

A POLÍTICA PARA ALÉM DA *REALPOLITIK*: A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT AOS CONSELHOS JUDEUS

POLITICS BEYOND *REALPOLITIK*: HANNAH ARENDT'S CRITICISM OF JEWISH COUNCILS

Nádia Junqueira Ribeiro¹

<https://orcid.org/0000-0003-4683-1726>

Resumo: Uma das razões pelas quais Hannah Arendt se envolveu em uma polêmica com a publicação do seu relato do julgamento de Eichmann foi o fato de ter mencionado a participação dos conselhos judeus durante a Segunda Guerra Mundial acusando seus membros de terem cooperado com os nazistas. Neste artigo me dedico a refletir sobre essa acusação buscando apresentar possíveis razões pelas quais a autora abordou esse assunto. Meu argumento é de que sua crítica à cooperação das lideranças judaicas ao Nazismo é endereçada à recusa que ela faz da *Realpolitik* adotada pela política judaica, orientada pela sobrevivência a qualquer preço e incapaz de enfrentar o antissemitismo como um movimento político. Busco indicar como essa crítica também se relaciona à recusa que Arendt fazia das historiografias que consideravam uma natureza eterna e ubíqua do antissemitismo e que, assim, tendiam a retirar dos judeus a capacidade de ação, de responderem pelos acontecimentos políticos e mudarem o curso dessa história que os lançou para o centro deste movimento.

Palavras-chave: antissemitismo, *Realpolitik*, conselhos judeus.

Abstract: One of the reasons why Hannah Arendt involved herself in a controversy with the publication of Eichmann trial report was the fact that she mentioned the participation of the Jewish councils during World War II and accused their members of cooperating with the Nazis. This paper reflects on this accusation seeking to trace the reasons why she made this accusation. My argument is that her criticism about the Jewish leadership's cooperation with Nazism is addressed to her refusal of the *Realpolitik* adopted by Jewish politics, guided by survival at any cost and unable of confronting antisemitism as a political movement. I seek to indicate how this criticism is also related to Arendt's refusal of historiographies that considered the eternal and ubiquitous nature of antisemitism and, thus, leant towards depriving Jews of their capacity of action, of reacting to political events and changing the course of this History that launched them into the center of this movement.

Palavras-chave: antissemitismo, *Realpolitik*, conselhos judeus.

¹ Doutora em Filosofia em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas. Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Goiás – nadiagr@hotmail.com. <http://lattes.cnpq.br/3253592878649234>

“O problema é que eu sou independente. Não pertenço à nenhuma organização e sempre falo por mim mesma” (ARENDR, SCHOLEM, 2017, p. 209). Assim Arendt responde a Gershom Scholem em um esforço de entender a avalanche de críticas que recebeu acerca de seu relato do julgamento de Adolf Eichmann, registrado na cobertura para *New Yorker* e posteriormente publicado em uma obra em 1963. Arendt criticou a forma como o julgamento foi conduzido, como se fosse a história a ocupar o banco dos réus, e não um homem. Além disso, ela não enxergou em Eichmann o grande monstro responsável pela Solução Final, imagem construída pela promotoria, mas, ao contrário, descreveu como ele era terrível e assustadoramente normal (ARENDR, 1999, p. 299). E, para o que nos interessa nesse texto, ela relatou sobre a cooperação dos conselhos judeus, os Judenrät, com as autoridades nazistas. O relato veio acompanhado de uma crítica: Arendt acreditava que, diante de uma situação impotente, os membros dos conselhos poderiam ter feito nada, ao invés de terem cooperado com os nazistas, e isto teria salvado mais vidas: “a verdade integral era que, se o povo judeu estivesse desorganizado e sem líderes, teria havido caos e muita miséria, mas o número total de vítimas dificilmente teria ficado entre 4 milhões e meio e 6 milhões de pessoas” (Idem, p. 142).

O papel dos conselhos, como relata Arendt, era o de compilar listas de pessoas para serem deportadas, listar suas propriedades e entregar às autoridades nazistas, controlar apartamentos vazios e reter dinheiro dos deportados (ARENDR, 1999, p. 134). Eles eram responsáveis pelas chamadas “listas de transporte”, e estipulavam quantos deviam ser enviados, a idade, gênero, sexo, profissão e país de origem (Idem, p. 136). Em suma, diz Arendt que, “onde quer que vissem judeus, havia líderes judeus reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra, por uma ou outra razão” (Idem, p. 141). Ao mencionar o papel dos conselhos judeus na Segunda Guerra Mundial, Arendt expôs um problema que a comunidade judaica não parecia estar pronta para falar sobre: a sua responsabilidade sobre o conjunto de acontecimentos que levaram à morte milhares de judeus. Encontramos críticas à dura abordagem de Arendt aos conselhos judeus até mesmo entre grandes e cuidadosos estudiosos do seu pensamento, que exaltam sua forma independente de pensar e defendem a relação entre o seu pensamento político e sua judaicidade. Richard J. Bernstein, por exemplo, autor de *Hannah Arendt and The Jewish Question*, acredita que ao dizer sobre quantas pessoas poderiam ter sido salvas caso os conselhos não tivessem cooperado, Arendt fez “uma das afirmações mais incendiárias

e irresponsáveis” (BERNSTEIN, 2018, p. 60). Para ele, “ninguém pode dizer com certeza quantos judeus teriam sido assassinados caso os conselhos judaicos nunca tivessem existido” (Ibidem). Ron Feldman também indica que não teria julgado esses conselhos, como Arendt o fez, pois não estava lá. (Nota do editor, ARENDT, 2016, p. 755). Essas posições acabam ecoando a crítica de Gershom Scholem que também indica em carta a Arendt que não sabe se essas lideranças fizeram o certo ou errado, porque ele não estava lá e não julgaria (ARENDT-SCHOLEM, 2016, p. 203).

Neste artigo, proponho refletir acerca da crítica de Arendt à cooperação dos conselhos judeus com o Nazismo como uma crítica à Realpolitik, isto é, como uma forma de condução da política empreendida pelas lideranças judaicas orientada pela sobrevivência a qualquer preço e farejando o caminho do mal menor. Meu argumento é o de que, embora esta crítica tenha encontrado uma polêmica muito maior entre todas que Arendt já havia direcionado às lideranças judaicas, ela se localiza numa constelação de críticas anteriores a essas lideranças que apontam para o mesmo ponto: a fragilidade de orientações políticas pautadas na sobrevivência a qualquer preço sem lançar esforços para uma reorganização política mais profunda com vistas a garantir efetiva participação política ao povo judeu. Esta crítica vem na esteira da política judaica que Arendt testemunhou ser erigida nos anos 1930 e 1940 e na resposta dada aos acontecimentos dessas décadas, principalmente à não formação do exército judaico para atuar na Segunda Guerra e na formação do Estado de Israel que ignorou completamente a presença dos povos árabes. Neste contexto, Arendt identificou uma política que buscava pequenas negociações que não contemplavam o povo judeu, como um todo, que se distanciava das demandas populares, dispostas a negociar com inimigos e incapaz de pensar uma organização política que mostrasse que os judeus também participam da política.

A questão que pretendo colocar aqui repousa no aspecto político e não moral da crítica de Arendt. Isto é, não proponho como tarefa me ocupar em refletir se os conselhos judeus agiram de forma correta ou não, se poderiam ter feito algo diferente do que fizeram naquele momento, ou por que acabaram agindo como agiram. A questão que guia este texto é: por que Arendt fez essa crítica aos conselhos judeus no julgamento de Eichmann? Como essa crítica se relaciona à concepção de política que a pensadora vinha moldando ao olhar para os acontecimentos políticos que envolviam o povo judeu nas últimas décadas? O que a mobiliza a empreender essa crítica?

Para guiar uma tentativa de compreender essas questões, proponho o seguinte argumento: Arendt recusava que a política judaica estivesse sempre ancorada na política do mal menor, numa Realpolitik, e não admitia que seu povo seguisse sendo conduzido por uma política apequenada que não conduziria jamais à liberdade, no máximo à sobrevivência de alguns. Arendt rejeitava a forma como as lideranças judaicas conduziam a política orientada pela sobrevivência a qualquer preço, que se mostrou incapaz de garantir direitos a seu povo e, no limite, a sua própria existência. Para entendermos seu argumento, proponho olharmos a crítica que ela empreende aos conselhos tomando o cuidado de não borrar certas distinções: as críticas que Arendt empreendia se dirigiam às lideranças e não ao povo judeu, como um todo.

Esta crítica também encontra alicerce numa historiografia empreendida por Arendt na contramão daquelas assimilacionista ou sionista que se provaram incapazes de compreender o antissemitismo moderno como um fenômeno político². Sua historiografia volta-se não somente para o nazismo, mas também para os judeus, se propondo a rastrear os eventos buscando compreender a relação entre o povo judeu e os povos anfitriões na Europa, como se deu a sua inserção política nas comunidades europeias, o papel e a responsabilidade das lideranças judaicas nessa história que o colocou no centro do antissemitismo. Sendo assim, Arendt recusava a história que vinha sendo contada: a da natureza ubíqua e eterna do antissemitismo, a partir da qual explicava-se o fardo da inocência absoluta e retirava das mãos dos judeus a responsabilidade pelo que aconteceu e a possibilidade de agir, ao longo da história, de forma diferente da qual agiram. Arendt rejeitava a ideia de que a Questão Judaica fosse incontornável e, enquanto os judeus não fossem capazes de olhar criticamente para o seu

² Nas mãos dos assimilacionistas, a história judaica converteu-se em uma *história da injustiça* infligida sobre nós que durou até o fim do século XVIII, quando – sem nenhuma transição e pela graça de Deus e/ou da Revolução Francesa – fundiu-se na *história mundial*, a cujo “andamento rastejante”, como Hermann Cohen colocou, alegremente confiamos nós mesmos. Em contrapartida, judeus esclarecidos do leste tentaram escrever uma *história nacional* judaica no espírito do século XIX, o que no nosso caso significava seguir os rastros da história judaica contra o pano de fundo da história europeia com o propósito de minuciosamente remendar os contornos do desenvolvimento nacional unificado de um povo diverso. Aparentemente protegidos por direitos civis iguais, os judeus do ocidente escamotearam a história do povo judaico em proveito de uma história da religião judaica – cuja expressão mais pura e mais sublime era sem dúvida a Reforma da sinagoga – a fim de se livrar teoricamente de suas incômodas origens, e de se precipitar com um único salto em uma história mundial cujo “andamento rastejante” abriu caminho para uma exposição paradoxal tanto de patriotismo ardente quanto de “gratidão bastante servil”. [...] **Ambos os tipos de historiografia judaica são caracterizados por sua inabilidade para entrar em acordo com o antissemitismo: ambos tentaram reduzi-lo a uma opinião individual acerca dos judeus.** A escrita nacional da história contenta-se com simplesmente examinar a história procurando tendências amigáveis ou hostis aos judeus e, tendo avaliado essas visões, as reúne em uma miscelânea. Os historiadores assimilacionistas, contudo, que têm a vantagem ao menos de levar o antissemitismo a sério, embora somente em suas formas mais inócuas, refutam opiniões individuais – os equívocos de grandes homens, as mentiras de homens menores – na crença de que está é a melhor forma de contribuir para o progresso da época”. (ARENDR, 2016, pp. 178-179, grifo meu).

papel na história moderna, eles não poderiam mudar o curso de uma “crônica monótona de infortúnios sem qualquer resistência” (ARENDR, 2016, p. 178), a história contada por dois milênios por não-judeus. Arendt se propõe, assim, a analisar o antissemitismo considerando a responsabilidade não apenas dos antissemitas sobre seus atos, mas também das próprias lideranças judaicas. Esta responsabilidade que ela imputa aos líderes, antes de significar uma culpabilização pela catástrofe vivida pelo povo judeu, viria a ser necessária para compreensão das razões que o colocou no centro do terror provocado pelo regime totalitário nazista. É neste contexto que emerge a sua crítica aos conselhos judeus.

Contra a natureza ubíqua do antissemitismo

Ao relatar e criticar o papel dos conselhos judeus no julgamento de Eichmann, Arendt expressava sua recusa em aceitar a história que estava sendo contada ali: aquela forjada a partir do mito da vítima³, como se o antissemitismo tivesse uma natureza eterna e ubíqua (ARENDR, 1999, p. 21) e nada poderia ser feito para combatê-lo. Sendo um fenômeno marcado por esse caráter natural e necessário, retirava-se qualquer necessidade de compreendê-lo e qualquer possibilidade de lutar contra ele. Ela se incomodava que a história dos judeus no século XX ignorasse perguntas como: “Por que os judeus?” e “Por que os alemães?”, “Qual o papel das outras nações?” e “Até que ponto vai a responsabilidade dos aliados?” (Idem, p. 14).⁴ Isto é, Arendt não aceitava uma história na qual os judeus desenvolvessem o papel de vítimas incapazes de qualquer agência, tampouco uma historiografia que não considerasse compreender por que os judeus estavam no centro do

³ Cabe lembrar que *Origens do Totalitarismo*, gestada entre o final da década de 1930 e da década de 1940, nasce justamente do incômodo de Arendt, ao se debruçar na compreensão do regime totalitário que levou milhões de judeus à morte, que não houvesse uma única obra sobre o antissemitismo que atendesse à altura a necessidade de compreensão desse fenômeno. Tratava-se de algo “deplorável, pois a necessidade do tratamento fiel e imparcial da história judaica tornou-se recentemente maior do que jamais” (ARENDR, 2012, p. 21). Esta obra de 1951 se apresenta, assim, como uma “tentativa de compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes” (Ibidem). A sua insatisfação com os trabalhos historiográficos que vinham sendo apresentados a mobilizou a realizar o seu próprio, voltado à compreensão do totalitarismo.

⁴ Mesmo com a cura posterior que a cobertura do julgamento de *Eichmann* havia proporcionado a Arendt e o afastamento emocional necessário para fazer um bom julgamento, Arendt nunca diminui o horror vivido pelo seu povo. Pelo contrário, para ela o que aconteceu transcendia todas as categorias morais e colocava do avesso todos os padrões de jurisdição: “era algo que os homens não podiam punir adequadamente, nem perdoar” (ARENDR, 2004, p. 85) e, portanto, necessitava ser compreendido a partir de novas estruturas – históricas, filosóficas, políticas e morais. Isto passava pela necessidade de compreender a crueldade dos nazistas, mas também as razões pelas quais houve lideranças judaicas que apoiaram o regime. Quase vinte anos se dedicando à tentativa de compreensão do totalitarismo e de como foi possível a humanidade chegar ao holocausto, Arendt conclui que “é impossível compreender o que realmente aconteceu” (ARENDR, 2004, p. 85). Ao tomar conhecimento do que estava se passando em Auschwitz, ela teve a sensação de que um abismo havia se escancarado: “isso não era para ter acontecido. Ali ocorreu alguma coisa com a qual a gente não pode se conformar” (ARENDR, 2008, p. 43).

antisemitismo. Ela recusava, assim, o que chamou de teoria do bode expiatório⁵, que indicava que os judeus poderiam ser substituídos por qualquer outro grupo a ser responsável por todos os conflitos gerais e insolúveis pelos quais foram acusados. Uma explicação que retira qualquer necessidade de compreensão da razão pela qual foi aquele grupo de pessoas e não outro a ser vítima de tal atrocidade. Essa teoria acabava por naturalizar um rótulo atribuído aos judeus sem que fosse preciso dar sobre ele explicações que tornassem razoável o fato deles terem se tornado o principal alvo dos acontecimentos políticos do século XX. Arendt acreditava, assim, que os judeus tenham sido vítimas da maior consequência do antisemitismo: acreditar que ele é um sentimento natural de um povo contra o outro. Não sendo um movimento político, empreendido por sujeitos concretos historicamente situados contra um grupo de pessoas, e não contra indivíduos isolados, sem qualquer relação, não haveria necessidade de rastrear as suas raízes e buscar responsabilidades.

Arendt voltou à Alemanha em 1949 e incomodou-se com uma noção de inocência absoluta ou culpa coletiva que assolava a sociedade alemã. Diz ela em uma entrevista em 1964: “minha experiência é a de que todos aqueles que jamais cometeram mal algum em toda a vida insistem constantemente em falar sobre o quão culpados eles se sentem, ao passo que, quando se encontra com um ex-nazista, você se confronta com a consciência mais limpa do mundo” (2016, p. 788). Estas noções, segundo Arendt, impediam que houvesse uma responsabilização pelos atos praticados durante o Terceiro Reich, pois onde todos são culpados ou todos são inocentes, ninguém é culpado por nada. Estas noções de culpa coletiva e inocência absoluta, as quais Arendt via permearem o julgamento de Eichmann, acabavam também por retirar a necessidade de compreensão dos fatos segundo suas particularidades e complexidades, porque a inocência absoluta reduz a diferenciação entre os homens. Assim, a história contada tinha dois tipos de sujeitos: os alemães, necessariamente diabólicos, e os judeus, necessariamente angelicais (Cf. ARENDT, 2008, p. 229). Mas entre os dois havia a realidade da política, para a qual, segundo Arendt, todos os judeus deveriam retornar para compreensão deste evento.

⁵ Contava-se uma anedota após a Primeira Grande Guerra que um antisemita alegava que os judeus haviam causado a Grande Guerra. A resposta a essa alegação era: “Sim, os judeus e os ciclistas”. “Por que os ciclistas?”, alguém perguntou ao que o outro contestou “e por que os judeus?”. Esta anedota é utilizada por Arendt (2012, p. 28) para indicar como os judeus, como bode expiatório. De acordo com Arendt, o terror empregado no regime que levou a morte em massa dos judeus acabou por reforçar essa teoria e, consequentemente, que “nada foi feito pela vítima que a relacionasse com o assunto em questão” (Idem, p. 29). Essa explicação, segundo ela, “parece corresponder à realidade em que nada nos impressiona mais do que a completa inocência do indivíduo tragado pela máquina do terror, e a sua completa incapacidade de mudar o destino pessoal” (Idem, p. 30).

Ao conceber o antissemitismo desta forma necessária e natural, não se abriam possibilidades de questionar o papel das lideranças judaicas; não havia espaço para contar as histórias que deslegitimavam a necessidade causal do antissemitismo e, o mais importante, não se oferecia possibilidade para que os judeus, finalmente, pudessem mudar o rumo dessa história e contar outra diferente dos últimos séculos. Uma em que mostram que também participam da política e, por isso, também são capazes de definir em que mundo querem viver. Assim, o trabalho de Arendt ao voltar-se à compreensão do antissemitismo, como indica Yara Frateschi, busca evitar “cair nas armadilhas da historiografia judaica (que, em geral, adota uma tendência apologética dos judeus) e da antissemite (que recai no pecado inverso)” (FRATESCHI, 2017, p. 73). Arendt, assim, acreditava que era parte de sua tarefa relatar sobre o papel dos conselhos judeus não apenas porque esse fato apareceu no julgamento e seu trabalho era oferecer um relatório do que se passava naquele evento, mas também porque voltar-se a essas questões significava compreender a realidade escapando de uma narrativa apologética ou que compreendesse o antissemitismo como algo inevitável.

Para Arendt, falar sobre o papel dos conselhos judeus era imprescindível para que se pudesse escrever uma história capaz de “distinguir entre o comportamento das vítimas e a conduta das lideranças judaicas” o que, ela indica, os livros de história usados nas escolas judaicas deixavam de informar, mais preocupados em oferecer “as mais extremas opiniões a respeito do comportamento judaico” (ARENDR, 2016, p. 801). Assim, relatar o que as lideranças judaicas fizeram e apontar suas fragilidades implicava, para Arendt, dirigir a crítica a quem tinha possibilidade e responsabilidade de fazer algo diferente, quando ainda era possível, ou de não fazer nada, quando já não era. Em consonância com as críticas que ela vinha desenvolvendo nas últimas décadas, o julgamento dela em Eichmann em Jerusalém recaía sobre aqueles que tinham poder político, e não sobre o povo judeu, em geral⁶. Incomodava a autora que, entre os judeus sobreviventes, houvesse histórias que passavam ao largo daquela que estava sendo narrada no julgamento. Ela identificava claras distinções feitas em quase todos os relatos desses sobreviventes, “que podem ser resumidas nas palavras de um

⁶ Arendt, em nenhum momento desta ou outra obra, questionou por que os judeus não resistiram, por que marcharam como carneiros até a morte ou por que “se deixaram ser assassinados”. Estas questões, como ela as coloca em *Eichmann em Jerusalém* e relembra posteriormente em entrevista a Gauss, foram feitas pelo promotor Hausner vítima após vítima no julgamento. Para Arendt, essas questões eram tolas e cruéis, porque nenhum grupo ou indivíduo não judeu se comportou de outra forma. Aos olhos de Arendt, esses questionamentos levantados exaustivamente pelo promotor pareciam ter o papel de revelar o heroísmo de Israel, que buscavam construir naquele espetáculo-julgamento face à passividade dos judeus que foram sacrificados e chegavam ao absurdo de tentar revelar um desejo de morte dos judeus (Cf. ARENDR, 1999, p. 22).

antigo prisioneiro de Theresienstadt: “o povo judeu como um todo se comportou magnificamente. Só a liderança falhou” (ARENDR, 1999, p. 307). Para ela, era necessário ouvir essas histórias, de quem se comportou de uma forma diferente das lideranças.

Interessava a Arendt, naquele julgamento, que se buscasse nestas histórias (*stories*) de vida outras narrativas que construíssem a história (*history*) revelando quem foi capaz de ação diante de circunstâncias tão difíceis. São exemplos desse interesse a importância dada por Arendt às histórias de Lessing (Cf. ARENDR, 2010), Lazare (Cf. Arendt, 2017, p. 504), ou de Betty, que expurgou a vergonha das vítimas em seis tiros na batalha no gueto de Varsóvia (Cf. ARENDR, 2016, p. 219). Arendt também oferece atenção à história sobre a resistência que os nazistas encontram na Dinamarca, um episódio sobre o qual ela recomenda fortemente a leitura obrigatória “para todos os estudantes que queriam aprender alguma coisa sobre o enorme potencial de poder inerente à ação não violenta e à resistência a um oponente detentor de meios de violência vastamente superiores”. Como indica Arendt, este foi “o único caso que conhecemos em que os nazistas encontraram resistência nativa *declarada*” (ARENDR, 1999, p. 189).⁷ Essas histórias contadas no julgamento vinham de uma minúscula minoria, mas que era um verdadeiro milagre que existissem naquele contexto.⁸

A importância de ter acesso a essas histórias, para Arendt era que embora a dominação totalitária tentasse estabelecer buracos de esquecimentos, “nos quais todos os feitos, bons e maus, desapareceriam”, os esforços dos nazistas de fazer seus oponentes “desaparecerem em silencioso anonimato” foram em vão, porque “buracos de esquecimento não existem” (Idem, p. 254). Essas histórias deixam lições, politicamente falando: que “em condições de terror, a

⁷ Neste episódio, tanto o governo como o povo dinamarquês agiram em concerto para proteger os judeus, utilizando a burocracia a seu favor. Começando pelos funcionários governamentais dinamarqueses que indicaram aos alemães que o rei renunciaria, caso tivesse de introduzir o emblema amarelo. Em seguida, usaram a favor da proteção dos judeus o fato deles serem refugiados apátridas, e por isso não poderiam ser requisitados sem consentimento dinamarquês. Os judeus foram acolhidos e protegidos pelos dinamarqueses e as tropas alemãs não puderam invadir os apartamentos, porque nesse caso a polícia dinamarquesa poderia interferir. Por fim, esses judeus escondidos nos apartamentos acabaram sendo transportados para a Suécia com ajuda da frota pesqueira dinamarquesa. O transporte foi pago, em grande parte, por cidadãos dinamarqueses ricos. O que Arendt busca destacar neste episódio, é que quando os alemães “encontraram resistência baseada em princípios, sua “dureza” se derreteu como manteiga ao sol” (Idem, p. 94).

⁸ Palavras de uma das testemunhas do julgamento, in: ARENDR, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, cap. 7, p. 139. Podemos nos lembrar aqui o caso de Anton Schmidt, o único alemão citado no julgamento que ajudou guerrilheiros judeus fornecendo-lhes documentos falsificados e caminhões militares. A história do soldado alemão Schmidt foi relatada pelo poeta Kovner no julgamento, o qual não havia sido convidado para ser testemunha, mas expressou-se espontaneamente. Conta Arendt que “durante os poucos minutos que Kovner levou para contar sobre a ajuda recebida de um sargento alemão, baixou um silêncio sobre o tribunal [...] e nesses dois minutos, que eram como uma explosão de luz em meio à impenetrável, insondável escuridão, um único pensamento se recortava claro, irrefutável, além de qualquer questão – como tudo isso seria tão absolutamente diferente nesse tribunal, em Israel, na Alemanha, em toda a Europa e talvez em todos os países do mundo, se mais dessas histórias pudessem ser contadas (Idem, p. 253).

maioria das pessoas se conformará, mas algumas pessoas não” (Ibidem). Esse relato nos indica, mais uma vez, a busca de Arendt por histórias nas quais podemos encontrar alguma iluminação em tempos sombrios. A possibilidade de que este planeta continue sendo um lugar próprio da vida humana, para ela, somente seria possível conhecendo essas histórias de quem não se conformou ao antissemitismo e à violência por ele perpetrada e não abriram mão de sua capacidade de agir. São histórias que indicam que o mal menor não é a única possibilidade de se fazer política e que também havia judeus que souberam lutar contra a situação opressora que viviam. Eles provam que havia um caminho a ser trilhado que poderia não ter sido aquele da menor resistência.

A crítica aos conselhos judeus

Ao incluir o papel dos conselhos judeus em seu relato sobre o julgamento de Eichmann, acompanhado da crítica de que menos pessoas teriam morrido se eles não tivessem cooperado com os Nazistas, Arendt tropeçou em um ninho de vespas porque tocou num problema intrincado e doloroso (ARENDDT, 2016, p. 799). Ao cutucar este ninho, Arendt enfrentou não apenas uma resistência à pluralidade de opiniões entre a comunidade judaica (que ela já havia experimentado anteriormente ao criticar a forma como o Estado de Israel estava sendo constituído⁹), mas feriu interesses e disto, diz Arendt, ela não sabia antes de escrever o livro (Idem, p. 772). Elizabeth Young-Bruhel bem pontua, contudo, que Arendt sabia que sua definição da liderança judaica como apolítica, utópica e incapaz de responder pelos acontecimentos políticos que culminaram no holocausto, não seria partilhada pela maioria dos judeus, pois sabia muito bem que tal crítica era comum – mas somente dentro de círculos judaicos, não para exibição pública (Young-Bruhel, 1997, p. 307).

Desde os primeiros escritos judaicos de Arendt (sobretudo entre 1930 e 1940) até a publicação de *Eichmann em Jerusalém* (1963) podemos identificar dezenas de críticas de Arendt às lideranças judaicas na condução da política em diferentes momentos¹⁰. Contudo, a

⁹Arendt foi duramente crítica à formação de um Estado que desconsiderasse a presença dos povos árabes e que fosse constituído detrás de barricadas militares, dependente de forças estrangeiras. Ela publicou sobre o tema dezenas de vezes e não foi ouvida. Com a morte de Judas Magnes, que liderava o Ihud, partido que considerava essas preocupações, ela desistiu, de vez, de se pronunciar publicamente sobre a política judaica. Cf. *A Crise do Sionismo, Sionismo Reconsiderado, O Estado Judeu e Para Salvar a Pátria Judaica*. ARENDT, H. *Escritos Judaicos*.

¹⁰As críticas de Arendt repousam nos eventos políticos destas décadas, como o contexto que envolvia a formação do exército judaico - que nunca aconteceu - e a formação do Estado de Israel, mas também se volta a análise da relação dos povos judeus com os povos anfitriões da Europa sobretudo nos séculos XVIII e XIX. Arendt busca nos informar nestes textos como o distanciamento dos judeus em relação à política os colocou no centro do antissemitismo. Subsiste nestes textos a convicção de Arendt de que a inabilidade política das lideranças judaicas está nestas raízes do antissemitismo e por isso ela se esforça em nos mostrar como apesar de sempre envolvidos com os negócios do governo, eles não se envolviam politicamente com vistas a uma

rejeição sofrida por Arendt dentro da comunidade judaica se intensifica somente após a publicação desta obra em 1963. Ela já encontrava-se isolada politicamente quando escreveu este trabalho, quando nos lembramos que ela havia desistido, de uma vez por todas, de atuar politicamente desde a morte de Judas Magnes, com quem atuou em defesa de um sistema federado na Palestina, mas identificou não haver mais espaço para opiniões dissidentes dentro do movimento sionista¹¹. Arendt sempre ocupou um lugar de independência ou de oposição leal: ainda que lutando pelo povo judeu, nunca deixou de ser crítica às lideranças de seu povo, sobretudo quando enterraram a ideia da formação de um exército judaico, a ideia mais popular que já existiu entre o povo judeu¹², e quando formaram um Estado na Palestina ignorando completamente a presença dos povos árabes¹³. *Eichmann em Jerusalém*, como Arendt teve de se defender diversas vezes depois de sua publicação (quando finalmente se dispôs a falar sobre¹⁴) não era um livro sobre os judeus, não tinha teses, muito menos aquela de que “os judeus assassinaram a si mesmos” (ARENDR, 2016, p. 817). Mas o fato é que o livro provocou uma reação na comunidade judaica que nenhum artigo publicado anteriormente por Arendt no *Aufbau* ou *Commentary* havia provocado. O que é importante destacar, contudo, é que a crítica de Arendt aos conselhos judeus era orientada pela identificação que ela fazia da fragilidade na *Realpolitik* adotada pela política judaica nos primeiros anos do regime nazista, crítica que ela já havia feito ostensivamente nas décadas de 1930 e 1940. O que ela busca informar com essa identificação é que esta forma de política que conduziu o povo judeu naquele momento pavimentou caminho para que estas lideranças cooperassem com o regime anos mais tarde.

Ao relatar a solução final em *Eichmann em Jerusalem* e mencionar com mais detalhes sobre a cooperação dos conselhos judeus, Arendt se posiciona dizendo que “para um judeu, o papel desempenhado pelos líderes judeus na destruição de seu próprio povo é, sem nenhuma

verdadeira participação política pautada pelos interesses que alcançassem todo seu povo, não apenas alguns. Seus direitos sempre estiveram sob certa negociação e eles não enxergavam a fragilidade de fundar esta emancipação na concessão de créditos. Bastava-lhes a proteção, quando deveriam exigir uma real integração à sociedade europeia. As saídas sociais se provaram insuficientes para garantir a real integração política dos judeus. Isto é possível de ser compreendido na medida em que, como revela Arendt, a emancipação se provou precária, pois estava condicionada à troca de favores com o Estado e a assimilação social se mostrou uma falácia, uma vez que nunca houve real integração do povo judeu à sociedade europeia. A crença de que sua riqueza sempre garantiria os privilégios e de que atuando como “exceção” seriam integrados ao mundo gentio fez dos judeus incapazes de perceber a fragilidade destes elementos sociais para assegurar proteção frente ao antissemitismo crescente. Este argumento está em desenvolvimento em meu projeto de pesquisa de doutorado.

¹¹ Cf. ARENDR, 2016, pp. 658 – 660.

¹² Cf. ARENDR, 2016, p. 572.

¹³ ¹³ Cf. ARENDR, 2016, p. 591.

¹⁴ Arendt evitou responder às críticas por muito tempo, até que foi encorajada por sua amiga Mary McCarthy a fazê-lo.

dúvida, o capítulo mais sombrio de toda uma história de sombras” (ARENDT, 1999, p. 134). Arendt não foi a primeira a falar sobre esse papel, contudo. Esse capítulo já era conhecido antes e foi exposto pela primeira vez, com detalhes “sórdidos e patéticos”, por Raul Hilberg, na obra *The Destruction of the European Jews*. Mas o relato de Arendt, como ela avalia em resposta à Samuel Grafton, “cristalizou nos olhos daqueles que não leem grandes livros (como o de Hilberg, por exemplo) e talvez também tenha acelerado sua aparição na discussão pública” (ARENDT, 2016, p. 772). A própria Arendt, ainda em 1944, no artigo Sionismo Reconsiderado, já antecipava a colaboração das organizações sionistas nos primeiros anos da guerra. Ela mencionou que estas organizações, “contra os impulsos naturais de todo o povo judeu”, decidiram negociar com Hitler atrapalhando o boicote que havia sido imposto aos artigos produzidos na Alemanha ao “trocar mercadorias alemãs pela riqueza da comunidade judaica alemã, inundar o mercado palestino com produtos alemães e assim zombar do boicote contra artigos produzidos na Alemanha” (Idem, p. 601).

No esforço de compreender as razões pelas quais Arendt empreendeu esta crítica, cabe a necessidade de destacar que Arendt argumentou em Eichmann em Jerusalém, e repetiu outras vezes mais tarde, que foi a situação política vivida pelos judeus que os colocou em situação de vulnerabilidade, e não [apenas] sua apatia política. Isto é, era um povo sem “território, sem governo, nem exército em sua hora de maior precisão, não tinha um governo no exílio para representá-lo entre os aliados, nem um esconderijo de armas, nem uma juventude com treinamento militar” (Idem, p. 141). Com isso, Arendt não propõe que a atuação das lideranças judaicas tenha sido a causa primeira da morte de seis milhões de judeus, pois estava bastante ciente das condições que se mostravam estereis para uma reação política. Isso não retira, contudo, a necessidade de compreensão da condução política dessas lideranças neste momento (e em outros, anteriores) e da crítica que mobiliza Arendt a identificar problemas políticos que poderiam ter mudado o rumo da história do seu povo. Arendt procurava, assim, compreender criticamente os eventos políticos que teciam essa história, resistindo aos discursos apologéticos que acomodavam essas lideranças sob o arrimo da inocência absoluta, balizados pela natureza ubíqua do antissemitismo. Para isso, é importante compreender os momentos de atuação dessas lideranças considerando as diferenças de cada etapa, que foram indicadas por Arendt na obra, mas ofuscadas pelas duras críticas.

Acompanho a distinção¹⁵ identificada por Martina Leboivici (Cf. 1998, p. 348) que compreende três situações no que tangencia a atuação política das organizações sionistas na Segunda Guerra: aquela do primeiro momento do regime, na qual havia possibilidade de responsabilidade política da comunidade judaica compreendida pelo que Arendt chama de *Realpolitik*; o segundo momento, quando os conselhos judeus atuaram em cooperação com os nazistas e, aqui, há uma questão de julgamento moral do que fizeram ou poderiam ter feito e, por fim, a realidade dos centros de morte quando já não havia mais possibilidade em falar sobre responsabilidade política ou moral, pois nos campos de concentração “a distinção entre vítimas e carrascos era deliberada e calculadamente pouco nítida” (ARENDR-SCHOLEM, 2017, p. 208). A que merece nossa atenção como sendo aquela que pavimentou caminho para a cooperação em si e para o extermínio nas câmaras de gás é a primeira situação. Aqui interessa o julgamento político e não moral da atuação das lideranças. Vejamos por quê, começando por olhar para o segundo momento, em que há margem para o julgamento moral.

Este segundo momento, o da situação da cooperação, passa pelo julgamento moral que Arendt faz dos conselhos judeus e que encontra resistência entre a comunidade judaica e extrapola esses círculos. Mesmo a controvérsia ganhando essa dimensão, Arendt não retrocedeu em sua crítica, como vemos no epílogo de *Eichmann em Jerusalém*, publicado em 1963, nas trocas de cartas com Scholem e em outras entrevistas posteriores à publicação da obra. Mas nestas ocasiões, a autora teve oportunidade de tentar explicar esta crítica de forma mais clara. Arendt argumentou em *Eichmann em Jerusalém* e nestes momentos em que respondia às questões sobre a controvérsia, que ela não indicou que os conselhos judeus poderiam ter feito alguma coisa, mas que poderiam ter feito nada. Arendt reconhece que as lideranças judaicas dentro da Europa estavam quase tão impotentes quanto às massas judaicas naquele momento e, por isso, deveriam reconhecer a impotência e renunciar a suas posições, mas “em vez de ser meramente impotente, tornou-se de fato um fator importante na burocracia da destruição” (ARENDR, 2016, p. 797). O que incomodava, nessa cooperação, é que “aqueles que cooperaram decidiram, em um dado momento, sobre a vida e a morte” (Ibidem). Para ela, era inadmissível que um judeu pudesse dizer qual judeu ficaria vivo ou que tivesse dois inimigos: a autoridade nazista e autoridade judaica¹⁶.

¹⁵ Estas distinções foram feitas pela própria Arendt em *Eichmann em Jerusalém* e endossadas quando ainda respondia sobre a controvérsia. Por exemplo, em resposta à Scholem, quando volta a afirmar que “não é a isto que me refiro ao falar de uma parcela de culpa dos judeus ou do colapso total de todos os parâmetros. Isso era parte do sistema e nada tinha a ver com os judeus” (Idem).

¹⁶ A crítica de Arendt também passava por apontar que os conselhos acabavam por distinguir – e se decidir por – os judeus que “importavam” daqueles que “não importavam”, isto é, os judeus “famosos” e

No relato de Rudolf Kastner, membro do Conselho Judaico de Budapeste que havia recebido autorização de Eichmann para salvar 1684 judeus, ele disse que “se alguns de nós devem morrer, é melhor que nós decidamos, e não os nazistas” (Idem, p. 778). Arendt discordava: “teria sido infinitamente melhor deixar os nazistas fazerem seu próprio trabalho assassino” (Ibidem). Kastner também havia dito que “com uma centena de vítimas, salvaremos um milhar”. Para Arendt, essa afirmação soava “como a última versão do sacrifício humano: sacrifique sete virgens para aplicar a ira dos deuses” (Ibidem). Arendt não apenas não retrocedeu de seu posicionamento, como levou esse evento para pensar filosoficamente sobre a questão moral e sua relação com a ação política, tarefa registrada nas obras *Responsabilidade e Julgamento* e a *Vida do Espírito*, por exemplo.

A crítica de Arendt às lideranças judaicas situa-se, contudo, em uma constelação mais ampla de críticas da pensadora à forma limitada com a qual agiam politicamente: a mesma política pequena, orientada para poucos, negociada com inimigos, que Arendt testemunhou ter enterrado a proposta de formação do exército judaico e a formação do Estado de Israel prescindindo negociar com os povos árabes. Interessa, assim, o primeiro momento indicado por Leboivici, aquele que Arendt considera que alguma coisa poderia ter sido feita, mas acabaram optando pelo caminho da *Realpolitik*, um caminho insuficiente e frágil para garantir a proteção dos judeus. As questões de Arendt estão endereçadas àqueles que tinham poder e estavam em alta posição, como ela insiste em *Responsabilidade sob a ditadura*, quando pôde refletir melhor sobre suas acusações:

Como deve estar profundamente arraigado o medo de julgar, dar nomes e atribuir culpa – especialmente, no que diz respeito àqueles no exercício do poder em alta posição, mortos ou vivos – se essas manobras intelectuais desesperadas estão sendo invocadas como ajuda” (ARENDR, 2004, p. 83).

Em nenhum momento a crítica de Arendt recai sobre aqueles que “caminharam até a morte como cordeiros” (ARENDR, 1999, p.20). Podemos identificar esse endereçamento quando ela enfatiza que a verdade é que só pôde ser responsável politicamente as pessoas que tinham poder político: “apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, que

endinheirados e aqueles pobres e anônimos. Podemos ver esta crítica nestes seguintes trechos de *Eichmann em Jerusalém*: “na Alemanha de hoje, essa ideia de judeus “importantes” ainda não foi esquecida. [...] o destino de judeus “famosos” ainda é deplorado à custa de todos os outros. Não são poucos, principalmente entre a elite cultural, os que ainda lamentam publicamente o fato de a Alemanha ter despachado Einstein, sem perceber que era um crime muito maior matar o que pequeno Hans Cohn da esquina, mesmo que ele não fosse nenhum gênio”, p. 151 e também ao descrever que estabeleceram Theresienstadt e Bergen-Belsen considerando essas distinções: “Heydrich se deu conta da importância de separar os judeus bem relacionados das massas anônimas”, p. 173.

recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo, puderam evitar tornar-se implicados em crimes” (ARENDR, 2004, p. 96). A contraposição da atuação e da responsabilidade das lideranças políticas judaicas ao povo judeu, como um todo, pode ser compreendida nessa passagem de *A Crise do Sionismo*, escrito em 1942: “se nossos políticos [...] não conseguiram aplacar Hitler, eles tiveram um imenso sucesso em aplacar a indignação legítima do povo judeus e suas tentativas instintivas de reagir” (ARENDR, 2016, p. 570). Esta responsabilização já estava endereçada também um pouco mais tarde, em *Sionismo Reconsiderado* (1944), quando Arendt marca como as lideranças abafaram a participação do povo judeu na Guerra: “os judeus enquanto povo não participaram de forma alguma desta guerra” (Idem, p. 569).

Esta Realpolitik pode ser entendida, nos termos de Leboivici, como um tipo de política que se anula como política porque é cega para a realidade, enquanto a política, nos termos de Arendt, diz respeito a dar respostas às possibilidades que as circunstâncias apresentam (1998, p. 347). Esse período em que as lideranças tinham esta possibilidade de dar respostas pode ser compreendido entre 1933 e 1938, quando “não havia ainda nenhuma questão moral envolvida, apenas uma decisão política cujo “realismo” era discutível”, quando as coisas estavam difíceis, mas ainda era possível fazer alguma coisa (Idem, p. 444). Neste momento, não ter feito algo concretamente pela defesa dos judeus, de acordo com Arendt, pavimentou caminho para que, anos mais tarde, quando eclodiu a guerra, as organizações judaicas atravessassem facilmente o “abismo entre ajudar os judeus a escapar ou ajudar os nazistas a deportá-los” (ARENDR, 1999, p. 21) e que chegassem ao ponto que filhos denunciasses os próprios pais, vizinhos e amigos denunciasses uns aos outros, “em benefício de suas carreiras ou segurança pessoal (ARENDR, 2016, p. 445).

Mais do que buscar culpabilização pela tragédia que desabou sobre seu povo, ao identificar a fragilidade dessa *Realpolitik*, Arendt busca informar a insuficiência da escolha pelo que ela chama de mal menor. Esta noção não aparece pela primeira vez em *Eichmann em Jerusalém*, mas cerca de vinte anos antes, em seus artigos do *Aufbau*, quando ela argumentava obstinadamente em favor da criação do Exército Judeu. Naqueles textos, compreendidos entre 1941 e 1944, enquanto Arendt colocava sua esperança de um ponto de virada naquela história com a participação dos judeus na guerra a partir da formação deste exército, ela via as lideranças se afastarem cada vez mais desta proposta optando sempre pelo mal menor, em vez de resistir a ele. A noção de “ganhar” a guerra, assim, se ancorava em algo negativo: não ser exterminados por outras nações. A estratégia dessa *Realpolitik* era “se render “à força” sem

luta, e sua tática é negligentemente farejar o caminho da menor resistência” (Idem, p. 345). A ação política orientada pelo mal menor pode ser compreendida nestas palavras de Arendt, naquele contexto de 1944, como uma tentativa de agir para evitar que algo pior acontecesse – em vão:

O extermínio dos judeus foi precedido por uma sequência muito gradual de medidas antijudaicas, cada uma das quais foi aceita com o argumento de que a recusa a cooperar pioraria ainda mais a situação – até que se atingiu o estágio em que nada pior poderia possivelmente ter acontecido” (ARENDDT, 2004, p. 99).

De forma que, ao se lançar de uma pedra de mal menor para a próxima pedra, o destino final só poderia ser o abismo da catástrofe (ARENDDT, 2016, p. 345). Assim como nos textos de 1940, vinte anos depois, respondendo à controvérsia *Eichmann*, Arendt volta a insistir no que poderia ter sido feito pelas lideranças judaicas: “uma declaração de guerra, o estabelecimento de um exército judaico composto por judeus palestinos e apátridas de todo o mundo e o reconhecimento do povo judeu como beligerante” (Ibidem, p. 798). Esta era a possibilidade que se apresentava aos judeus naquele contexto e que poderia ser a resposta a ser dada àquelas circunstâncias. Contudo, a aversão aos princípios da política judaica “seu medo de apostar no cavalo errado, sua admiração por aqueles que detêm o poder sobre a Terra e sua relutância em mobilizar as energias de seu próprio povo nos custaram a criação de um exército judaico” (Idem).

Vemos emergir, nessas críticas, a recusa de Arendt por uma política movida por pequenas negociações, guiada por uma sobrevivência a qualquer preço, e que não estivesse pautada no objetivo maior de se alcançar a liberdade, de inserir-se efetivamente e envolver-se politicamente na comunidade na qual estavam inseridos. A política defendida por Arendt, ao contrário da *Realpolitik*, é aquela na qual homens e mulheres respondem pelos eventos pelos quais são afetados. Uma política em que agem de acordo com as possibilidades que o momento apresenta, sem fazer cálculos em busca da escolha de maus menores. A experiência política dos judeus no século XX, na qual se insere a atuação dos conselhos judeus, inspira Arendt a defender irrevogavelmente uma política que estivesse para além da caridade, da capacidade de levantar dinheiro e de fazer pequenas cooperações para salvar alguns indivíduos.

Se nos encontramos em perigo, esperamos um milagre, e se nos sentimos relativamente seguros, tememos nossas próprias sombras; consideramos que movimentos políticos como o antissemitismo são uma lei da natureza, mas supomos que as regras de combate, que se não são naturais são ao menos humanas, são invenções da imaginação; levantar dinheiro é para nós um feito,

mas nos organizarmos como um povo é um disparate demagógico; se o inimigo está nos portões, fazemos planos construtivos para o futuro – e esquecemos do dia seguinte. Quando percebemos o que está em jogo aqui, podemos ter calafrios (Idem, p. 41).

Arendt, quando escreveu esse artigo em 1942, não poderia imaginar que as lideranças judaicas pudessem cooperar com nazistas deliberando sobre quem seria salvo das câmaras. Mas seus calafrios são efeito de algo que há muito ela já sabia: a falta de capacidade das lideranças judaicas de organizar politicamente seu próprio povo poderia conduzi-lo a um lugar pavoroso. Ela sabia que, muito mais difícil do que a tarefa de lutar contra o antissemitismo como um movimento político, seria conhecer os lugares sombrios para onde a política do mal menor guiaria seu povo. Arendt defendia uma política ao avesso da *Realpolitik* porque sabia que lidar com negociações que pareciam mais fáceis de alcançar alguma segurança não passavam de mera quimera. A ilusão que as lideranças judaicas identificavam na política defendida por Arendt, que demandava uma forte resistência a partir da organização política sobre bases completamente novas e radicalmente participativas, ela identificava no futuro seguro prometido pelas negociações com inimigos. A utopia que identificavam na formação de um exército com judeus de todo o mundo, engajados em recusar o antissemitismo como destino fatal de sua história, Arendt identificava numa política que, guiada pela sobrevivência, ancorada num sectarismo e um realismo míope, levou milhões à morte. A Hannah Arendt que responsabilizou membros dos conselhos judaicos durante o julgamento de Eichmann é a mesma que nas últimas décadas vinha acusando as lideranças judaicas de optarem por um caminho político fácil, míope e perigoso.

Considerações finais

Embora Arendt possa ter sido provocadora ao afirmar que o número de judeus assassinados poderia ter sido menor caso os membros dos conselhos judeus não tivessem cooperado com os nazistas, neste artigo busquei indicar o que mobilizou Arendt a fazer essa acusação e como sua crítica à organização política judaica, marcada por um realismo míope, informam sua denúncia. Ainda que a crítica que Hannah Arendt tenha feito aos conselhos judaicos em *Eichmann em Jerusalém* tenha sido uma novidade àquela altura, sua crítica à orientação política das lideranças judaicas pautadas na sobrevivência a qualquer preço como principal objetivo não guarda qualquer ineditismo. Embora, nesta obra, Arendt tenha imputado, pela primeira vez, uma responsabilidade aos membros dos conselhos judaicos pela colaboração com os nazistas, a pensadora judia se dedicava há duas décadas a uma

historiografia que rastreasse o papel dos judeus nesse enredo do qual eram protagonistas na busca de compreender por que eles, e não os ciclistas, foram lançados no centro do antissemitismo. Para Arendt, questionar a responsabilidade dos judeus nessa história não os fazia menos vítimas; esta busca pela responsabilidade não significava criminalizá-los, mas entender por que, sem crime, eles e não outros se tornaram inimigos objetivos do nazismo. Há duas décadas Arendt argumentava sobre um dever de resistência, sobre a necessidade do povo judeu, um povo oprimido, se rebelar contra a sua condição de opressão¹⁷: “quando o pária não se rebela, ele se torna automaticamente um dos suportes da ordem social da qual ele próprio está excluído” (ARENDR, 2016, p. 508).

Para Arendt, a tarefa mais importante do povo judeu seria se organizar politicamente, enquanto povo. Isso implicava não deixar nenhum judeu para trás na busca de salvar alguns – os endinheirados - ou aceitar negociar com inimigos como estratégia política para alcançar a sobrevivência – mesmo que de uns poucos. Um caminho trilhado sem que a participação política fosse a principal demanda e sem que a efetiva garantia da liberdade para todo o povo judeu estivesse no centro da preocupação das lideranças, indica Arendt, acabou sendo pavimentado para o antissemitismo. A crítica de Arendt à política judaica informa o perigo aos próprios indivíduos da mera busca por liberdades individuais: a saída individual para problemas coletivos, na melhor das hipóteses, garante a sobrevivência de alguns. A experiência do holocausto indica que tampouco a sobrevivência pudesse ser garantida por negociações que aventavam o caminho da pouca resistência, que ignoravam a opressão compartilhada e que conferiam uma face individual a um problema coletivo, o caminho da *Realpolitik*.

Referências Bibliográficas

ARENDR, H. *A Condição Humana*. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2010.

ARENDR, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Companhia das Letras: São Paulo, 2008.

BERNSTEIN, R. *Why Read Arendt Now*. Cambridge; Medford, MA: Polity Press, 2018.

17 Sobre a dimensão de resistência política e a figura do pária, conferir SILVA, 2020, pp. 158-174).

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Companhia das Letras: São Paulo, 1999.

_____. *Escritos Judaicos*. Manolé: São Paulo, 2017.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Companhia das Letras: São Paulo, 2004.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Companhia das Letras: São Paulo, 2012.

_____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *The Correspondence between Hannah Arendt and Gershom Scholem*.
The University of Chicago Press: Chicago, 2017.

FRATESCHI, Yara. *Liberdade Política e Cultura democrática em Hannah Arendt*. Cadernos de Filosofia Alemã, vol. 21, nº3, 2017.

LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt, une Juive: expérience, politique et histoire*. Desclée de Brouwer: Paris, 1998.

SILVA, Ricardo George de Araújo. *O pária como paradigma do agir e do pensar em Hannah Arendt*. Taboão da Serra: Vicenza Edições Acadêmicas, 2020.

YOUNG-BRUHEL, *Por amor ao mundo*. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1997.