, o antissemitismo como instrumento político, portanto, ganhara forças, transformando-se em agente da expansão imperialista antinacional. O ideal imperialista europeu moderno se desenvolveu em pleno continente a partir de elementos presentes na própria história europeia.

A Alemanha, por exemplo, caso central analisado na obra, teria, para Arendt, substituído a ideia de nacionalidade política, “esplêndida força da nação francesa”, por uma “exortação nacionalista dirigida a instintos tribais” (ARENDR, 1989a, p. 196) – só possível pela ausência de reminiscências históricas comuns e pela aparente apatia popular pelo futuro. O imperialismo, como organização incompatível com o Estado-nação, ainda assegurou a pretensão totalitária de governo global a partir da formação de sua nova versão, o imperialismo continental. Já a unidade racial, compreendida para além da fronteira, teria acrescentado a força discursiva que ajudou a minar as abstrações do Estado-nação e seu ideal de humanidade expandida. O Imperialismo continental, dessa forma, permaneceu inequivocamente hostil a todas as estruturas políticas existentes, baseado no que Arendt descreveu como o “nacionalismo tribal”. Insistindo na lógica de que o mundo está sempre rodeado de inimigos, opôs-se à possibilidade de uma humanidade em comum, tal como o século XVIII defendera. O resultado observado, portanto, foi a inegável inversão da conquista do Estado por uma nação específica: ao invés de ser garantidor da soberania dos homens em sua apreensão universal, o Estado passou a ser mero instrumento de uma nação construída pela ideia imperialista de raça.

Yara Frateschi, em artigo anteriormente citado, ao analisar a seção sobre imperialismo escrita por Arendt, defendeu encontrar, entre as apropriações feitas dos escritos de Hobbes, a construção de um modelo ideal de mentalidade privada que seria oposta ao conceito

as such. Race-thinking, rather than class-thinking, was the ever-present shadow accompanying the development of the comity of European nations, until it finally grew to be the powerful weapon for the destruction of those nations” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 161).

desenvolvido posteriormente pela autora de “mentalidade alargada”. O juízo político defendido por Arendt, sustentou Frateschi, opunha-se diretamente à concepção presente na obra de 1951 de uma mentalidade racista europeia, sendo o conceito de mentalidade alargada “avesso da mentalidade do homem hobbesiano” (FRATESCHI, 2020, p. 66). O juízo político, como habilidade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas da perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes, tinha um exemplo para se contrapor:

Em *A crise na cultura* (1961), ao tomar o juízo reflexionante como modelo do juízo político, Arendt esclarece que, por ser político, esse juízo exige não a adequação do pensamento consigo mesmo, mas uma mentalidade alargada capaz de transcender as limitações subjetivas privadas para levar em consideração as perspectivas de todos os demais; por ser político, não pode funcionar em isolamento e solidão, necessitando “da presença dos outros em cujo lugar cumpre pensar” (Arendt, 1992, p. 221); por ser político, e não especulativo, se arraiga no senso comum ao invés de transcendê-lo e nos desvenda o mundo enquanto mundo comum. É, enfim, o juízo político, enquanto modo ampliado de pensar – enquanto mentalidade alargada – que nos permite nos ajustarmos a esse mundo, que não é objetivo e tampouco subjetivo, mas sim comum. (FRATESCHI, 2020, p. 67)

Na interpretação de Frateschi, o alargamento da mentalidade é justamente a aquisição da habilidade de desafiar corretamente a perspectiva individual para construir, com os outros, um mundo compartilhado. Sendo assim, tal conceito, descrito em textos publicados em décadas posteriores, como *A Crise da Cultura*, pode ser interpretado como antítese da mentalidade racista da burguesia europeia do século XIX que, de acordo com Arendt, abriu caminhos para o totalitarismo. Neste sentido, ainda segundo Frateschi, mesmo que Arendt não dispusesse ainda do termo “mentalidade alargada”, *The Origins of Totalitarianism*, especificamente na parte sobre o imperialismo, narra a história da destruição das condições de sua possibilidade, na qual a mentalidade hobbesiana privada seria a principal responsável (FRATESCHI, 2020, p. 68).

Quando Arendt se volta à sua análise sobre a falência do Estado-nação e o fim dos direitos do homem (ARENDR, 1973c), presente no último capítulo de *Imperialism*, em que, de fato, desenvolveu sua famosa expressão “direito a ter direitos”, todas essas questões tinham sido colocadas. Construindo o seu texto a partir da imagem do novo fenômeno da história contemporânea século XX – o *pária moderno*, ou indivíduo desprovido de direitos pelo Estado –, Arendt defendeu a ideia moral de “direito a ter direitos”, apontando tanto a falência do modelo político europeu em cumprir as promessas que sustentaram a sua fundação, como a necessidade de repensar uma estrutura política mais digna. Em sua análise, as cristalizações do antissemitismo e do imperialismo, como já visto, foram centrais para a compreensão da decadência estatal moderna e para o entendimento da emergência da ideologia como leitura da

realidade. Identificando na destituição jurídica a semente que tornou possível a eliminação dos indivíduos pelos governos totalitários, Arendt se volta à imagem dos *párias humanos* para compreender o vácuo jurídico e político que antecedeu a grande tragédia do século XX.

5.4 O direito a ter direitos

Texto considerado canônico para quem questiona a marginalização dos deslocados nacionais perante os Direitos do Homem e do Cidadão, o quinto capítulo de *Imperialism, The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man*, e a problemática apresentada pelo paradoxo do Estado-Nação – fundado na defesa dos direitos e a inversa incapacidade de garanti-los – continua sendo referência na Teoria Política. Contextualizando historicamente o surgimento massivo de minorias étnicas e de apátridas, relacionados com a eclosão das duas guerras mundiais (1914-1918, 1939-1945) e com os respectivos tratados que as seguiram, Arendt constata a falência do modelo político moderno em sua proposta inicial. O desmembramento dos Impérios multinacionais Austro-Húngaro e Russo, no pós-primeira guerra, tornou notável a impossibilidade de reagrupar o mapa etnográfico europeu dentro de Estados-nação. A quebra da igualdade entre os indivíduos, dentro dessa organização política, apareceu sob a forma de grupos super e subprivilegiados, concretizados pelas majorias étnicas – povos escolhidos como representantes do Estado – e as minorias, povos considerados de segunda categoria. Hannah Arendt denunciou a falha contemporânea em garantir o princípio da igualdade dentro do Estado-Nação moderno, apontando para a transformação de uma comunidade política justa em uma massa anárquica com diferentes privilégios – causa principal do esfacelamento da legitimidade do modelo político, baseado, em sua essência, na imagem dos direitos do “homem” como fonte da lei.

Para esses novos Estados, essa maldição contém o germe de uma doença mortal. Pois o Estado-nação não pode existir quando o princípio de igualdade perante a lei é quebrado. Sem essa igualdade legal, que originalmente se destinava a substituir as leis e ordens mais antigas da sociedade feudal, a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados. As leis que não são iguais para todos transformam-se em direitos e privilégios, o que contradiz a própria natureza do Estado-nação. (ARENDR, 1989a, p. 323-324)³¹⁶

³¹⁶ No original: “For these new states this curse bears the germs of a deadly sickness. For the nation-state cannot exist once its principle of equality before the law has broken down. Without this legal equality, which originally was destined to replace the older laws and orders of the feudal Society, the nation dissolves into an anarchic mass of over – and underprivileged individuals. Laws that are not equal for all revert to rights and

No contexto de uma nova onda de nacionalismos, a associação entre organização do Estado e uma população homogênea teve também, como consequência direta, a exclusão daqueles indivíduos considerados inadequados. Para Arendt, o que inicialmente parecia uma “exceção a uma regra sadia” – a exclusão da comunidade – acabou se tornando regra em si mesmo, marcando o século XX com ondas sucessivas de deslocamentos forçados. Os apátridas, desprovidos de qualquer território, estavam em situação ainda pior que as minorias. Eram encarados como uma certa “anomalia não prevista na lei geral”, situados em um vácuo político e jurídico à margem de qualquer comunidade. Como o maior fenômeno na história contemporânea, invertiam a lógica da civilização existente entre os países europeus, minando as bases fundacionais do Estado moderno. Segundo Arendt, “era quase patético verificar quão impotentes eram os governos europeus a despeito da sua consciência do perigo que era a condição do apátrida para suas instituições legais e políticas, e a despeito de todos os seus esforços no sentido de deter o dilúvio” (ARENDR, 1989a, p. 319)³¹⁷.

A novidade ainda contava com a definição dos marginalizados, que não representavam mais, necessariamente, oposição política a seus respectivos governos, mas se constituíam em sua inocência plena: “os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram” (ARENDR, 1989a, p. 328). Exceções às populações imaginariamente homogêneas, as minorias passaram a ser alvo de projetos nacionais não tolerantes que buscavam a identidade nacional com base em um povo específico³¹⁸. A partir de 1933, no entanto, o governo nazista iria mais à frente, recorrendo, como escreveu Arendt, à desnacionalização em massa que, em suas palavras, oferecia “uma sugestão aos outros países de como resolver o problema das minorias” – colocando, inquestionavelmente, o interesse arbitrário da soberania estatal sobre o estado da lei. A desnacionalização, como afirmado por Arendt, demonstrava a incapacidade da estrutura estatal em tolerar qualquer oposição, além de ressaltar a soberania absoluta sobre questões vinculadas a emigração, naturalização, nacionalidade e expulsão (ARENDR, 1989, p. 304). Entre as conclusões apresentadas em seu capítulo está a de que seria possível medir o grau de

privileges, something contradictory to the very nature of nation-states” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 290).

³¹⁷ No original: “It was almost pathetic to see how helpless the European governments were, despite their consciousness of the danger of statelessness to their established legal and political institutions and despite all their efforts to stem the tide” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 285).

³¹⁸ Ver: HOBSEBAWN, E. **Nações e nacionalismo desde 1780**. Programa, mito e realidade. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

totalitarismo de um governo a partir da recorrência à desnaturalização, comprovando a incapacidade da organização em construir uma comunidade heterogênea e tolerante.

Já no que diz respeito às conferências internacionais que se seguiram com o objetivo de resolver o problema dos refugiados, Arendt enxergou recorrentes falhas na tentativa de estabelecer nova condição legal. Nas palavras da autora:

Enquanto a discussão do problema do refúgio girava em torno da questão de como podia o refugiado tornar-se deportável novamente, o campo de internamento tornava-se único substituto prático de uma pátria. De fato, desde os anos 30 era o único território que o mundo tinha a oferecer aos apátridas. (ARENDR, 1989a, p. 317-318)³¹⁹

Nenhuma solução internacional apresentada, portanto, teria sido capaz de reverter a realidade aos olhos de Arendt, já que os acordos não conseguiram substituir a lógica do território soberano³²⁰. O resultado de sua análise foi de que a soberania do Estado-nação, nesse sentido, se sobrepunha à convicção dos Direitos Humanos inalienáveis, expressão que ganharia, do seu ponto de vista, certo “idealismo fútil”. O problema observado ainda se dirigiria ao fato de que o direito à participação a uma comunidade política transcendia à “atual esfera da lei internacional”, que funcionaria a partir de acordos e tratados entre nações soberanas, o que deixava a problemática das minorias e apátridas em aberto.

As consequências do deslocamento forçado descritas por Arendt são também associadas a perdas significativas. A primeira se refere à relação com os lares, representando a perda da “textura social” de nascimento e da impossibilidade de encontrar um novo lugar no mundo, uma nova comunidade – devida à falta de disposição dos outros países em receber esses refugiados –, o que sugeria ainda mais a falência da organização política internacional baseada na “família de nações” (ARENDR, 1989a, p. 327). A segunda grave perda seria referente à proteção do governo, e a garantia dos direitos individuais, traduzida em alguns momentos a partir da expressão “expulsão da humanidade”. Para Arendt, o não pertencimento a uma comunidade política, ou “a privação de um lugar no mundo em que a opinião se possa fazer significativa e a ação eficaz” (ARENDR, 1989a, p. 330), desencadearia, necessariamente, na proliferação de seres humanos *supérfluos*, limitados para exercer suas possibilidades humanas.

³¹⁹ No original: “All discussions about the refugee problems revolved around this one question: How can the refugee be made deportable again? The second World War and the DP camps were not necessary to show that the only practical substitute for a nonexistent homeland was an internment camp” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 284).

³²⁰ Em seu texto, Arendt descreve como os tratados internacionais que se seguiram à Primeira Guerra Mundial tiveram a tendência de aglutinar vários povos em um mesmo estado, desprovido os povos minoritários de liberdade nacional frente à manutenção de suas tradições culturais e políticas.

A privação dos Direitos Humanos estaria, portanto, atrelada, em Arendt, à condição de *outsider* da comunidade política mundial, ou *párias modernos*, que eram destituídos da proteção do governo e da possibilidade de utilizar a sua voz política ativamente:

Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bênçãos ou ruínas lhe serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer. (ARENDR, 1989a, p. 330)³²¹

A expressão “direito a ter direitos”, portanto, forma-se justamente em resposta à condição de superfluidade dos indivíduos que se encontram à margem do sistema político e social. Ao perceber o peso da aleatoriedade em suas vidas como consequência da falta de voz política, Arendt ressaltava a relevância da fala e do poder do relacionamento humano, “as mais essenciais características da vida humana”, para a construção da realidade social. É, em outras palavras, a perda da possibilidade de luta pela liberdade que asseguraria a exclusão dos indivíduos da humanidade. Ao serem privados do direito de opinião, os indivíduos supérfluos, destituídos de comunidade, não seriam capazes de influenciar o desenvolvimento da estrutura social e política, tendo sua participação e seu valor suspenso ante os outros. O “direito a ter direitos”, neste sentido, faz alarme à alienação forçada de certos indivíduos, impossibilitados de participarem na construção de um mundo comum, chamando atenção, sobretudo, para as graves falhas no sistema político contemporâneo³²².

A teórica política Seyla Benhabib também se voltou à centralidade do “direito a ter direitos” em sua obra *The Rights of Others*³²³. Leitora assídua de Hannah Arendt, trabalhou a ideia de “direito a ter direitos” como questão central na teoria política das migrações e da apreensão do outro. Segundo Benhabib, Arendt teria sido a segunda, depois de Immanuel Kant e sua ideia de hospitalidade (KANT, 2008), a desenvolver um novo terreno no campo na história do pensamento político que se voltava para a compreensão das ambiguidades legais das leis cosmopolitas, dissecando os paradoxos existentes no coração das soberanias territoriais

³²¹ No original: “This extremity, and nothing else, is the situation of people deprived of human rights. They are deprived, not of the right of freedom, but of the right of action; not of the right to think whatever they please, but of the right to opinion. Privileges in some cases, injustices in most, blessing and doom are meted out to them according to accident and without any relation whatsoever to what they do, did, or may do” (ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Harcourt Brace, 1973a, p. 296).

³²² Em sua obra publicada no ano de 1958, *A Condição Humana*, Arendt continuaria a desenvolver a sua teoria da ação ressaltando a importância da vida em comunidade.

³²³ BENHABIB, Seyla. The Right to have rights: Hannah Arendt on the contradictions of the nation-state. In: _____. **The Rights of Others**. Aliens, Residents and Citizens. New York: Cambridge University Press, 2004a.

baseadas no modelo de Estados-nação (BENHABIB, 2004b, p. 49). Benhabib também observou que Arendt insistiu, em *Origins*, que entre os motivos da ascensão dos regimes totalitários estava o declínio do Estado-nação como modelo de organização política eficaz. Entre as consequências dessa estrutura, estava a brecha que permitia o desrespeito pela vida humana e a exclusão dos indivíduos da promessa sobre a proteção do Estado pela sobreposição da soberania.

Ao citar Frank Michelman em seu artigo *Parsing a right to have right*³²⁴, Benhabib analisa a expressão “direito a ter direitos” ao indicar diferentes pressupostos. O primeiro uso do termo “direito”, segundo ela, seria dirigido à humanidade como um todo, buscando reconhecer o pertencimento a algum grupo específico de modo abstrato, evocando um imperativo moral de filiação. Já o segundo uso do termo se referiria a uma concepção jurídico-civil mais empírica e específica. A expressão “direito a ter direitos”, neste sentido, sugeriria o que Benhabib denominou de uma “relação triangular”: entre a pessoa que tem direitos, outros sobre quem esta obrigação cria um dever, e, por último, a necessidade de proteção e execução dessa reivindicação por meio de algum órgão legal estabelecido – sendo o mais comum o estado moderno³²⁵. Já a assimetria entre o primeiro e o segundo uso do termo “direito” derivaria da ausência, no primeiro caso, de uma comunidade jurídico-civil de associados que partilhariam a responsabilidade de dever recíproco.

O que vale a pena ressaltar das colocações de Benhabib é que a expressão “direito a ter direito”, como utilizada por Hannah Arendt, defende o direito à humanidade como direito de pertencer a uma comunidade possibilitadora de direitos jurídico-civis. O “direito a ter direitos”, de Arendt, segundo Benhabib, só seria possível dentro de uma comunidade política organizada, o que mostraria a sua posição favorável a uma concepção cívica de pertencimento, oposta a uma concepção meramente étnica. Arendt, no entanto, não desenvolveria um plano específico para a concretização de sua expressão, mas se aproximaria, como vimos no capítulo anterior, de um sistema deliberativo de democracia³²⁶, condizente com a estrutura de conselhos mistos pensada a partir da realidade multicultural da Palestina na década de 1940 (ARENDR, 2007b).

Frank Michelman (1996), por sua vez, ainda ressaltara que o pedido de Hannah Arendt, dirigido à grande parte de indivíduos que não tinham direito algum, referia-se a uma abstração

³²⁴ MICHELMAN, F. *Parsing a Right to have right. Consiellutionv*. Vol. 3, n. 2, 1996. O Blackwell Publishers, 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK and 238 Main Street. Cambridge. MA 02142, USA.

³²⁵ “The first use of the term ‘right’ in the phrase ‘the right to have right’ does not show the same discursive structure on its second use: in the first mention, the identity of the other (s) to whom the claim to be recognized as a rights-bearing person is addressed remains open and indetermined” (BENHABIB, Seyla. **The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens**. Cambridge University Press. Nova York, 2004b, p. 57).

³²⁶ Ver: SITTON, J. ‘Hannah Arendt’s Argument for Council Democracy’. **Polity**. Vol. 20, nº 1, p. 80-100, 1987.

universal moral do direito, uma espécie de precondição à implementação dos direitos empíricos, sendo tal precondição referente à necessidade de pertencer a uma sociedade partilhada. Michelman, assim como Benhabib, também se voltou à questão central da teoria política arendtiana, quando defendeu que a aquisição de direitos e sua garantia, para a autora, seria empiricamente dependente da prática da ação política e da produção social de uma consciência moral entre os indivíduos. O direito à inclusão, ou o “direito a ter direitos” de Arendt seria vinculado, para o autor, à efetivação da opinião e da ação como instrumentos significativos da comunicação humana (MICHELMAN, 1996, p. 6) – algo facilmente observável tanto em *The Jewish Writings* quanto em *Origins of Totalitarianism*.

Já no que diz respeito à ineficácia do Estado-nação em garantir a inclusão, e permanência, de todos os indivíduos no sistema político, Michelman lembrou da não distinção feita entre direito moral e direito empírico³²⁷ na obra de Arendt. A autora teria, no entanto, criticado a limitação da abstração a partir do diálogo com a teoria política. Se para compreender o surgimento da mentalidade privada imperialista Arendt se voltou para Thomas Hobbes, para compreender a ineficácia da abstração dos Direitos Humanos ela recorreu a Edmund Burke, em sua obra crítica *Reflections on the Revolution in France*³²⁸.

Segundo Edmund Burke, na compreensão de Arendt, os direitos humanos eram abstrações difíceis de serem mantidas pela simples frase “direitos inalienáveis dos homens”. Teria sido melhor, segundo ele, confiar em uma “herança vinculada” dos direitos, passada de pais para filhos, do que confiar no vínculo abstrato entre nação e direito. Para Burke, segundo Arendt, era inquestionável que o modelo francês compreendia a formação dos direitos com base na nação, de modo que nem a lei natural, nem o mandamento divino, nem qualquer outro conceito seriam necessários como fonte da lei. Para Arendt, a validade do argumento de Burke, após os exemplos históricos das minorias e dos apátridas, estava fora de questionamento: não fora apenas comprovado que a perda dos direitos nacionais implicava na perda dos direitos humanos, como a retomada dos direitos humanos ficara cada vez mais dependente da restauração dos direitos nacionais. Para reforçar seu argumento, Arendt ainda mencionou, como exemplo, a restauração dos direitos humanos dos judeus pela fundação nacional de Israel após a Segunda Guerra (ARENDR, 1989a, p. 333).

³²⁷ “In her view, in other words, a person’s having any rights at all depends – and there is no differentiating now between ‘morally’ and ‘empirically’ depends – on that person’s having individually participated, by ‘action’ in the social production of moral consciousness” (MICHELMAN, F. Parsing a Right to have right.

Consiellutionv. Vol. 3, n. 2, 1996. 0 Blackwell Publishers, 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK and 238 Moin Street. Cambridge. MA 02142, USA, p. 6).

³²⁸ BURKE, Edmund. **Reflections on the revolution in France**. Everyman’s Library, 1790.

Foi, portanto, em diálogo com Edmund Burke que Arendt desenvolveu a sua crítica sobre a falência das organizações políticas contemporâneas em garantir direitos aos indivíduos. A partir da constatação da possibilidade de exclusão do indivíduo de sua comunidade política de origem, e a conseqüente anulação dos direitos inalienáveis, Arendt identificou um paradoxo insolúvel na lógica dos direitos nacionais garantidos pelos Estados soberanos. Os indivíduos marginalizados – refugiados, apátridas, integrantes forçados dos campos de concentração – eram, a seu ver, provas empíricas de que nenhuma existência por si só garantiria os supostos direitos humanos universais dentro do âmbito estatal. Ou seja, em um mundo comum das instituições e organizações políticas, os indivíduos retrocediam aos estágios mais elementares da civilização. Forçados a viver fora do mundo comum, eram devolvidos à sua elementaridade, à mera diferenciação, sendo privados da esperada “equalização das diferenças”, construída artificialmente entre as comunidades que compartilhavam um princípio de justiça. Forçado a tais circunstâncias, o marginalizado, para Arendt, apareceria, então, em sua nudez abstrata, retrocedendo, forçadamente, ao estado de natureza.

Na elaboração de suas críticas ao modelo de direitos inalienáveis, Arendt também aponta para a necessidade de construção de uma comunidade política baseada pelo princípio da justiça que não transcenda a lei da diferença humana. Em suas palavras:

Nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais, e somente com seus iguais. O cenário obscuro do que é simplesmente dado, o pano constituído por nossa natureza imutável, adentra a cena política como elemento alheio que, em sua diferença demasiado óbvia, nos lembra as limitações da atividade humana – que são exatamente as mesmas limitações da igualdade humana. A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. O “estranho” é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir. (ARENDR, 1989a, p. 335)

Ressaltando a natural distinção entre os homens e comparando-a a um sistema político construído na ideia da igualdade, Arendt apresenta a centralidade da psicologia política dos governos intolerantes – como tinha feito na seção *Antisemitism*. Ao tentarem ofuscar a individualidade, o assustador símbolo do estranho, tentam frear a diversidade da humanidade, tentando controlar o espaço compartilhado. A insistência na homogeneidade étnica seria ainda uma tentativa de mascarar a incapacidade humana de interferir na formação dos artifícios

humanos. A individualidade e a particularidade, condições naturais atreladas ao que é dado, portanto, apresentam-se como obstáculo ao mundo comum na visão de tais governos, que insistem em destruir o que não podem modificar. Aos que foram privados de conviver em um espaço em comum, justamente por suas características imutáveis, a igualdade artificialmente construída é retirada, restando a mera existência individual nua e crua.

O paradoxo dos direitos humanos inalienáveis continuou a ser explorado por inúmeros pesquisadores. Em sua obra *The End of Human Rights*, Douzinas Costa, por exemplo, colocou o triunfo dos direitos humanos como um paradoxo insolúvel ainda no século XX³²⁹. Segundo o autor, desenvolvido à sombra da lógica da emancipação – compreendida como progressivo abandono de mitos e preconceitos em todas as áreas da vida e sua consequente substituição pela razão –, os direitos humanos se transformam, eles mesmos, no mito central das sociedades pós-modernas. A questão paradoxal entre o indivíduo dos direitos e o Estado soberano, que teve origem ainda no século XVIII a partir das proclamações revolucionárias, foi se estendendo nos séculos seguintes, refletindo a ambiguidade entre o triunfo da ideologia dos direitos inalienáveis e o “desastre de sua prática” (COSTA, 2000, p. 14).

A fundação da modernidade, como lembrou o autor, foi marcada pela elaboração de documentos revolucionários como a Declaração Americana de 1776 e a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, pontos simbólicos de fundação dos direitos humanos. A Declaração do Homem e do Cidadão prefaciava a nova constituição, tornando-se base e legitimação para a reforma constitucional francesa, enquanto a americana induzia uma série de emendas à constituição. Compreendida como fruto da vontade popular e como consequência da revolução, a Declaração Francesa foi encarada ainda como forma de luta contra a opressão, revelando a necessidade de reestruturar as relações entre Estado e sociedade. O “ser supremo”, neste sentido, não mais legislava e orientava a elaboração das leis, mas testemunhava o ato dos representantes do povo, que agiam como porta-voz da vontade geral. Os direitos proclamados na Revolução Francesa não eram um fim em si mesmo, mas meios usados pela Assembleia Nacional para reconstruir o Estado recém-formado a partir da emancipação de tutela de classe ou social.

Os direitos do Homem, descobertos pelo que Douzinas Costa denominou de “insight racional” da filosofia francesa iluminista, desse modo, precederam a nova ordem estabelecida, sendo criações legislativas que visavam construir uma nova república. Em suas palavras, “o

³²⁹ “If the twentieth century is the epoch of human rights, their triumph is, so to say the least, something of a paradox” (COSTA, D. **The End of Human Rights**. Critical Legal Thought at the turn of the century. Hart Publishing Ltd, 2000, p. 2).

texto, suprema expressão da vontade revolucionária, age sobre o mundo e o transforma” (COSTA, 2000, p. 93)³³⁰, tendo como centro “o homem” em sua personalidade jurídica abstrata, que substituiu a Deus como nova base dos direitos sem precedentes. A Assembleia Nacional, como representante da nação francesa, proclamou o direito “do homem”, conduzindo-o ao centro do cenário mundial. Em suas palavras:

A essência “do homem” reside nesse ato de proclamação no qual ele linguisticamente afirma e politicamente legisla sem qualquer fundamento ou autoridade a não ser ele mesmo. A linguagem performa seu poder de fazer o mundo e estabelece um sistema político baseado em uma liberdade sem fundamento autorreferente, já que está na natureza dos direitos humanos serem proclamados, sem qualquer humanidade histórica externa para garanti-los. No ato da proclamação, “o homem”, assim, não apenas reconhece, mas afirma sua natureza como livre-arbítrio sendo a Revolução um ato de autofundação que, simultaneamente, estabelece o postulador do direito e o poder do legislador como o representante histórico de seu próprio construto para criar todo direito humano *ex nihilo*. A partir desse momento, uma nova declaração de direitos tem um elemento comum e imutável que se refere a “homem” ou natureza humana e torna legítimo o legislador e os conteúdos variáveis que abrem novas áreas de prerrogativas e livre atuação. (COSTA, 2009, p. 107)

Situado “o homem” abstrato no centro da legitimidade constitucional, os Direitos Humanos, tal como proclamados na França, instalam o que Douzinas Costa denominou de “contingência radical” da proclamação linguística no coração dos acordos constitucionais (COSTA, 2009, p. 109). Ou seja, a força da declaração não é mais ancorada em fontes divinas, nem em direitos místicos como no caso do homem inglês, que se “autogoverna” e se “autotributa”, como ressaltado por Burke. Também não faz nenhuma referência a pactos sociais anteriormente estabelecidos, mas cria e exaure a sua própria legitimidade no ato de enunciação, não tendo nenhuma necessidade de oferecer argumento adicional, justificativa ou razão para a sua gênese além do próprio ato proclamatório. Atribui-se, assim, nas palavras de Douzinas Costa, o direito de legislação “aos homens”, que na natureza humana e abstrata seria o “detentor ontológico dos direitos em geral”.

Quando esse “homem” substitui Deus como a base do significado e da ação, a proteção dos seus direitos contra o poder do Estado passa a se tornar a essência jurídica da modernidade. A questão, no entanto, é que nenhum direito humano e nenhum “direito ao direito” foi criado empiricamente – aqui vale a diferenciação entre abstração e empiria sugerida por Michelman. O homem abstrato da filosofia, como afirmado por Douzinas Costa, e ressaltado por Hannah Arendt, é compreendido como extremamente vazio, sendo a lei, por outro lado, o terreno

³³⁰ COSTA, D. **The End of Human Rights**. Critical Legal Thought at the turn of the century. Hart Publishing Ltd, 2000.

empírico sobre o qual a natureza humana abstrata adquiriria a sua forma concreta. No caso moderno, os direitos proclamados abstratamente, e universalmente, só poderiam ser garantidos pela lei nacional, o que faria surgir uma regra paradoxal entre declarações de princípio universal e o fortalecimento da soberania nacional com fronteiras definidas. Como bem colocado por Douzinas Costa:

Os direitos são declarados em nome do “homem” universal; mas o ato de enunciação estabelece o poder de um tipo particular de associação política, a nação e seu Estado, para tornar-se o soberano legislador e, depois, de um “homem” em particular, o cidadão nacional, para tornar-se o beneficiário dos direitos. Primeiro, a soberania nacional. As declarações proclamaram a universalidade do direito, mas seu efeito imediato é estabelecer o poder ilimitado do Estado e sua lei. Foi a enunciação dos direitos que estabeleceu o direito das Assembleias Constituintes de legislar. *Em um estilo paradoxal, essas declarações de princípio universal “performam” a fundação da soberania local. A progênie deu à luz seu próprio progenitor e o criou à sua própria imagem e semelhança.* (COSTA, 2009, p. 107, grifo nosso)

O que Douzinas Costa realça nesta passagem é justamente o paradoxo central identificado por Hannah Arendt em seu texto sobre o declínio dos direitos do homem. “O Homem” soberano e abstrato, sustentador legítimo da nova proclamação moderna dos direitos, é colocado ao lado de uma organização política não universal. O Estado Soberano, neste sentido, acaba se fortificando em conjunto com a soberania abstrata do homem, revelando que a nova era moderna não apenas anunciava a centralidade do indivíduo na história, mas também a do Estado-nação e do seu conceito de cidadania— considerado a outra face da moeda. Na perspectiva retroativa de Douzinas Costa, torna-se possível compreender o nascimento dos Direitos Humanos em consonância com a soberania nacional, assim como os desdobramentos paradoxais da ligação estabelecida entre direitos e cidadania. Nas palavras do autor:

A partir daquele ponto, a condição de Estado, a soberania e o território seguem o princípio de nacionalidade. Se a Declaração inaugurou a modernidade, ela também deu início ao nacionalismo e a todas as suas consequências: genocídios, conflitos étnicos e civis, purificação étnica, minorias, refugiados, apátridas. A cidadania introduziu um novo tipo de privilégio que era protegido por alguns ao excluir outros. Após as revoluções, os Estados-nação são definidos por fronteiras territoriais, que os separam de outros Estados e excluem outros povos e nações. A cidadania passou a exclusão de classe para exclusão de nação, que se tornou uma barreira de classe disfarçada. Assim, o legislador universal e o sujeito autônomo kantiano transformaram-se em uma miragem, tão logo as características empíricas são acrescentadas a eles. O princípio da autonomia é criado na formação conjunta do Eu dividido e da comunidade dividida que a modernidade introduziu face ao horizonte de uma suposta comunidade universal. Este paradoxo foi primeiramente expressado pelos revolucionários franceses. A Assembleia Nacional teoricamente fragmentou-se em suas partes: uma filosófica e uma histórica. A primeira legislava em nome do “homem” pelo mundo inteiro; a segunda pelo único território e pelas únicas pessoas que podia, a França e suas colônias. A distância entre as duas é também a distância

entre a universalidade da lei da razão (eventualmente dos direitos humanos) e a generalidade da legislação do Estado. (COSTA, 2009, p. 116)

A diferença estabelecida entre ser o humano em geral, cunhada pela expressão “Homem”, e o cidadão, regido pelas regras do Estado, deu, portanto, margem à ambiguidade entre direitos universais e regras locais. Dessa lógica, ainda segundo Douzinas Costa, teria surgido a diferenciação entre dois grupos distintos. O primeiro relacionado à expressão “nós, o povo criamos a norma x” e o segundo “nós, o povo devemos obedecer a norma x”. Entre o segundo grupo, como podemos esperar, estavam os cidadãos considerados de segunda classe, destinatários potenciais das leis, como os estrangeiros e as minorias. A diferenciação entre seres humanos e cidadãos, importante ponto do Direito Moderno, teria dado, então, margem à diferenciação feita entre os indivíduos universais. O Estado-nação, portanto, passa a existir sob a lógica empírica da exclusão, o que contradiz a legitimidade dos direitos universais do “homem”:

A elevação da lei nacional à única mantenedora de direitos e o decorrente tratamento de estrangeiros como seres humanos inferiores indicam que a separação entre homem e cidadão é uma característica importante do Direito Moderno. O Estado-nação passa a existir com a exclusão de outras pessoas e nações. O sujeito moderno alcança sua humanidade ao adquirir direitos políticos de cidadania, os quais garantem sua admissão à natureza universal ao excluir dessa condição outros sem direito algum. O cidadão possui direitos e deveres na medida em que pertence à vontade comum e ao Estado. O estrangeiro não é um cidadão. Ele não tem direitos porque não faz parte do Estado e é um ser humano inferior porque não é um cidadão. Alguém é um homem em maior ou menor grau porque é um cidadão em maior ou menor grau. O estrangeiro é a lacuna entre homem e cidadão. O sujeito moderno é o cidadão, e a cidadania garante os requisitos mínimos necessários para ser um homem, um ser humano. Nós nos tornamos humanos através da cidadania, e a subjetividade é baseada na lacuna, na diferença entre homem universal e cidadão do Estado. (COSTA, 2009, p. 119)

A citação acima de Douzinas Costa sobre o fim dos Direitos Humanos apresenta a mesma lógica narrativa de Hannah Arendt. A partir da diferenciação entre o indivíduo abstrato e o cidadão, inaugura-se um vácuo, uma lacuna entre aqueles com direitos plenos e àqueles deixados à margem. No texto de Costa, é o estrangeiro que é colocado nessa margem, enquanto em Arendt, é o apátrida, refugiado, que não mais possui lugar no mundo para exercer todas as possibilidades de ação. No mais, o paradoxo da perda dos direitos humanos, para Arendt, está expresso na coincidência entre tal perda e o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral, “sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique”, representando a sua individualidade absoluta e singular que, “privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado” (ARENDR, 1989a, p. 336). A perda, neste sentido, assemelha-se à privação da cidadania, ou da

inclusão em uma comunidade política organizada, desvelando a ironia do paradoxo da política contemporânea expressado pela sentença “direitos humanos inalienáveis” e pessoas “sem direito algum” (ARENDDT, 1973a, p. 302).

A lei empírica, neste caso, passa a configurar um instrumento de privilégio, em que alguns indivíduos são contemplados enquanto outros tantos são excluídos. Dado o exemplo catastrófico do século XX, trabalhado a fundo por Arendt, identificou-se uma lacuna ineficaz entre a possibilidade de garantir os direitos a todos os indivíduos, assentando-os, a despeito de suas diferenças, dentro de uma estrutura política em comum e a experiência concreta e trágica da eliminação do outro. Como defendido por Arendt, a privação da igualdade constitucional, além de quebrar a lógica da igualdade de direitos proclamada nas revoluções do século XVIII, dissolve a própria legitimidade do Estado como modelo político. Neste caso, torna-se possível afirmar que o “direito a ter direitos” de Arendt não apenas condiz com a necessidade de garantir direitos aos marginalizados, ou sua inserção em uma comunidade política oficial, mas aponta para a alarmante necessidade de repensar a estrutura política existente.

Isso, não quer dizer, como colocado por Margareth Canovan, que Arendt se voltou contra o ideal dos direitos humanos humanisticamente desenvolvidos na Declaração Universal do Homem e do Cidadão, mas sim que o perigo de uma soberania arbitrária, imposta de cima para baixo a partir de promulgações vagas deve ser repensado. Segundo a autora:

O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem pretende tanto explicar por que houve tão poucos obstáculos ao massacre dos judeus por Hitler, como uma demonstração da necessidade de construir uma nova ordem política livre do que parecia a Arendt os defeitos fatais do Estado-nação.³³¹

5.5 Conclusão

O quinto capítulo teve como objetivo pensar como Arendt desenvolveu nas duas primeiras seções de *The Origins of Totalitarianism* a sua famosa abordagem de “direito a ter direitos”, chamando a atenção para as questões subjacentes à expressão. Partindo do exemplo concreto das minorias europeias durante o século XX e incluindo em seu estudo questões

³³¹ “The decline of the nation-state and the end of the right’s of man is intended both as an explanation of why there turned out to be so few obstacles to Hitler’s massacre of the jews, and a demonstration of the need to build a new political order free from what seemed to Arendt to be the nation-state fatal defects” (CANOVAN, M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. Cambridge University Press, 1992, p. 33)

desenvolvidas em artigos de décadas passadas – como a necessidade de desenvolver a consciência política e história dos povos minoritários, assim como a necessidade de contestar explicações históricas fechadas em si mesmas –, Arendt aponta para a necessidade de se repensar a estrutura política mundial. A perda da conotação original de proteção da soberania em conjunto com a degradação da ideia de direitos humanos frente à arbitrariedade estatal sugere a incapacidade do Estado-moderno de sustentar a sua própria legitimidade. A ascensão dos regimes totalitários, segundo Arendt, neste sentido, está vinculada à possibilidade de transformar uma comunidade política emancipatória em uma comunidade arbitrária de exclusão.

A transformação do Estado moderno em uma nação específica se vinculou à expansão de uma mentalidade privada imperialista que corrompeu as bases públicas de organização. O *pária moderno*, por sua vez, concretizado sob a roupagem do apátrida, é colocado no centro da obra de 1951 como objeto e método de compreensão da realidade. A crítica de Arendt se dirige, como lembrou Frank Michelman, à segurança fictícia de abstrações universais, sendo o direito, a seu ver, diretamente dependente da prática e da ação (MICHELMAN, 1996, p. 5). Esse novo tipo de ser humano desmascarava ainda o legado iluminista e o liberalismo clássico, que apontava para a importância de um ser humano abstrato e seu direito inalienável (BERNSTEIN, 2005, p. 46-49). A falência da abstração dos direitos inalienáveis fez ainda Arendt afirmar a necessidade de pensar um novo padrão para os direitos humanos que não cedesse brechas para a possibilidade de perda do lugar no mundo – algo que deveria surgir entre os homens e não acima deles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como defendido na Introdução, o objetivo central desta pesquisa buscou analisar textos menos conhecidos de Hannah Arendt, a fim de compreender o terreno empírico de seu pensamento. Vendo a necessidade de alargar o campo de estudos sobre a obra da teórica política em direção a textos publicados anteriormente a *The Origins of Totalitarianism* e, sobretudo, a *The Human Condition*, intentou-se contribuir com a contextualização das preocupações iniciais de Arendt, que a acompanhariam nas décadas seguintes.

Como afirmado por Margareth Canovan (1992, p. 279), Hannah Arendt foi uma pensadora política muito mais complexa do que inicialmente se reconheceu. Seu pensamento foi marcado por uma preocupação contextual alarmante que não consegue ser compreendida apenas com a leitura de suas obras mais conhecidas como *The Human Condition*, *On Violence* e *On Revolution*, por exemplo – algo que vem sendo reconhecido em um novo movimento de reinterpretação de seu pensamento político. A contextualização das preocupações iniciais com o totalitarismo e com a questão judaica como uma questão de minoria ajuda a estabelecer vínculos que iluminam a sua obra como um todo.

Ao se resgatar a base inicial de produção política de Arendt, percebe-se quanto a centralidade da perseguição antissemita é central em seu pensamento. A questão “como lidar com o antissemitismo?”, neste sentido, pode ser compreendida como norteadora de suas publicações desde o final da década de 1920 até o início da década de 1950. A sua aproximação dos estudos sobre Rahel Varnhagen, assim como a incorporação de estudos críticos sobre a assimilação pós-emancipação – como os de Bernard Lazare –, refletem a inquietude de quem percebeu uma postura inadequada também entre as comunidades judaicas europeias. Ao se aproximar do sionismo, sem nunca ter, de fato, pertencido a ele, Arendt passou a buscar alternativas para as regras sociais, afastando-se de crenças limitantes e rigidamente construídas, como “o mito do eterno antissemitismo” e a defesa da imigração em massa.

Arendt foi uma crítica ferrenha de seu tempo que, ao dialogar com a conscientização identitária e a necessidade de compreensão histórica dos diferentes povos, buscou entender o mundo a partir de suas complexidades e paradoxos. A análise dos textos presentes em *The Jewish Writings*, neste sentido, revela uma postura muito mais ativa do que se poderia imaginar. O direito à existência é, inclusive, defendido por meio da luta armada direta. Já os textos inseridos em *The Origins of Totalitarianism* refletem anos de preocupação com a ascensão dos movimentos totalitários e sua construção fictícia do real. Nele, Arendt apontou a necessidade

de resgate e proteção da mentalidade pública republicana, atropelada desde o século XVII pela expansão e pelos interesses privados distanciados do mundo. Sua preocupação com o não reconhecimento do outro ainda a fez chamar a atenção para a eterna possibilidade de recorrências totalitárias.

Esta tese buscou trazer a público questões subjacentes do pensamento político de Hannah Arendt, a fim de proporcionar, na academia e fora dela, uma leitura mais completa de suas obras. Arendt foi uma pensadora do totalitarismo e foi a partir dele que elaborou o seu pensamento político. A circulação dos escritos menos conhecidos de Arendt, trazidos a público pelo trabalho, sobretudo, de Jerome Kohn, inicia uma nova onda de estudos sobre a autora que acabou demandando certa reinterpretação de seu pensamento. Esta tese faz parte desse movimento e espera ter feito um convite convincente o suficiente para que continuem esse processo.

REFERÊNCIAS

- ACNUR: deslocamento global atinge novo recorde e reforça tendência de crescimento da última década. **ACNUR Brasil**. Genebra, 15 jun. 2022. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2022/06/15/acnur-deslocamento-global-atinge-novo-recorde-e-reforca-tendencia-de-crescimento-da-ultima-decada/#:~:text=Por%20volta%20de%20maio%20de,que%20perturbaram%20a%20ordem%20p%C3%ABlica>. Acesso em: 09 nov. 2022.
- AGAMBEN, G. Política del exilio. Archipiélago. **Cuadernos de crítica de la cultura Barcelona**, n. 26-27, 1996.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**. O Poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ARENDT, H. What is Existenz Philosophy? **Partisan Review**, v. XVIII, n.1, 1946.
- ARENDT, H. Preface. In: LAZARE, Bernard. **Job's Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948.
- ARENDT, H. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace, 1951.
- ARENDT, H. **On Revolution**. New York: Viking Press, 1963.
- ARENDT, H. The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man. In: _____. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace, 1968.
- ARENDT, H. **On Violence**. New York: Harcourt Brace Javanovich, 1970.
- ARENDT, H. **Crisis of the Republic**. New York: Harcourt Brace, 1972
- ARENDT, H. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace, 1973a.
- ARENDT, H. Ideology and terror. In: _____. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace, 1973b.
- ARENDT, H. The Decline of the Nation State and the End of the Rights of Men. In: _____. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace, 1973c.
- ARENDT, H. **The jew as pariah**: jewish identity and politics in the modern age. New York: Groove Press, 1978.
- ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a.
- ARENDT, H. O caso Dreyfus. In: _____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989b, p. 111-143.

ARENDDT, H. Ideologia e terror. In: ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989c, p. 512-531.

ARENDDT, Hannah. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. In: ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989d, p. 300-336.

ARENDDT, H. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

ARENDDT, H. **Essays in Understanding (1930-1954)**: Formation Exile and Totalitarianism. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994a.

ARENDDT, H. "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. In: ARENDT, H. **Essays in Understanding (1930-1954)**. Formation Exile and Totalitarianism. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994b, p. 1-23.

ARENDDT, H. **Rahel Varnhagen**: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994c.

ARENDDT, H. Franz Kafka: A revaluation. In: ARENDT, H. **Essays in Understanding (1930-1954)**. New York: Schocken Books, 1994d, p. 69-80.

ARENDDT, H. Understanding and Politics. In: ARENDT, H. **Essays in Understanding (1930-1954)**. New York: Schocken Books, 1994e.

ARENDDT, H. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget. 1997a.

ARENDDT, H. **Rahel Varnhagen**: the life of a jewess. Johns Hopkins University Press, 1997b.

ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, H. **Responsability and Judgment**. New York: Schocken Books, 2003.

ARENDDT, H. Reflexões sobre Little Rock. In: _____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia. das Letras, 2004a.

ARENDDT, H. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

ARENDDT, H. **Essays in understanding (1930-1954)**. 1st ed., New York, Schocken Books, 2005.

ARENDDT, H. **On Revolution**. Penguin Books, 2006a.

ARENDDT, H. **Between Past and Future**. Penguin Books, 2006b.

ARENDDT, H. **Eichmann in Jerusalem**. Penguin Books, 2006c.

ARENDDT, H. **The Promise of Politics**. New York: Schocken Books, 2007a.

ARENDDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007b.

ARENDR, H. Zionism reconsidered. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken books, 2007c, p. 343-374.

ARENDR, Hannah. We Refugees. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken books, 2007d, p. 264-274.

ARENDR, H. The Jew as Pariah: a Hidden Tradition. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007e, p. 275-297.

ARENDR, H. The enlightenment and the jewish question. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken books, 2007f, p. 3-18.

ARENDR, H. Against private circles. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007g, p. 19-21.

ARENDR, H. Antisemitism. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007h, p. 46-121.

ARENDR, H. The Minority Question. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007i, p. 125-133.

ARENDR, H. From Army to Brigade. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007j, p. 227-229.

ARENDR, H. The Jewish Army – The Beginnings of Jewish Politics? In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007k, p. 136-139.

ARENDR, H. For the Honor and Glory of the Jewish People. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007l, p. 199-201.

ARENDR, H. Jewish History, Revised. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007m, p. 303-311.

ARENDR, H. Active Patience. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007n, p. 139-142.

ARENDR, H. The Return of Russian Jewry. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007o, p. 171-176.

ARENDR, H. Jewish Politics. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007p, p. 241-243.

ARENDR, H. The Crisis of Zionism. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007q, p. 329-337.

ARENDR, H. On the “Salt of the Earth”: Waldo Frank’s “Jewish Interpretation”. In: ARENDR, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007r, p. 224-226.

ARENDDT, H. The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl's Politics Led? In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007s, p. 375-387.

ARENDDT, Hannah. Stefan Zweig: Jews in the World of Yesterday. In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007t, p. 317-328.

ARENDDT, H. Guests from No- Man's Land. In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007u, p. 211-213.

ARENDDT, H. The Disenfranchised and Disgraced. In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007v, p. 232-235.

ARENDDT, H. A Way Toward the Reconciliation of peoples. In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007w, p. 258-236.

ARENDDT, H. Can the Jewish-arab Question be solved? In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007x, p. 193-198.

ARENDDT, H. To save the Jewish Homeland. In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007y, p. 388-401.

ARENDDT, H. Achieving Agreement between Peoples in the Near East – a Basis for Jewish Politics. In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007z, p. 235-238.

ARENDDT, H. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: ARENDT, H. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008^a.

ARENDDT, H. O que é a filosofia da existência? In: ARENDT, H. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo, Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.

ARENDDT, H. Karl Jaspers: cidadão do mundo? In: ARENDT, H. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008c.

ARENDDT, H. Karl Jaspers: Um Laudatio. In: ARENDT, H. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008d.

ARENDDT, H. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008e.

ARENDDT, H. **Compreender: formação exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008f.

ARENDDT, H. Filosofia e Sociologia. In: ARENDT, H. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008g.

ARENDDT, Hannah. “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gaus. In: ARENDT, H. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008h.

- ARENDDT, H. Franz Kafka: uma reavaliação. In: ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio totalitarismo. (1930-1954). São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008i.
- ARENDDT, H. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- ARENDDT, H. Reflexões Sobre Política e Revolução: Um comentário. In: ARENDT, H. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2013a.
- ARENDDT, H. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2013b.
- ARENDDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016a.
- ARENDDT, H. O judeu como pária: uma tradição oculta. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo, Amariyls, 2016b, p. 493-523.
- ARENDDT, H.. Iluminismo e a questão judaica. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. 2016c, p. 111-145.
- ARENDDT, H. Contra círculos privados. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls. 2016d, p. 133-136.
- ARENDDT, H. Antissemitismo. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016e, p. 173-284.
- ARENDDT, H. A questão judaica. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016f, p. 167-171.
- ARENDDT, H. A questão da minoria. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016g, p. 289-299.
- ARENDDT, H. A Crise do Sionismo. São Paulo: Amariyls, 2016h, p. 359-368.
- ARENDDT, H. O Retorno da comunidade judaica russa. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016i, p. 351-357.
- ARENDDT, H. “Sobre o sal da terra”: a “interpretação judaica” de Waldo Frank. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016j, p. 420-424.
- ARENDDT, H. Sionismo reconsiderado. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016k, p. 591-633.
- ARENDDT, H. O Estado Judeu. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016l, p. 635-651.
- ARENDDT, H. Stefan Zweig, judeus no mundo de ontem. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016m, p. 551-580.

- ARENDDT, Hannah. Os desfranqueados e Desgraçados. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarilys, 2016n, p. 432-435.
- ARENDDT, H. Paciência Ativa. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. 2016o, p. 308-311.
- ARENDDT, H. Pode a questão judaico-árabe ser resolvida? In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarilys, 2016p.
- ARENDDT, Hannah. Para Salvar a pátria judaica. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarilys, 2016q, p. 653.
- ARENDDT, H. Chegar a um acordo entre povos no oriente médio – uma base para a política judaica. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amarilys, 2016r, p. 653-670.
- ARENDDT, H. **The Human Condition**. The University of Chicago Press, 2018a.
- ARENDDT, H.. **Thinking without a banister**. Essays in understanding: 1953-1975. New York: Schocken Books, 2018b.
- ARENDDT, H.. **Pensar sem corrimão**. Compreender: 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- ARENDDT, H.; JASPERS, Karl. **Correspondence, 1926-1969**. Florida, Harcourt Brace & Company, 1992.
- ARENDDT, H.; BLUMENFELD, Kurt. **Correspondance, 1933-1963**. Desclée de Brouwer, 1998.
- ARENDDT, H.; HEIDEGGER, Martin. **Letters, 1925-1975**. Orlando: Harcourt, 2004.
- ASSEMBLEIA Geral da ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos (217 [III] A)**. Paris. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 21 out. 2022.
- ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.
- BARRETO FILHO, Herculano. Relatório da CPI sugere indiciamento de Queiroga e Pazuello por 5 crimes. **Site OUL**. São Paulo, 20 out. 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/10/20/ministros-saude-indiciados-cpi-covid.htm?cmpid>. Acesso em: 09 nov. 2022.
- BENHABIB, Seyla. The Right to have rights: Hannah Arendt on the contradictions of the nation-state. In: BENHABIB, Seyla. **The Rights of Others**. Aliens, Residents and Citizens. New York: Cambridge University Press, 2004a.
- BENHABIB, Seyla. **The Rights of Others**. Aliens, Residents and Citizens. New York: Cambridge University Press, 2004b.
- BENHABIB, Seyla. **Dignity in Adversity**. Human Rights in Trouble Times. Polity, 2011.

BENHABIB, Seyla. **Exile, Statelessness and Migration**. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin. Princeton University Press, 2018.

BERNSTEIN, Richard J. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. The MIT Press. 1998.

BERNSTEIN, Richard J. Hannah Arendt on the Stateless. **Parallax**. Vol. 11, no. 1, p. 46–60, 2005.

BERNSTEIN, Richard J. **Why read Hannah Arendt today?** Polity Press, 2018.

BIGNOTTO, N. Bolsonaro e o bolsonarismo entre o populismo e o fascismo. In: LAGO; STARLING, H; BIGNOTTO, N. **Linguagem da destruição**. A democracia brasileira em crise. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BOURETZ, Pierre. Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pies d'argile. Press de Sciences PO. **Raison Politique**. V. 1, n. 16, p. 125-138, abr. 2004.

BURKE, Edmund. **Reflections on the revolution in France**. Everyman's Library, 1790.

BUTLER, J. **Parting Ways**. Jewishness and the Critique of Zionism. Columbia University Press, 2012.

BUTLER, J. **Caminhos Divergentes**. Judaicidade e Crítica ao Sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, J; SPIVAK, G. **Quem canta o Estado-nação?** Língua, política e pertencimento: EDU-UNB, 2018.

CALCAGN, Luiz. Senador Alessandro Vieira compara Pazuello a oficial nazista Eichmann. **Correio Brasiliense**. Brasília, 20 maio 2021. disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/10/20/ministros-saude-indiciados-cpi-covid.htm?cmpid>. Acesso em: 09 nov. 2022.

CANOVAN. Margareth. **The Political Thought of Hannah Arendt**. London: J. M. Dent, 1974.

CANOVAN. Margareth. **Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought**. New York: Cambridge University Press, 1992.

CASTELO BRANCO, P. H. V. B. Burocracia e Crise de Legitimidade: A Profecia de Max Weber. **Lua Nova**, São Paulo, v. 99, p. 47-77, 2016.

CHRISTIAN Wilhelm Dohm. **Jewish Encyclopedya**. Disponível em: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5256-dohm-christian-wilhelm-von>.

COSTA, D. **The End of Human Rights**. Critical Legal Thought at the turn of the century. Hart Publishing Ltd, 2000.

COSTA, D. **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

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

DEGRYSE, Annelies. The sovereign and the social: Arendt's understanding of Hobbes. **Journal of the European Ethics Network**. V. 15, n. 2, p. 238-258, 2008.

DREYFUSS, Mathias. **Juifs et citoyens: L'émancipation**. Akadem, 2012. Disponível em: <https://akademimg.akadem.org/Medias/Documents/Emancipation-VERBATIM.pdf>. Acesso em: 21 out. 2022.

DINES, A. **Morte no Paraíso**. A Tragédia de Stefan Zweig. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1981.

ECCEL, D. Franz Kafka lido por Hannah Arendt: cultura, formação e política. **Revista Aurora**, v. 31, n. 52, p. 304-322, 2019.

FRATESCHI, Y. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**. nº 10, p. 83-100, jul./dez. 2007.

FRATESCHI, Y. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**. v. 21; n. 3, p. 29-50, Dez. 2016.

FRATESCHI, Y. Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o racismo imperialista. **Revista Ideação**, n. 42, p. 66-85, Jul./Dez. 2020.

GOUVEA, C; CASTELO BRANCO, P. H. V.B. **Populismos**. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2020.

HABERMAS, J. Hannah Arendt's communications concept of power. In: HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S.K. (org.). **Hannah Arendt: Critical Essays**. State University of New York Press, 1994.

HABERMAS, J. **A inclusão do Outro**. Editora Unesp, 2011.

HABERMAS, J. **Après L'État-nation**: une nouvelle constellation politique. Pluriel, 2013.

HEBERLEIN, ANN. Arendt Entre o amor e o mal: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

HILL, Samantha R. **Hannah Arendt critical lives**. London: Reaktion Books, 2021.

HOBBS, T. **O Leviatã**. Ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2009.

HOBBS, T. **Leviathan**. Oxford University Press, 2014.

HOBSBAWN, Eric. **A Era dos Impérios (1875-1914)**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

HOBSBAWN, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780**. Programa, mito e realidade. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

JAPIASSÚ, H; MARCONTE, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JEWISH Virtual Library. **Zionist Congress: First to Twelfth Zionist Congress (1897 - 1921)**. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/first-to-twelfth-zionist-congress-1897-1921>. Acesso em: 21 out. 2022.

JEWISH Virtual Library. **Zionist Congresses: The Biltmore Conference (May 6-11, 1942)** pode ser consultada em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-biltmore-conference-1942>. Acesso em: 21 out. 2022.

KAFKA, Franz. **O Processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KAFKA, Franz. **O Castelo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Edições 70, LDA. 2018.

KOHN, Jerome. **A Jewish Life (1906-1975)**. In: ARENDT, Hannah. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007, p. ix-xxxii.

KOHN, Jerome. **Uma Vida Judaica (1906-1975)**. In: ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos**. São Paulo: Amariyls, 2016, p. 13-46.

KOSELLECK, R. **A semântica histórico-político dos conceitos Antiéticos Assimétricos**. In: KOSELLECK, R. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Editora Puc-Rio, 2011, p. 191.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. **Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte**. In: ARENDT, Hannah. **Persuasão e poder**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 23-50.

LAZARE, Bernard. **Job's Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948.

LEIBOVICI, Martine. **Hannah Arendt, une juive**. Expérience politique et histoire. Desclée de Brouwer, 1998a.

LEIBOVICI, Martine. **Honorer l'amitié**. In: ARENDT, Hannah; BLUMENFELD, Kurt. **Correspondence, 1933-1963**. Desclée de Brouwer, 1998b, p. 7-24.

LEVITZKY, S.; ZIBLATT, D. **Como as Democracias Morrem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2018.

LIBRARY of Congress. **Collection Hannah Arendt Papers**. Disponível em: <https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/about-this-collection/>. Acesso em: 10 nov. 2022.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A natureza do Totalitarismo: O que é compreender o Totalitarismo? In: AGUIAR, O; BARREIRA, C; ALMEIDA, J. BATISTA, J. (org.). **Origens do Totalitarismo**. 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 47-59.

MCFADDEN, Robert D. David Stoliar, Survivor of World War II Disaster, Dies at 91. **The New York Times**. 23 jan. 2016. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2016/01/24/world/middleeast/david-stoliar-survivor-of-world-war-ii-disaster-dies-at-91.html>. Acesso em: 9/11/2022

MICHELMAN, F. Parsing a Right to have right. **Consiellutionv**. Vol. 3, n. 2, 1996. 0 Blackwell Publishers, 108 Cowley Road, Oxford OX4 IJF, UK and 238 Moin Street. Cambridge. MA 02142, USA.

NOBRE, Marcos. **Limites da Democracia**: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro. Brasília: Todavia, 2022.

OXFORD Reference. **Treaty of Sèvres**. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100457377>. Acesso em: 10 nov. 2022.

PERL, William R. **The Four-front War**: From the Holocaust to the Promised Land. New York: Crown Publishing Group, 1979.

PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**. São Paulo: Antologia Serrote, IMS, 2018.

PITKIN, F. H. **The attack of the blob**: Hannah's Arendt concept of the social. University of Chicago Press, 2000.

RAY, Larry; DIEMLING, Maria. Arendt's 'conscious pariah' and the ambiguous figure of the subaltern. **European Journal of Social Theory**, Reino Unido, V. 19, n. 16, p. 1-18, 2016. Disponível em: <https://core.ac.uk/outputs/30712410>. Acesso em: 21 out. 2022.

RUBIN, Gil. From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt's Shifting Zionism. **Contemporary European History**. Vol. 24, n. 3, p. 393-414, 2015.

SAID, Edward. **A Questão da Palestina**. São Paulo: Unesp, 2012.

SALGADO NETO, Luiz. **O Movimento Político Árabe na Palestina sob Controle Britânico**: Culturas Políticas em Perspectiva Comparada (1929-1937). 2017. 422 f. Tese (Doutorado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

SCHORSKE, C. **Viena fin-de-siècle**. Politics and culture. New York: Vintage Books, 1981.

SCHNORRER. **Jewish Enciclopedya**. Disponível em:
<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/13293-schnorrer>. Acesso em: 10 nov. 2022.

SCHURSTER, K; GHERMAN, M. Como lidar com os fascismos hoje? **Cadernos do Tempo Presente**, São Cristóvão-SE, v. 11, n. 01, p. 03-15, jan./jun. 2020.

SCOTT, JC. **Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts**. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **Revista DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010.

SITTON, J.F. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. **Polity**. Vol. 20, n. 1, p. 80-100, 1987.

STARKMAN, Ruth. 'For the Honor and Glory of the Jewish People': Arendt's Ambivalent Jewish Nationhood. **The European Legacy: Toward New Paradigms**, vol. 18, n. 2, p. 185-196, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2013.772756>. Acesso em: 21 set. 2022

STEVENS, Richard. **American Zionism and U.S. Foreign Policy (1942-1947)**. The Institution for Palestine Studies, 1970.

VILLAS BÔAS, L. **A República de chinelos: Bolsonaro e o Desmonte da Representação**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2022.

WEBER, Max. **Os Três Tipos Puros de Dominação Legítima**. Tradução de Gabriel Cohen. Rio de Janeiro: V.Guedes Multimídia, 2008.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por Amor ao Mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **For Love of the World**. Yale University Press, 2004.

ZOLA, Émile. **Germinal**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

ZWEIG, Stefan. **O Mundo de Ontem: recordações de um europeu**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.