



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CARLA TARGINO FREITAS

**A RELAÇÃO ENTRE A BANALIDADE DO MAL E A FACULDADE DE
PENSAR EM HANNAH ARENDT**

JOÃO PESSOA – PB

2011

CARLA TARGINO FREITAS

**A RELAÇÃO ENTRE A BANALIDADE DO MAL E A FACULDADE DE
PENSAR EM HANNAH ARENDT**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia/Mestrado da Universidade Federal da Paraíba, para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marconi Pequeno Pimentel

JOÃO PESSOA – PB
2011

**Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação**

F866r Freitas, Carla Targino.

A relação entre a banalidade do mal e a faculdade de pensar em Hannah Arendt / Carla Targino Freitas. - João Pessoa, 2011.

99 f.

Orientação: Marconi Pequeno Pimentel.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Arendt, Hannah - Filosofia. 2. Totalitarismo. 3. Banalidade do mal. 4. Eichmann, Adolf. I. Pimentel, Marconi Pequeno. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

BANCA EXAMINADORA

ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTEÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DA CANDIDATA **CARLA TARGINO DE FREITAS.**

Aos seis dias do mês de outubro do ano de dois mil e onze (06.10.2011) às 15:00 horas, na sala 506 do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a dissertação da mestrandona Carla Targino de Freitas, candidata ao grau de Mestre de Filosofia. A banca foi constituída pelos professores: Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (orientador/UFPB), Dr. José Tadeu Batista de Souza (membro/UNICAP) e Dr. Narbal de Marsillac Fontes (membro/UFPB). Dando início à sessão o Professor Dr. Marconi José Pimentel Pequeno, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra a mestrandona Carla Targino de Freitas, para que fizesse oralmente a exposição de sua dissertação intitulada: **“A Banalidade do Mal e a Faculdade de Pensar em H. Arendt”**. Após a exposição do candidato, a mesma foi sucessivamente argüida por cada um dos membros da banca. Terminadas as argüições a banca retirou-se para deliberar acerca do trabalho apresentado. Após um breve intervalo, a banca examinadora retornou à sala e o presidente, Professor Dr. Marconi José Pimentel Pequeno, comunicou que, de comum acordo com os demais membros, proclamou APROVADA COM DISTINÇÃO a dissertação **“A Banalidade do Mal e a Faculdade de Pensar em H. Arendt”**, tendo declarado que seu autor Carla Targino de Freitas, faz jus ao título de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da expedição do diploma de Mestre. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Francisco da Costa Almeida, lavrado a presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros. João Pessoa, 06 de outubro de 2011.

[REDAÇÃO] Francisco da Costa Almeida
Secretário/PPGF

[REDAÇÃO] Marconi José Pimentel Pequeno
Orientador/UFPB

[REDAÇÃO] José Tadeu Batista de Souza
Membro/UNICAP

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Campus I - João Pessoa - Paraíba
Tel./Fax: (0xx83) 3215-7205

[REDAÇÃO] Narbal de Marsillac Fontes
Membro/UFPB

DEDICATÓRIA

Às minhas meninas que foram minhas grandes parceiras durante esta escrita.

AGRADECIMENTOS

Acredito que para realizar qualquer coisa na vida precisamos de muitas companhias, entre espiritualidade, livros e pessoas, você não consegue realizar nada se não tiver muitas mãos que te auxiliem. Para concluir esta dissertação, muitas pessoas foram fundamentais na minha trajetória, dedico à cada uma delas a minha infinita gratidão.

Início assim os agradecimentos aos meus Guias, mentores e Orixás pelas intuições e vários momentos desta escrita, pela proteção e cuidado em muitos dias de incertezas e fadiga, foram faróis de luz em meio ao mar revolto, não permitindo que me afogasse. À minha Mãe Oxum, pela serenidade que trouxe em momentos de ansiedade e este aconchego me ajudou a atravessar o caminho com segurança. Ao meu Pai Ogum, agradeço a determinação e bravura que me mantiveram de pé diante dos obstáculos que enfrentei nessa jornada.

Aos meus familiares, a minha mãe pela ajuda constante naquele momento, à minha tia Dinha que fazia um feijãozinho fresco com cheiro de coentro todas as vezes que sabia que eu precisava de colo, à Manu pelos tantos acolhimentos nos mais variados momentos da minha vida, à Wilne, amiga de curso e vizinha de porta no mestrado, onde compartilhamos o “restôdosoborô” diversas vezes.

Sou grata ao meu orientador e amigo, Marconi Pequeno, primeiro por ter aceitado a orientação deste trabalho, segundo pela imensa paciência, perseverança e dedicação, não apenas ao meu trabalho de dissertação, mas à minha monografia, mesmo quando não era da sua responsabilidade esteve sempre de braços abertos para esclarecer e auxiliar na jornada de feitura à quatro mãos nesta dissertação, nenhuma palavra seria suficiente.

“O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido.”

“Em nome de interesses pessoais, muitos abdicam do pensamento crítico, engolem abusos e sorriem para quem desprezam. Abdicar de pensar também é crime”.

(Hannah Arendt)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo investigar o pensamento filosófico e político de Hannah Arendt a partir da sua compreensão acerca da banalidade do mal e sua relação com a faculdade de pensar. Diante do ineditismo do mal perpetrado pelo regime totalitário nazista, a tradição ocidental tornou-se incapaz de nos nortear frente às catástrofes morais do século XX no que concerne ao regime totalitário nazista. Na análise de Arendt, com assolamento da esfera pública, que nos proporciona o discurso político necessário para a ação no mundo, o homem perdeu a sua capacidade de compartilhar o pensamento em um espaço plural. A partir da presença da pensadora no julgamento do nazista Adolf Eichmann, Arendt passou a estabelecer uma relação direta entre a faculdade de pensar e a prática do mal. No percurso deste trabalho poderemos perceber que Arendt não nos legou regras de conduta estabelecidas *a priori*, mas nos deixou de herança a possibilidade de compreendermos o nosso tempo a partir do momento em que não nos privamos das nossas faculdades espirituais, fundamentais para iluminarmos o futuro.

Palavras-chave: Hannah Arendt; totalitarismo; banalidade do mal; pensamento; tradição; Eichmann.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate Hannah Arendt's philosophical and political views through her comprehension of the banality of evil in relation to the faculty of thinking. Faced with the unprecedented evil perpetrated by the nazifascist totalitarian regime, tradition was unable to guide us in face of the moral catastrophes of the twentieth century concerning the nazi totalitarian regime. In Arendt's analysis regarding the desolation of the public sphere, which provides us with the political discourse required to take action on a global scale, man has lost his ability to share those thoughts in a plural way. Since the thinker's attendance at the nazi Adolf Eichmann's trial, Arendt began to establish a direct line between the faculty of thinking and the practice of evil. Throughout this work, we will be able to realize that Arendt didn't bequeath us rules of conduct *initially* established, but instead, she left us the prospect of understanding our time as long as we don't deprive ourselves of our spiritual faculties that are fundamental to illuminate the future.

Keywords: Hannah Arendt; totalitarianism; banality of evil; thought/thinking; tradition; Eichmann.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	PRESSUPOSTOS E ELEMENTOS DO TOTALITARISMO.....	12
2.1	<i>Esfera pública enquanto espaço de manifestação da liberdade</i>	16
2.2	<i>Isolamento e solidão: a sociedade de massa.....</i>	22
2.3	<i>Ideologia e terror.....</i>	30
3	A QUESTÃO DO MAL NO PENSAMENTO ARENDTIANO	42
3.1	<i>A ruptura com a tradição</i>	42
3.2	<i>O homem na cabine de vidro: Adolf Eichmann.....</i>	43
3.3	<i>A captura e o julgamento de Adolf Eichmann.....</i>	45
3.4	<i>Do mal radical à banalidade do mal.....</i>	52
4	VITA CONTEMPLATIVA	64
4.1	<i>O despertar arendtiano para a vida do espírito</i>	64
4.2	<i>O mundo das aparências</i>	69
5	DIÁLOGO “DOIS-EM-UM”: ANTÍDOTO CONTRA A BANALIDADE DO MAL	80
6	CONCLUSÃO	93
	REFERÊNCIAS.....	96

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação discorre sobre a relação entre a banalidade do mal e a faculdade de pensar em Hannah Arendt. A referida autora trata do colapso moral da sociedade alemã desde *Origens do Totalitarismo* (2006), mas foi a sua presença no julgamento de Adolf Eichmann, em 1961, como correspondente do periódico *The New Yorker*, que Arendt passou a estabelecer uma relação mais direta entre a faculdade de pensar e a questão do mal. A partir da figura de Eichmann, marcado pela superficialidade e incapacidade reflexiva, que Hannah Arendt formula o conceito de “banalidade do mal”. Para além da culpabilidade de Eichmann, Arendt procurou vislumbrar, a partir das limitações daquele homem comum e até medíocre, a possibilidade de se evitar o mal. A autora volta-se para as questões do espírito, na busca por compreender se a capacidade de pensar impediria que se fizesse o mal, tentando entender que tipo de indivíduo estaria mais propenso a tal comportamento e por quê.

O pensamento surge então como uma resposta às nossas experiências no mundo, com ele podemos entender as coisas que nos rodeiam, procurando identificar nos fatos ocorridos algo que nos faça sentido. Dessa maneira, o pensar parte da experiência concreta, mas é necessário submetê-lo à reflexão. Segundo Arendt, o pensar, assim como as outras atividades do espírito, necessita da quietude das paixões e da retirada consciente e momentânea do mundo das aparências. O que se passa na vida do espírito não se manifesta diretamente no mundo tal como é dado aos sentidos.

Quando Hannah Arendt escreveu *A vida do espírito* (2000) já compreendia que é fundamental saber que o pensar, relevante para a política, não pode ser um atributo de especialistas e deve ser/estar presente em qualquer indivíduo são. O pensar significativo para a moralidade não é contemplativo, mas autorreflexivo, sendo um diálogo que estabeleço comigo mesmo. É este tipo de pensamento que poderia, segundo Arendt, ser capaz de fornecer limite à ação. A embaralhosa ideia de travar um diálogo comigo mesmo, de “parar para pensar” é temível, pois sempre terei a certeza de que uma testemunha observará todas as ações que cometo, ou seja, o tribunal da minha própria consciência.

Os questionamentos acerca do mal, suas origens e consequências, estão intimamente relacionadas ao afastamento da faculdade de pensar em detrimento de uma compreensão alargada do mundo, da condição humana, da política, do espaço aberto em que faz nascer o novo, o inesperado e imprevisível nas relações humanas. É importante perceber todas as lições que podemos colher, concernentes aos fenômenos totalitários que tornaram os seres humanos supérfluos e dispensáveis. O percurso do pensamento arendtiano nos expõe ao alcance

libertador da faculdade de pensar.

A partir da visão arendtiana sobre a questão do mal e a faculdade de pensar, pode-se considerar Eichmann como o paradigma do homem contemporâneo que vive sob a égide da mediocridade. Segundo Hannah Arendt, na condição de homem de massa, o indivíduo perdeu seu *status* e foi destituído de sua condição de sujeito político. A despolitização transformou os indivíduos em átomos anônimos, sem iniciativa própria nem, tampouco, interesses comuns com os demais. Sendo assim, eles se tornariam capazes de sofrer e praticar o mal banalmente. Eichmann é a expressão do mal que repousa na aparente normalidade dos homens, típico de sociedades onde reinam o isolamento, a solidão e a massificação. Arendt observa que esse contexto destrói a esfera pública como também a esfera privada dos indivíduos.

Quando Arendt (2008) cunha o termo “banalidade do mal” sua intenção era de mostrar que ele não tem raízes profundas, nem um estatuto ontológico, uma vez que não haveria uma essência do mal, ou seja, ele seria executado por motivações insignificantes, banais, que não são suficientes para explicar o horror decorrente de tais atos. A conceituação arendtiana de “banalidade do mal” conseguiu compreender o ineditismo do mal nazista, que não era apenas monstruoso, mas banal e burocrático. A banalidade do mal se deu em prejuízo da faculdade de pensar, capacidade que nos permite a profundidade e a reflexão diante do mundo e do outro. Arendt demonstra que a banalidade é algo superficial, sem profundidade, implicando a ausência de raízes ontológicas. A ascensão dos sistemas totalitários promoveu uma ruptura com a tradição ocidental, pois não foi mais possível aportar uma explicação para o terror dos campos de concentrar-se e extermínio.

Assim, no primeiro capítulo desta dissertação, examinamos o percurso que Hannah Arendt adota em compreensão do que causou a ascensão dos sistemas totalitários. Arendt acredita que, com a destruição da esfera pública, que era um reduto fundamental da ação e do discurso político, o homem perde a capacidade de se reunir com seus pares em um espaço livre e plural. No período medieval, a *vita contemplativa* ganha *status* de principal capacidade libertadora, sendo substituída na modernidade pela atividade do trabalho, que recebe alta valorização, ocupando, assim, o lugar central nas preocupações humanas. É nesse momento que tanto a esfera pública como a privada deixam de existir, dando início à esfera social, que comportaria as duas esferas anteriormente distintas. O homem passa a ser identificado pelo seu trabalho, tornando-se isolado e vítima da solidão. Eis aqui, segundo Hannah Arendt, o espaço propício para o surgimento de regimes totalitários. O isolamento dos indivíduos foi a condição fundamental para a aparição do totalitarismo. Os regimes totalitários, surgidos a partir do isolamento e desarticulação dos indivíduos, criaram verdades “fabricadas” pela propaganda,

que foi efetivada a partir da utilização da ideologia e do terror.

No segundo capítulo, examinaremos a questão do mal no pensamento arendtiano. Começaremos analisando a ruptura com a tradição efetivada pelo surgimento dos regimes totalitários. Analisaremos o homem Eichmann, que foi o ponto chave da formulação arendtiana de banalidade do mal. A partir do julgamento deste, que Arendt abandona o termo kantiano de “mal radical” e passa a acreditar que o mal de indivíduos como Eichmann não contém características de uma maldade ontológica ou demoníaca, mas são praticados banalmente. No entanto, é importante salientar que Arendt não se propunha ao estudo da natureza humana, mas de como o mal se revela no mundo.

No terceiro e quarto capítulo, examinamos a noção de pensamento em Hannah Arendt presente em sua obra *A vida do espírito*, mais especificamente no capítulo sobre *O pensar*. Para Arendt, o pensamento produz uma instabilidade em relação a qualquer dogmatismo ou regra de conduta. Indicamos ainda que, segundo Arendt, o pensamento tem um papel fundamental e, sobretudo, em tempos de colapso moral, afigura-se como uma possibilidade de se evitar o mal, ou seja, pode se apresentar como um antídoto contra a banalidade do mal.

2 PRESSUPOSTOS E ELEMENTOS DO TOTALITARISMO

A compreensão de acontecimentos tão atrozes quanto os ocorridos na Alemanha do século XX afigura-se difícil e complexa para qualquer indivíduo, mas para entendermos o processo que resultou na prática de crimes tão brutais contra a humanidade, perpetrados contra judeus e algumas outras minorias (ciganos, maçons e homossexuais), assim como o horror dos campos de concentração, é fundamental um exame do que ocorreu com fim da Primeira Guerra Mundial, após a derrota alemã e seus encargos decorrentes do Tratado de Versalhes. Compreender os fatos não justifica nem, tampouco, redime os crimes cometidos pelo regime nazista, mas põe às claras como uma grande nação cedeu, vivenciou e, em muitos casos, apoiou tamanhas atrocidades.

Com a queda do *kaiser* Guilherme II, em 1918, a Alemanha se torna uma república regida por uma nova Constituição e um governo com características democráticas e progressistas. A chamada República de Weimar não agradava a extrema-direita alemã, que pretendia instalar um governo autoritário. Durante as insurreições insufladas pela extrema-direita contra o governo de Weimar, que havia assinado o Tratado de Versalhes, este era sempre lembrado à população como símbolo de capitulação e traição à pátria. Os extremistas insuflavam as massas contra o governo legalmente constituído (D'Alessio; Capelato, 2004).

O Tratado de Versalhes trouxe para a Alemanha grandes dificuldades, uma vez que alguns países queriam a humilhação total da Alemanha, com a finalidade de vingar-se em relação à sua derrota na guerra franco-prussiana em 1871. A Alemanha estava sendo punida moral e economicamente pela guerra e teria que sofrer graves consequências. Assim, além de renunciar a algumas de suas colônias, o país teria que abolir o serviço militar obrigatório, limitar os efetivos do Exército e da Marinha, reduzir consideravelmente seus armamentos e entregar às potências inimigas os possíveis responsáveis pela guerra. A indenização imposta à Alemanha pelos países vencedores da guerra ainda provocaria a enorme crise econômica que a levaria à bancarrota. Entre os países vencedores, o único que não estava em total acordo com o tratado de paz imposto à Alemanha foram os Estados Unidos, pois, para eles, não interessava o enfraquecimento de uma grande nação, visto que tal fato poderia colaborar para a propagação do comunismo. Ademais, foram os Estados Unidos que socorreram a Alemanha entre os anos de 1924 e 1929, o que possibilitou a estabilização da economia, mas, com a crise de 1929, a interrupção da ajuda americana tornou-se inevitável, levando novamente a Alemanha a uma situação de conflitos e violência.

Com tantos problemas econômicos e sociais, uma população traumatizada pela Primeira

Guerra Mundial, sofrendo as consequências nefastas do Tratado de Versalhes, a sociedade alemã esperava quem pudesse redimi-la da situação de desespero, angústias, medo, desilusão, fome e desemprego. Com efeito, os alemães necessitavam de um líder, alguém que pudesse guiá-los, proporcionando estabilidade, transmitindo força. O partido nazista, que desde cedo se organizava, estava pronto a assumir essa missão redentora.

O Partido Nacional-Socialista, que havia surgido na Baviera, tinha entre seus membros Adolf Hitler, que foi rapidamente transformado em seu líder. Em 1920, Hitler alterou o nome do Partido para Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP). O nome socialista na sigla tinha como objetivo atrair os operários, para que eles não fossem cooptados pelos comunistas. O que o Partido Nazista pretendia naquele momento era ter o maior número possível de membros, ainda que combatesse todas as ideologias comunistas. Entre o programa partidário, estavam os seguintes pontos: fortalecimento do Estado, crescimento da Alemanha e intensificação do antisemitismo.

Muitos ex-combatentes e soldados desempregados desde 1918 tornaram-se colaboradores, recebiam um soldo pelos serviços prestados, o que era importante naquele momento difícil pelo qual passava a Alemanha. Esses grupos praticavam atos terroristas, marcados por violência, ou seja, essa prática já estava enraizada no partido nazista desde seu fundamento. Com a adesão desses membros e o agravamento da crise econômica, o partido tenta, em 1923, na cidade de Munique, dar um golpe de Estado, mas tal intento fracassou. Com isso, Hitler foi levado a julgamento, sendo condenado a cinco anos de prisão, com promessa de comutação da pena. Foi nesse momento que Hitler escreveu o livro intitulado *Mein Kampf* (Minha Luta) que seria a “bíblia” do partido e o mais lido em toda a Alemanha, no qual continha as ideias fundamentais do nazismo. Ao ser libertado, em 1924, ele foi ovacionado como um herói, o que impulsionou ainda mais a adesão de novos membros ao partido nazista.

Durante o período de assistência econômica americana, o crescimento do partido nazista foi modesto. Todavia, quando a crise de 1929 atingiu o mundo inteiro e já não era possível aos Estados Unidos abastecerem a Alemanha com recursos financeiros, houve um crescimento efetivo de violência com o surgimento de inúmeras revoltas. Nesse momento, o nazismo já era um partido consideravelmente grande e o agravamento da crise econômica deu-lhe mais força e participação no governo, graças ao enorme número de desempregados que estavam apoiando o partido nazista, ávidos por um líder que os guiasse. A burguesia alemã financiava o nazismo que tinha a propaganda como uma poderosa arma no intuito de convencer a enorme massa de desempregados que seria possível criar mais empregos e instaurar mudanças no sistema capitalista.

Em 1932, aconteceram as eleições presidenciais, que culminaram com a reeleição do marechal Paul Von Hindenburg, de tendência centrista e apoiado pela coalizão de Weimar, enquanto Hitler ficou em segundo lugar. Alguns cidadãos começaram a ver no Partido Nazista uma possibilidade de futuro melhor, de estabilidade e crescimento econômico, fortalecimento da nação e combate à ameaça comunista na Alemanha. Dessa forma, o nazismo recebe a adesão de muitos simpatizantes com poder econômico para bancá-lo.

Os nazistas souberam explorar com maestria o perigo do comunismo. Diante da promessa de Hitler de acabar com o marxismo na Alemanha, em 1932, grandes empresários decidiram financiar a candidatura de Hitler à chancelaria do governo de Hindenburg. Em 1933, ao sofrer a pressão dos grandes empresários, Hindenburg nomeia Hitler como chanceler da Alemanha. Em seu novo cargo, Hitler já começa impondo medidas fortes contra os comunistas, responsabilizando-os pelo incêndio no edifício do Parlamento. Com a morte de Hindenburg, em 1934, Hitler acumulou para si o cargo de chanceler e presidente.

Logo depois, a bandeira da República de Weimar saiu da vida pública, sendo em seu lugar ser hasteada a bandeira com a suástica do partido nazista. Com um plebiscito, Hitler passa a receber a denominação de *Führer*, ou seja, líder do III Reich.¹ Depois de tomar o poder para si, Hitler começou a impor medidas de emergência, limitou a liberdade individual, suspendeu todos os partidos políticos, menos, evidentemente, o nazista, e dissolveu os sindicatos. Tomou medidas mais extremas contra as imposições do Tratado de Versalhes, reativou o Exército, a Marinha e a indústria armamentista, criou uma força aérea e fez retornar a exigência do serviço militar obrigatório.

Durante o governo de Hitler, o Partido Nacional-Socialista detinha todo o poder, e todas as outras coisas da nação giravam ao seu redor. Para Hannah Arendt, o apoio das massas foi fundamental para a ascensão do nazismo, “os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por algum motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política” (Arendt, 2006, p.361). O Partido Nazista observou o que nenhum outro partido havia feito antes que Hitler tivesse para si o título de *Führer*, as massas inertes e apáticas, que não estavam envolvidas em nenhum movimento político. O nazismo percebeu, nesse momento, grandes possibilidades, a ponto de orientar com sua doutrinação o pensamento e os interesses dos indivíduos.

¹ O regime nazista denominou-se III Reich como forma de mostrar que era o legítimo sucessor do I Reich (Sacro Império Romano-Germânico, fundado por Oto I, em 962 e que terminou com a invasão napoleônica na região) e do II Reich (fundado em 1871, com a unificação alemã sob o comando de Bismarck e que durou até 1918 com a queda do Kaiser Guilherme II) (D'Alessio; Capelato, 2004).

O sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados-nações europeus e do seu sistema partidário. A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. (Arendt, 2006, p. 362)

A propaganda e o terror foram fundamentais na constituição e organização do partido nazista. Foi elaborada e difundida a ideia segundo a qual a luta nazista era a do “Bem contra o Mal”, e se o nazismo era o Bem, consequentemente, os adversários, representantes do Mal, deveriam ser eliminados. Os nazistas tinham como objetivo destruir o que eles chamavam “inimigos objetivos”, ou seja, todos que eles considerassem contrários às ordens impostas pelo regime, ou ainda, que se enquadrasssem na categoria de raça inferior. Nesse caso, os “inimigos objetivos” do III Reich foram o povo judeu. A propaganda nazista incluía intimidação, violência e terror. Desde sua fundação, o regime nazista procurou conquistar e controlar toda a população alemã, pois nada poderia escapar à influência do partido e todos deviam juras de fidelidade ao líder, ao *Führer*.

Quando analisamos o pensamento de Hannah Arendt acerca dos sistemas totalitários, percebemos que a autora faz seu percurso com o intuito de demonstrar os fundamentos e o alcance de tais sistemas. O totalitarismo destrói o espaço público que caracteriza a esfera onde os homens vivem juntos e podem, a partir da ação e do discurso, gerar poder. O partido nazista percebeu e tratou de conspurcar a participação do indivíduo em tal esfera. Além de destruir o espaço público, o totalitarismo supriu a liberdade, fez uso da ideologia e do terror para manter e ampliar o seu poder tirânico, como também criou instituições políticas novas, rompendo, efetivamente, com as tradições políticas e sociais que antes vigoravam.

O fenômeno totalitário surge como o ponto de partida ou pano de fundo do pensamento político arendtiano. É com o fenômeno totalitário que podemos analisar a destruição do espaço público que condenou o indivíduo ao isolamento. Com a destruição do espaço comum, ocorre o consequente isolamento do homem e a supressão da sua capacidade de pensar livremente.

2.1 Esfera pública enquanto espaço de manifestação da liberdade

Se não há espaço público, não há liberdade entre os indivíduos. O espaço público é o âmbito onde os homens exercem sua liberdade nos assuntos comuns. Hannah Arendt (2005) trata da esfera pública e da compreensão da política a partir da experiência da *pólis* grega, que era composta por escravos, mulheres e estrangeiros, mas apenas os homens livres, ou seja, que não estivessem ligados às outras atividades da esfera privada poderiam participar da esfera pública.

Na Antiguidade era necessário que o indivíduo estivesse livre das obrigações do labor, considerada como uma atividade da esfera privada, para que pudesse se dedicar à esfera pública. O labor é, por exceléncia, uma atividade privada, sendo ainda aquela que mais aproxima os homens de outras formas animais, pois ela estaria inserida no âmbito das necessidades vitais. Para os gregos, o labor e o trabalho seriam as mesmas coisas, pois eles desprezavam o labor, já que este tinha o inconveniente de afastar o cidadão da atividade pública. O indivíduo que se dedicasse apenas à vida privada não seria totalmente humano. Portanto, o escravo, que se dedicava exclusivamente ao âmbito privado do labor, não era considerado muito acima de qualquer outro animal, até porque o homem apenas mostraria sua singularidade manifestando-se na esfera pública.

Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privacidade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse uma vida unicamente privada – o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano. (Arendt, 2005, p.48)

O labor tinha como característica apenas a sobrevivência do indivíduo, “o labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano” (Arendt, 2005, p. 15). Ademais, se a sobrevivência estava garantida, o homem não tinha mais que se preocupar com ela e poderia tão-somente dedicar-se à política. A esfera privada tinha importância para a consolidação da cidadania do indivíduo na esfera pública. Se o indivíduo não possuísse um âmbito privado ao qual pertencesse, não poderia ser cidadão, ou seja, “ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana: mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano” (Arendt, 2005, p. 74).

Ter propriedade privada na *pólis* era politicamente importante, pois a propriedade representava o lugar da pertença e era isso que conferia o *status* de cidadania ao indivíduo na

esfera pública. Portanto, o cidadão não deveria dar importância à atividade do labor, já que se tratava de uma atividade para os escravos e para os que não gozavam do estatuto de cidadania. O labor era sinônimo de ser escravizado pela necessidade. Segundo Hannah Arendt, foram os gregos que instituíram a oposição entre o privado e o público. Assim, apenas os indivíduos que possuíssem propriedade privada poderiam participar do âmbito público. Provavelmente seja por essa razão que a esfera pública foi fundamentalmente associada à liberdade, afinal os cidadãos não estavam presos à satisfação das suas necessidades vitais, já que estas eram supridas na privacidade das suas casas, onde possuíam escravos que laboravam por e para eles. A política só pode ser considerada quando se insere em um espaço plural e público. No que se refere à *pólis* grega, Arendt considera que:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (Arendt, 2005, p.33).

No livro *A condição humana*, Hannah Arendt (2005) expõe a sua definição de esfera pública, indicando ainda o que caracteriza o domínio público. Para explicar o termo “público”, Arendt afirma que há dois fenômenos relacionados entre si, mas não absolutamente idênticos. Dessa forma, o termo “público” denota tudo aquilo que vem a público, ou seja, que aparece e é comentado por todos, como também o mundo comum entre os indivíduos. Em *A vida do espírito*, a filósofa nos apresenta uma definição do que vem a ser o termo “público”.

O termo ‘público’ denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não perfeitamente idênticos. Significa, em primeiro lugar, que tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos – vivem uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública (Arendt, 2005, p.59-60).

É fundamental compreendermos a importância do “aparecer” no espaço comum. Com efeito, todas as coisas animadas ou inanimadas, somente adquirem realidade, ou seja, passam a existir para os outros homens quando aparecem. Os seres humanos são os receptores das coisas que aparecem e todas as coisas têm sua identidade reconhecida a partir da presença do outro.

Dessa maneira, é necessário que haja um espectador. Hannah Arendt em *A vida do espírito* refere-se ao “estar vivo” e a essa característica do aparecer e desaparecer, afirmando que somos criaturas próprias e chegamos a um mundo que já existia, já aparecia e, quando morrermos, ele ainda permanecerá após a nossa partida, ao nosso não aparecer mais.

Segundo Arendt (2000), aparecer e desaparecer são como marcadores temporais que determinam o período entre o nascimento e a morte. Estar vivo corresponde a ser auto expositivo, tendo o mundo e os outros homens como condição propícia à nossa aparição. O palco, que poderíamos denominar de esfera pública, é comum a todos os homens. O homem não pode ser um ator solitário no palco do mundo; ele precisa de outros atores para contracenar, de espectadores que o assistam, pois só assim se certificará da própria existência. Assim, são os “espectadores que reconhecem e certificam sua existência” (Arendt, 2000, p. 29). Se qualquer indivíduo isolado tem determinadas considerações a respeito de alguma coisa que não passe pela percepção de outros indivíduos, pode ser facilmente considerado como obscuro, pois “a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e, portanto, da existência de uma esfera pública” (Arendt, 2005, p.61). Sem a esfera pública, onde cada indivíduo pode ser visto e ouvido, qualquer coisa que cada um considere importante pode se tornar irrelevante se não for compartilhada.

A extinção do espaço público significa a perda daquele mundo comum que há entre os homens e que se materializa por meio da comunicação. Acima de tudo, a perda do espaço comum acarreta a dissolução do senso comum, que é caracterizado pela experiência tipicamente humana de averiguar a realidade do mundo. O totalitarismo percebeu que só poderia mover-se quando fosse extinta a esfera pública, privando os homens de um mundo partilhado de sentido, realizado a partir da ação e da palavra. O mundo totalitário foi “edificado sobre as ruínas do senso comum” (Roviello, 1997, p.125). O espaço comum é uma construção dos homens a partir da relação intersubjetiva, ou seja, é gerado a partir da comunicação de algo compartilhado pelos homens. Não existiria comunicação entre os indivíduos se não houvesse algo comum que os ligasse. Portanto, o discurso depende diretamente do senso comum.

O senso comum é considerado por Hannah Arendt (2006) como um sexto sentido, que articula os sentidos naturais que nos são inatos. Quanto aos sentidos naturais (visão, audição, olfato, tato e paladar), cada indivíduo tem os seus, independentemente da sua relação com outros indivíduos, mas o senso comum é o sentido que apenas tem significado se for partilhado. Dessa maneira, podemos ter certeza da importância do mundo aparente, pois o senso comum apenas se torna possível porque os demais indivíduos são dotados dos mesmos sentidos naturais.

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a Terra é habitada não por um só homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata (Arendt, 2006, p. 528).

Nesse espaço da aparição, através das condições dadas pelos sentidos naturais e pela comunicação por palavras, os homens podem dialogar. Quando cada indivíduo, com seus sentidos naturais, percebe o mundo de maneira diferente do outro. Esse indivíduo transporta para o mundo, através de palavras, sua experiência individual, transformando o que era apenas singular em algo comum entre os homens. A palavra utilizada no discurso é o que nos dá a garantia de que, apesar de cada indivíduo perceber o mundo à sua maneira por intermédio das suas capacidades sensoriais, o mundo torna-se comunicável. A realidade só adquire significado se compartilhamos as nossas experiências sensoriais. Assim, “a presença de outros que vêm e que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (Arendt, 2005, p.60).

A realidade do que eu percepção é garantida pelo contexto mundano, o qual inclui os outros que percepção como eu, por um lado, e pelo funcionamento articulado dos meus cinco sentidos por outro. Aquilo que desde Tomás de Aquino chamamos senso comum, *sensus communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter articulados os meus cinco sentidos e garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço, e é a única faculdade [que] se estende a todos os objetos dos cinco sentidos. Este mesmo sentido, um misterioso ‘sexto sentido’ porque não pode ser localizado como um órgão corporal, adapta as sensações dos meus cinco sentidos estritamente privados - tão privados que as sensações na sua simples qualidade e intensidade sensível são incomunicáveis - a um mundo comum partilhado com outros (Arendt, 2000, p.60).

A comunicação afigura-se importante porque ela permite veicular os sentidos naturais que são comuns aos homens. O que sentimos de diferentes maneiras quando usamos nossa percepção é passado ao mundo comum onde tudo pode ser comunicável. É com a criação de palavras que nos humanizamos, que nos apropriamos do mundo, muito além das sensações dos cinco sentidos naturais. Mas se não existisse o sentido comum que realizamos pela conexão entre os nossos cinco sentidos naturais e a percepção do mundo a partir do outro, não existiria o diálogo. Preliminarmente, é o senso comum que faz a compreensão de todas as coisas, ou seja, a sensação de realidade e de existência de um mundo comum.

O papel do discurso não é apenas o de comunicar as nossas necessidades e paixões, mas

revelar o autor das palavras. A singularidade expressa pelo discurso e pela ação constitui a pluralidade do humano, para Hannah Arendt, no homem “a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares” (Arendt, 2005, p. 189).

Ser um indivíduo singular é revelar a sua individualidade através do agir e do falar, ultrapassando a mera existência no mundo como um corpo entre outros corpos. Sendo assim, a pluralidade faz apelo ao senso comum, haja vista que a pluralidade exige um espaço em que possa emergir e agir. Esse espaço, portanto, é o espaço público.

Hannah Arendt (2005) define o domínio público ou esfera pública como o espaço do aparecer. A esfera pública está diretamente relacionada à reunião dos homens baseados no discurso e na ação. A reunião dos indivíduos depende da sua capacidade de se comunicar e das estruturas que se estabelecem nesse espaço comum, mas é imprescindível que eles apareçam uns aos outros, a fim de serem vistos e ouvidos. Quando os homens se isolam, comprometem a pluralidade humana, o que resulta numa sociedade de massa. Segundo Arendt, o “espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública” (Arendt, 2005, p.211-212).

N'A *condição humana*, Hannah Arendt (2005) afirma que a ação é a atividade que corresponde por excelência à pluralidade humana. Portanto, a pluralidade humana é peça fundamental para que exista ação e discurso. A pluralidade humana teria um “duplo aspecto de igualdade e diferença” (Arendt, 2005, p.188). Os homens se compreendem por que são iguais, possuindo a capacidade de planejar as necessidades das próximas gerações. E são diferentes na necessidade do discurso, na utilização da palavra para que comuniquem suas necessidades individuais, necessidades que tornam os homens diferentes uns dos outros. É a partir do discurso, da utilização da fala, que o indivíduo gera a ação. A ação e o discurso permitem aos homens comunicarem-se, “se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens” (Arendt, 2005, p.189). Segundo Hannah Arendt, a ação é característica apenas dos seres humanos, pois nenhum outro animal a possui, “a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (2005, p.31).

Uma característica peculiar do indivíduo que possui a capacidade da ação discursiva é a criação do novo, do imprevisível e do inesperado. Segundo Hannah Arendt (2005), é a partir dos atos e das palavras que nos inserimos no mundo e, para a filósofa, essa inserção seria um

segundo nascimento.

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “ser o primeiro” e, em alguns casos, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (Arendt, 2005, p.190).

Foi com o intuito de exercer a manipulação e promover a previsibilidade da ação que o totalitarismo se movimentou com vistas a ceifar a capacidade humana de agir. Ademais, é muito mais fácil governar massas isoladas e sem ação, homens desconectados do espaço comum. Seria muito difícil um homem isolado criar algo novo e inesperado, que pudesse abalar as estruturas do regime totalitário. Para Hannah Arendt, a ação não pode surgir na esfera pública a partir do isolamento, a partir de indivíduos indiferentes: “estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (2005, p. 201).

É no espaço público, a partir da ação e do discurso, que o homem aparece, onde é visto e ouvido por todos, onde as coisas vêm a público e estão expostas às manifestações dos indivíduos. Arendt (2005) acredita que o espaço da aparência é essencial no espaço público, pois é ‘onde eu apareço aos outros e os outros a mim’ (2005, p.211). É no campo da aparência que se encontra o ator e o espectador, ficando claro no pensamento arendtiano que o homem não existe no singular, mas apenas no plural. O espaço público não está situado num determinado ambiente físico ou instituição política, pois, para Arendt, “a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses” (Arendt, 2005, p.207), ou seja, o que faz a esfera pública é a capacidade do homem de agir através do uso da palavra em conjunto com outros homens.

A *pólis* é resgatada por Arendt como o espaço da aparência, que é fundamental para o exercício da experiência política. Dessa forma, tudo que vem a público pode ser visto e ouvido, e é a presença daqueles que nos veem e ouvem que nos garante a realidade do mundo e a nossa própria existência. Segundo Arendt (2005), o homem privado, que não “aparece” no espaço público, é como se não existisse. Se o indivíduo não se manifesta no espaço público, não revela aos seus pares sua singularidade enquanto indivíduo único, os demais não tomam conhecimento da sua existência.

Com efeito, o esvaziamento e o aniquilamento do espaço público, o isolamento dos indivíduos incapazes de qualquer ação conjunta, deram origem a uma sociedade de massa, que pode ser considerada uma pré-condição para a ascensão do nazismo ao poder. A expansão do totalitarismo teve apoio na massa inerte e indiferente às ações conjuntas, aos acontecimentos políticos vivenciados pela Alemanha naquele momento histórico. Não existia entre as pessoas

que compunham a massa nenhuma articulação organizada em defesa dos interesses comuns, “o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las e de separá-las” (Arendt, 2005, p.62).

É notório que Hitler não teria subido ao poder, e tampouco permanecido nele por tanto tempo, apesar das crises e das lutas intrapartidárias, se não fosse pelo apoio incondicional das massas. Para Arendt, não é possível afirmar que toda a popularidade de Hitler se devesse às propagandas mentirosas e bem articuladas do regime. Convém também destacar o fascínio quase sobrenatural que tanto Hitler quanto Stálin exerciam sobre os indivíduos. É provável que a característica mais importante nessas figuras seja o fato de acreditarem piamente em si mesmos e nas coisas que diziam, tudo isso feito com inabalável convicção.

2.2 *Isolamento e solidão: a sociedade de massa*

Vimos que o regime totalitário destruiu o espaço público onde o homem poderia manifestar sua liberdade política, mas para que seu poder fosse total era fundamental que houvesse a dissolução da capacidade do sujeito agir em conjunto, de ser imprevisível. Com a destruição do espaço público, foram destruídos também os interesses comuns entre os homens. A consequência disso foi o isolamento do indivíduo. Nenhum governo totalitário teria sua existência garantida sem a efetiva destruição do espaço público e a desarticulação do agir humano.

Em *A condição humana*, Hannah Arendt (2005) descreve o percurso feito desde o esfacelamento do espaço público e do homem como ser político, passando pela exaltação do *homo faber*, até chegar à vitória do *animal laborans*. Arendt (2005) percorre o pensamento político tradicional na busca por respostas que explicassem por que a esfera pública, sendo o espaço privilegiado da ação humana, foi deflacionada ou destruída durante a Idade Moderna, de tal maneira que permitiu o surgimento de regimes totalitários no século XX e de homens atomizados em seu interior.

Na Antiguidade, como visto na seção anterior, a esfera pública da *pólis* era o lugar onde o indivíduo manifestava seu *bios politikos*, por meio da ação e do discurso. A esfera privada ficava reservada ao trabalho e ao labor que, na *pólis* grega, não eram questões distintas, pois ambas significavam o âmbito das questões humanas.

Aristóteles distingua três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes. Esta condição prévia de liberdade eliminava

qualquer modo de vida dedicado basicamente à sobrevivência do indivíduo - não apenas o labor, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pela tirania do senhor, mas também a vida de trabalho dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em uma palavra, excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, permanente ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e ações (Arendt, 2005, p.20).

Na Antiguidade, afirmava-se que a vida do filósofo era “dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano” (Arendt, 2005, p.21). No período medieval, a contemplação ganha *status privilegiado*. Portanto, a ação, que era tida na *pólis* grega como forma de liberdade e transcendência do homem, passa a ser igualada ao trabalho e ao labor, atividades que na *pólis* eram destinadas àqueles que não possuíam liberdade e tinham como tarefa apenas suprir as necessidades humanas. Com a ação sendo rebaixada à condição de apenas mais uma das necessidades humanas de conquista da sobrevivência, as três atividades da *vita activa* ficam definidas nesse período da história como o labor, responsável pela manutenção da vida biológica; o trabalho, responsável pela criação de artefatos; e a ação, que perde seu caráter de elemento libertador e fica destinada a ser apenas a ordenadora da sociedade humana. Com efeito, é a *vita contemplativa* que assume o lugar de instância libertadora e responsável pela transcendência do homem. “A ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de sorte que a contemplação, (o *bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre” (Arendt, 2005, p. 22).

Hannah Arendt acredita que, “o cristianismo, com sua crença num outro mundo, cujas alegrias se pronunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição subalterna e secundária” (2005, p.24), pois enaltecia a *vita contemplativa* como a única maneira de tornar os indivíduos realmente livres. Porém, a ideia da *vita contemplativa* como superior à *vita activa* não foi originariamente um postulado cristão, visto que na Antiguidade a vida do filósofo era dedicada, especialmente, à contemplação e à atividade teórica. Platão, como sabemos, já sobrevalorizava o mundo das *Ideias* perfeitas e imutáveis em detrimento do mundo sensível e suas imperfeições. O filósofo enaltecia a quietude da contemplação em detrimento da ação. Dessa forma, a realização do homem saia do âmbito da ação passando para o da contemplação.

Com a chegada da Idade Moderna, os padrões estabelecidos na Antiguidade, e transformados na Idade Média, são novamente reorganizados, surgindo uma nova esfera, que não era privada nem pública, mas sim social, encontrando sua forma política na formação do Estado Nacional. Essa novidade gera, segundo Arendt, uma dificuldade em compreender a linha

divisória entre a esfera do público e a esfera do privado, entre as coisas que concernem ao mundo comum e as que existem para a manutenção da vida humana.

No novo modelo de sociedade criado a partir da ideia de nação, a esfera pública e a esfera privada não diferem entre si. Se na *pólis* grega havia um abismo entre as duas esferas, em que o privado era o âmbito das necessidades vitais à sobrevivência humana e o público o âmbito da ação e do discurso, ou seja, da política, a nova ideia de nação criada na modernidade homogeneíza os dois termos, deflacionando o sentido da ação, o que constituiria o advento de uma sociedade de massas. O isolamento do homem surge nesse momento, uma vez que a sociedade moderna já não possibilita o espaço para o agir humano, o espaço reservado para o aparecer e o ser visto e ouvido. A modernidade substitui a capacidade plural do agir pelo trabalho, como única possibilidade de realização humana. O *homo faber* começa a ser valorizado pela utilidade das coisas que cria. Assim como a ação, a *vita contemplativa* perde o *status* de primordial que lhe havia sido dado na Idade Média.

Todavia, ocorrerá mais uma reviravolta na sociedade, pois o *homo faber*, que havia anteriormente sido elevado ao topo das possibilidades da liberdade e realização humanas, perde sua majestade em favor da ascensão do *animal laborans*, que agora ocupará a mais alta posição da *vita activa*. Para Arendt, esta inversão ocorre de forma radical, já que a atividade política que antes conferia uma certa “imortalidade” ao indivíduo, pois conferia ao homem, para além de sua morte, um lugar marcado na história, agora desce ao patamar das atividades submetidas às mudanças da vida humana, aquelas que estão destinadas a suprir as necessidades do mundo da vida.

Assim, se temos a pretensão de entender o modo de vida que as atuais sociedades decidiram privilegiar, é necessário que compreendamos que a política, tal como desenhada nos moldes da *pólis* grega, jamais retornou ao seu lugar de origem, sobretudo porque a sociedade moderna realizou a inversão na hierarquia nas atividades da vida humana. Ademais, um homem da antiga *pólis* grega ficaria surpreendido se pudesse avançar no tempo e perceber que o labor, que se revelava com uma das mais humildes e desprezíveis atividades humanas, passou a assumir um patamar de glorificação e prestígio. A inversão levada a efeito pela modernidade decorreu do lugar assumido pela nova mudança de perspectiva e dos interesses reinantes nas sociedades emergentes, que tinham como orientação a produção e a acumulação de riquezas sem limites. Sem uma linha divisória entre a esfera pública e a privada, a política passou a ser uma função da sociedade e a liberdade, antes reservada ao homem em seu espaço público, transformou-se em posse privada.

Para Hannah Arendt (2005), a crescente capacidade de produção oferecida a partir da

Revolução Industrial, juntamente com uma estrutura capitalista de produção, transformou o homem cujo ofício era fabricar em *animal laborans*. Isso se dá a partir do momento em que os bens produzidos em grandes quantidades, voltam-se ao consumo rápido e à reposição do produto, e não mais ao seu uso e permanência.

Nas modernas sociedades industriais de massa, é o trabalho contínuo que garante a sobrevivência do trabalhador e da espécie, através da produção industrial massiva de bens destinados ao consumo imediato, os quais, por sua vez, exigem ser continuamente repostos no mercado por mais trabalho, num ciclo interminável que converte e reduz o espaço público a um espaço privado de trocas econômicas (Duarte, 2004, p.46).

No século XIX, segundo Arendt, Karl Marx “definiu o homem como *animal laborans*” (Arendt, 2005, p.114), a sociedade era orientada no sentido de promover uma maior produtividade, de aumentar as trocas mercantis e de manter a exploração de classe. A produtividade estava vinculada ao labor, na medida em que se buscava a ampliação do consumo, da produção e, consequentemente, exploração. Hannah Arendt, a partir da leitura de Marx, definiu a esfera social moderna como o âmbito da manutenção da vida humana que se daria por meio do labor, num ciclo permanente de trabalho e consumo.

O mundo moderno trouxe uma inversão dos valores relacionados à vida humana. Fez uma separação entre *vita contemplativa* e *vita activa* e, quanto a esta última, valorizou o *homo faber* e o *animal laborans* em detrimento do homem da ação. Observa-se que o trabalho adquiriu relevância acima de todas as outras atividades humanas. Com o surgimento da esfera social na era Moderna que, como vimos, engloba a esfera privada e a esfera pública, Arendt (ano) acredita que o esfacelamento da esfera pública trouxe à sociedade moderna um grande risco, pois ofereceu aos sistemas totalitários um ambiente propício ao seu desenvolvimento. O espaço público e o espaço privado, que perderam as suas funções clássicas, notadamente a partir da independência assumida pela atividade do trabalho, foram homogeneizados pela esfera social. O trabalho saiu do espaço privado da família para a nova esfera social. Como resultado da natureza assumida pela esfera social, que desfigurou as antigas esferas políticas, surge uma sociedade de massas, atomizada, isolada, solitária e desenraizada.

O isolamento destrói a capacidade política dos indivíduos agirem em conjunto nos assuntos comuns, solapando uma das características fundamentais da esfera pública. A solidão está relacionada à vida privada, tendo como objetivo destruir as relações sociais. Por conseguinte, as mais íntimas interações relacionais da esfera privada tornam-se ameaçadas pelos chamados interesses sociais. A esfera social e os seus valores morais passaram a ser ditados pelo trabalho, cuja maior prova é representada pelo triunfo do *animal laborans*.

Um mundo de valores ditados pelo trabalho é um mundo de atividades privadas, na qual paradoxalmente se dá a promoção dos valores privados a valores de aparecimento privilegiado na esfera pública. O público se torna uma função do privado, o que é o mesmo que afirmar que o político se encontra no sujeito econômico (Arendt, 2002, p.239).

Conforme Hannah Arendt (2006), o totalitarismo é um dos maiores sintomas da emergência da sociedade de massas. Trata-se de um fenômeno sem precedentes na história humana. O regime nazista, como um dos exemplos máximos de modelo totalitário, não excluiu apenas o convívio político do homem, mas também a hipótese de pensar o homem como sujeito autônomo e singular entre a pluralidade de homens. Com efeito, o que restou aos indivíduos foi o abismo e a mais absoluta solidão.

O totalitarismo não destruiu apenas os espaços de convivência do agir e do discurso, mas se impôs como uma nova forma de domínio político que visava abolir a singularidade do homem, que é efetivamente fundamental para a geração espontânea do novo. A legitimação da mentira e do mundo fictício como verdadeiros, deu aos sistemas totalitários a capacidade de competir com o mundo real e, dessa maneira, isolar as massas do mundo **de e da** verdade. A mentira torna-se verdade absoluta entre indivíduos que não se mobilizam na construção de um âmbito comum, pois são incapazes de realizações conjuntas e, com isso, tornam-se impotentes diante de um poder opressor.

É importante salientar que, para Hannah Arendt, isolamento e solidão não são a mesma coisa. Segundo a filósofa, estamos isolados quando não podemos agir no mundo, visto que não há ninguém que esteja disposto a interagir conosco no espaço público, na pluralidade do mundo. Noutra perspectiva, nos sentimos solitários quando vivemos sem a companhia dos demais seres humanos. Eis por que a solidão difere do isolamento, pois “o que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais” (Arendt, 2006, p. 527). O isolamento tem, pois, uma dimensão política, enquanto a solidão tem uma expressão social.

Com a emergência da modernidade, o indivíduo foi reduzido, através da superfluidade, apenas à condição de trabalhar e consumir. A sociedade de massas herdeira da modernidade tem seus valores ditados pelo mundo do trabalho, fazendo com que todas as atividades do homem se resumam a trabalhar com vistas a sua sobrevivência. No que se refere ao trabalho e emergência do mundo como criação humana, Arendt afirma:

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como animal *laborans* cujo necessário metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão

(2006, p.527).

O totalitarismo, ao implementar seu sistema de domínio total, extinguiu a capacidade do homem de agir em conjunto, de criar algo novo e de assumir sua dimensão política. O totalitarismo condenou o homem ao isolamento, a partir da destruição dos interesses comuns. O isolamento, ademais, acabou redundando em solidão. A solidão não está apenas relacionada à possibilidade de o sujeito não estar com seus pares, mas significa o completo abandono, não somente pelos outros indivíduos, mas também por si mesmo. A solidão primordial, na compreensão arendtiana, era representada pela ideia socrática de que quando estou só estou em companhia de mim mesmo, isto é, coloco-me na companhia do meu próprio eu. E quando estou na companhia do meu próprio eu, passo a ser “dois-em-um”², não sendo este fenômeno o mesmo que estar abandonado à solidão. Na solidão propriamente dita, sou apenas um, abandonado por todos os homens.

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo (Arendt, 2006, p.529).

Se o homem perde a capacidade de estar a sós consigo mesmo, torna-se inábil para pensar, pois, como veremos, o diálogo “dois-em-um” é a condição *sine qua non* para que haja pensamento. Essa capacidade se afigura fundamental para livrar o homem da solidão. Hannah Arendt acredita que foi a junção entre os fatores históricos e os indivíduos isolados e atomizados que ofereceu as bases para o surgimento e fortalecimento de regimes totalitários. Para a autora, foi a partir do advento da Revolução Industrial que as massas modernas começaram a se estabelecer e deram origem a indivíduos supérfluos e desenraizados. Tanto no nazismo quanto no stalinismo houve a formação dessas massas de indivíduos, ainda que movidas por interesses e circunstâncias diferentes. Arendt acredita que o isolamento e a atomização dos homens na Alemanha tiveram uma origem histórica bem determinada, que remonta ao nacionalismo e ao antisemitismo, enquanto na Rússia foram determinados pelos expurgos que tinham o objetivo de destruir as conexões familiares e sociais, visando à preservação de um novo regime comandado pelo partido. Os movimentos totalitários exigem lealdade total, de maneira que, apenas indivíduas sem “laços sociais – de família, amizade, camaradagem” (Arendt, 2006, p.

² Na obra *A vida do Espírito*, Hannah Arendt (2000) desenvolverá o tema da solidão, que se exerce em um diálogo “dois-em-um” do indivíduo consigo mesmo, sendo a condição fundamental para a faculdade de pensar.

373), estão aptos a isso, pois só se sentiriam fazendo parte do mundo se fizessem parte do partido. Foram nessas sociedades de indivíduos isolados, supérfluos e descartáveis que os regimes totalitários conseguiram manter um domínio sem precedentes na história humana. Qualquer atividade que possibilitasse ao homem manifestar sua individualidade, sua singularidade, que revelasse que ele é mais que um *animal laborans*, seria negada ou descartada. Portanto, qualquer atividade que fosse espontânea e imprevisível, como pensar, por exemplo, seria completamente dispensável, pois o regime apenas obteria a completa lealdade de seres humanos dispensáveis dotados de ações previsíveis, fáceis de controlar. Apenas por serem capazes de pensar, os homens tornam-se previamente suspeitos “e essa suspeita não pode ser evitada pela conduta exemplar, pois a capacidade humana de pensar é também a capacidade de mudar de ideia” (Arendt, 2006, p.481).

Quando nos referimos a uma sociedade de massas, sabemos, efetivamente, que esse grupo de indivíduos possibilitou a ascensão nazista e sua permanência no poder. Podemos afirmar também que se trata de um grupo de indivíduos desarticulados e isolados, que não têm a pretensão de participar da construção da esfera pública, da construção da política. Mas, ao refletir sobre a sociedade de massa, Hannah Arendt vai muito além de agregar adjetivos soltos; ela busca compreender como indivíduos comuns puderam ser capazes de cometer atos tão violentos, e de como é possível que toda uma sociedade possa saber dos campos de concentração e extermínio e nada fazer a respeito. Arendt denota:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem seu poder de voto (2006, p.361).

A sociedade alemã, tendo enfrentado todo tipo de carência no período entre guerras, estava descrente das instituições políticas e, consequentemente, destituída de vontade política, visto que não participava da esfera pública nem era capaz de pensar coletivamente. Os movimentos totalitários proliferaram porque não foi difícil convencer a massa a aderir prontamente às propostas racistas e violentas desses regimes, que apareciam como instâncias redentoras e salvacionistas.

Hannah Arendt considera perturbador o fato de que, mesmo o nazismo tendo em seu acervo ideológico teóricos de tessitura violenta, obteve o apoio incondicional de um enorme contingente de indivíduos. Segundo a autora, alguns especialistas do período nazista não

acreditavam que as pessoas tivessem aderido voluntariamente ao regime, mas possivelmente haviam sido vítimas de uma forte máquina propagandística e de lavagem cerebral. Contrariamente a tais especialistas, Arendt, em *Origens do totalitarismo*, Arendt (2006) expõe que, enquanto esteve no poder, o regime nazista solicitou aos seus órgãos de controle várias pesquisas de opinião pública a respeito dos acontecimentos. Algumas pesquisas feitas na Alemanha nos anos de 1939-1944, realizadas pelo então serviço secreto da SS, demonstram que as pessoas sabiam exatamente o que estava ocorrendo com os judeus nos campos de concentração, e nem, por isso, deixaram de apoiar o sistema.

Para Arendt, o apoio das massas aos líderes totalitários não se deu apenas pela propaganda mentirosa, pois, inicialmente os líderes totalitários iniciam suas carreiras “vangloriando-se de seus crimes passados e planejando cuidadosamente os futuros” (Arendt, 2006, p. 357). Os nazistas estavam convencidos de que a violência contra um inimigo comum atraia morbidamente as massas.

O homem-da-massa é analisado por Hannah Arendt em alguns momentos de seus estudos acerca das origens dos regimes totalitários. As massas são o resultado da industrialização da sociedade moderna, que tem os valores políticos alterados e o espaço da ação conspurcado, gerando uma padronização dos comportamentos humanos, de maneira que se tornem previsíveis, a exemplo do cão de Pavlov que age por estímulo e é destituído da capacidade de se conduzir por si mesmo. Para o totalitarismo, o termo “massa” revela efetivamente a perda de qualquer manifestação de singularidade. Este homem-da-massa é o melhor material humano pré-totalitário que o regime poderia querer.

O caráter apolítico da sociedade dos Estados-Nações surgiu quando o sistema de classes entrou em colapso e destruiu os fios visíveis e invisíveis que vinculam os indivíduos à estrutura política. Com a derrocada da sociedade de classes, uma enorme massa de indivíduos ficou desordenadamente solta. O regime totalitário teria surgido associado a processos históricos essenciais, tais como: o declínio do Estado-Nação, o colapso do sistema de classes e a atomização do indivíduo na sociedade de massas. Para Arendt, uma sociedade de massas pode ser considerada, efetivamente, como uma sociedade sem classes. As classes surgiram a partir dos fragmentos da sociedade atomizada, individualizada, competitiva e solitária.

A psicologia do homem-da-massa surgiu na Europa, segundo Hannah Arendt, com a queda da sociedade de classes. Mesmo que naquele momento histórico todos os indivíduos estivessem tocados pelos mesmos problemas sociais, isso não lhes deu a noção de interesses comuns. O ocaso da sociedade de classes que, de alguma maneira organizava uma massa de sujeitos avulsos, deixou para trás um rastro de homens que passaram a pensar os problemas

políticos e sociais a partir de si mesmos, com base no seu egocentrismo, numa manifestação de grande isolamento individual. Os problemas foram agravados com a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, que amargava uma inflação alta e uma enorme massa de desempregados, gerando crise, sofrimentos e a perda da autoestima.

A consciência de desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa. O velho provérbio de que o pobre e o oprimido nada têm a perder exceto o sofrimento nem sequer se aplicava aos homens da massa, porque ao perderem o interesse no próprio bem-estar, eles perdiam muito mais do que o sofrimento da miséria; perdiam a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana (Arendt, 2006, p. 365).

Segundo Hannah Arendt, para escapar das sociedades de massas, os indivíduos devem se reapropriar dos espaços públicos, a fim de romper com a apatia e a indiferença políticas. Em sua opinião, a vida pública é, efetivamente, a mais alta e digna vocação do homem. Mesmo nas sociedades do século XXI, cuja maior parte dos indivíduos vive sob a égide de regimes democráticos e cujos regimes totalitários ainda se afiguram exceções, o pensamento de Hannah Arendt ainda se revela urgente e atual, visto que ainda há dispositivos e instrumentos massificadores operados por regimes que oprimem os indivíduos e reprimem sua capacidade de pensar e agir livremente. Em outras palavras, as sociedades contemporâneas não estão livres da ideologia totalitária e do terror que esta semeia.

2.3 Ideologia e terror

Durante o período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, muitos teóricos sondavam as verdadeiras origens do totalitarismo e o porquê de crimes tão nefastos terem sido possíveis. Algumas questões já foram analisadas durante o Primeiro Capítulo deste trabalho, mas compreender as origens do totalitarismo está longe de ser algo concluído. A compreensão do regime mais terrificante da história humana não pretende produzir resultados finais. Nesta seção, será analisada a última parte de *Origens do totalitarismo*, o capítulo “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”.

Em *Origens do totalitarismo* (2006) podemos observar que os regimes totalitários escapam às três formas de governo conhecidas (república, monarquia e tirania) pela história e pela teoria política dos gregos até a ascensão nazista e stalinista. O totalitarismo difere, inclusive, das formas de governos opressores “como o despotismo, a tirania e a ditadura” (Arendt, 2006, p. 512). O regime totalitário, durante sua escalada ao poder, novas categorias

institucionais foram criadas, eliminando as tradições sociais, legais e políticas anteriormente conhecidas. Para Hannah Arendt, as formas de regimes totalitários já existiam em regimes não totalitários, cristalizando elementos que ali encontravam, pois nas palavras da própria Arendt: “os governos totalitários não foram importados da Lua” (2006, p.512).

Os governos totalitários do nosso tempo evoluíram a partir de sistemas uni-partidários; sempre que estes se tornavam realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias-legais, morais, lógicas ou de bom senso - podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação (Arendt, 2006, p. 512).

No texto *Compreensão e Política*, Hannah Arendt (2002) analisa o fenômeno totalitário como o evento central do nosso tempo, que é fundamental compreendê-lo, mas a simples compreensão não significa perdoar seus atos, mas nos reconciliarmos “com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis” (Arendt, 2002, p.39). Para Arendt, perdoar está entre as capacidades humanas mais elevadas, pois revela a possibilidade de desfazer o que já foi feito em apenas um único ato, já compreender se afigura como uma tarefa interminável. A compreensão é o ponto de partida fundamental para compreendermos a especificidade do regime totalitário na experiência do isolamento e da solidão dos indivíduos, a qual podemos considerar como o fundamento do terror, ou seja, a dominação dos homens em qualquer esfera de sua vida.

Quando a filósofa diferencia as ditaduras modernas das tiranias do passado, leva em consideração o uso do terror. Com efeito, as tiranias utilizavam o terror como forma de intimidar seus adversários e não como método de extermínio e amedrontamento de indivíduos inocentes, como aquele realizado pelo totalitarismo.

Hannah Arendt considera que o regime totalitário teria uma essência própria, que não havia sido identificada anteriormente, devido ao seu método de agir e às organizações absolutamente novas que ele criou. Dessa forma, para definir a essência do totalitarismo, é fundamental diferenciá-lo de outros sistemas políticos. Arendt acredita que o governo totalitário pode ter emergido da crise política ocorrida no século XX, representada pelo fracasso das forças políticas tradicionais, “liberais ou conservadoras, nacionais ou socialistas, republicanas ou monarquistas, autoritárias ou democratas” (Arendt, 2006, p. 513).

Arendt acredita que quando tentamos analisar o fenômeno totalitário, somos imediatamente levados a interpretar o totalitarismo como uma forma de tirania moderna. Nos governos tirânicos, o tirano revela-se arbitrário e exerce seu poder tendo em vista seus interesses pessoais. As teorias políticas avaliam tradicionalmente as tiranias como um governo sem os

limites das leis. Na tirania o poder é exercido por um só homem, o governante usa o seu poder contra os demais e segundo seus próprios interesses. Segundo Arendt, o princípio da ação do governo tirânico é o medo, tanto dos governados quanto dos governantes com relação aos governados. Assim, conforme a autora, “eis as marcas registradas da tirania no decorrer de toda a nossa tradição” (2006, p.513). O totalitarismo obedece diretamente às leis da natureza ou da história. Portanto, não se considera um governo arbitrário ou sem leis, como os governos tirânicos. Para Arendt, as comparações do totalitarismo com governos tirânicos acabam quando podemos interromper as nossas ideias sobre as teorias políticas tradicionais, pois, tendo em vista os atos dos regimes totalitários, percebemos, assim, que houve uma ruptura com qualquer forma de tradição política anteriormente conhecida.

A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irrespondível do governo totalitário é que, longe de ser ‘ilegal’, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; e que, longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza (Arendt, 2006, p.513-514).

O conceito de “lei” do sistema totalitário é completamente diverso de todos os outros conhecidos. Hannah Arendt esclarece que existe uma diferença entre os conceitos de “legalidade” e “justiça” no totalitarismo. Na tradição, toda fonte de autoridade remonta a uma criação humana de normas e leis.

A legalidade totalitária pretende haver encontrado um meio de estabelecer a lei da justiça na terra – algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pôde conseguir. A discrepância entre a legalidade e a justiça nunca pôde ser corrigida, porque os critérios de certo e errado nos quais a lei positiva converte a sua fonte de autoridade - a ‘lei natural’ que governa todo o universo, ou a lei divina revelada na história humana, ou os costumes e tradições que representam a lei comum para os sentimentos de todos os homens - são necessariamente gerais e devem ser válidos para um número sem conta e imprevisível de casos, de sorte que cada caso individual concreto, com seu conjunto de circunstâncias irrepetíveis, lhes escapa de certa forma” (Arendt, 2006, p.514).

O governo totalitário, que tem como pressuposto legal as leis da História e da Natureza, não leva em consideração o consenso entre os indivíduos e nem a conduta individual, tampouco se baseia no princípio de certo e errado.

Nos governos totalitários as leis perdem sua função de estabilizadora do movimento dos homens, os quais estão em constante mutação. Todas as leis tornam-se movimento, na medida em que estas se identificam com os indivíduos que convergem para um movimento único. No

sistema de governo totalitário, não há nenhuma nova forma de legalidade, nem a criação de um *consensus iuris*, pois o objetivo é que não haja intervenção dos indivíduos no cumprimento da lei. Para respaldar suas ideias racistas, o regime nazista apoiou-se no pensamento de Charles Darwin de que os homens são um produto de uma evolução natural. Com isso, não estariamos condenados a ser a mesma espécie para sempre, pois evoluímos constantemente, ou seja, a vida biológica não é circular, mas estaria evoluindo infinitamente. Existindo esta força da Natureza (Darwin) ou da História (Marx), a essência do regime totalitário consistiria, supostamente, em acelerar o movimento que é natural na destruição daqueles que já estariam natural e historicamente condenados por fazerem parte de uma raça inferior, ou seja, “sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza” (Arendt, 2006, p. 519).

O governo totalitário não era feito de leis positivas, mas de terror, “o terror é a essência do domínio totalitário” (Arendt, 2006, p.517). O terror total está estabelecido quando não existem mais adversários ao regime. Como vimos anteriormente, é comum, segundo Arendt, confundir o governo tirânico com o totalitário, pois tanto um quanto outro, ao exercerem o poder, abolem completamente os limites da lei e destroem o espaço da liberdade política. O totalitarismo destrói, inclusive, o espaço não atingido pela tirania, o espaço privado. A preocupação dos governos totalitários é que nenhuma ação espontânea e imprevisível do homem seja capaz de interferir nas leis da Natureza e da História. O regime totalitário escolhe um inimigo objetivo e o elimina do caminho. Isolado e sozinho, o indivíduo não age nem mesmo por medo ou convicção, pois o sistema totalitário não permite que os homens tenham convicções.

Culpa e inocência viram conceitos vazios; ‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a quem é ‘indigno de viver’, quanto às ‘classes agonizantes’ e ‘povos decadentes’. O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior (Arendt, 2006, p.517).

O terror é utilizado no regime totalitário como o objetivo, segundo sua lei do movimento da Natureza e da História, de cumprir um fim maior: eliminar alguns indivíduos em prol de uma ideologia de pureza, ou seja, eliminar aqueles que o sistema considera inferiores com vistas à fabricação de uma humanidade nova, isto é, o regime “sacrifica as ‘partes’ em benefício do ‘todo’” (Arendt, 2006, p. 517). Portanto, nenhuma ação que tenha sua origem a partir da comunicação entre os indivíduos serve para o regime. O governo totalitário destrói tudo que permita o agir humano, por isso, o isolamento se constitui como pré-totalitário, uma vez que

impossibilita o homem de agir entre os seus num espaço político livre. A pluralidade humana é dissolvida em “Um-Só-Homem” de proporções gigantescas. Os homens são jogados numa atmosfera de desconfiança e medo constantes, uns jogados contra os outros. Todas as possibilidades de agirem em conjunto são suspensas ou completamente eliminadas.

O sistema totalitário sente-se detentor do poder decisório de quem deve ou não viver, não se sente culpado por nenhum crime, pois está apenas acelerando o processo natural e histórico que seria cumprido sem interferência do homem. Portanto, por meio do terror são eleitos os que são dignos de viver e os que são um estorvo para o processo de construção da “humanidade perfeita”. Os indivíduos submetidos a um regime totalitário e ao seu terror não agem, suas convicções já lhes foram arrancadas, apenas se deixam levar pelo processo que decidirá por eles. As vítimas dos regimes totalitários não são questionadas, suas ações e medos não estão na pauta das considerações do terror.

O nazismo escolhia não apenas quem seria eliminado, como também o carrasco que cometeria o crime. Porém, todos estavam à mercê do terror, pois o carrasco de hoje poderia ser a vítima de amanhã. A massa isolada e desenraizada de indivíduos era comandada para que se ajustasse “igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia” (Arendt, 2006, p. 520).

As ideologias, que, segundo Hannah Arendt, são os “ismos”, que podem explicar qualquer coisa que aconteça a partir de uma única premissa, não tiveram papel significativo na história política, antes de Hitler e Stálin descobrirem o potencial e a utilidade política que tinham em suas mãos. Para Arendt, ideologia é precisamente o que indica seu nome, ou seja, “a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a ‘ideia’ é aplicada.” (2006, p. 521).

O termo "lógico" deve ser considerado o mais significativo no contexto, visto que o elemento principal da ideologia é o movimento do pensamento.

A lógica desenvolve-se por intermédio de um processo dedutivo a partir de uma premissa. Nos regimes totalitários, as ideologias, baseando-se em hipóteses científicas, da biologia, como no nazismo, ou da história, como no stalinismo, adotam métodos que comprovem a coerência das suas ideias. Quando o nazismo discute a questão racial e combate aqueles considerados "inferiores", não busca desenvolver um conhecimento verdadeiramente científico sobre as raças humanas. O objetivo é interpretar o curso da história utilizando ideias extraídas da realidade por meio de uma lógica coerente. Quando aplica a lógica a uma ideia, o regime totalitário a converte em uma premissa com valor de axioma. “Nas mãos de uma ideologia, a lógica dialética, com seu processo de ir da tese, através da antítese, para a síntese,

que por sua vez se torna a tese do próximo movimento dialético” (Arendt, 2006, p.521-522). O totalitarismo progrediu significativamente ao empregar a lógica em seu processo de dominação.

Segundo Hannah Arendt, é possível identificar elementos compatíveis com o totalitarismo em todas as ideologias, porém se tornam eficazes quando implementados pelos movimentos totalitários. Arendt ressalta três características fundamentais do totalitarismo, que permeiam todo pensamento ideológico: a pretensão por uma explicação completa, na qual as ideologias não examinam o que é, mas no que vem a ser, focando no sentido do movimento e na história na plenitude da palavra; as ideologias seguem na mesma direção, mesmo que, no caso do racismo, pareçam partir da premissa da natureza, a natureza serviria para explicar questões históricas e resumi-las a elementos da natureza; e, para finalizar, a explicação total promete esclarecer todos os acontecimentos históricos. O segundo elemento refere-se ao pensamento ideológico que, com sua capacidade explicativa, liberta-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos, ou seja, não depende do senso comum. A ideologia totalitária insiste numa realidade ‘mais verdadeira’ do que a que podemos perceber através dos sentidos. Se o pensamento do indivíduo está afastado da realidade não há manifestações espontâneas e se houver qualquer ato nesse sentido, é visto como conspiração e suspeito de intenções secretas.

O terceiro e último elemento surge com o afastamento radical do pensamento com relação à experiência utilizando alguns métodos de demonstração, pelo fato de o pensamento ideológico estruturar os acontecimentos intermediados pelo processo lógico desenvolvido a partir de uma única ‘ideia’ com valor de axioma e desenvolvida por dedução. A dedução pode ser lógica ou dialética. Em ambas, a argumentação leva supostamente a uma compreensão da realidade de todos os processos, sejam eles históricos ou naturais. “Atinge-se a compreensão pelo fato de uma mente imitar, lógica ou dialeticamente, as leis dos movimentos ‘cientificamente’ demonstrados, aos quais ela se integra pelo processo de imitação.” (Arendt, 2006, p. 523). O elemento do movimento e o elemento da emancipação da realidade e da experiência tornariam a mente do indivíduo parte do processo dedutivo, afastando-a de qualquer realidade. Dessa forma, o pensamento seria produzido a partir de si mesmo, sem a intervenção de qualquer experiência. Transformado em premissa axiomática, o pensamento está apoiado em um único ponto aceito da realidade verificada e, subsequentemente, o processo de argumentação fica a salvo de qualquer experiência ulterior. Nada pode parar o processo dedutivo, visto que a experiência já não tem influência sobre o pensamento ideológico e nem ele pode aprender nada mais com a realidade.

Os governos totalitários utilizaram os mecanismos ideológicos como arma de controle

do indivíduo. O que interessava às ideologias totalitárias não era a ‘ideia’ da ideologia em si, seja como luta de classes ou proteção das chamadas raças arianas superiores, mas o processo lógico deduzido dessa ideia. Segundo Arendt, o medo da contradição confere ainda mais força à lógica totalitária como expressão de coerência dos acontecimentos históricos e naturais dos homens. Contra a tirania dessa lógica, que mobilizou ideologicamente as massas que apoiaram os governos totalitários, encontramos a capacidade do ser humano de começar algo novo. Quando o indivíduo é livre, tem a capacidade de inovação. No âmbito político, a liberdade é o que permite o movimento que impulsiona os indivíduos a agir. Para Arendt, cada nascimento revela a possibilidade de um novo começo, de novas realizações. Mas não foi isso o que se viu durante o regime nazista. De fato, a tirania da lógica totalitária fez com que os indivíduos renunciasssem à própria liberdade interior. Os governos totalitários utilizaram o terror para impedir que cada novo indivíduo que nascesse no mundo pudesse começar algo novo.

Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo sob forma de premissa. Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar - e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução (Arendt, 2006, p.525-526).

Hannah Arendt examina em *Origens do Totalitarismo* o tipo de experiência humana que possibilitou a ascensão de um governo em que a essência primordial foi o terror, e as ideologias tornaram-se o princípio de ação. Para Arendt, é fundamental compreender que o terror só prevalece onde a esfera pública foi destruída e os homens se encontram isolados. Como analisamos na seção primeira deste capítulo, o cenário histórico que criou as condições para o fim da esfera pública foi apresentado por Hannah Arendt em *A condição humana*, que, conforme visto, é de suma importância para manter fortalecido o espaço da ação e do discurso. Para a filósofa, foi o desaparecimento do âmbito público que permitiu o surgimento de indivíduos atomizados e isolados uns dos outros, sendo este também um solo fértil para o nascimento de massas alienadas e vulneráveis às manipulações ideológicas utilizadas pelos governos totalitários. É a partir das atividades da *vita activa* que Arendt comprehende as causas do isolamento e da atomização do sujeito na sociedade moderna, que, como mostramos, são condições pré-totalitárias. Com o isolamento, os indivíduos perdem a sua capacidade de ação, deixando de se relacionar política e socialmente com os demais. Os homens isolados não têm raízes e, consequentemente, não se sentem pertencentes ao mundo comum, aliás pertencem a nenhum mundo. A experiência da solidão é a peça fundamental utilizada pelos regimes

totalitários, por meio da sua propaganda (que transformou ficção em realidade) ideológica, para fazer com que as massas desarticuladas aceitem seu governo de forma passiva e subserviente. A organização do regime totalitário foi importante para que, diante dos mais crueis acontecimentos da história humana, os indivíduos isolados não se sentissem responsáveis pela vida do outro.

As nações não totalitárias que tentaram negociar diplomaticamente com o regime nazista cometem o erro de imaginar que o bom senso poderia vencer o terror. Os campos de concentração e extermínio são uma prova de que, no sistema nazista, tudo era possível, e que o bom senso ou os conceitos morais tradicionais não faziam parte das leis do regime totalitário.

O fenômeno totalitário cometeu crimes nunca imaginados contra minorias consideradas sub-raças, indignas de existência. A figura central dos acontecimentos forjou um plano de dominação tão terrivelmente diabólico que muitos imaginaram que nenhum ser humano seria capaz de conceber. Por meio da ideologia totalitária foi pregado o ódio aos judeus e a outras minorias raciais. Uma sociedade isolada e atomizada foi o ambiente propício para pregação das ideias antisemitas de Hitler. O aparelho burocrático do Estado foi fundamental para que o plano de extermínio fosse colocado em prática. Assim, o Estado, ao disseminar uma única versão dos fatos, garantia o monopólio da verdade, que, por ser oficial, deveria ser aceita por toda a sociedade. Um desses conteúdos ficcionais pregados pelo nazismo foi denominado de *Protocolos dos Sábios de Sião*³, que continha uma suposta fórmula de dominação do mundo pelo povo judeu. Ao combater à pluralidade humana racial e de pensamento, o regime nazista tinha uma propaganda que dominava incondicionalmente toda mensagem veiculada nos meios de comunicação, de maneira que a partir de uma polícia secreta forte, o terror e o ódio às raças inferiores foram consolidados.

Inicialmente, o objetivo do regime nazista era deixar a Alemanha *Judenrein*, ou seja, livre dos judeus, mas quando os campos de concentração e os guetos começaram a enfrentar a superlotação, e a máquina de guerra amargava derrotas, o regime decidiu eliminar todos aqueles que não estivessem em condições para trabalhar. Dessa maneira, os doentes, idosos e crianças eram os primeiros a morrer. Arendt acredita que um dos erros do povo judeu foi não ter percebido o surgimento da onda antisemita do regime nazista e ter confundido o

³ “Os *Protocolos dos Sábios de Sião* foram publicados pela primeira vez em 1903, no jornal russo Znania, no entanto, a maioria das edições subsequentes baseia-se na segunda edição do livro de um autor místico, de nome Sergei Nilus, cujo título é *O Grande no Pequeno ou o Anti-Cristo como Possibilidade Política Próxima*. (Rosenfeld, 2011, p.37). Segundo os Protocolos de Sião os judeus estariam articulados com a imprensa e a política das grandes potências, escravizando povos a partir de um ideal diabólico com o intuito de permitir que os judeus dominassem o mundo (Rosenfeld, 2011).

antisemitismo moderno com o antisemitismo tradicional.

Historicamente, em muitos países de cultura cristã, existia uma certa aversão aos judeus, que tinham a sua imagem associada à prática do mal e ao assassinato de Jesus. Para Hannah Arendt, a inabilidade política dos judeus resultava da própria natureza da história dos judeus, “história de um povo sem governo, sem país e sem idioma” (Arendt, 2006, p.28). Ao longo da história do Ocidente, a relação entre cristãos e judeus foi tensa e pode ser caracterizada por algumas medidas impostas, como, por exemplo, conversão, expulsão e por último a eliminação física da sua existência na Terra. O regime totalitário nazista aproveitou-se dessa questão secular e, juntamente com sua versão darwinista da sobrevivência dos mais puros e aptos, deu início ao extermínio de milhares de seres humanos.

Os judeus confundem o moderno antisemitismo com o antigo ódio religioso antijudaico. Esse erro é compreensível: na sua assimilação, processada à margem do cristianismo, os judeus desconheciam-lhe o aspecto religioso e cultural. Enfrentando o cristianismo em declínio, os judeus podiam imaginar, em toda a inocência, que o antisemitismo correspondia a uma espécie de retrocesso, à medieval e anacrônica ‘Idade das Trevas’. A ignorância - ou a incompreensão do seu próprio passado - foi, em parte, responsável pela fatal subestimação dos perigos reais e sem precedentes que estavam por vir (Arendt, 2006, p.28).

Durante o período medieval, os judeus foram ainda acusados de diversas tragédias ocorridas pela Europa, inclusive de terem causado a Peste Negra. Séculos mais tarde, o próprio Hitler acusa os ‘vermes’ judeus de serem responsáveis pela II Guerra Mundial. Com Hitler no poder, apenas se reforçavam as ideias antisemitas com mais vigor, visto que o regime tinha toda a máquina burocrática trabalhando a seu favor. A partir de 1933, a situação dos judeus tornou-se ainda mais complexa, em virtude dos ataques diretos sofridos, tanto no plano físico quanto no psicológico. Assim, por meio das propagandas, os alemães foram insuflados a aterrorizar a vida dos judeus, atacando suas lojas, casas e sinagogas. Em vários lugares da Alemanha, os nazistas expunham cartazes proibindo o acesso de judeus, que eram vistos como um corpo estranho na sociedade alemã.

A leitura de *Mein Kampf* deixava exposta a essência das propostas antisemitas de Hitler. Esta obra se constituía como o próprio manual de conduta do partido e da sociedade alemã. Hitler deixava claro a importância da pureza do “sangue” e que, para o domínio total, era importante não haver misturas étnicas. A propaganda nazista transformou a discriminação ao judeu em algo banal e corriqueiro. Portanto, os alemães tinham todos os tipos de estímulo para ver o judeu como um verme, mesquinho e falso, portanto, como algo perigoso para a sociedade.

Depois de um determinado tempo, os judeus começaram a ser identificados com o uso da estrela de Davi, e, nos campos de concentração, começam a ser tatuados com um número de identificação.

A “Solução Final” da questão judaica aconteceu considerando algumas fases até a completa eliminação física. A primeira fase do ataque nazista aos judeus atingia a vida econômica, retirando todas as capacidades de sobrevivência econômica, os expulsando do país como apátridas, condição vivida pela própria Hannah Arendt, ou seja, como um indivíduo sem pátria. Dessa forma, os judeus-alemães eram destituídos da noção de pertencimento, pois eram de lugar nenhum. Na segunda fase, proibiram os judeus de deixar a Alemanha. Foram colocados em guetos com um limite mínimo de comida diária, o que causava a morte de centenas de pessoas por inanição. Por último, deu-se a construção dos campos de concentração e extermínio.

Os campos de concentração e extermínio são a prova de que em um regime totalitário tudo é possível, e que a crueldade não encontra limite. O regime nazista utilizou os campos de concentração como um laboratório, que tinha por objetivo manipular as reações humanas, criando indivíduos com características únicas, reduzindo os seres humanos a uma mesma identidade. Mais do que a degradação física e psicológica, os campos de concentração objetivavam a destruição da dignidade humana. Para Arendt, a destruição da dignidade não poderia ser conseguida em um ambiente normal. Eis por que os campos foram criados como lugares próprios para isso, “a experiência do domínio total nos campos de concentração depende do seu fechamento aos mundos de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral” (Arendt, 2006, p. 489). O isolamento estimulado pelo regime nazista, por meio de uma ideologia totalitária, transformou a ficção em realidade, e os relatos do que acontecia nos campos de concentração em algo irreal, inacreditável. Arendt acredita que os seres humanos quando estão diante de algo tido como inacreditável recorrem à sua racionalidade, ao bom senso, mas, diante dos horrores nazistas e do caráter atroz dos campos de concentração, era difícil para qualquer indivíduo racional acreditar naquilo como real.

Em meio à Segunda Guerra Mundial e diante da escassez de material de construção, a edificação de fábricas de extermínio de seres humanos, sem nenhuma utilidade econômica, estava entre as coisas que nenhuma racionalidade poderia justificar. Foi exatamente a completa falta de propósito utilitário dos campos de concentração que criou, segundo Arendt, uma ‘cortina de ferro’, pois, diante de um mundo utilitário, os horrores de uma construção para a fabricação de cadáveres estavam cercados de total falta de sentido, por isso, inacreditável.

Foi característico do regime nazista o fato de que, antes da morte física em massa de milhões de seres humanos inocentes, fosse feita uma produção de cadáveres vivos, os mortos-

vivos. Arendt expõe três etapas utilizadas pelos nazistas para a dominação total dos indivíduos. A primeira delas era a morte jurídica, que consistia na aniquilação da pessoa jurídica, incapacitando o indivíduo a adquirir direitos, ou seja, os indivíduos perdem a proteção da lei e têm seus direitos civis abolidos. Com isso, milhares de pessoas foram consideradas “fora-da-lei”. A segunda etapa consistia na morte da pessoa moral. Segundo Arendt, essa foi a ‘obra-prima’ da SS. A morte da pessoa moral é o anonimato da própria morte, não existindo informações sobre um prisioneiro, se estava vivo ou morto, é como se esse indivíduo nunca tivesse existido. Portanto, haviam também lhe roubado a própria morte; essa atitude tinha como objetivo não criar mártires. “Quando não há testemunhas, não pode haver testemunhos” (Arendt, 2006, p.502). Foi definitivamente consolidada a morte da pessoa moral quando os nazistas colocaram os próprios judeus para exercerem atividades dentro dos campos. Portanto, alguns judeus (*Sonderkommando*) eram responsáveis por uma parte administrativa dos campos e até mesmo pelos processos de extermínio, que levavam os próprios companheiros às câmaras de gás. Segundo Agamben, os *Sonderkommandos* tinham a função de carregar os cadáveres para fora das câmaras, lavá-los, retirar os dentes de ouro e cortar os cabelos e, posteriormente, os colocavam nos fornos crematórios.

A figura extrema da "zona cinzenta" é o *Sonderkommando*. As SS recorriam a esse eufemismo – Esquadrão Especial – para nomear o grupo de deportados a quem era confiada a gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios. Eles deviam levar os prisioneiros nus à morte nas câmaras de gás e manter a ordem entre os mesmos; depois arrastar para fora os cadáveres, manchados de rosa e verde em razão do ácido cianídrico, lavando-os com jatos de água; verificar se nos orifícios dos corpos não estavam escondidos objetos preciosos; arrancar os dentes de ouro dos maxilares; cortar os cabelos das mulheres e lavá-los com cloreto de amônia; transportar depois os cadáveres até os fornos crematórios e cuidar da sua combustão; e, finalmente, tirar as cinzas residuais dos fornos (Agamben, 2008, p.34).

Nos campos, segundo Hannah Arendt, não era permitido aos indivíduos assumirem sua própria individualidade.

A consciência do homem, que lhe diz que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio, poderia ainda ter-se oposto a esse ataque contra a pessoa moral. O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. Ante a alternativa de traer e assim matar seus amigos, mandar para a morte a esposa e os filhos, pelos quais é em todos os sentidos responsável, quando até mesmo o suicídio significaria a matança imediata da família - como deve o homem decidir? A alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar (Arendt, 2006, p.503).

A última etapa consistia na morte da individualidade, completando as três fases da dominação total. É a individualidade do ser humano que o impede de ser um morto-vivo, ou seja, a sua singularidade é o que permite que cada indivíduo seja único no mundo. Para Hannah Arendt, a individualidade é a instância mais difícil de se destruir, porém a mais fácil de recuperar. A destruição da individualidade começa a partir da dor física, da humilhação do corpo. As condições precárias com que eram transportados os judeus constituem inicialmente um dos atentados à dignidade humana, pois eram transportados amontoados em vagões superlotados, como se fossem gados. Ao chegarem aos seus respectivos campos de concentração, tinham suas cabeças raspadas e eram enfiados em uniformes grotescos nos quais estava estampada a estrela de Davi, como forma de identificação de sua real condição. Por fim, havia as dores físicas, propriamente ditas, já que sofriam constantes torturas, que não visavam imediatamente a morte do corpo, a fim de que a tortura tivesse a finalidade pretendida pelos nazistas: destituir o sujeito de sua humanidade. Segundo Arendt, o objetivo dos torturadores era a manipulação do corpo, de maneira que a destruição da pessoa humana fosse levada a efeito.

Depois da morte da pessoa moral e aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida. É possível que se descubram leis da psicologia de massa que expliquem por que milhões de seres humanos se deixaram levar, sem resistência, às câmaras de gás, embora essas leis nada venham a explicar senão a destruição da individualidade (Arendt, 2006, p.506).

O objetivo dos campos de concentração totalitários era a manipulação da natureza humana, ou seja, visava-se destruir a espontaneidade, que caracteriza a imprevisibilidade humana, conspurcando também a capacidade humana de tomar decisões inesperadas, de criar algo novo, de mudar de opinião e agir. O totalitarismo criou indivíduos incapazes de qualquer ação no mundo. Para Hannah Arendt, a destruição de seres humanos em campos de extermínio não era um problema apenas de um único povo ou das minorias perseguidas, mas diz respeito a toda humanidade.

Os crimes nazistas romperam com todos os parâmetros que conhecemos. Eis por que Hannah Arendt descreve que diante dos crimes do regime nazista não temos historicamente em que nos apoiar para compreender o fenômeno totalitário. Para a filósofa, o sistema político que tornou seres humanos supérfluos foi responsável pelo surgimento de um mal sem categorias de julgamento: o mal em sua expressão mais radical.

3 A QUESTÃO DO MAL NO PENSAMENTO ARENDTIANO

3.1 *A ruptura com a tradição*

O surgimento do fenômeno totalitário no século XX desafiou a capacidade de compreensão dos acontecimentos. Quando regimes como o nazista e o stalinista afrontaram as categorias tradicionais de pensamento político e os padrões morais conhecidos, não se tinha mais ao que recorrer como parâmetro explicativo.

Observa-se que o totalitarismo expôs acontecimentos sem precedentes na história humana. Antes da ascensão dos sistemas totalitários, podíamos compreender a história política pelos paradigmas tradicionais. O totalitarismo não pode ser acomodado nos quadros de referência da tradição Ocidental como, eventualmente, ocorreu com outros eventos de repercussão histórica. Não existe na história nenhum modelo político que possa se equiparar ao que o terror do sistema totalitário nazista impôs aos seres humanos ao transformar indivíduos em “coisas”.

Hannah Arendt acredita que, por sermos racionais, somos tentados a procurar alguma racionalização. Quando nos deparamos com o inacreditável, tendemos a comparar eventos na história que nos conecte com os acontecimentos atuais, a fim de acomodar o presente em algum acontecimento passado. É isso, aliás, que persegue o homem à guisa de compreensão.

Para Arendt, uma digressão histórica nos permite constatar que não há novidade nos diversos massacres de inocentes ao longo da história, pois sempre ocorreram atrocidades, barbáries, escravidão de populações vencidas em guerras. Os próprios campos de concentração não seriam uma novidade dos regimes totalitários, mas surgiram no início do século XX, na guerra dos Bôeres, e seriam utilizados para eliminar “elementos indesejáveis” aos interesses tirânicos do poder. O que diferencia as formas anteriores de dominação em relação aos regimes totalitários é a esfera do “tudo é possível”.

A via de escape mais óbvia nessa situação é identificar o governo totalitário com algum mal conhecido - como agressividade, tirania, conspiração etc. Aqui, ao que parece, pisamos em terra firme, pois cremos ter herdado, junto com os males do passado, a sua sabedoria para nos orientar em meio a eles. O problema da sabedoria do passado é que ela, por assim dizer, morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos. Tudo o que sabemos sobre o totalitarismo indica uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar (Arendt, 2002, p.41).

Para Hannah Arendt, a terrível originalidade do totalitarismo não se dá pelo surgimento

de uma nova ‘ideia’ no mundo, mas se constitui pelo fato de que as ações do regime totalitário rompem com todas as tradições que conhecíamos. Não há nenhuma categoria que nos conforta no sentido de compreensão. Em seu ensaio *A tradição e a época moderna* (2007), Arendt afirma que o surgimento da tradição do pensamento político se deu a partir de Platão e Aristóteles.

A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Marx. O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum (2007, p.43).

Na Alegoria da Caverna, Platão descreve o mundo em que vivemos como confuso, ilusório e de trevas, do qual o indivíduo deve escapar caso pretenda alcançar o mundo perfeito das ideias eternas. Os pressupostos teóricos do pensamento metafísico assumirão um papel hegemônico ao longo da história das ideias, culminando na filosofia idealista de Hegel. A partir daí esse modelo entra em crise e novas perspectivas se desenham no horizonte da contemporaneidade.

Arendt afirma que, “Kierkegaard, Marx e Nietzsche desafiaram os pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento político tradicional e da Metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia tradicional dos conceitos” (2007, p. 53). Mas a conclusão de Hannah Arendt é que, ao mesmo tempo em que esses pensadores desafiam os conceitos tradicionais de pensamento, neles a tradição tem sua continuidade, pois quando elaboram seus questionamentos, remontam à tradição para fundamentar seus argumentos. O totalitarismo rompe com as tradições de forma definitiva, tendo em vista a experiência política que revelou o caráter mais violento nunca presenciado na história. Uma das expressões mais eloquentes dessa perplexidade diante do fenômeno extremo representado pelos regimes totalitários, reside no modo como o mal se revelou em sua banalidade, ou ainda, na maneira como sua prática tornou-se obra de homens ordinários sem nenhuma essência diabólica ou ímpeto demoníaco. Eis aqui o mal revelado na prática de um de seus principais arautos: Adolf Eichmann.

3.2 *O homem na cabine de vidro: Adolf Eichmann*

Otto Adolf Eichmann nasceu em 19 de março de 1906, na cidade austríaca de Linz, filho de Karl Eichmann e Maria Eichmann. Teve três irmãos e uma irmã. Ainda jovem, Eichmann perdeu a mãe e não sentia protegido pelo pai, o que fazia dele um rapaz bastante melancólico.

Ele nascera em uma família da baixa classe média e logo passou a procurar *status* social. Tratava-se de um jovem ambicioso, mas que nunca teve êxito nas suas investidas profissionais. Trabalhou em diversos lugares, sendo o de vendedor da Vacuum Oil Company AG (1925-1933) o mais significativo. Em 1932, aos 26 anos de idade, Eichmann filia-se ao Partido Nacional Socialista, fato este que ocasionou a sua demissão do cargo que ocupava já que as autoridades austríacas não simpatizavam com os nazistas.

Em 1934, Adolf Eichmann fugiu da Áustria com a ajuda dos nazistas austríacos e foi para a Alemanha, onde recebeu a função de organizar as fichas de maçons e criar um banco de dados com documentação relativa ao assunto. Os maçons eram considerados perigosos para o partido, visto que mantinham ideais de democracia e liberdade. O posto de arquivista em assuntos da maçonaria não traria a Eichmann muitos reconhecimentos e nem uma patente mais alta na hierarquia do partido, e, em razão disso, ele tratou de buscar notoriedade e prestígio junto aos seus superiores.

Foi designado para o departamento de Informação, onde seu primeiro trabalho foi arquivar toda informação relativa à maçonaria (que, na confusão ideológica inicial do nazismo, ficou um tanto misturada ao judaísmo, ao catolicismo e ao comunismo) e ajudar a montar um museu sobre a maçonaria (Arendt, 2008, p.49).

Em 1935, Eichmann foi encarregado da “questão judaica”, passando a estudar a estrutura social e a organização sionista, tendo ainda frequentado aulas de iídiche⁴ e hebraico, o que lhe permitia ler, ainda com alguma dificuldade, o jornal iídiche. Ao estudar a tradição e a cultura judaica, entrou em contato com alguns livros que tratavam do sionismo, dentre os quais a *História do Sionismo*, de Josef Böhm. Essas leituras não faziam dele nenhuma autoridade no assunto, mas os conhecimentos adquiridos foram suficientes para que fosse indicado para exercer a função de espião dos escritórios sionistas. Eichmann falou com certo orgulho dos seus conhecimentos das questões judaicas durante vários momentos do seu julgamento, pois, segundo ele, nunca tinha hábito de ler livros, apenas jornais. Não era um oficial com uma alta patente, mas o resultado do seu trabalho foi premiado com a Seção II 112 da SD, setor de Organização Sionista. A posição de Eichmann no partido ganhou *status* quando a questão judaica adquiriu proporções maiores, até chegar aos ideais fatídicos do Partido e seu projeto de dizimar toda a população judaica existente na Europa.

O trabalho de Eichmann consistia em organizar as deportações e evacuações dos judeus,

⁴ Muitos judeus na Europa falavam iídiche. O iídiche era uma língua baseada no alemão, no hebraico e em algumas línguas eslavas.

como também enviá-los aos campos de extermínio. Ele era o principal responsável pela “solução final”, pois havia recebido ordens diretas de Himmler para a implementação imediata do extermínio dos judeus: a chamada “solução final”, que consistia na exterminação biológica de todos os judeus.

Eichmann conseguiu várias promoções em pouco tempo, uma vez que sua maior motivação no cumprimento de suas tarefas era a ascensão na carreira. Tratava-se, pois, de um funcionário dedicado ao seu ofício. O partido nazista lhe permitira sair da condição de simples vendedor para o prestigioso posto de oficial respeitado pela sociedade. Convém destacar que não ingressou no partido nazista por convicção, haja vista que nem mesmo conhecia o programa do partido, nem mesmo havia lido *Mein Kampf*. Portanto, suas pretensões não eram ideológicas, nem, tampouco, estavam movidas por um ódio categórico aos judeus. Chegou a dizer em determinado momento do julgamento, que depois de ter estudado tanto as tradições judaicas, não tinha nada contra os judeus, chegando mesmo a admirá-los. Porém, tudo fez porque estava apenas cumprindo ordens.

3.3 A captura e o julgamento de Adolf Eichmann

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, muitos nazistas da SS foram capturados e colocados em campos de prisioneiros. Eichmann foi inicialmente capturado por soldados norte-americanos e, mesmo depois de exaustivos interrogatórios, não conseguiram descobrir a sua verdadeira identidade. Durante o tempo que esteve preso, não escreveu nenhuma carta para sua família, pois assim pensariam que estava morto, o que facilitaria suas pretensões de fuga. Eichmann deixou sua esposa com seus três filhos sem nenhum dinheiro; ela também não pôde conseguir a pensão, pois não havia como obter o atestado de óbito, que lhe proporcionaria uma certa estabilidade financeira. Em resumo: ele deixou sua família na mais completa indigência.

Depois de escapar do campo de prisioneiros, permaneceu escondido e trabalhou como lenhador, mas a Europa havia ficado perigosa para os ex-nazistas. Eichmann sabia que corria muitos riscos se permanecesse no Continente. Sendo assim, em 1950, ele foge para a Argentina. Apoiado pelo grupo Organization des SS-Angehorigen (ODESSA)⁵, ele atravessou a Áustria até a Itália, onde recebeu a ajuda de um padre franciscano, que lhe arrumou uma nova identidade, mesmo sabendo de quem se tratava. Ao chegar à Argentina, Eichmann assumiu nova

⁵ ODESSA foi uma organização dos antigos membros da SS, formada por ex-membros da *Schutzstaffel* (Tropa de Proteção) responsável por muitos crimes contra a humanidade. O trabalho da ODESSA era proteger nazistas acusados de crimes de guerra (Goñi,2004).

identidade sob o nome de Ricardo Klement, constando no documento que havia nascido no norte da Itália. Na Argentina, viveu como um cidadão discreto e pacato durante uma década. Porém, em 1960, quando voltava do trabalho, foi preso por agentes israelenses num subúrbio de Buenos Aires e, em seguida, levado para Israel, onde estava sendo acusado de crimes contra o povo judeu, contra a humanidade e de inumeráveis crimes de guerra. Em 1961, o periódico norte-americano *The New Yorker*⁶ contratou Hannah Arendt como enviada especial para cobrir o julgamento de Eichmann. No jornal, Arendt descreve a trajetória de Eichmann e o resultado desse trabalho, além de publicar posteriormente o livro *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal, no qual descreve minuciosamente as etapas do processo e os elementos políticos, jurídicos e filosóficos que o compõem.

Quando Arendt chegou à Israel para cobrir o julgamento de Eichmann, seu espanto era evidente, pois a imprensa mundial havia desenhado o réu como alguém dotado de uma mente diabólica, perversa, sendo, pois, a própria encarnação do mal. Mas o que Arendt encontra dentro da caixa de vidro foi o oposto a tudo o que ela esperava. Lá estava presente um cidadão ordinário, pai de família, preocupado em obedecer às leis e de se submeter às ordens da melhor maneira possível. A maior preocupação de Eichmann era cumprir as regras e executar as ordens burocráticas que recebia. Com efeito, Arendt afasta de Eichmann o caráter demoníaco, mostrando que naquele homem não havia nenhuma grandeza satânica. O mais chocante, durante o julgamento presenciado por Arendt, era o fato de que crimes hediondos, da magnitude do Holocausto⁷, pudessem ser perpetrados por pessoas aparentemente comuns, que não eram regidas por nenhuma maldade profunda, o que não se refere apenas ao próprio Eichmann, mas a uma massa de indivíduos, que como ele, aderiram, sem nenhuma reflexão, às insanidades do regime totalitário nazista.

O que afetava as cabeças desses homens que tinham se transformado em assassinos era simplesmente a ideia de estar envolvidos em algo histórico, grandioso, único (“uma grande tarefa que só ocorre uma vez em 2 mil anos”), o que, portanto, deve ser difícil de aguentar. Isso era importante, porque os assassinos não eram sádicos ou criminosos por natureza; ao contrário, foi feito um esforço sistemático para afastar todos aqueles que sentiam prazer físico com o que faziam (Arendt, 2008, p.121).

Ao presenciar o julgamento de Eichmann, Arendt observa que a mentalidade burocrática do carrasco nazista o impedia de refletir sobre suas ações passadas, e, quando se sentia

⁶ Revista americana na qual Hannah Arendt publicou inicialmente o julgamento de Eichmann em Jerusalém.

⁷ “Holocausto: significando originalmente uma oferenda que era totalmente consumida pelo fogo, o termo também é usado para referir-se ao extermínio de judeus pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial (...) estima-se que 6 milhões de judeus foram mortos no holocausto, no programa nazista de extermínio.” (Unterman, 1997).

ameaçado, se comportava de forma automática, respondendo às acusações com frases feitas e clichês. Adolf Eichmann era o caso típico de um homem atomizado. Se ele era o perfeito instrumento para levar a termo a “solução final”, isso se deveu à sua intensa mediocridade. O que também surpreendeu Arendt durante o julgamento foi o fato de que, mesmo depois da queda do regime nazista, a sua linguagem era carregada de chavões característicos da linguagem militar.

Eichmann não se considerava culpado e não achava que o julgamento estava sendo conduzido de maneira correta, pois, segundo ele, seus crimes eram “atos de Estado”, uma vez que estava cumprindo rigorosamente o que indicava o seu trabalho e as leis vigentes na Alemanha naquele momento da história. Ademais, para ele, assim como para muitos, as ordens de Hitler possuíam “força de lei” no Terceiro Reich. Para a maioria da Alemanha, Hitler era não apenas um grande estadista, mas também alguém que demoveria as outras nações das imposições impostas à Alemanha pelo Tratado de Versalhes. Ademais, em 1935, como já mostramos, a Alemanha deixara claro seu plano de rearmamento, inclusive com a criação de uma força aérea e de uma marinha. As imposições do Tratado trouxeram fome e desemprego à Alemanha e o “salvador” seria Hitler. Toda a população alemã acreditou nisso, inclusive Eichmann, que tinha em Hitler a imagem de um deus.

Durante seu julgamento em Israel, Eichmann afirmou que só tinha a consciência pesada quando não fazia corretamente aquilo que lhe ordenavam, ou seja, conduzir milhares de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e cuidado meticoloso. Mesmo com essa consciência tranquila quanto ao seu trabalho de eliminar da face da Terra milhões de inocentes, os psicólogos que avaliaram Eichmann durante seu julgamento atestaram a sua “normalidade”. Consideraram que seu comportamento diante da esposa e filhos, irmãos, irmãs e amigos, era não apenas normal, mas compatível com o que se espera de qualquer indivíduo.

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal (Arendt, 2008, p.62).

Segundo Hannah Arendt, durante o julgamento, Eichmann voltava com frequência ao passado para se sentir seguro de não estar mentindo, nem, tampouco, se enganando; exatamente como fez a sociedade alemã da época. A mentira, o engano e a estupidez também faziam parte da mentalidade do homem Eichmann.

A memória de Eichmann era bastante rarefeita, sobretudo quando estava em questão

fatos decisivos ligados à carreira, como o extermínio do povo judeu. Ele tinha, inclusive, segundo Arendt, dificuldade de lembrar a data do começo da guerra e da invasão da Rússia. Nas anotações desorganizadas feitas por ele antes do julgamento, Arendt argumenta que se revela uma total ignorância quanto a qualquer coisa que não fosse direta e burocraticamente ligada ao seu trabalho. A memória dele só funcionava com coisas que fossem diretamente vinculadas à sua carreira.

Eichmann não conseguia citar fatos comprováveis que pudessem confirmar suas alegações de que havia salvado a vida de centenas de judeus. Entre os anos de 1936 e 1939, a carreira e a vontade de galgar cargos elevados era tão surpreendente que ele não lembrava de nada que não houvesse sido significativo na sua carreira. Eichmann não citou nenhuma vez o nome de Franz Meyer (membro da Executiva de Organização Sionista na Alemanha), que estava no julgamento como testemunha de acusação e poderia confirmar ou não as suas investigações quanto à tentativa de salvar a vidas de judeus. O testemunho de Meyer confirma a versão de Eichmann até determinado ponto acerca da tentativa de salvar a vida de judeus. Segundo Arendt, Meyer contou no julgamento que, depois de assumir um posto que lhe dava plenos poderes sobre a vida dos judeus, Eichmann teria tido uma mudança brusca de personalidade, como se o indivíduo anterior fosse apenas um personagem escondendo um verdadeiro carrasco preocupado em seguir, efetivamente, as ordens do *Führer*.

Às vezes, Meyer disse, ‘fámos pedir alguma coisa, e havia momentos em que ele pedia coisas para a gente’; na época, Eichmann estava ‘nos escutando genuinamente e tentava sinceramente entender a situação’; seu comportamento era ‘bastante correto’ – ‘ele costumava me chamar de senhor e me convidava a sentar’. Mas em fevereiro de 1939, tudo isso havia mudado. Eichmann mandou chamar os líderes do judaísmo alemão à Viena para explicar seus métodos de ‘emigração forçada’. E lá estava ele, sentado numa grande sala do andar térreo do Palácio Rothshild, reconhecível, é claro, mas completamente mudado: ‘Imediatamente eu disse a meus amigos que não sabia se estava diante do mesmo homem. Era tão terrível a mudança [...] Ali estava um homem que se comportava como se fosse senhor da vida e da morte. Ele nos recebeu com insolência e grosseria. Não nos deixou chegar nem perto de sua mesa. Tivemos de ficar de pé’. A acusação e os juízes concordavam que Eichmann havia sofrido uma genuína e definitiva alteração de personalidade ao ser promovido para um posto com poderes executivos (Arendt, 2008, p.78).

Essa nomeação de Eichmann foi o marco inicial da sua carreira no regime nazista, já que, entre 1937 e 1941, ele foi promovido quatro vezes; tendo chegado ao posto de tenente-coronel em 1941, período em que ficou responsável pela “solução final”. Numa carta de Goring, ele cita a seção de Eichmann como modelo a ser seguido. Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial em 1º de setembro de 1939, e não podendo mais fazer as emigrações forçadas,

pois vários territórios começaram a ser invadidos, o regime nazista tornou-se abertamente totalitário e criminoso. Depois que não era mais possível a “emigração forçada” e a “solução final” já era praxe na política nazista, todos queriam contribuir para “resolver” a questão judaica, “uma vez que a ambição de todos eles era sempre a mesma: matar tantos judeus quanto possível” (Arendt, 2008, p.85). Segundo Eichmann, a SS tinha um *modus operandi* baseado na instrumentalização e objetividade dos seus procedimentos que eliminava qualquer contaminação emocional. Surgiram especialistas de todos os lados para afirmar que compreendiam de assuntos judaicos e oferecer os seus serviços. Eichmann dizia ter desprezo por esses indivíduos.

Por não pertencer aos altos círculos do partido nazista, Eichmann não estava entre os primeiros a saber das decisões de Hitler. Ademais, pelo que se conhece, Heydrich⁸ já vinha trabalhando havia anos com vistas a uma provável eliminação física dos judeus. Por volta de 1941, não era mais segredo entre os altos escalões do partido que os judeus seriam exterminados. Numa determinada reunião, na qual Eichmann se encontrava, Heydrich trouxe uma ordem formal de Himmler em que dizia explicitamente: “O *Führer* ordenou que os judeus sejam exterminados fisicamente” (Arendt, 2008, p.98). O trabalho de Eichmann consistia no envio dos judeus para os campos de extermínio. Mesmo tendo sido o encarregado do transporte e não do extermínio propriamente dito, estava ciente do que acontecia a sua volta. Ele nem poderia alegar que não sabia qual seria o destino dos judeus ao chegarem nesses campos, pois ele relatou durante o julgamento que foi enviado a alguns campos de extermínio, mas alegou não ter fibra para ver as atrocidades ali cometidas; disse ter relatado a Gruppenführer Müller que jamais havia trabalhado no *front* e que, depois das cenas que presenciou nos campos, tinha dificuldade para dormir e era assolado por vários pesadelos. Eichmann não visitou apenas um campo, mas vários e, em todos, a matança fazia parte da ordem do dia, seja por fuzilamento, gás ou trabalho escravo. Ele poderia ter deixado seu cargo, pois, segundo testemunhas, era possível a membros do esquadrão de extermínio abandonarem seus postos sem sofrer grandes consequências. O advogado de Eichmann não alegou que o réu, simplesmente, recebia ordens superiores, mas que seus atos eram “atos de Estado”.

Segundo Arendt, existem provas documentais de que o processo de extermínio por gás havia começado a partir do programa de eutanásia de Hitler. A construção da primeira câmara de gás data de 1939. Hitler havia determinado que pessoas com doenças incuráveis, assim como doentes mentais deveriam ter uma morte misericordiosa. A ideia era mais antiga, pois em 1935,

⁸ Reinhard Tristan Eugen Heydrich foi um dos líderes da Schutzstaffel durante o regime nacional-socialista na Alemanha.

Hitler já havia dito ao médico-chefe do *Reich* que se a guerra viesse resolveria mais facilmente a questão da eutanásia.

Nessa atmosfera de morte violenta era especialmente eficiente o fato de a Solução Final, em seus últimos estágios, não ser efetuada por fuzilamento, portanto por meio da violência, mas nos pavilhões de gás que, do começo ao fim, estavam intimamente ligados ao “programa de eutanásia”, ordenado por Hitler nas primeiras semanas da guerra e aplicado aos doentes mentais da Alemanha, até a invasão da Rússia (Arendt, 2008, p.122).

As “regras de linguagem” era um dos grandes artifícios usados por Hitler para as práticas de tortura e as múltiplas formas de barbárie. Assim, era comum a morte em nome de questões de saúde, ou seja, por motivos médicos, praticada pelo governo por meio da eutanásia em doentes mentais e pessoas com problemas incuráveis; assassinatos em câmaras de gás recebiam o nome de “dar uma morte misericordiosa”, eis um tipo de jogo de palavras que tentava camuflar crimes contra seres humanos. Estava tão incutido na mentalidade dos assassinos nazistas a ideia de que a morte por gás representava um favor ao indivíduo, que Eichmann realmente acreditava que não mais fuzilar e sim matar por gás traduzia uma melhora na atitude do governo nazista em relação aos judeus. Portanto, não haveria “sofrimento desnecessário”.

Quando o interrogador da polícia perguntou a Eichmann se a diretiva de evitar “sofrimento desnecessário” não era um pouco irônica, uma vez que o destino dessas pessoas era a morte certa, ele nem mesmo entendeu a pergunta, tão fortemente enraizada em sua mente estava a ideia de que o pecado imperdoável não era matar pessoas, mas provocar sofrimento desnecessário (Arendt, 2008, p.125).

Quando a política de eutanásia do governo nazista começou a praticar a asfixia dos doentes mentais alemães, houve muitos protestos da sociedade e de alguns membros da Igreja Católica. Porém, a mesma manifestação de repúdio não ocorreu quando foram os judeus a serem exterminados nas câmaras de gás do Reich. Nesse caso, não houve protestos de nenhuma corrente ou segmento social.

Em 1942, aconteceu a Conferência de Wannsee⁹, que objetivava tornar a Alemanha *judenrein* (limpa de judeus). O ideal da conferência era coordenar a aplicação da *solução final* em toda a Europa. Para Eichmann, a Conferência teve um significado especial, pois foi a oportunidade de ele manter um contato próximo com os oficiais das mais altas patentes do partido nazista. Após as determinações quanto ao extermínio de milhares de judeus, decisões

⁹ A Conferência de Wannsee (*Wannseekonferenz*) ocorreu em Berlim em 20 de janeiro de 1942, num palacete à beira do lago Wannsee no subúrbio de Berlim, estavam presentes os altos funcionários do governo nazista e oficiais da SS. O objetivo da conferência era discutir detalhes operacionais do extermínio em massa dos judeus na Europa para a “solução final”, como deveriam ser mortos. (Arendt, 2008).

tomadas pelas mais altas patentes da SS, Eichmann acreditou não ter motivos para se sentir culpado pelos acontecimentos, pois, afinal, não foi ele quem optou por tal política de extermínio. Assim, ele afirmou que naquele momento estava livre de toda a culpa e tinha a sensação de ser uma espécie de Pôncio Pilatos.

Mesmo quando a máquina da morte estava em pleno funcionamento, nenhum membro do alto escalão da SS e nem mesmo a elite governante teve alguma crise de consciência diante de tais atrocidades. Apenas quando estava claro que a Alemanha perderia a guerra houve algumas defecções. Segundo Eichmann, o fator mais importante para acalmar a própria consciência estava no “simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à Solução Final” (Arendt, 2008, p.133). Acerca disso, Eichmann relata também não ter ouvido nenhuma voz do mundo exterior que tenha se levantado contra os acontecimentos. Ele mesmo não se sentia culpado, visto que considerava que apenas havia feito o seu trabalho. Alguns nazistas condenados diziam ser internamente contra os crimes cometidos, alegando que apenas a sua “alma oficial” os havia realizado, mas a sua “alma privada” não, pois se opunha a tais práticas.

Quanto a Hitler, Eichmann deixa claro que o *Führer* poderia ter “estado errado do começo ao fim, mas uma coisa está acima de qualquer dúvida: esse homem conseguiu abrir seu caminho de cabo lanceiro do Exército alemão até Führer de um povo de quase 80 milhões” (Arendt, 2008, p.142-143). Para Eichmann, o sucesso de Hitler era suficiente para que ele tivesse a certeza de que lhe ser subordinado era a coisa certa a fazer. O processo de ascensão de Hitler era algo efetivamente importante para Eichmann, que acreditava e admirava a ideia de que ele havia galgado cargos mais altos, até porque, como vimos, ele mesmo tinha tais pretensões que acabaram por ser realizar.

Hannah Arendt afirma que Eichmann tinha motivos íntimos para se sentir um Pôncio Pilatos, isto é, de não sentir absolutamente nada pelo que fez. Eichmann deixou claro durante diversos momentos de seu julgamento que era cumpridor da lei, ou seja, não apenas cumpridor das ordens do *Führer*, mas das leis vigentes no Estado alemão. Para ele, tudo que ele fazia estava inserido nos deveres de um cidadão cumpridor de ordens. Durante o julgamento, Arendt relata que Eichmann “acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a ‘obediência cadavérica’, como ele próprio a chamou” (Arendt, 2008, p.152). Foram nos últimos momentos de vida de Adolf Eichmann que ficou mais claro quem ele sempre foi: um medíocre cumpridor de ordens a serviço do mal. Neste momento, pela primeira vez em seu relato, Arendt utiliza o termo banalidade do mal: “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de

maldade humana nos ensinou - a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos” (2008, p. 274).

Hannah Arendt não via em Adolf Eichmann a presença de um caráter diabólico. Ele era apenas a expressão acabada da incrível incapacidade reflexiva, da superficialidade e do distanciamento da realidade. Um ser cujos atos não foram preliminarmente motivados por uma ideologia totalitária ou ódio racial. O que assustou Arendt diante da normalidade do réu é o fato de que ele poderia ser igual a muitos outros indivíduos comuns da sociedade. O mal disfarçado da mais tenra normalidade. É tentando analisar a natureza desse mal que Hannah Arendt segue em sua obra.

3.4 Do mal radical à banalidade do mal

O mal é um tema presente na história da filosofia. Trata-se de um fenômeno desafiador que, durante muito tempo, foi tomado como um defeito, uma ausência ou algo sem positividade própria. Alguns filósofos trataram o mal como pura negatividade, sendo assim, como uma ausência de ser. “Em toda a história da metafísica, o mal sempre foi entendido e praticado negativamente, como ausência (Platão), falta (Leibniz) ou deturpação (Aristóteles) do Bem! Só em Kant, o mal radical é, positivamente, constitutivo do Bem” (Leão, 2008, p. 68). É dessa concepção que nos ocuparemos neste momento.

As várias especulações sobre o fenômeno do mal na filosofia produziram diversas abordagens na tentativa de explicar o que é o mal. Compreender o fenômeno do mal exigiria um estudo mais profundo e detalhado da questão, algo que foge ao objetivo deste trabalho. Em razão dessa delimitação, abordaremos a concepção de “mal radical” kantiana, levando em consideração o empréstimo que Hannah Arendt fez do termo, apesar de mais adiante notarmos que o “mal radical” não tinha o mesmo sentido para os dois pensadores.

A doutrina do “mal radical” surge em 1793, quando na primeira parte da obra *A Religião dentro dos limites da simples razão* (1984), Kant situa o problema do mal radical fora das questões relativas à teologia. Antes disso, no *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas* (1763), Kant já acreditava que o mal não era apenas a ausência de bem, mas uma resistência ao bem. Portanto, o mal teria uma espécie de positividade. A positividade relativa ao mal teria como motor a liberdade humana. Esse posicionamento de Kant gera uma ruptura com grande parte da tradição filosófica ocidental, que concebia o mal como pura negatividade, ou seja, como ausência de bem. O filósofo não concebe o mal sob a égide da privação, por isso ele não se traduz como decorrência de uma ausência, mas como um polo de

uma relação antagônica. A ambivalência da condição humana é uma chave para a compreensão de tal fenômeno.

Para explicar a propensão do homem para o mal, Kant se vê diante da difícil conciliação entre natureza e liberdade. Com efeito, se fossemos pensar o mal como resultado de um condicionamento natural, o homem não poderia ser culpado pelos seus atos, pois, não sendo livre, não deveria ser responsabilizado por suas ações. Para esclarecer tal dificuldade e evitar esse tipo de equívoco, Kant esclarece no início de *A Religião dentro dos limites da simples razão*:

Mas para não se tropeçar imediatamente na expressão natureza, a qual, se devesse significar (como o faz comumente) o contrário do fundamento das ações a partir da liberdade, estaria justamente em contradição com os predicados moralmente bom ou mau; é então de se notar que aqui se entende sob natureza do homem apenas o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que antecede todo ato que cai nos sentidos; este fundamento pode estar onde quiser. Mas este fundamento subjetivo deve ser sempre ele mesmo um ato da liberdade (do contrário, o uso ou o abuso do arbítrio do homem, com relação à lei moral, não poderiam ser-lhe imputados, nem o bem ou o mal nele poderiam ser qualificados de moral) (Kant, 1984, p.274).

A intenção já estaria na natureza humana, mas necessitaria de uma aceitação do arbítrio ou decisão da vontade. Ela, a prática do mal, não se afigura como propensão inelutável, mas como uma possibilidade que necessita da escolha do sujeito para se realizar. Segundo Kant, o indivíduo é sempre livre para seguir a lei moral. Ademais, é mediante a aceitação ou não da lei moral, enquanto motivação suficiente para impulsionar a ação, que Kant assegura o caráter de imputabilidade do homem. Dessa forma, o indivíduo não é visto por Kant como naturalmente determinado para o bem ou para o mal, mas como sendo capaz de optar por seguir a lei moral ou não, isto é, por optar entre a bondade e a maldade. O filósofo elabora uma maneira de refletir sobre o mal utilizando quatro proposições fundamentais: 1) Da disposição original para o bem na natureza humana; 2) Da propensão para o mal na natureza humana; 3) O homem é mal por natureza; 4) Da origem do mal na natureza humana.

Em se tratando da disposição original para o bem na natureza humana, Kant expõe três classes de disposição para o bem como determinantes para o indivíduo, as quais são reputadas boas e originárias. Como disposição de um ser, Kant considera as partes que lhes dão constituição. Portanto, essa disposição faz parte da natureza humana, não podendo ser extraída. Em relação às três disposições citadas por Kant como originárias da natureza humana, podemos deduzir que a primeira, disposição para a animalidade, não possui razão na sua raiz; a segunda, disposição para a humanidade, possui uma razão prática, mas apenas referentes ao amor-

próprio, essa segunda disposição permite que o homem saia do isolamento e tenha contato social. É importante a intersubjetividade como condição da moralidade, uma vez que o indivíduo isolado não pode ser moral; a terceira, disposição para a personalidade, possui a razão prática incondicionalmente legisladora em sua raiz. Todas as disposições citadas levam o homem para o bem, significando, com isso, que estimulam a adesão à lei moral.

Todas essas disposições no homem não são apenas (negativamente) boas (não se opõem à lei moral, mas também disposição para o bem (elas promovem o seguimento do mesmo). Elas são originais, pois pertencem à possibilidade da natureza humana (Kant, 1984, p.279).

Na propensão para o mal na natureza humana, Kant estabelece a definição inicial de propensão como “fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), enquanto contingente para a humanidade em geral” (1984, p.279). Quando Kant propõe que a propensão é um fundamento subjetivo, entende-se que a propensão para o mal moral só é possível com a determinação do livre arbítrio. A inclinação está relacionada a um sentimento de prazer referente ao objeto do apetite. Isso indica, segundo ele, que a propensão para o mal é contingente, já que não faz parte da humanidade em geral, pois, se não fosse assim, seria necessária. Por essa razão, a humanidade teria que ser explicada a partir do mal.

A propensão distingue-se da disposição, segundo Kant, por ter a possibilidade de não ser inata. Ela pode ser adquirida mediante o cultivo de alguma coisa boa ou má. Dessa maneira, a propensão para o mal na natureza humana não está apenas ligada a algo mau, uma vez que ela também pode ser boa. Assim, sendo adquirida ou contraída, ela não é definida naturalmente. No que concerne à disposição, para Kant, sendo ela natural, só pode ser boa, visto que a natureza não destinaria o homem a alguma coisa má, pois se assim fosse, o homem não poderia ser culpado dos seus atos.

Em *A Religião dentro dos limites da simples razão*, Kant (1984) expõe três graus de propensão. O primeiro deles concerne à fraqueza do coração humano ou à fragilidade da natureza humana. Para Kant, “acolho o bem (a lei) máxima de meu arbítrio; mas este bem, que na ideia (*in thesi*) é objetivamente um motivo invencível, é subjetivamente (*in hypothesi*), quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação)” (1984, p. 280). Ainda conforme o pensador, por termos a disposição originária para o bem, temos consciência do caráter incondicional da lei moral, mas devido à fragilidade da nossa natureza, como resultado da nossa propensão para o mal, temos dificuldade em reconhecer o caráter incondicional como móbil suficiente para sua ação. O segundo grau de propensão para o mal

na natureza humana é denominado por Kant de impureza do coração. De acordo com o filósofo, “é a mistura de motivos imorais com morais (mesmo quando em boa intenção e sob o nome de máximas do bem)” (1984, p. 280). Segundo Kant, o indivíduo está consciente de que a lei é motivo suficiente como móbil para o arbítrio, mas, para ele, “talvez sempre” necessite de outros motivos que aceita juntamente com a lei moral, ocorrendo, assim, a mistura de motivos imorais com morais. Com isso, o indivíduo submete a suficiência da lei moral a motivos contingentes que requerem motivos exteriores à própria lei para que sejam válidos. O terceiro grau de propensão para o mal é a maldade ou corrupção do coração humano. Neste grau de propensão, o indivíduo aceita máximas que submetem a lei moral a motivos não morais, invertendo a importância dos motivos do arbítrio para a ação. Aqui o “coração” humano adota máximas externas em detrimento da lei moral.

Kant expõe sobre o conceito de propensão, afirmando que se trata de algo físico ou moral, ou seja, a propensão física pertence ao arbítrio do indivíduo como ente natural, enquanto a propensão moral pertence ao arbítrio do indivíduo como ente moral. Quando se trata de propensão física, aqui não existiria propensão para o mal moral, pois o mal moral é resultado, efetivamente, da liberdade do homem. Assim, “uma propensão física (fundada sobre impulsos sensíveis) para um uso qualquer da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição.” (Kant, 1984, p.281).

A propensão ao mal, segundo Kant, está vinculada ao poder moral do arbítrio: “nada é moralmente mau (isto é, imputável) que não seja nosso próprio ato” (1984, p. 281). É fundamental compreender que o mal moral está atrelado à liberdade, sendo este produto de uma escolha feita livremente. Com isso, não podemos vincular a propensão para o mal a uma origem física, como algo que nos vem naturalmente. Se pensarmos que existe uma propensão para o mal no homem como ente natural, seríamos, irremediavelmente, inclinados para a prática da maldade, e qualquer esforço no sentido de extirpar o mal moral seria inútil. Levando em consideração a propensão física, que, como abordado, é fundada em impulsos sensíveis, não poderíamos julgar nossos impulsos como moralmente bons ou maus. Apenas podemos julgar o impulso sensível quando pensamos esse impulso concernente em relação à moral, isto é, como motivador da ação que, dessa maneira, seria resultado do arbítrio. Por conseguinte, os impulsos sensíveis só têm alguma significação na ação se forem intermediados pela liberdade do indivíduo que se deixa ou não influenciar por eles. A propensão para o mal, como foi dito, depende do arbítrio humano. Dessa maneira, mesmo que um indivíduo se sinta propenso a praticar o mal, não significa que este estará presente em seus atos, pois toda ação está atrelada à liberdade humana como ente moral.

Portanto, Kant admite a existência de um mal radical na natureza humana, ou seja, o indivíduo pode se sentir propenso a praticá-lo, mas sentir propensão não o condena a fazê-lo, pois, como dissemos, qualquer ato do indivíduo passa pelo seu crivo da liberdade racional. O mal moral, que ele considera inerente à natureza humana, pode ser considerado radical quando o homem o pratica corrompendo o fundamento das máximas.

Na primeira parte de *A Religião dentro dos limites da simples razão*, Kant explicita que “o homem é mau por natureza”, no sentido de que o indivíduo tem consciência da lei moral, mas admite afastar-se, ocasionalmente, desta lei. O homem tem consciência da lei moral, pois isto é inerente à natureza humana como resultado da disposição originária para o bem. Quando Kant expressa que “o homem é mau por natureza” não sugere que a maldade esteja incluída no conceito de espécie, como, por exemplo, a racionalidade que já faz parte da condição humana. Se a maldade estivesse inserida no conceito de espécie humana poderíamos considerá-la como necessária para que cada indivíduo fosse considerado ser humano. O que Kant argumenta é que podemos pressupor o mal como “subjetivamente necessário em todo homem, mesmo no melhor” (1984, p.282).

Convém salientar que a necessidade faz parte do sujeito como indivíduo, estando ainda presente em todo o gênero humano. Apesar de poder se manifestar em todos os indivíduos, o mal exige a permissão do arbítrio para se efetivar. As atitudes dos indivíduos contrárias à lei moral são contingentes, pois não derivam das determinações da razão. A conduta moral do sujeito decorre da sua livre escolha. Assim, o mal é considerado radical por radicar na espécie humana como possibilidade e pelo fato de seu consentimento ser produto da escolha do sujeito. A propensão subordina à lei moral àquelas que se guiam pelo interesse próprio, ou seja, esta inclinação está relacionada ao amor-próprio, e não ao uso da razão.

Compreender o sentido que assume o “mal radical” em Kant é de suma importância para entender como Hannah Arendt formulou o termo “mal radical” ao longo do seu pensamento. Em *Origens do Totalitarismo*, no capítulo “O domínio total”, ao citar a expressão kantiana “mal radical”, Arendt não tinha por objetivo procurar uma explicação sobre a natureza do mal, tal como o fez Kant. A análise desse mal na perspectiva arendtiana tem como pano de fundo os fenômenos macabros ocorridos durante os sistemas totalitários, ou seja, o interesse de Arendt era encontrar uma linguagem que tornasse comprehensível o que a razão humana não conseguia dar conta.

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela

denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos comprehensíveis (Arendt, 2006, p. 510).

Quando Hannah Arendt utiliza o termo kantiano “mal radical”, ela não se alia ao que Kant entendia pelo termo. Arendt considera que, quando Kant associa o “mal radical” a um “rancor pervertido”, ele passa a ser explicado por motivos comprehensíveis, ou seja, o mal radical kantiano estaria relacionado ao egoísmo humano, à cobiça, ao ressentimento, à inveja, aos interesses pessoais, todos motivos comprehensíveis para os atos egoístas dos homens. A questão fundamental da crítica de Arendt à concepção de “mal radical” kantiano baseia-se na ideia de que o mal não está vinculado à liberdade humana de agir contra a lei em seu próprio favor, pois, para Hannah Arendt, o sistema nazista e os regimes totalitários, como um todo, conspurcaram os motivos comprehensíveis. Para a filósofa, a explicação kantiana de “mal radical” não foi suficiente para explicar o que estava ocorrendo nos campos de concentração. Portanto, o que caracterizava o mal radical no regime totalitário era o fato de que os indivíduos nem sempre agiam por interesses próprios. Assim, a esfera do “tudo é possível” não se encaixa no mal radical kantiano. A dominação totalitária está precisamente na “esfera que não pode ser limitada nem por motivos utilitários nem pelo interesse pessoal, não importa o conteúdo deste último” (Arendt, 2006, p.491).

No primeiro capítulo desta dissertação, vimos que os campos de concentração objetivavam a dominação e aniquilamento radical do indivíduo, antes mesmo de sua morte física. A dominação total dos indivíduos seguia três etapas: a morte da pessoa jurídica, a morte da pessoa moral e, por fim, a morte da individualidade. Nesse contexto, até a morte física perde seu sentido tradicional, pois, segundo Arendt, mesmo que conseguissem permanecer vivos, estavam tão isolados do mundo que era como se tivessem morrido, pois já haviam caído no esquecimento. Para Arendt, eram radicais as medidas “destinadas a tratar pessoas como se nunca houvessem existido e a fazê-las desaparecer no sentido literal do termo” (2006, p.493). Os acontecimentos nos campos de concentração delimitam bem o que Arendt tentava mostrar com a utilização do termo “mal radical”. A pensadora buscava uma nova leitura da realidade obscurecida por um novo tipo de mal desconhecido na história do pensamento político. O mal nazista rompe com a tradição do pensamento ocidental.

O surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores. Não há modelos políticos nem históricos nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la, a alternativa de tudo ou nada – e esse algo é tudo, isto é, um número absolutamente infinito de formas pelas quais os homens podem viver

em comum, ou nada, pois a vitória dos campos de concentração significa a mesma inexorável ruína para todos os seres humanos que o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda a raça humana (Arendt, 2006, p.494).

A radicalidade do totalitarismo está em transformar seres humanos em coisas descartáveis, completamente supérfluas, sem importância. Reduzir o ser humano em algo supérfluo significa destruir o que torna a humanidade possível: a pluralidade. Para Arendt “apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos” (Arendt, 2006, p.510). Talvez a superfluidade dos seres humanos seja a principal característica do “mal radical” pensado por Hannah Arendt. Ademais, o regime totalitário não buscava apenas o poder despótico dos homens: a destruição da individualidade era o foco do regime nazista, por esta ser responsável pela capacidade criativa e espontânea do indivíduo. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt acredita que “a tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens refletem a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada” (2006, p. 508), onde os indivíduos aprenderam que são supérfluos, levando-se em consideração seu modo de vida, a exploração de um trabalho realizado sem proveito, renovando a insensatez de maneira constante.

Mais tarde, em *Eichmann em Jerusalém* (2008), Arendt reafirma esse pensamento relativo à relação ao tecnicismo moderno e a superfluidade das massas. O domínio radical e total apenas ocorre quando os reflexos humanos forem comparados a marionetes. Nossa entendimento, baseado no que herdamos da tradição, não conseguia dar conta do que ocorria nos campos de concentração que transformavam indivíduos vivos em seres inexistentes, os quais tinham a capacidade de manter o corpo vivo, mesmo quando o indivíduo já estava psicologicamente morto.

Quando Arendt foi enviada pelo *The New Yorker*, em 1961, para cobrir o julgamento de Eichmann, estava ciente de que encontraria a personificação do demônio, mas o que ela presenciou não correspondia a tudo que esperava. Eichmann demonstrava ser uma figura comum, incapaz de se expressar sem apelar à clichês, destituído de características diabólicas, enfim, um indivíduo superficial, medíocre:

O mal, aprendemos nós, é algo demoníaco; a sua encarnação é Satã (...). No entanto, aquilo com que eu estava confrontada era completamente diferente e não obstante inegavelmente factual. Estava espantada com uma manifesta superficialidade do agente que tornava impossível seguir o mal incontestável dos seus atos até qualquer nível mais profundo de raízes e motivos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – pelo menos aquele mesmo que agora estava a ser julgado – era absolutamente vulgar, nem demoníaco nem monstruoso

(Arendt, 2000, p.13-14).

Para Hannah Arendt, Eichmann era um indivíduo banal, especialmente por ser incapaz de refletir sobre seus atos, ou mesmo se colocar no lugar do outro, agia a partir de regras pré-estabelecidas. Arendt, apesar de não ver a figura do réu como demoníaca, não teve a pretensão de fazer um relato psicológico de sua personalidade, o que já havia sido realizado pelos psiquiatras designados para esta tarefa, os quais, como vimos, atestaram a sanidade mental de Eichmann. Cumpre assinalar que até mesmo um sacerdote que o visitava com frequência chegou a dizer que o réu era “um homem de ideias muito positivas” (Arendt, 2008, p.37).

Diante da morte de Eichmann, Hannah Arendt utilizou pela primeira vez no referido livro o termo “banalidade do mal”, no instante em que Eichmann, que havia dito que não era cristão, e que tampouco acreditava em vida após a morte, disse: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei” (Arendt, 2008, p.274). Naquele momento, Eichmann encontrou clichês utilizados em cerimônias fúnebres, fazendo parecer que não era o seu próprio funeral. Fica claro para Arendt que a alienação do carrasco demonstrava o déficit entre linguagem e pensamento. Assim, escreve: “foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso da maldade humana nos ensinou – a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos” (2008, p.274).

Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de “se provar um vilão”. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo. (...) Foi pura irreflexão (Arendt, 2008, p.310-311).

Quando Arendt formulou o termo banalidade do mal em substituição ao “mal radical” kantiano, ela buscava uma explicação da realidade diante de um fenômeno inédito na história. Ela considerou, a partir do julgamento de Eichmann, que a concepção de “mal radical” não conseguia atingir o que ela havia presenciado em Jerusalém. Segundo a própria autora, ao tratar da banalidade do mal, ela não tinha como objetivo a elaboração de uma teoria. “Não quis, com a expressão, referir-me a teoria ou doutrina de qualquer espécie, mas antes a algo factual, o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas” (Arendt, 2002, p. 145).

O termo por ela empregado, assim como algumas denúncias formuladas no interior da obra contra os judeus, geraram muitas controvérsias e lhe trouxe muitos dissabores. Em várias

situações, a filósofa evitou responder às acusações, pois, segundo ela, decorriam de equívocos de interpretação ou eram movidas por campanhas políticas orquestradas. Em 1968, Hannah Arendt concedeu uma entrevista ao jornalista Günter Gaus no canal 2 da TV alemã. Na ocasião foi questionada pelo entrevistador sobre acusações de traidora do povo judeu pelas narrativas encontradas no livro *Eichmann em Jerusalém*.

Magoa-lhe a acusação formulada aqui e acolá de que seu livro seria desprovido de qualquer amor pelo povo judeu? (...) Arendt responde: antes de mais nada, quero que note, com todo respeito, que você próprio está sendo, aqui, vítima dessa campanha! Em nenhum ponto desse livro acusei o povo judeu por falta de resistência (Arendt, 2002, p.136-137).

Arendt não foi bem compreendida por vários de seus amigos, nem, tampouco, pela comunidade judaica, que viu no novo conceito cunhado por ela um desprezo pelo sofrimento vivido nos campos de extermínio, como também nas páginas em que Arendt cita a “cooperação” de alguns líderes judeus no momento de selecionar quem iria primeiro para as câmaras de gás. Para a pensadora, por existirem comunidades e organizações assistenciais e recreativas, tanto no nível local quanto internacional, facilitou a identificação dos judeus.

Onde quer que vivessem judeus, havia líderes judeus reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra, (...) 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 (Arendt, 2008, p.141-142).

A expressão “banalidade do mal” não tem por intenção diminuir o caráter chocante de suas consequências, nem mesmo minorar o fenômeno em si, mas tão-somente se destina a elucidar o quanto atrozes e perversos podem ser os atos perpetrados por pura irreflexão. O termo “banal” não se referia aos crimes cometidos, mas ao que motivou a ação dos que os cometeram. A sua concepção de banalidade do mal não tinha a pretensão de afirmar que os crimes perpetrados pelos nazistas foram banais, tampouco que Eichmann seria inimputável, ou seja, a banalidade do mal no sentido arendtiano não demonstra, em absoluto, que seja algo irrelevante, comum, e, portanto, banal. O que incentivou Arendt a descrever sobre banalidade do mal foi a visão de que homens comuns da sociedade, banais, isolados e massificados, deram suporte ao tipo de crime sem precedentes na história humana. O totalitarismo burocratizou o assassinato de seres humanos, o que antes era crime, como matar, por exemplo, passa a ser lei, sendo praticado e trivializado como se fosse algo comum, normal e banal.

Hannah Arendt faz uma distinção substancial entre “banal” e “lugar-comum”, (*commonplace*), em respeito à banalidade do mal: “Para mim, existe uma

diferença fundamental: ‘lugar-comum’ é o que acontece freqüentemente, o que acontece comumente, porém algo pode ser banal mesmo sem ser comum”. Por “lugar-comum”, Arendt está qualificando um fenômeno que é comum, trivial, cotidiano, que acontece com freqüência. O termo banal se diferencia de lugar-comum, porque o comum pressupõe algo cujo habitat é a ocorrência com freqüência, com constância, enquanto banal não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja ocupando o espaço do que é comum (Assy, 2001, p.143-144).

O termo “banalidade do mal” tenta demonstrar que o mal não tem raízes profundas, nem um estatuto ontológico, uma vez que não se apreende uma essência do mal. Ele simplesmente pode ser executado por motivações insignificantes, que não são suficientes para explicar o horror que tais atos revelam, eis porque ele é banal. A conceituação arendtiana de banalidade do mal conseguiu compreender o ineditismo do “mal nazista”, que não era apenas monstruoso, mas banal e burocrático no *modus operandi* de seus executores. Arendt deixa claro que mudou do termo “mal radical” para “banalidade do mal” quando expõe que “é, sim, a minha opinião agora que o mal nunca é radical, que é apenas extremo e que não tem profundidade nem sequer uma dimensão demoníaca. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical” (Arendt *apud* Watson, 2001, p.82). Não é por ter deixado de utilizar o termo kantiano “mal radical” que Arendt se recusa a acreditar que os atos terríveis cometidos pelos nazistas contra os judeus nos campos de extermínio não sejam extremos, questão que a pensadora deixa bastante explicita em *Origens do Totalitarismo*. Arendt percebeu, a partir do indivíduo Eichmann, que o mal cometido por ele não tinha raízes, carecia de profundidade, o mal banal está apto a espalhar-se como um fungo sobre a face da terra.

Para compreendermos como assassinato em massa de seres humanos inocentes se tornou algo trivializado na sociedade alemã, podemos voltar ao que foi apresentado no capítulo primeiro, ou seja, a uma sociedade de massas gerada pela superfluidade e superficialidade; o mal repousando na aparente normalidade dos homens, sendo típico de sociedades em que reinam o anonimato e a massificação. Para Arendt, “quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann, (...) era o exemplo perfeito” (*apud* Assy, 2001, p. 145).

O resultado da análise de Arendt sobre o indivíduo Eichmann, foi o questionamento sobre a faculdade do pensar ou a ausência do pensar e suas consequências, como é o caso do emblemático nazista em questão. O que Arendt constatou após o julgamento de Eichmann é que, apesar da sua aparente normalidade, ele era um ser totalmente incapaz de discernir o certo do errado. Foi diante desse paradoxo que Arendt concluiu que, para compreender a disparidade entre o caráter comum e ordinário do criminoso e a dimensão terrível dos crimes cometidos,

seria necessário levar em conta o fato de que Eichmann não era capaz de retirar-se do espaço superficial das manifestações do mundo com o intuito de refletir sobre elas e então julgá-las. O que chamava a atenção no réu era a sua superficialidade e a incapacidade de refletir sobre o acontecido e de pensar sobre o significado de seus atos. Portanto, “nós resistimos ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar” (Arendt, 1997 *apud* Assy, 2003, p. 145).

Para Arendt, pensar é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo. O mal extremo só é possível quando nos esquivamos de um diálogo interior, quando as raízes que resultam da capacidade de pensar se tornam ausentes; e assim, apenas deslizamos superficialmente sobre os acontecimentos, sem penetrarmos neles com profundidade. Os questionamentos arendtianos acerca do mal, suas origens e consequências, estão intimamente relacionados ao afastamento da faculdade de pensar em detrimento de uma compreensão alargada do mundo, da condição humana, da política, do espaço aberto em que faz nascer o novo nas relações humanas, ou seja, em todos os âmbitos do mundo da vida.

Para além da culpabilidade de Eichmann, Arendt procurou vislumbrar, a partir das limitações daquele homem comum e até medíocre, a possibilidade de se evitar o mal. Arendt volta-se para as questões do espírito, na busca por compreender se a capacidade de pensar impediria que se fizesse o mal, tentando entender que tipo de indivíduo estaria mais propenso e por quê. O pensamento surgiria como uma resposta às nossas experiências no mundo, a fim de entender as coisas que nos acontecem, procurando identificar nos fatos ocorridos algo que faça sentido para nós. Dessa maneira, o pensar parte da experiência concreta, mas é necessário distanciar-se, submetendo-o à reflexão. Segundo Arendt, o pensar, como as outras atividades do espírito, necessita da quietude das paixões, da retirada consciente e momentânea do mundo das aparências. Arendt se questiona acerca do que poderia impedir a banalidade do mal.

Pode a actividade do pensamento enquanto tal, o hábito de examinar tudo o que calha acontecer ou despertar atenção, independentemente de resultados e do conteúdo específico, pode esta actividade estar entre as condições que fazem com que os homens se abstêm de praticar o mal, ou mesmo que os ‘condicione’ efectivamente contra ele? (Arendt, 2000, p.15)

Segundo Arendt, precisamos “parar para pensar”. Esse recuo do pensamento pode ser a ocasião de afetar algo na ação. Assim, nos retiramos provisoriamente do mundo para entrarmos numa relação conosco, procurando responder às nossas indagações. Hannah Arendt acredita que é a retirada consciente e momentânea do mundo que caracteriza a atividade do pensar. É pela atividade do pensamento que os valores e os padrões estabelecidos são colocados em movimento, desalojando os indivíduos dos seus dogmas e códigos de conduta, proporcionando

um diálogo interior, permitindo que reflitam e emitam seus próprios juízos sobre qualquer princípio ou valor. O pensamento tem a capacidade de desestabilizar todos os critérios estabelecidos, valores e medidas de bem e de mal. Por isso, é necessário que não nos afastemos da atividade de pensar, cujo mérito maior está em não permitir que nos trancafiemos em realidades superficiais nem em dogmas incontornáveis. “Se o pensamento detém alguma propriedade capaz de evitar a banalidade do mal, essa deve ser inerente à própria atividade de pensar” (Assy, 2003, p. 147).

4 VITA CONTEMPLATIVA

4.1 *O despertar arendtiano para a vida do espírito*

No início de *A vida do espírito – Pensar*, Hannah Arendt questiona-se se não estaria sendo muito presunçosa ao tratar de questões tão filosóficas como as relacionadas ao espírito, e se não teria sido melhor deixar tais temas para os “pensadores profissionais”, visto que ela mesma não tinha a pretensão de ser filósofa. Em entrevista à Günter Gus, em 1964, Arendt reforça a ideia de não ser filósofa:

Não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral – é a teoria política. Não me sinto em absoluto um filósofo, nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos, ao contrário do que você afirma com tanta amabilidade. (2002, p.123).

O afastamento de Arendt das questões filosóficas teve, certamente, característica pessoal, quando em 1933 muitos intelectuais alemães não apenas se conformaram, mas, sobretudo, colaboraram com o regime nazista, entre eles Heidegger. No ano de 1933, Hannah Arendt rompe com a filosofia, para, depois de passados alguns anos, voltar-se novamente para *A vida do Espírito*, mesmo assim, como vimos, recusava-se a ser chamada de filósofa. Mesmo quando se volta para a reflexão filosófica, Arendt “não deixa de lado a preocupação com a política; ao contrário, esta permanece no seu horizonte como estímulo poderoso à reflexão” (Souki, 2006 p.105). A desilusão de Arendt decorre do fato de que os intelectuais, especialmente Heidegger, com quem ela mantinha uma relação íntima e pessoal, não se opuseram contra o que estava ocorrendo na Alemanha. Muitos podem ser vistos como cúmplices do mal extremo, alguns por incapacidade de identificá-lo, outros de forma deliberada.

O problema pessoal não era tanto o que os nossos inimigos faziam, mas o que faziam os nossos amigos. O que se produzia na época com essa onda de uniformização – bastante espontânea, por outro lado, e não resultado do terror – era que, de algum modo, se formava um vazio em torno de nós. Eu vivia em um ambiente intelectual, mas conhecia também outras pessoas e pude constatar que aderir ao movimento era, por assim dizer, a regra entre os intelectuais, ao passo que não acontecia o mesmo em outros meios. E jamais pude esquecer isso. Deixei a Alemanha dominada por essa ideia, naturalmente um pouco exagerada: nunca mais! Nunca mais nenhuma conversa de intelectuais me atingirá: não quero mais lidar com essa sociedade (Arendt, 2002, p.132).

O interesse de Arendt pelas questões filosóficas resulta também do fato de que muitos pensadores falaram sobre o que abrange a história da filosofia, mas não chegaram a explicar o

que os fez pensar, tampouco foram capazes de expressar a própria experiência do pensamento. Arendt tenta explicar a sua compreensão sobre o pensar, que, para ela, teria seu nascimento no que os gregos chamavam espanto admirativo. Em *A vida do Espírito*, Arendt indaga: O que é o pensar? O que nos faz pensar? Existe relação entre a faculdade de pensar e o mal? Essas questões sempre ficaram sob a responsabilidade dos “pensadores profissionais”, porém, em face dos tempos terríveis que o mundo vivenciou, era fundamental que tais questões fossem respondidas a partir daquele contexto, tendo em vista que pensar é, aparentemente, uma atividade corriqueira dos seres humanos. Se “a capacidade de distinguir o bem do mal se revelar como tendo alguma coisa a ver com a capacidade de pensar, então devemos ‘exigir’ o seu exercício a todas as pessoas sãs, não importando quanto possam ser eruditas ou ignorantes, inteligentes ou estúpidas” (Arendt, 2000, p.23).

No início das suas investigações sobre o Pensar, Hannah Arendt utiliza como referencial a distinção kantiana entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*) que, segundo ela, é “crucial para o nosso empreendimento” (Arendt, 2000, p.23). Para Kant, teríamos a necessidade de pensar sobre determinados assuntos sobre os quais podemos ter um conhecimento seguro e verificável e, “para ele, esses assuntos, isto é, aqueles com os quais o simples pensamento está preocupado, eram restringidos àquilo que agora frequentemente chamamos as ‘questões fundamentais’ de Deus, liberdade e imortalidade” (Arendt, 2000, p.23). Hannah Arendt inspira-se da distinção entre a razão que pensa e o intelecto que conhece. A faculdade de pensar está relacionada à reflexão que busca o sentido das coisas, não concebendo a verdade como uma evidência verificável por meio dos sentidos. O conhecimento busca o certo e o verificável com as quais convivemos cotidianamente. Nesse momento entra em cena a diferença entre pensar e conhecer, visto que, como veremos mais adiante, o pensamento não produz em si nenhum conhecimento verificável e sólido, enquanto o conhecimento está sempre pronto a ser verificado e comprovado, quando não for por si só evidente.

Por isso, o ato de distinguir as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com uma distinção entre as duas atividades do espírito inteiramente diferentes, pensar e conhecer, e com duas preocupações inteiramente diferentes, o sentido, para a primeira categoria, e a cognição, para a segunda. Kant, embora tenha insistido nestas distinções, estava ainda tão fortemente limitado pelo enorme peso da tradição metafísica que se agarrou com firmeza ao assunto tradicional desta, isto é, àqueles tópicos de que se podia provar serem incognoscíveis, e ao mesmo tempo que justificava a necessidade que a razão tem de pensar para além dos limites do que pode ser conhecido, continuava a ignorar o fato que a necessidade que o homem tem de refletir abrange quase tudo o que lhe acontece, as coisas que conhece bem como as coisas que nunca pode conhecer (Arendt, 2000, p.24).

Hannah Arendt demonstra ainda que “a ausência de pensamento não é estupidez; pode ser encontrada em pessoas muito inteligentes, e um coração inócuo não é a sua causa; é provavelmente o oposto, que a iniquidade pode ser causada pela ausência de pensamento” (Arendt, 2000, p.23). Foi, ademais, na figura de Eichmann, como vimos, que Arendt encontrou a total ausência da faculdade de pensar.

O interesse arendtiano para as questões espirituais decorre do seu contato com o homem com o qual ela se deparou no tribunal de Jerusalém, e que foi capaz dos mais monstruosos crimes de que se tem notícia, sem se revelar como um monstro satânico, como pretendia a tradição ao associar o mal a presença de um espírito maligno. Desde o início de *A vida do Espírito*, Arendt retoma o tema da banalidade do mal como fonte de sua reflexão. A noção de “banalidade do mal” estava vinculada a esse crime sem raízes, sem lógica, sem razões plausíveis. Para Arendt, o traço mais característico da personalidade de Eichmann era a sua incapacidade de pensar. Não que Eichmann fosse estúpido ou inocente útil; ele simplesmente não era capaz de refletir sobre a natureza do malfeito e se mostrava incapaz de anunciar algo que não fossem clichês ou frases feitas. O veredicto pareceu-lhe simples: Eichmann revelava-se incapaz de pensar.

Arendt alega que dois foram os motivos que a levaram a escrever sobre as atividades do espírito. O primeiro deles foi a constatação da superficialidade e incapacidade reflexiva do carrasco nazista. “Foi essa ausência de pensamento – que é uma experiência tão vulgar na nossa vida cotidiana, onde dificilmente temos tempo, para não falar inclinação, para parar e pensar – que despertou meu interesse” (Arendt, 2002, p. 14-15). O segundo motivo estava relacionado às questões morais decorrentes dos acontecimentos referentes ao regime totalitário nazista, a partir das quais ela pôde observar uma ruptura dos tradicionais conceitos sobre o mal, “essas questões morais, originando-se na experiência factual, e indo contra a sabedoria dos tempos – não só das várias respostas tradicionais que a “ética”, um ramo da filosofia, apresentou para o problema do mal, mas também as muito vastas respostas que a filosofia tem prontas” (Arendt, 2000, p. 16).

Como vimos no capítulo anterior, quando Arendt elabora a expressão “banalidade do mal”, ela não teve a intenção de sustentar nenhuma tese, mesmo estando “vagamente consciente do fato que ela ia contra a nossa tradição de pensamento – literária, teológica ou filosófica – acerca do fenômeno do mal” (Arendt, 2000, p.13). Quanto à questão referente à banalidade do mal, é seguro afirmar que, para Arendt, o mal cometido por Eichmann não se encaixava na inveja, como a “inveja de Caim, que matou Abel” (Arendt, 2000, p.14), nem seria explicado

pela fraqueza, ódio ou sentimento de maldade, tampouco por cobiça, mas resultava de uma superficialidade estruturada pela pura incapacidade de reflexão.

No decorrer do processo, e através de uma atenção curiosa e análise aguda do que via e ouvia de Eichmann, Hannah Arendt parece ter chegado ao ponto nodal de suas observações quando concluiu: ‘Quanto mais se o ouvia, mais claro se tornava que sua inabilidade de falar estava intimamente relacionada com a sua inabilidade de pensar, especialmente de pensar em relação ao ponto de vista de outras pessoas’. E o que era mais chocante, e parecia ser uma decorrência dessa incapacidade de pensar, do qual dava prova este personagem, era a impossibilidade de se comunicar com ele devido às barreiras que ele mesmo levantava (Souki, 2006, p.91-92).

No texto *Algumas questões de filosofia moral* (2004), Arendt cita as palavras do estadista Winston Churchill¹⁰, para quem “quase nada, material ou estabelecido, que a minha educação me levou a acreditar ser permanente e vital, perdurou. Todas as minhas certezas aprendidas, sobre o que era impossível, aconteceram” (Arendt, 2004, p.113). Diante dos acontecimentos da Alemanha nazista, todas as certezas relacionadas às questões morais desmoronaram, as regras e padrões que permitiam que o homem distinguisse o certo do errado, que nos habilitava a julgar as nossas ações, foram destituídas de sua função de princípios reguladores. Com o desmoronamento vertiginoso dos valores morais, Arendt busca compreender se o que regia a Alemanha eram apenas interesses regidos por costumes, que poderiam automaticamente ser substituídos por outros sem grandes querelas. Como se o que se referia à moralidade não tivesse passado de usos e hábitos.

[...] também que 2500 anos de pensamento, na literatura, filosofia e religião, não tivesse gerado outra palavra, apesar de todas as expressões bombásticas, de todas as assertivas e sermões sobre a existência de uma consciência que fala com a idêntica voz a todos os homens (Arendt, 2004, p.114).

O que acontecia na Alemanha nazista era um novo sistema de valores. As questões legais que regiam o país estavam de acordo com esses valores. Hannah Arendt apresenta que “o súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)” (Arendt, 2006, p. 526), para se adaptar aos novos parâmetros axiológicos e esquecer as convicções morais que antes governava a sociedade. O que mais impressionou Arendt foi a rápida adesão dos cidadãos aos novos códigos morais elaborados de maneira tão contundente pelo regime de Hitler, códigos que invertiam,

¹⁰ Winston Leonard Spencer-Churchill foi o estadista britânico que durante a Segunda Guerra Mundial atuou como primeiro-ministro, conduzindo seu país à vitória sobre o regime nazista.

inclusive, as regras do *Decálogo*¹¹, como “Não matarás” para “Matarás”. Tudo corroborado pela lei, ou seja, o assassinato de seres humanos era legalizado pelo Estado. Arendt argumenta que a adesão às novas regras de conduta moral não estava circunscrita apenas aos burocratas funcionários do regime nazista, mas a toda uma sociedade formada por cidadãos comuns, jovens, pais de família, indivíduos cumpridores de leis.

Os tradicionais códigos de moralidade mostraram-se incapazes de combater os despautérios de um líder racista recheado de carisma e poder de convencimento. A moral tradicional, que antes funcionava como uma bússola que guiava a sociedade com o intuito de combater o mal, via-se agora impotente diante dos novos padrões ideológicos e da avassaladora máquina de propaganda totalitária. Arendt, ademais, reflete sobre a falência dos códigos morais tradicionais incapazes de nos guiar em tempos sombrios.

O que se revelava claro na Alemanha nazista era o fato de que os códigos morais variavam segundo as ordens de Hitler. Ficava clara, assim, a efemeridade de uma sociedade guiada por normas e convenções suscetíveis de desmoronar diante do apelo de qualquer líder messiânico. O resultado foi o total colapso moral de uma nação. A adesão da sociedade à subversão dos antigos códigos morais e sua substituição por valores anti-humanitários foi geralmente tida como algo natural e normal. Arendt indica que Eichmann é o paradigma do indivíduo massificado e apático diante de regras radicalmente contrárias às anteriores, que vê tudo passivamente, como se apenas tivesse mudado a maneira como nos referimos às coisas. Evidentemente, a rápida adesão do cidadão comum ao regime nazista estava diretamente relacionada à sua incapacidade de pensar por si mesmo, de questionar as regras, de se rebelar contra o arbítrio.

A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar. E essa questão, isto é, o problema que ela suscita, não é resolvida se admitirmos, como devemos admitir, que a doutrina nazista não permaneceu ativa entre o povo alemão, que a moralidade criminosa de Hitler se alterou novamente num piscar de olhos no momento em que a “história” anunciou a notícia da derrota. Assim, devemos dizer que presenciamos o total colapso de uma ordem “moral” não uma vez, mas duas vezes, e essa volta repentina à “normalidade”, ao contrário do que muitas vezes se supõe complacentemente, só pode reforçar as nossas dúvidas (Arendt, 2004, p.114).

¹¹ Decálogo é o conjunto de leis que segundo a Bíblia foram escritas por Deus em tábuas e enviadas à Moisés, mais conhecido como os Dez Mandamentos.

Hannah Arendt acredita que a conduta moral está atrelada ao relacionamento do homem consigo mesmo, ao diálogo “dois-em-um” que nos possibilita o pensamento, que nos libera a capacidade de julgamento, permitindo ao homem retirar-se momentaneamente do mundo aparente para voltar-se para si. Assim, para que não se pratique o mal, é fundamental estarmos em pleno acordo conosco, não aceitando como normal um código que rege, por exemplo, uma sociedade sob a égide do imperativo “Matarás”. Os indivíduos que não aderiram ao sistema hitlerista tiveram a capacidade de, a partir da reflexão, julgar por si mesmos, e não de maneira automática. Sem dúvida a capacidade de pensar a partir das suas próprias convicções sem aderir a regras pré-estabelecidas é fator determinante para se julgar e combater a prática do mal. Dialogar consigo mesmo é o que nos dá profundidade, pensar para além da superfície. A capacidade de pensar por si mesmo foi fundamental para impedir que, ao menos, alguns indivíduos não aderissem à tamanha barbárie, efetivando, por completo, o colapso moral de um povo.

O julgamento de Eichmann deu à Hannah Arendt novas possibilidades de leitura referentes às questões morais e como tal fenômeno se relaciona ao pensamento. Se faz necessário que o pensamento esteja ligado aos acontecimentos, pois o mal se ramifica nas sociedades em que os indivíduos abandonaram o espaço público da pluralidade, quando evitam discordar e aceitam passivamente o que lhe é imposto. O mal infiltra-se no seio da sociedade quando se cultua o mundo das aparências, quando os homens param de pensar por si mesmos. O instrumento de defesa contra qualquer regime autoritário é ousar pensar por si mesmo, não desistir do diálogo “dois-em-um”, pois é isto que nos permite avaliar a realidade e construir democrática e livremente a sociedade em que vivemos.

4.2 O mundo das aparências

Um dos elementos fundamentais para ativar o pensamento é a retirada do sujeito do mundo, ou seja, o momento em que estamos a sós conosco, em um diálogo interno. Hannah Arendt via esse mundo em que vivemos com um mundo de aparências que se revelam em sua natureza fenomênica.

A respeito da natureza fenomênica do mundo, Hannah Arendt indica que o homem habita um mundo cercado de infinitas coisas e o que existe de comum entre elas é o fato de que foram feitas para aparecer, ou seja, para serem percebidas pelos órgãos dos sentidos, ao passo que o homem é um dos seres que têm órgãos sensoriais apropriados para percebê-las. Em sua opinião, a palavra “aparência” não faria nenhum sentido se não houvesse seres com receptores

apropriados para receber aparências. Os seres vivos, que são os receptores das aparências e que permitem que esses fenômenos se tornem realidade, são também coisas que aparecem, que estão dispostas aos sentidos, tanto aos seus quanto aos de outros receptores para os quais aparecem. Segundo Arendt, os observadores devem ser considerados como sujeitos, mas também como objetos. “A mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garanta sua realidade objetiva” (2000, p.36). Para ela, homens e animais são sujeitos e objetos ao mesmo tempo, posto que percebem e são percebidos.

O mundo está repleto de manifestações aparentes que estimulam os sentidos, sons, cores, essências. Assim, tanto quanto é quantidade de estímulos sensoriais oferecidos pelo meio, da mesma forma se percebe a quantidade de receptores dos nossos órgãos sensoriais. Com efeito, cada criatura, seja humano ou animal, vive em um mundo próprio e recebe todos esses estímulos por meio de experiências sensoriais. Assim, o que todas as criaturas têm em comum é a aparência como tal. A autora reflete sobre a capacidade de estar vivo e também sobre essa característica do aparecer e desaparecer. Ora, somos criaturas que chegamos em um mundo que já existia, já aparecia, e, quando morrermos, ele ainda permanecerá para além da nossa partida, que é o nosso “não-aparecer-mais”. Aparecer e desaparecer são também marcadores temporais que determinam o tempo entre o nascimento e a morte; estar vivo corresponde a ser autoexpositivo, cujo mundo é palco de sua aparição (Arendt, 2000). Este palco, segundo Arendt (2000, p. 38), é comum para todos os seres vivos, mas aparece de forma diferente para cada indivíduo da espécie. O homem, assim como qualquer outra criatura viva, não pode ser um ator solitário no palco do mundo; ele precisa de outros atores com os quais contracenar, de espectadores que o assistam, pois só assim ele se certificará da própria existência sob a forma de automostração, ou seja, como “spectadores que reconhecem e certificam sua existência”.

Apesar de ser comum a todos os seres vivos, homens e animais, aparecer e desaparecer, o que nos diferencia das outras espécies é a nossa atividade espiritual, no sentido de podermos nos retirar do mundo aparente, em busca de um eu. Segundo Arendt, essa retirada consciente e momentânea do mundo não seria um grande problema se fossemos apenas espectadores; a dificuldade é que fazemos parte desse mundo fenomênico, somos nós também aparências. Essas capacidades sensoriais com as quais somos equipados para apreender e viver neste mundo não são simplesmente abolidas apenas porque fechamos os olhos do corpo e abrimos os olhos do espírito. O interesse de Arendt, ao tratar da natureza fenomênica do mundo, é colocar em evidência a questão do pensar. Mais ainda, trata-se de saber se as atividades de cunho espiritual, invisíveis aos sentidos humanos, estão destinadas a aparecer ou se simplesmente jamais

encontrariam lugar nesse mundo fenomênico de aparências e faculdades sensoriais, visto que, como sabemos, o pensamento não produz som, odores ou cores.

Segundo Arendt (2000, p. 38), o homem, para descobrir o que verdadeiramente é, precisa sair desse mundo aparente em busca do sentido verdadeiro das coisas. É a categoria de aparência que o mundo oferece, até porque, “o espírito, não menos que os sentidos, espera que algo lhe apareça”. Arendt considera que, mesmo a ciência moderna, em busca da verdade, está atrelada às aparências. Por isso, qualquer esforço, seja do filósofo ou do cientista, para explicitar o que está além das aparências é realizado às custas das aparências. Para Kant, qualquer esforço para se conhecer o que está por trás dos fenômenos, aquilo que ele designa de *noumenon* ou “coisa em si”, é guiado pelas próprias aparências, pelos próprios fenômenos. E se, como afirma Kant, os fenômenos “não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos” (2001, p.465). Essa maneira de ver as coisas que nos aparecem se deve às próprias coisas, que, segundo Arendt, surgem de uma escuridão e simplesmente se manifestam às nossas vistas.

A primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar, ao qual têm sempre que voltar em seus laboratórios e em seus estudos, e cuja força fica demonstrada pelo fato de nunca ter sido minimamente alterada ou desviada por qualquer coisa que eles tenham descoberto quando dela se afastaram (Arendt, 2000, p.41).

Em muitas teorias de filósofos metafísicos, pode-se notar a existência da supremacia do “ser” e da “verdade” em contraposição à “mera aparência”, a supremacia do que não aparece sobre aquilo que aparece. A tradição filosófica, segundo Arendt, transformou esse fundamento em causa e a aparência em efeito, estabelecendo que a causa teria um valor mais elevado do que o efeito produzido e que nos apareceria como manifestação fenomênica.

Para Arendt, a supremacia da causa sobre o efeito é uma falácia metafísica, pois as aparências não revelam o que se esconde por trás delas de maneira natural. Uma das falácias da metafísica consiste em associar a aparência ao engano. Ora, afirma a autora, não podemos identificar os erros como sendo algo inerente ao mundo das aparências, nem tampouco alegar que se estas forem eliminadas os erros também o serão. As aparências não apenas se manifestam como aparências, elas são também guardiãs de algo que não deve ser exposto, exibido ao mundo. Segundo Arendt, é principalmente pelo fato de não expor o que está atrás dela, que a aparência pode ter como sua função mais importante, a de ser guardadora, protetora do oculto. A fim de ilustrar essa função protetora da aparência, Arendt utiliza o exemplo da epiderme que

nos protege escondendo os órgãos internos do nosso corpo, os quais são responsáveis pelas nossas funções vitais e que, se estivessem expostos aos olhos, não permitiriam a nossa sobrevivência.

Hannah Arendt sugere que tanto o cientista, com todo o seu aparato tecnológico para desvendar os mistérios ocultos por trás dos fenômenos, quanto o filósofo, em sua incessante busca pelo ser, não podem escapar daquilo que é trivial ao senso comum: o erro e a ilusão. Quando uma ilusão aparente é desvelada, rapidamente uma outra, oriunda da primeira, surge em seu lugar. Para Arendt, a ciência moderna não está apta a resolver esse impasse, visto que estará sempre imersa nesse mundo aparente. Assim, mesmo que as visões do senso comum, do filósofo e do cientista sejam discordantes, estão todos imersos num mundo de aparências, fenômenos e recepções sensoriais.

Arendt, ademais, traz para a discussão a ideia seiscentista de que a ciência, com sua ideia de progresso ilimitado, seria capaz de dissolver o impasse do mundo aparente, porém, mesmo reconhecendo a evolução científica, a conquista de uma verdade absoluta, transparente e inquestionável se afigura impossível. Não se pode chegar a uma “coisa em si” inquestionável, pois haverá, sempre, como dito anteriormente, uma aparência que, depois de desvendada, manifestará outra aparência. As ciências relacionadas ao homem, como a sociologia e a psicologia, tendem a “interpretar todas as aparências como funções no processo vital” (Arendt, 2000, p. 43). As aparências passam a ser vistas como condições necessárias ao organismo vivo. Arendt indaga que:

Em vez das aparências serem funções do processo vital, não seria o processo vital função das aparências? Já que vivemos em um mundo que aparece, não é muito mais plausível que o relevante e significativo, nesse nosso mundo, estejam localizados precisamente na superfície? (2000, p.43).

É na proposta de Adolf Portmann, zoólogo e biólogo suíço, que Arendt obtém apoio para as questões sobre a aparência levantadas por ela na citação acima. Para Portmann, a linguagem expressa pelo funcionalismo, no que concerne às aparências, seria simplista, pois conceberia as aparências nos seres vivos apenas como uma capacidade para defesa e conservação da espécie. Portmann sustenta a ideia de que os órgãos que não aparecem existiriam para produzir e sustentar o mundo aparente. A plumagem de um belo pássaro seria, para Portmann, não apenas a proteção contra as intempéries do tempo, mas uma roupagem colorida com o intuito de automostração de suas partes visíveis a olho nu. Seria um erro perceber todas as coisas visíveis apenas como uma consequência do que ocorre dentro do organismo vivo. As pesquisas de Portmann apontam, segundo Arendt, para o “valor da

“superfície”, a partir das ideias de Portmann, Arendt busca uma revalorização das aparências do mundo, com o intuito de quebrar o argumento de que as aparências seriam qualidades secundárias. A aparência, segundo ela, seria uma atividade espontânea de automostraçāo.

Das descobertas de Portmann podemos concluir que nossos padrões comuns de julgamento, tão firmemente enraizados em pressupostos e preconceitos metafísicos – segundo os quais o essencial encontra-se sob a superfície e a superfície é o “superficial” –, estão errados; e a nossa convicção corrente de que o que está dentro de nós, nossa “vida interior”, é mais relevante para o que nós “somos” do que o que aparece exteriormente não passa de uma ilusão; mas, quando tentamos consertar essas falácias, verificamos que a nossa linguagem, ou ao menos a nossa terminologia, é falha (Arendt, 2000, p.46-47).

Para Hannah Arendt, as dificuldades encontradas quando tentamos explicar os dois mundos, o “superficial” e o “interior”, as “meras aparências” e o “verdadeiro ser”, não se encontram apenas numa questão de terminologia linguística. De acordo com a filósofa, tudo está relacionado, principalmente a visão que temos da vida psíquica e da relação entre corpo e alma. Arendt recorre ainda a Portmann quando argumenta que “nenhuma parte interior do nosso corpo jamais aparece autenticamente, por si mesma” (2000, p.47). Quando falamos da nossa vida interior, estamos manifestando a vida da alma. A relação interior-exterior que temos a respeito dos nossos corpos, não é a mesma que teremos quando se trata da nossa alma. Quando discorremos sobre a vida do espírito, nos apoiamos numa linguagem metafórica, visto que este não é visível mesmo que sofresse uma pressão externa para mostrar-se, como a raiz de uma planta, que estando escondida, podemos arrancar-lhe da terra e fazê-la aparecer ao mundo exterior. Com o espírito não poderemos fazer o mesmo. Podemos retirar um órgão doente e trocá-lo por outro, mas com o espírito, que é invisível, como isso poderia ocorrer? A linguagem metafórica que utilizamos para explicar a nossa vida psíquica é retirada das informações e experiências corporais, que obtemos por meio dos sentidos no mundo externo. Segundo Arendt, inclusive a linguagem filosófica origina-se no mundo em que atuam os nossos órgãos dos sentidos.

O discurso metafórico conceitual é, de fato, adequado para a atividade do pensamento, para as operações do nosso espírito; mas a vida da alma, em sua enorme intensidade, é muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto, do que em um discurso (Arendt, 2000, p.48).

Quando falamos das experiências interiores ou psíquicas, não é da experiência mesma que estamos nos referindo, mas do que já refletimos a seu respeito. O pensamento e as ideias vêm ao mundo sensível por meio da linguagem conceitual que estabelecemos para se tornar um

discurso, o mesmo não acontece com os sentimentos e as emoções. O que vem à tona sobre essa dimensão considerada por Arendt, tão escondida e intensa, apenas aparece ao mundo das aparências depois do crivo do espírito, depois que se refletiu e permitiu que viesse à superfície; algumas manifestações psíquicas podem surgir ao mundo externo, mas é o espírito que controla o que virá ao mundo, apenas ele dosa a aparição. As emoções aparecem a partir do que eu decidir, refletindo, o que deve ser exposto.

Segundo Arendt, é uma forma de autoapresentação. “Toda demonstração de raiva distinta da raiva que sinto já contém uma reflexão que dá à emoção a forma altamente individualizada, significativa para todos os fenômenos da superfície” (2000, p. 48). Demonstrar a raiva é autoapresentação. A autoexposição é o meio encontrado pelas coisas vivas para aparecer, o indivíduo também manifesta-se ao mundo, por meio da fala e dos seus atos, mostrando, dessa maneira, como querem ser vistos, como também o que deve e o que não deve aparecer. Apenas os indivíduos humanos, segundo Arendt (2000, p. 51), parecem ter a capacidade de escolher deliberadamente o que deve ser visto ou ocultado; para a filósofa, essa aparência “não é de forma alguma a manifestação exterior de uma disposição interna; se fosse, todos nós provavelmente agiríamos e falaríamos do mesmo modo”.

Hannah Arendt, a respeito da citação anterior, nos expõe que, o motivo de termos os estudos de psicologia se deve ao fato de que, o fundamento psíquico interno da nossa aparência individual tem como suporte a ideia de que por dentro somos todos parecidos. Como fica claro, segundo Arendt, de que a medicina tem como apoio científico para estudos, a “mesmice” dos nossos órgãos internos, pois, se não fosse assim, não poderia ter um estudo pormenorizado do indivíduo humano que proporcionasse a possibilidade de exatidão nos diagnósticos de doenças. Para a filósofa, os estudos de psicologia não revelam nada “particularmente interessante nem significativos em si mesmos” (2000, p. 51), o que seus estudos revelariam seriam apenas as mudanças de humores, as manifestações de altos e baixos da nossa vida psíquica; já no que tange à “psicologia individual”:

A psicologia individual, por outro lado, uma prerrogativa da ficção, do romance e do drama, jamais torna-se uma ciência; como ciência ela é uma contradição. Quando a ciência moderna finalmente começou a iluminar a bíblica “escuridão do coração humano” – sobre a qual disse Agostinho: ‘Oculto está o bom coração, oculto está o mau coração, há um abismo no bom coração e no mau coração’ - , ela revelou-se ‘um doloroso depósito multicolorido e tesouro de perversidades’, como já suspeitara Demócrito. Ou, para expressá-lo de uma forma mais positiva ‘As emoções são gloriosas quando permanecem nas profundezas, mas não quando vêm à luz e pretendem tornar-se essência e governar’” (Arendt, 2000, p.51).

Hannah Arendt defende que a diferença entre o interior e o exterior do corpo humano fica compreendida quando a psicologia moderna expõe a “monótona mesmice e feiúra” em contraste com o nosso comportamento aparente, que está público ao mundo. Para Arendt, a alma manifesta paixões e emoções que estão restritas ao corpo, mas com o mesmo valor de órgãos internos do corpo, ou seja, o papel de sustentar a vida humana, e que apenas se manifestam de maneira diferente e individualizada se houver alguma anormalidade que a atinja. Arendt traz à tona, inclusive, a questão do sexo e do amor, para a filósofa, o impulso sexual tem origem em nossos órgãos reprodutivos e sem esse impulso não haveria a possibilidade do amor. O impulso sexual é efetivamente o mesmo em todos os indivíduos, tem as mesmas origens; mas o amor gera diversas manifestações aparentes no mundo externo, como também no comportamento psíquico do indivíduo. A escolha do parceiro sexual não se dá de maneira aleatória, mas passa como as nossas outras emoções e manifestações da alma. Pelo crivo do espírito, fazemos uma seleção prévia daquilo que nos atrai ou não. Assim, como o amor, o medo é uma emoção fundamental para a sobrevivência, pois aponta o perigo, e, sem isso, nenhum homem ou animal sobreviveria muito tempo. Quanto ao medo e a coragem, Arendt argumenta:

O homem corajoso não é aquele cuja alma carece dessa emoção, ou que a pode superar de uma vez por todas; mas aquele que decidiu que não a quer demonstrar. A coragem pode tornar-se então uma segunda natureza ou um hábito, mas não no sentido do destemor substituir o medo, como se também ela pudesse tornar-se uma emoção. Tais escolhas são determinadas por vários fatores; muitas delas são determinadas pela cultura em que nascemos – são feitas porque queremos agradar aos outros (Arendt, 2000, p.52).

Arendt expõe que as emoções que sentimos não são “apropriadas” para se manifestarem ao mundo exterior sem antes passarem pela reflexão, para assim, serem expostas ao mundo externo. As emoções apenas transformam-se em “aparências” quando somos instigados a isso, mas se elas se manifestam sem a interferência da reflexão do espírito; como da ideia lockeana de transferência para a linguagem, serão expostas ao mundo externo por sons inarticulados, gestos e olhares, não nos diferenciando em nada de outras espécies animais com características evoluídas, tanto na comunicação entre si, como com os indivíduos humanos.

Um indivíduo privado de espírito não tem o reconhecimento de si mesmo, não tem uma identidade pessoal, vivendo sempre nas ondas dos humores e de suas constantes mudanças. As emoções podem se manifestar ao mundo externo de maneira somática, como a raiva, por exemplo, podem trazer manifestações físicas que demonstrem seu estado emocional, “meu coração dói quando estou magoado, aquece quando sinto simpatia, abre-se nos raros momentos em que o amor e a alegria me dominam, e sensações físicas similares aponderam-se de mim

junto com a raiva” (Arendt, 2000, p.49).

A linguagem que a alma expressa antes de passar pelo crivo do espírito, anterior a transfiguração do pensamento, não se manifesta como linguagem metafórica, não se afasta dos sentidos. Isso é percebido quando temos as sensações físicas. Segundo Arendt, não se pode ter pensamento sem discurso, ambos estão atrelados um ao outro. O discurso pode ser mais facilmente localizado do que as nossas emoções, esta capacidade de discurso, não se estabelece em um órgão e também não agrupa em si nenhuma capacidade funcional, como é característico no corpo. Nas atividades do espírito, como o pensamento, nos retiramos desse mundo aparente e superficial, mas, segundo Arendt, não é para um interior, como o *self* ou a alma. O pensamento que está necessariamente ligado à linguagem conceitual, necessita de metáforas para que o indivíduo possa “preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir” (Arendt, 2000, p.49).

Segundo o pensamento de Hannah Arendt, é importante compreendermos como se posiciona o pensamento, que é invisível, no mundo de aparências, que é visível. Em *A vida do espírito – O Pensar*, Arendt chama de basilares as três atividades do espírito, pensar, querer e julgar, como também acrescenta que são autônomas, cada uma delas obedece às suas especificidades inerentes à própria atividade. O que as três atividades têm em comum é a necessidade da quietude das paixões, no que concerne à quietude das paixões compreenderemos a diferenciação que Arendt faz de alma e espírito. A alma seria o lugar onde surgem as paixões, sentimentos e emoções. Arendt compara ao funcionamento ou não dos órgãos internos que estão invisíveis para nós e que não somos capazes de controlar. Para Hannah Arendt, tanto a alma quanto o espírito têm a característica da invisibilidade, mas enquanto a alma sofre de uma passividade diante das paixões, o espírito é pura atividade e pode ser suspenso pela nossa vontade, diferente do que acontece com relação às paixões.

A vida do espírito, pelo contrário, é pura atividade, e essa atividade, tal como as outras atividades, pode ser iniciada e suspensa à nossa vontade. As paixões, além disso, embora seu lugar seja invisível, têm uma expressividade que lhes é própria: coramos de vergonha ou de perturbação, ficamos pálidos de medo ou cólera, podemos brilhar de felicidade ou parecer deprimidos, e precisamos de um treino considerável de autocontrole para impedir as paixões de se mostrarem (Arendt, 2000, p.84-85).

Quando pensamos na imagem do filósofo como um ser distraído que está sempre fora da realidade, por estar quieto, inserido dentro das suas próprias ideias, como a “história da jovem camponesa trácia que rebentou a rir quando viu Tales de Mileto cair num poço enquanto estava a observar os movimentos dos corpos celestes acima dele” (Arendt, 2000, p.95).

Segundo Arendt, o riso seria a reação mais comum das pessoas às preocupações do filósofo e, para o senso comum, a inutilidade dos seus pensamentos. Este estar sozinho consigo mesmo não significa pura passividade, mas a manifestação do espírito. Entre as atividades do espírito, principalmente no que se refere ao ato de pensar, não se contenta com o objeto dado, “ele transcende sempre a pura doação seja o que for que possa ter atraído a sua atenção” (Arendt, 2000, p. 86).

Os objetos do pensamento são retirados do mundo sensível, do mundo das aparências, mas que se dá apenas na solidão do diálogo interno. O pensar é uma atividade invisível, mas que ocorre mediada pelo mundo das aparências. Quando ultrapassamos o que aparece dado na realidade, desencadeamos uma maneira de pensar os acontecimentos e suas causas, pensar nos possibilita uma ruptura com o mundo tal como estamos habitualmente acostumados. É fundamental o recuo do mundo das aparências para que haja a possibilidade do pensamento. A única condição prévia essencial para o pensamento é o alheamento do mundo das aparências. Conforme Arendt, para pensarmos em alguém é necessário que esta pessoa não esteja presente, pensar implicaria sempre uma rememoração.

Enquanto penso não estou onde virtualmente estou; estou rodeado não por objetos-dos-sentidos, mas por imagens que são invisíveis para qualquer outra pessoa. É como se me tivesse afastado para um lugar que não existe, a terra dos invisíveis, da qual eu não saberia nada se não tivesse essa faculdade de recordar e imaginar. O pensar aniquila as distâncias tanto temporais como espaciais. Posso antecipar o futuro, pensar nele como se já fosse presente, e posso recordar o passado como se ele não tivesse desaparecido (Arendt, 2000, p. 98).

O ponto que nos intriga é como pode algo que está na esfera do invisível ser considerado na esfera da ação, no mundo das coisas visíveis? Quando Arendt trata do indivíduo Eichmann, demonstra que os atos atrozes do carrasco nazista se deram por pura ausência da capacidade de recuo do mundo das aparências, pura irreflexão, o mal como a não retirada do mundo, por falta do diálogo interno diante das ordens recebidas por seus superiores. No entanto, Arendt não pretendia afirmar que a atividade do espírito relativa ao pensamento deveria ser uma maneira de retirar o homem do mundo no sentido de afastá-lo da realidade.

Dessa maneira, o pensar parte da experiência concreta, mas é necessário distanciar-se submetendo-o à reflexão. Segundo Hannah Arendt, precisamos “parar para pensar”. Esse recuo do pensamento pode ser a ocasião de afetar alguma coisa na ação. Se quando falamos que pensar é um rememorar, podemos dizer que a partir da atividade do pensamento os acontecimentos são avaliados durante o diálogo interno. Portanto, o indivíduo que repensou os fatos está também apto a considerá-lo, considerando seus significados na ação.

Como afirma Arendt, podemos trazer o futuro como se fosse presente e rememorar o passado de maneira que possamos reavaliá-lo. O pensamento ou esse “parar para pensar” não é um privilégio dos filósofos ou dos pensadores profissionais, mas uma experiência cotidiana presente em todos os indivíduos. Não existe uma ausência ou privação da faculdade de pensar nos homens em particular. A ausência de pensamento, segundo Arendt, não está relacionada a nenhuma limitação cognitiva, nem, tampouco, refere-se à estupidez ou à ignorância. Assim nos retiramos provisoriamente do mundo para entrarmos numa relação com nós mesmos, procurando responder às nossas indagações.

Para Arendt, é a retirada consciente e momentânea do mundo que caracteriza a atividade do pensar; o eu pensante entra num silencioso diálogo consigo mesmo. É pela atividade do pensamento que os valores e os padrões estabelecidos são colocados em movimento, desalojando os indivíduos dos seus dogmas e códigos de conduta, proporcionando um diálogo interior, que permite que reflitam e emitam seus próprios juízos sobre qualquer princípio ou valor.

O pensamento tem a capacidade de desestabilizar todos os critérios estabelecidos, valores e medidas de bem e de mal. Por isso, é necessário que não nos afastemos da atividade do pensar, cujo mérito maior está em não permitir que nos trancafiemos em realidades superficiais nem em dogmas incontornáveis.

A cada acontecimento somos impelidos a refletir, pois as respostas aos questionamentos não são definitivas e válidas. O esforço de compreensão não tem fim, ou ainda, nas palavras de Arendt, “a tarefa de pensar é como a teia de Penélope¹², desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior” (Arendt, 2000, p. 101).

Podemos, inclusive, aplicá-la também aos nazistas que, na execução de seus crimes, utilizaram de tecnologias e conhecimentos avançados, como também produziram novos conhecimentos, ainda que tenham sido incapazes de refletir sobre o que estavam fazendo do ponto de vista moral. Assim, mesmo fazendo uso de um saber ou de um saber fazer, não pensaram, não se perguntaram sobre os seus atos, o significado daquilo para eles, nem para suas

¹² Na obra *Odisseia*, Homero nos apresenta a personagem Penélope, que espera pelo marido Odisseu durante os dez anos da Guerra de Tróia e mais dez anos na sua viagem de regresso. Com o fim da guerra muitos pretendentes de Penélope se instalam em Ítaca. O pai de Penélope insistia em um novo matrimônio, para não desagradar o pai, ela resolve aceitar a corte dos pretendentes à sua mão, criando então, como estratégia, que escolheria um novo esposo assim que concluisse a mortalha que estava preparando para o seu sogro Laertes. De maneira astuta, Penélope destecia o trabalho que havia tecido durante o dia, com a artimanha ela conseguiu retardar uma nova núpcia por três anos, enquanto aguardava o retorno de Odisseu. Hannah Arendt faz uma analogia entre o tecer de Penélope e o ato de pensar, o pensamento seria o criar e ‘descriar’. O pensamento está sempre questionando, analisando e voltando ao seu início para novos questionamentos. Como no bordado de Penélope, o pensamento está sempre sendo refeito em busca de significados.

vítimas, nem para o mundo. O que está presente em todos os indivíduos é a possibilidade de esquivar-se da interação consigo mesmo.

5 DIÁLOGO “DOIS-EM-UM”: ANTÍDOTO CONTRA A BANALIDADE DO MAL

O pensamento tem a sua necessidade em si mesmo e não deixa atrás de si nenhum produto final, é “como tocar flauta, tem seu fim em si mesmo” (Arendt, 2000, p.147). Hannah Arendt acreditava que não há como datar exatamente o período em que surge a necessidade do pensamento, mas que seria contemporânea ao surgimento do homem na face da Terra. “O que podemos datar, todavia, é o começo da metafísica e da filosofia, e o que podemos nomear são as respostas dadas em diferentes períodos da nossa história” (2000, p.147).

No capítulo terceiro de *A vida do Espírito – Pensar*, Hannah Arendt propõe-se a responder “O que nos faz pensar?”. Na tentativa de compreensão do que seria o pensar no percurso da história da filosofia, Arendt depara-se com a tradição metafísica, que estabelece a contradição entre o pensar e o agir. Durante o trajeto arendtiano pela metafísica tradicional, nota-se que a característica do pensamento era a contemplação e a quietude. Nos gregos temos a resposta platônica de que o que nos faria pensar seria o espanto, o “espanto é o ponto de partida do pensar não é nem um enigma nem uma surpresa nem uma perplexidade; é um espanto admirativo” (Arendt, 2000, p. 161).

Para os romanos, que Arendt também aborda como uma das explicações para o que nos faria pensar, o pensamento deveria ser utilizado como uma fuga da realidade, sair desse mundo de aparências para um lugar melhor. Portanto, para os romanos “o pensar surge portanto da desintegração da realidade e da falta de unidade do homem e do mundo daí resultante, de onde brota a necessidade de um outro mundo, mais harmonioso e mais pleno de sentido” (Arendt, 2000, p.171). A perspectiva romana relativa ao pensar provavelmente seja a mais próxima do que imaginava Arendt, mas o ideal arendtiano de pensar não estimulava um afastamento definitivo da realidade que tornasse o homem indiferente ao mundo que o cerca, como uma fuga desesperada diante dos acontecimentos e da relação de pluralidade com os outros homens, a retirada do homem do mundo das aparências seria, efetivamente, uma reflexão sobre os acontecimentos de maneira a dá-lhes significado.

Quando pensamos nos afastamos consciente e momentaneamente do mundo comum da aparência, que nos é certificado pela existência de outros homens, por meio do senso comum, o sexto sentido “que ajusta nossos cinco sentidos a um mundo comum, e que nos capacita para nele nos orientar – e a faculdade humana de pensar, por meio da qual o homem voluntariamente se retira desse mundo comum” (Arendt, 2002, p.150). É essa relação sensível que temos com o mundo que nos cerca, que nos permite ter senso de realidade. Nosso senso da realidade está atrelado ao mundo das aparências. Quando estamos pensando, tomamos distância do mundo

que nos cerca, num momento absolutamente íntimo, regido por um diálogo interno entre mim e mim mesmo. Para que haja o pensamento, é essencial o alheamento do indivíduo do mundo das aparências, mas isso não implica um afastamento para contemplar a essência das coisas. Arendt não acreditava em ideias eternas, já que ela mesma afirma que “ser e aparência coincidem”. A preocupação de Arendt estava voltada para o que acontece no mundo, e o ato de pensar seria uma forma de ressignificar o mundo das aparências.

Hannah Arendt estava em busca de um filósofo que estivesse interessado nos questionamentos apenas pelos questionamentos, que pensasse sobre as suas opiniões como também sobre as opiniões alheias e estimulasse seus interlocutores a fazerem o mesmo. Arendt procurava um pensador diferente dos “pensadores profissionais”, que não estava interessado em solucionar enigmas, mas compreender se as suas perplexidades condiziam com as dos outros homens. O modelo de pensador que Arendt procurava deveria transitar pelo mundo das aparências e pelo mundo do pensar com a mesma desenvoltura, unindo dimensões, aparentemente contraditórias como agir e pensar. Sócrates foi a resposta à procura de Arendt, o pensador grego não pretendia aplicar todos os seus pensamentos no mundo da ação a partir de normas teóricas. Sócrates mostrava-se absolutamente à vontade nos dois mundos. Para Arendt o filósofo grego não se encaixava entre os “pensadores profissionais”. Sócrates acreditava que o pensar não era privilégio de poucos, mas de qualquer indivíduo pré-disposto a provocar a capacidade de reflexão. “Significa, também, que o pensar é entendido como uma faculdade comum e não algo que apenas alguns podem exercitar” (Aguiar, 2001, p.181).

O mais adequado para esse papel seria um homem que não se incluísse nem na maioria nem na minoria (uma distinção pelo menos tão antiga como Pitágoras), que não possuísse nenhuma aspiração a ser governante de homens, nenhuma pretensão a estar particularmente bem adaptado pela sua sabedoria superior a agir como conselheiro dos que estão no poder, mas não um homem que se submetesse docilmente a ser governado; em suma, um pensador que permanecesse sempre um homem entre os homens, que não evitasse a praça pública, que fosse um cidadão entre cidadãos, não fazendo nada, não pretendendo nada exceto o que na sua opinião cada cidadão deve ser e a que tem direito. Um homem tal devia ser difícil de encontrar: sendo capaz de representar para nós a real atividade do pensar, não deveria ter deixado um corpo de doutrinas atrás de si; não se teria interessado em escrever os seus pensamentos mesmo e, depois de ter atingido o limite do pensar, tivesse existido ainda algum resíduo suficientemente tangível para ser posto preto no branco. Terão adivinhado que estou a pensar em Sócrates (Arendt, 2000, p.186).

Hannah Arendt afirma que uma das características dos diálogos socráticos era a *aporia*, o “argumento ora não leva a parte nenhuma ora caminha em círculos” (Arendt, 2000, p. 188). Quando Sócrates entrava em diálogo com seus pares não tinha a pretensão de criar conceitos,

como, tampouco, definir o objeto que estava sendo investigado. Os tópicos tratados por Sócrates, segundo Arendt, eram sempre simples e cotidianos. Era no movimento dos *logoi*, durante as discussões que se estabeleciam num balanço de perguntas e respostas para as quais Sócrates não tinha as respostas e nunca atingiam um final. Sempre que os argumentos fechavam o círculo, Sócrates propunha que “se recomece tudo e se investigue o que são a justiça ou a piedade ou o conhecimento ou a felicidade” (Arendt, 2000, p.188). Era possivelmente o movimento dos argumentos que estimulava a capacidade de pensar. Essa capacidade de Sócrates de não ter a pretensão de criar padrões estabelecidos de maneira rígida que permitia que ele navegassem entre o mundo das aparências e o pensamento de maneira tão natural e quase simplória. Foi essa capacidade socrática que cativou Arendt a escolhê-lo como modelo de filósofo capaz de provocar o pensamento. Ao leremos os diálogos socráticos, comprovamos que não havia a pretensão de se produzir um conceito que fosse resultado das inúmeras perguntas e respostas colocadas durante as conversas com Sócrates. Com isso, certifica-se que Arendt acreditava que o pensamento não produz resultados, que qualquer coisa nesse sentido seria “um pensamento congelado”. Pensar é descongelar conceitos que pareciam inalterados nas discussões.

Sócrates nada ensinou; nunca soube as respostas para as perguntas que fazia. Examinava por amor ao exame, não pelo amor ao conhecimento. Se tivesse sabido o que era a coragem, a justiça, a piedade, não mais teria necessidade de examiná-las, de pensar sobre elas. A unicidade de Sócrates está na concentração do próprio pensamento, a despeito dos resultados (Arendt, 1993, p.49-50).

Segundo Arendt, para Sócrates a virtude poderia ser ensinada e o fato de falar e pensar sobre a piedade, a justiça, a coragem e todas as outras virtudes possibilitariam ao homem não ser impiedoso, injusto ou covarde, “apesar do fato de não lhe serem dados nem definições nem valores para guiar a sua conduta futura” (Arendt, 2000, p. 190). Se nos reportarmos à Eichmann, se ele estivesse falando e pensando sobre a piedade, a justiça e todas as outras virtudes, teria sido mais justo e piedoso?

Para nos definir Sócrates, Arendt expõe três metáforas nas quais o próprio Sócrates se identificava como semelhantes a si mesmo. O pensador grego chamava-se de moscardo e parteira, enquanto mais tarde alguém o chamou de raia-elétrica. Sendo um moscardo, ou seja, um inseto que picaria os cidadãos da *pólis*, ele teria o intuito de despertá-los do sono que poderia deixá-los inebriados para o resto de suas vidas. Sócrates viria com o objetivo de nos acordar para o pensamento, para a possibilidade de examinar a realidade que nos cerca, vivermos nos

abstendo do pensar é estarmos adormecidos, pois “vida sem exame não é digna de um ser humano” (Platão, 1987, p.22). Portanto, para que se tenha uma vida verdadeiramente viva, é fundamental que estejamos abertos à reflexão.

A segunda semelhança levantada por Arendt é a da parteira. As parteiras na Grécia já em idade avançada estavam impossibilitadas de ter filhos, eram estéreis. Não davam à luz, mas sabiam bem se o que estava para nascer eram verdadeiras crianças ou ovos não fecundados. Sócrates era assim o parteiro das ideias, trazia ao mundo os pensamentos dos indivíduos, expurgando os homens das suas meras opiniões, que os impedia de pensar. O parteiro Sócrates buscava mostrar a necessidade de não se apegar a conceitos engessados de maneira cega e irrefletida.

A terceira semelhança é a raia-elétrica, quando alguém identificou Sócrates com esse peixe que paralisa algo por meio das suas descargas elétricas, o pensador grego reconheceu a semelhança, mas explicando que paralisava os outros indivíduos por ele mesmo estar paralisado, não porque sabia todas as respostas e, assim, impressionasse os demais, mas antes contaminava os outros com a sua própria perplexidade. Essa perplexidade nos remete ao espanto admirativo diante das questões com o intuito de pensá-las ou repensá-las continuamente num fluxo intenso, como se a questão estivesse sendo pensada pela primeira vez, baseando-nos na ideia socrática de caminhar em círculos diante dos argumentos.

Segundo Hannah Arendt, o próprio Sócrates comprehende que no pensamento lida com o mundo invisível e, para explicar a atividade de pensar utiliza a metáfora do vento: “invisíveis são os ventos, porém lhes vemos os efeitos, lhes sentimos a presença” (Xenofonte, 1987, p.143). Martin Heidegger é citado por Arendt por ter comparado Sócrates a uma tempestade de pensamento. O pensador alemão considerava Sócrates o mais puro dos pensadores do Ocidente, provocando uma tempestade em todos os lugares por onde passava e conversava. Heidegger refere-se a Sócrates assim:

Ao longo da sua vida e até o momento da morte Sócrates não fez mais nada senão colocar-se neste caminho, nesta corrente (do pensar) e conservar-se nela. É por isso que ele é o mais puro dos ocidentais. É por isso que ele não escreveu nada. Porque qualquer pessoa que, a partir do pensamento, comece a escrever, tem inevitavelmente que ser como aquelas pessoas que correm a abrigar-se de um vento demasiado forte para elas...todos os pensadores depois de Sócrates, não desmerecendo da sua grandeza, foram refugiados desse gênero. O pensar converteu-se em literatura (Heidegger *apud* Arendt, 2000, p.193).

O pensamento é essa tempestade invisível que nos desaloja da nossa zona de conforto, descongela padrões anteriormente estabelecidos, desestabiliza os conceitos, as definições e as

doutrinas antes tão seguras ao nosso conhecimento. O pensar tem inerente o poder destruidor dos valores, da medida de bem e de mal. Podemos nos posicionar como o moscardo, os valores que tínhamos antes apenas nos servem enquanto estamos no sono profundo da apatia, mas que se o vento do pensamento soprar sobre nós, se formos picados pelo moscardo nos tornaremos vivos e que a segurança quanto às nossas regras de conduta relativas à moral e ética não passam de perplexidades. Depois de refletirmos sobre determinada questão, não significa que o resultado do pensamento seja a melhor compreensão a respeito do assunto, pois o que tinha sentido quando estávamos pensando se dissolve assim que tentamos aplicá-lo ao nosso dia a dia. Para Arendt não existem pensamentos perigosos, o próprio pensar é perigoso, não podemos a partir de uma determinada situação utilizarmos o mesmo resultado anteriormente descoberto, pensar. Segundo Arendt, é partirmos do zero cada vez que estamos confrontados com alguma nova dificuldade da vida.

Apesar de todas as dificuldades que o pensamento nos coloca quando nos desestabiliza códigos e valores que nos pareciam absolutamente seguros, não pensar, segundo Arendt, expõe os indivíduos a perigos ainda maiores quando ensina a nos agarrar a códigos de conduta de maneira ferrenha, impossibilitando o exame de regras que estejam dirigindo uma determinada sociedade,

[...] quanto mais firmemente os homens se agarram ao código antigo, mais desejosos se tornarão de assimilarem o novo, coisa que na prática significa que os mais prontos a obedecer serão aqueles que eram os pilares respeitáveis da sociedade, os que menos se entregavam à pensamento (Arendt, 2000, p.196).

O pensamento não nos deixa mais justos ou injustos, mais sábios ou ignorantes, não traz em si um significado pré-estabelecido, mas para Sócrates o sentido do pensamento estaria na própria atividade. Em *A Vida do Espírito*, Arendt explica que “pensar e estar completamente vivo é o mesmo” (2000, p.197). O pensar tem a característica de começar de novo e que nos acompanha durante toda nossa vida. É fundamental que não nos esquivemos da faculdade do pensamento enquanto estivermos vivos. É melhor que não queiramos “um punhado de certeza a toda uma bela carroça de possibilidades” (Correia, 2002, p.152).

Hannah Arendt buscava compreender se havia alguma coisa na nossa capacidade de pensar que nos impediria de cometer o mal, pois, segundo a pensadora, “o pior mal é praticado por pessoas que nunca se decidiram a ser quer boas quer más” (Arendt, 2000, p.198). Ela acreditava que se existe alguma propriedade no pensamento que possa nos impedir de cometer o mal, esta propriedade é inerente à própria faculdade do pensamento, independente dos seus

objetos.

Sócrates não era um homem de fazer afirmações definitivas, pois devemos considerar que era comparado a uma raia-elétrica, sempre perplexo diante do cotidiano. Não tinha o objetivo de “impor seus padrões teóricos à ação, mas o de contaminar aqueles que habitam a praça pública com a perplexidade do próprio pensamento” (Correia, 2002, p.147). Sócrates fez duas afirmações encontradas no *Górgias*, na primeira delas diz: “Eu creio deveras que nós – eu, tu e toda a gente – julgamos pior cometer a injustiça do que sofrê-la, e pior do que expiá-la, não a expiar” (Platão, 1989, 474b), na segunda diz: “Por mim, meu caro, pode-se desafinar e destoar a minha lira, ou um coro que eu dirigisse; pode discordar de mim e contradizer-me a maioria das pessoas; antes isso do que eu, que sou um só, não me afinar comigo mesmo e contradizer-me” (Platão, 1989, 482b). O interlocutor do diálogo, Cálices, responde a Sócrates na posição que qualquer cidadão grego responderia, afirmindo que a atitude de Sócrates não é digna de um homem livre e sim de um escravo, que não teria qualquer defesa diante das injustiças sofridas, mas Sócrates não está falando na pessoa do cidadão, mas na do homem devotado ao pensamento. Para Arendt, o posicionamento de Sócrates é como se dissesse a Cálices:

Se estivesses, como eu, apaixonado pela sabedoria e na necessidade de pensar sobre todas as coisas e de examinar tudo, saberias que se o mundo fosse como o apresentas, dividido em fortes e fracos, onde ‘os fortes fazem o que podem e os fracos suportam o que lhes cabe’ (...), então é melhor sofrer do que cometer (Platão *apud* Arendt, 2000, p. 201).

Sócrates afirma que sendo um só não quer cair em desacordo consigo mesmo, mas algo que seja idêntico a si mesmo não poderia entrar em desarmonia consigo mesmo, são necessários dois tons para produzir um som harmônico ou desarmônico. Quando apareço para os outros no mundo das aparências sou um só, o meu ser no mundo das aparências é garantido pela convivência e reconhecimento de outros indivíduos. Apenas quando apareço a mim mesmo acontece uma diferença na minha unicidade.

Partindo do pensamento socrático, entendemos que podemos discordar de nós mesmos em algum momento, é porque não somos apenas um quando estamos sozinhos. Segundo Arendt, Sócrates descobriu que a essência do pensamento é o "dois-em-um", que Platão conceituou como o diálogo silencioso "eme emautó" — de mim comigo mesmo. O "dois-em-um", que se dá no processo do pensamento, é interrompido abruptamente quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele volta a ser apenas um.

Para Arendt,

[...] pensar, existencialmente falando, é uma tarefa solitária, mas não desacompanhada; a solidão é aquela situação humana em que faço companhia

a mim mesmo. O estar desacompanhado acontece quando estou só sem ser capaz de me dividir no dois-em-um” (Arendt, 2000, p.203).

Hannah Arendt aborda sobre a retirada do mundo das aparências para o diálogo interno que faço comigo mesmo, caracterizado na atividade do pensamento. A solidão estabelecida nesse instante de reflexão não se refere à solidão com relação ao mundo, mas o ‘estar só’ à que se refere Arendt é a ideia socrática do diálogo “dois-em-um”, onde entro em um diálogo silencioso de mim comigo mesmo e me faço companhia.

Quando se estabelece o diálogo interno não se pode correr o risco de entrar em desacordo consigo mesmo, com o amigo que o espera em casa, ou seja, a companhia da sua própria consciência. A amizade estabelecida entre mim e a minha consciência necessita que estejamos em bons termos e que não entremos em contradição com nós mesmos, só pode haver harmonia no diálogo interno se os interlocutores não estiverem em desacordo; um assassino não consegue conviver em harmonia com um homem de princípios, pois estariam diante de uma contradição. Segundo Hannah Arendt, o único critério do pensar socrático é o acordo, acordo que, possivelmente, nos impedirá de cometer o mal.

O único critério do pensar socrático é o acordo, sermos consistentes com nós mesmos, *homologein autos heautó*: o seu oposto, estar em contradição com nós mesmos, *enatia legein autos heautó*, significa efetivamente tornarmo-nos os nossos próprios adversários. Por isso Aristóteles, na sua primeiríssima formulação do famoso axioma da contradição, diz explicitamente que isto é axiomático: ‘temos necessariamente que acreditá-lo porque...não se dirige ao mundo exterior [*exólogos*, isto é, à palavra falada dirigida a outra pessoa, a um interlocutor que pode ser amigo ou adversário] mas ao discurso interior da alma, e embora possamos sempre levantar objeções ao mundo exterior, não podemos objetar sempre ao discurso interior’, porque nele o parceiro sou eu mesmo, e não é possível que eu queira tornar-me no meu próprio adversário (2000, p.204).

Quando temos o hábito de estarmos a sós conosco num diálogo interno, no ‘parar para pensar’, em retirando-nos do mundo das aparências, teremos conosco a testemunha dos nossos atos, que nos cobrará a postura assumida ou a falha cometida. Se me resguardo do “dois-em-um”, do meu amigo interlocutor, nunca terei alguém que me cobre pelos meus atos, não havendo julgamento da minha própria consciência, também não há pensamento. “O interlocutor que desperta quando estamos alerta e desacompanhados é o único do qual não podemos fugir salvo se paramos de pensar” (Arendt, 2000, p.206).

Segundo Arendt, Sócrates acreditava que ao cometer um crime, o indivíduo quebrava o pacto de amizade com o outro que participava do seu diálogo silencioso. O crime cometido destruiria o diálogo interior, pois um seria testemunha constante do crime cometido pelo outro.

Arendt explica que quando Sócrates volta para casa não está sozinho, visto que tem como hábito o pensamento. Vivendo sob o mesmo teto que seu companheiro de reflexão, é necessário que estabeleçam um acordo amigável, pois, “é melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que estar em desacordo com a única pessoa com quem se é forçado a viver quando se deixou para trás a companhia dos outros” (Arendt, 2000, p. 207).

O critério socrático basilar de não se contradizer foi quebrado por Ricardo III, de Shakespeare. Ricardo III não consegue ficar em sua própria companhia, pois o amigo que o espera em casa cobrará dele os seus atos, ele quer fugir de si mesmo da sua própria consciência, o seu interlocutor não consegue conviver com um assassino. Ao dizer que é melhor suportar a injustiça do que praticá-la, é porque conseguimos ser amigos da vítima, mas não conseguiríamos conviver com um assassino.

O que receio? Eu mesmo? Não está aqui mais ninguém:
 Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu.
 Está aqui algum assassino? Não. Sim, estou eu:
 Então foge: o quê! De mim mesmo? Grande razão para isso:
 Não vá eu vingar-me. O quê! Eu de mim próprio?
 Ai! Amo-me a mim mesmo. Por que motivo? Por algum bem
 Que eu próprio tenha feito a mim mesmo?
 Oh, não: infelizmente. Odeio-me antes
 Por atos odiosos cometidos por mim.
 Sou um vilão. No entanto minto, não o sou.
 Louco, fala bem de ti: louco, não lisonjeies (Shakespeare *apud* Arendt, 2000, p.207-208).

Hannah Arendt demonstra que o que ocorre no diálogo de Ricardo III com ele mesmo é a consciência moral, que é o sujeito que nos espera em casa, que aparece como um re-pensar. Para Arendt o que faz com que o homem tenha consciência moral é a antecipação da presença da testemunha que nos espera quando chegarmos em casa. Portanto, podemos compreender que a antecipação da testemunha é o momento que nos levaria a ter que dar conta dos nossos atos, a liberação da consciência moral pelo pensamento poderia nos afastar da feitura do mal. Podemos acreditar que o assassino dispense a companhia de si mesmo, a banalidade do mal surge, possivelmente, quando não permitimos estar nessa solidão “acompanhada”, que é o diálogo interno.

Certamente Adolf Eichmann poder ser incluído na massa de indivíduos atomizados seguidores de regimes totalitários, como o nazismo, que diante dos seus atos atrozes e da cobrança de suas consciências, para não estar em constante conflito consigo mesmo, decide abandonar a reflexão, desistir de pensar, seguindo seus destinos ao gosto das marés dos códigos e valores de déspotas intolerantes.

O foco primordial neste item da dissertação é responder se a atividade do pensamento poderia nos impedir de praticar o mal. Se existe alguma relação entre a incapacidade de pensar e o fracasso daquilo que chamamos consciência moral. Segundo o raciocínio arendtiano, o critério para que não se pratique o mal está no axioma socrático da não contradição, ou seja, o único critério socrático para o pensamento, o acordo.

Como acompanhamos no desenvolvimento do pensamento socrático a partir de Hannah Arendt, e que foi o motivo fundamental da escolha arendtiana pelo parteiro das ideias, é que Sócrates não buscava estabelecer conceitos para reger a sociedade, não estabeleceu atrás de si nenhum corpo de doutrinas ou padrões rígidos com o intuito de se combater o mal, mas, pelo contrário, Sócrates era o vento forte que vinha derrubando e destruindo tudo que estava a sua frente. O filósofo grego não buscou estabelecer verdades, mas descongelá-las da rigidez dos pensamentos conceituais profissionais.

O “dois-em-um” é fundamental para que se estabeleça a atividade de pensar, como, também, o acordo entre os interlocutores é necessário para que haja diálogo. Como foi apresentado, se não existe acordo entre os amigos que dividem o mesmo teto, arruma-se um inimigo, sendo assim, não há pensamento. Hannah Arendt expõe como o critério da não contradição socrático é um norte de possibilidade para se abster de cometer o mal.

O pensamento é o vento socrático que destrói os padrões estabelecidos, sociais, morais ou legais, desalojando os conceitos. O indivíduo, assim como Sócrates, deve transitar pela esfera pública da pluralidade, como também se deleitar no diálogo interno, estando capacitado para não aceitar sem reflexão qualquer regra de conduta que lhes seja imposta. “Os homens que não pensam são comparáveis a sonâmbulos” (Arendt, 2000, p.210). Hannah não nos garante que a faculdade de pensar em si nos impeça de fazer o mal, mas a reflexão feita no diálogo interno possibilita a faculdade do juízo.

Para Arendt, o critério para a ação do indivíduo não são as regras reconhecidas por multidões em concordância com toda a sociedade, mas se conseguirei viver em paz comigo mesmo quando chegar o instante em que terei que pensar sobre meus atos e minhas palavras. “A consciência (*conscience*) é a antecipação do companheiro que me espera se e quando voltarmos para casa” (Arendt, 2000, p.210).

Quando toda a gente é varrida impensadamente por aquilo que todos os outros fazem ou em que acreditam, aqueles que pensam são expulsos do seu esconderijo porque a sua recusa em tomar parte é conspícua e se converte por isso numa espécie de ação. Em tais emergências, revela-se que a componente purificadora do pensar (a ajuda ao parto socrático, que exibe as implicações das opiniões não escrutinadas e desse modo as destrói – valores, doutrinas,

teorias, e até convicções) é política por implicação. Porque essa destruição tem um efeito libertador sobre uma outra faculdade, a faculdade de julgar, que podemos chamar com alguma razão a mais política das capacidades mentais do homem. É a faculdade que ajuíza de particulares sem os subsumir debaixo de regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se convertem em hábitos que podem ser substituídos por outros hábitos e regras (Arendt, 2000, p.211).

Hannah Arendt expressa que o pensar e o julgar são faculdades distintas, mas as duas estão correlacionadas. O pensar, que lida com as coisas invisíveis, realizando-se no diálogo silencioso, tem resultado na consciência; o julgar seria o produto derivado da capacidade libertadora da faculdade de pensar. Arendt afirma que a faculdade de julgar realizaria o pensar no mundo das aparências, que é o lugar onde, estando com outros na pluralidade do espaço público, não estou comigo mesmo. “A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o bem e o mal, o belo do feio. E isto, nos raros momentos em que aquilo que se joga está em cima da mesa, pode na verdade impedir catástrofes, pelo menos para o eu (*self*)” (2000, p. 212).

Para Hannah Arendt o sistema totalitário nazista, por meio dos seus métodos ideologizantes e massificantes, impossibilitou os indivíduos do diálogo interno consigo mesmo, atingido as suas consciências, e a estar a sós consigo mesmo é condição fundamental para que exista o pensamento. A perda do “dois-em-um” é, efetivamente, a perda da consciência moral. O desabamento da consciência moral não foi resultado apenas dos assassinos nazistas, mas da sociedade alemã como um todo.

Assim como Ricardo III, Eichmann também se absteve do diálogo interno. Percebemos que aqueles que se privam de ter consciência dos seus atos destroem a consciência moral. Para Arendt as regras de linguagem utilizadas pelo sistema nazista tinham por objetivo proteger os assassinos da sua própria realidade, burocratizando a morte de milhares de pessoas. Assim, Eichmann não se sente afetado moralmente pela Solução Final nazista, posto que não esteve diretamente nos campos de extermínio, e, somado a isso, o assassinato de judeus era encarado apenas como uma função burocrática. Quando Eichmann, numa visita ao campo de Chelmo, e teve que encarar pessoalmente a exterminação humana em caminhões de gás, pede aos seus superiores que futuramente seja poupadão de tais visitas. Voltando ao seu trabalho atrás da mesa do escritório, continuará seguindo sua vida normalmente, refugiado da realidade, congelando sua consciência moral que apenas se manifestaria no diálogo “dois-em-um” do qual ele se esquivou.

O mal cometido banalmente está diretamente atrelado à incapacidade de ser afetado pelos seus atos e palavras, o bloqueio da capacidade de julgar. Se Eichmann não pensa também

não poderia liberar a faculdade de julgar. Quando Arendt afirma que Eichmann não tinha um ódio diabólico nem ideológico pelo povo judeu, que cometeu o mal banalmente por ser incapaz de pensar, não significa que ela esteja tornando-o inocente pelos seus atos.

Eichmann não era afetado geneticamente por nenhuma moléstia que o impossibilitasse de se dar ao diálogo interno, tampouco, adquiriu doença similar que causasse deficiência mental, ele escolheu não escolher, ele próprio se recusou a pensar e, consequentemente, a julgar seus próprios atos. Como qualquer indivíduo, ele estava capacitado às atividades do espírito, mas se recusou, diante das atrocidades do sistema nazista. Eichmann poderia ter se demitido, mas não o fez.

É possível que se um número significativo dos funcionários do regime nazista tivesse desistido, se recusado a compactuar com tamanha destruição humana, as deportações e extermínios teriam sido menores. Um exemplo de nação que foi a única a julgar por si mesma e não ceder às pressões da potência alemã foi a Dinamarca, que a consciência moral no sentido pensado por Sócrates pode ser aplicada à política.

Foi na Dinamarca, porém, que os alemães descobriram o quanto eram justificadas as apreensões do Ministério das Relações Exteriores. A história dos judeus dinamarqueses é *sui generis*, e o comportamento do povo dinamarquês e de seu governo foi único entre todos os países da Europa – ocupada, associada ao Eixo, neutra ou verdadeiramente independente. É forte a tentação de recomendar a leitura obrigatória desse episódio da ciência política para todos os estudantes que queiram 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. (...) Quando os alemães abordaram, bastante cautelosamente, quanto à introdução do emblema amarelo, eles simplesmente disseram que o rei seria o primeiro a usá-la, e os funcionários governamentais dinamarqueses tiveram o cuidado de esclarecer que medidas antijudaicas de qualquer ordem provocariam sua imediata renúncia. (...) Os dinamarqueses, porém, explicaram aos funcionários alemães que uma vez que os refugiados apátridas não eram mais cidadãos alemães, os nazistas não poderiam mais requisitá-los sem o consentimento dinamarquês. Esse foi um dos poucos casos em que a falta de pátria acabou sendo um privilégio, embora, evidentemente, não tenha sido a falta de Estado per se que salvou os judeus, mas, ao contrário, o fato de o governo dinamarquês decidir protegê-los. Dessa forma, nenhum dos movimentos preparatórios, tão importantes para a burocracia assassina, pôde ser levado a cabo, e as operações foram adiadas até depois de outubro de 1943. (...) O que não estava em seus cálculos – sem contar a resistência dinamarquesa – foi que os funcionários alemães que viviam havia anos no país não eram mais os mesmos. (...) Políticamente e psicologicamente, o aspecto mais interessante desse incidente é talvez o papel desempenhado pelas autoridades alemãs na Dinamarca, sua evidente sabotagem das ordens de Berlim. É o único caso que conhecemos em que os nazistas encontraram resistência nativa declarada, e o resultado parece ter sido que os que foram expostos a ela mudaram de ideia. Aparentemente eles mesmos haviam deixado de ver com naturalidade o extermínio de todo um povo (Arendt, 2008, p.189-194).

O pensamento nos possibilita discernir o justo do injusto diante dos acontecimentos cotidianos, quando pensamos estamos prontos a nos rebelar não se conformando de maneira “sonâmbula” às pressões externas que nos colocariam confrontados ao nosso interlocutor interior. Pensar nos dota da capacidade de juízo moral.

O que surpreendeu na Alemanha de Hitler foi o grande número de pessoas da sociedade alemã que perdeu toda capacidade de distinguir o bem do mal. Os que conservaram a sua capacidade de julgar não pertenciam apenas às camadas de intelectuais, mas a várias categorias sociais e políticas. Se o que nos impede de fazer o mal é o pensamento, nota-se que não é necessário o cultivo de uma cultura altamente desenvolvida, a capacidade de questionar a partir do pensamento é uma possibilidade comum a todos os homens. Segundo Arendt, os que não participaram do sistema foi porque tiveram a capacidade de julgar a partir de si mesmos. Essa atitude não se deveu a um código de valores melhor de bem e de mal, mas por terem se mantido fiéis à sua consciência. Nota-se que os indivíduos que não aderiram ao sistema nazista não agiram de maneira automática, como se as regras fossem inatas, que poderiam ser aplicadas a qualquer experiência. Como vimos, o pensamento é como o bordado de Penélope. Cada situação nova requer do indivíduo nova avaliação que considere os seus atos, visto que as regras anteriores não estão por si só ajuizadas que dispensem a capacidade de discernimento.

O “dois-em-um” socrático era certamente o critério utilizado pelos que não aderiram ao sistema nazista. Quando se perguntavam se conseguiriam conviver em comum acordo consigo mesmo depois de compactuarem com o grande terror dos campos de extermínio, preferiram não estar em contradição com sua própria companhia. Os que se “recusaram” a fazer o mal tinham por hábito dialogar consigo mesmo. Hannah Arendt que, ao transcendermos os limites da nossa própria existência, pensando sobre o passado, julgando-o, e sobre o futuro, elaborando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal.

Essas reflexões, segundo Arendt, surgem em emergências políticas, em momentos cruciais. Os momentos cruciais seriam aqueles em que o passado já não nos ilumina o futuro, assim, não temos mais a possibilidade de nos segurarmos em valores estabelecidos pela tradição, de tal modo que aqueles que pensam e julgam são forçados a saírem dos seus casulos. Portanto, depois do vento do pensamento, do diálogo interno socrático, o juízo assemelha-se à ação como resultado de um pensamento que se comunica atingindo a pluralidade dos homens.

A tarefa assumida por Hannah Arendt durante toda a sua obra, desde *Origens do Totalitarismo* até *A vida do espírito* foi contar a história da demonstração da maldade humana vivida pelo povo judeu nas mãos dos nazistas. Arendt percebe que o mal se infiltra no mundo

quando os homens se ausentam da esfera pública, escondem-se em sua zona de conforto dos valores estabelecidos por outros; aceitando o cumprimento de ordens com as quais, muitas vezes, nem mesmo concordam, agindo como Pôncio Pilatos. Ou seja, lavando suas mãos, desistem de pensar por si mesmos, não ousam desobedecer.

O nazismo foi a falência do juízo, a permanência da indiferença de milhões de cidadãos alemães frente ao massacre de inocentes, a obediência cega e a exoneração da consciência moral. Apesar de ter forjado o termo “banalidade do mal”, encontrar a conexão entre o mal e a irreflexão humana, Arendt não deixou de acreditar na capacidade dos homens para pensar, julgar, criar algo novo e voltar à esfera pública, onde agem juntos. Tendo escutado Sócrates, Arendt, certamente, acreditava no princípio da não contradição do pensador grego de que é melhor sofrer do que fazer o mal.

6 CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, abordamos sobre a relação entre a prática do mal e a faculdade de pensar. Para entender como Hannah Arendt enfrenta tais questões, percorremos o itinerário do seu pensamento exposto em algumas de suas obras essenciais, cujo pano de fundo histórico se baseou em suas análises do totalitarismo e, em particular, do regime nazista.

Inicialmente, expomos os pressupostos e elementos do totalitarismo. Nessa perspectiva, foi possível demonstrar o contexto no qual surgiu o totalitarismo, suas naturezas e formas de expressão. Arendt demonstra não apenas as motivações político-ideológicas do poder totalitário, mas também o que ele foi capaz de produzir em termos de violência e terror. Ademais, a filósofa nos alerta para o fato de que compreender não significa jamais aceitar, muito menos eximir os seus responsáveis de culpa. Trata-se, para ela, de lançar luz sobre as motivações obscuras que levaram não apenas a instauração de tal regime, mas também que desencadearam a adesão da maior parte dos alemães às teses totalitárias e a consequente aceitação do seu *modus operandi*. Com efeito, destaca-se ainda o fato de que a tradição não nos ofereceu elementos categoriais para pensar a amplitude do atroz, haja vista que a gravidade dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários, em geral, e pelo nazismo em particular, foge ao raio de alcance da razão. Além do que, a emergência desses regimes tinha também como objetivo essencial evitar a eclosão do novo, do inesperado e do imprevisível.

Assim, seguimos o percurso adotado por Arendt em *A condição humana* (2005), indicando como, a partir da *pólis* grega a ideia de *vita activa* foi sendo modificada, a ponto de transformar esfera privada e esfera pública em uma mesma coisa. Com isso, o *homo faber* e, posteriormente, o *animal laborans* passaram a ocupar a mais alta posição na esfera da *vita activa*, posição esta que era anteriormente, na *pólis* grega, ocupada pela ação. Vimos que, segundo Arendt, essa nova postura adotada na modernidade criou as condições para o isolamento gradual e progressivo do homem. Ora, o isolamento do *homo faber* é característico da sua própria atividade, já que ele domina o produto que fabrica e necessita da esfera pública para expor o resultado das suas realizações. Porém, quando o *homo faber* perde seu lugar para o *animal laborans*, o isolamento do indivíduo torna-se ainda maior, haja vista que o *animal laborans* vive tão-somente para manter a vida, estando, pois, subjugado às suas necessidades.

O labor do *animal laborans* está ligado à necessidade vital, sendo o consumo o produto final do seu trabalho, diferentemente do produto decorrente da ação do *homo faber*. Laborar na Grécia Antiga significava ser escravizado pela necessidade, já que o produto do trabalho do *animal laborans* era rapidamente destinado à manutenção da vida. Ele não compartilha o mundo

comum com os outros homens. O isolamento resultado do desmantelamento da *vita activa* desestabiliza a capacidade que os homens têm de agir conjuntamente. Segundo Arendt, conspurca o valor da ação como algo constitutivo do homem que manifesta sua capacidade de criação do novo. O isolamento definiria a própria dissolução da pluralidade humana.

Segundo Arendt, é justamente quando não é mais reconhecido como *homo faber*, e passa a ser tratado apenas como *animal laborans*, que o homem passa da condição de ser isolado em seu trabalho para a condição de ser imerso na solidão existencial. O indivíduo deixa de interagir consigo mesmo. Isso demarca também o próprio ocaso do pensamento. Afinal, é justamente o diálogo interno chamado por Arendt de “dois-em-um”, a interação consigo mesmo, que possibilita ao homem a capacidade de pensar. Sobre isso, como apresentamos na segunda parte deste trabalho, a figura de Adolf Eichmann afigura-se emblemática.

É a partir do julgamento de Adolf Eichmann que Hannah Arendt revela claramente que naquele homem ordinário, capaz de atos terríveis, nada havia de demoníaco. Isso não significa que Eichmann era desprovido da possibilidade de refletir sobre questões do cotidiano, mas simplesmente manifestava durante o julgamento a extrema incapacidade de perceber a amplitude do mal cometido. Havia uma espécie de superficialidade em sua maneira de falar dos fatos, ou seja, sua ação não era estimulada por um ódio ideológico ao povo judeu. Seu depoimento no tribunal era destituído de profundidade, não tinha densidade, nem manifestava intenções diabólicas. Essa forma de praticar a maldade de modo burocrático, corriqueiro, Arendt nomeou “banalidade do mal”, a qual, estava diretamente relacionada à ausência da capacidade de pensar. É a irreflexão que cria o terreno fértil para a adesão a ideologias e códigos de conduta arbitrários, ainda que sejam legalmente instituídos, como era o caso na Alemanha nazista.

A partir da análise do indivíduo Eichmann, Arendt forja o termo “*banalidade do mal*”, afirmando que este mal está diretamente ligado à incapacidade de reflexão, que atos atrozes e terríveis podem ser cometidos por um homem insignificante, medíocre. Eichmann seria o paradigma desse agente que se espalha pela superfície terrestre, como um fungo que não tem raízes, pois carece da profundidade que apenas o pensamento poderia fornecer. São as questões relativas à banalidade do mal e a ausência de pensamento que fazem com que Arendt escreva *A vida do espírito*, com o intuito de compreender o que nos faz pensar e como a capacidade de pensamento impossibilitaria que cometêssemos o mal banalmente. Novamente Arendt se volta para a Grécia Antiga, baseando-se na figura de Sócrates como um pensador puro por excelência, que, conseguiria transitar por dois mundos distintos e complementares, o mundo das aparências e o mundo do pensar.

Arendt aborda sobre a importância do mundo das aparências no qual convivemos com os demais e que sem esse *lócus* não conseguiríamos reconhecer a nossa própria identidade. Os seres humanos são do mundo e não apenas estão no mundo, de modo que o espaço da aparência é o mundo da ação e do discurso, além do lugar da esfera pública. Mas para que haja pensamento é necessário que o indivíduo se retire momentaneamente do mundo das aparências para que possa estar a sós consigo mesmo, refletindo sobre o vivido e buscando significados para as suas vivências.

Sócrates foi, para Arendt, a personificação do sujeito que torna o pensamento uma ferramenta possível para combater o mal. Ademais, durante o diálogo interno, o homem não pode entrar em desacordo com o seu interlocutor, ou seja, não deve entrar em desarmonia consigo mesmo. O princípio da não contradição proposto por Sócrates seria o norteador que nos impediria de praticar o mal, visto que, pela antecipação da testemunha que existe quando estamos em diálogo interno, é liberada a consciência moral que nos mostra que temos sempre que dar conta dos nossos atos.

Para finalizar, Arendt afirma que a faculdade de pensar não nos garante que o mal deixará de ser cometido, mas nos possibilita pelo menos pensar sobre o assunto, fazendo-nos questionar sobre seus efeitos nefastos. O tema da banalidade do mal e sua relação com a faculdade de pensar é complexo e desafiador. As posições de Arendt geraram muitas críticas e controvérsias, pois a filósofa enfrentou temas que ainda hoje suscitam divergências e discussões apaixonadas, além de traumas históricos. Esses elementos críticos e seus desdobramentos teóricos serão por nós abordados em trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009.
- _____. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001.
- AGUIAR, Odílio Alves *et al.* (Orgs.). **Origens do Totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2009.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. **A vida do espírito**: o pensar. Lisboa: Piaget, 2000.
- _____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- _____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. **La “Cas Eichmann” et les allemands**. In: ABENSOUR, Miguel (Ed.). **Ontologie**

et Politique: actes du Colloque Hannah Arendt. Paris: Tierce, 1989. p.187-192.

_____. **La responsabilité collective.** In: ABENSOUR, Miguel (Ed.). **Ontologie et Politique:** actes du Colloque Hannah Arendt. Paris: Tierce, 1989, pp.193-203.

ARISTÓTELES. **Del alma.** In: _____. *Obras*. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulo y notas por Francisco de P. Samaranch. Madrid: Ediciones Aguilar, 1964. p. 823-872.

AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt:** revolução e julgamento. Lisboa: Piaget, 2003.

_____. **Hannah Arendt política e acontecimento.** Lisboa: Piaget, 1996.

ASSY, Bethânia. **Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt.** In: MORAES, Eduardo Jardim de BIGNOTTO, Newton (Org.). **Hannah Arendt:** diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 136-165.

BAUDRILLARD, Jean. **A transparência do mal:** ensaios sobre os fenômenos extremos. Campinas, SP: Papirus, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BERTEN, André. **Filosofia Política.** São Paulo: Paulus, 2004.

CANOVAN, Margareth. **Arendt's theory of totalitarianism:** a reassessment. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CHALIER, Catherine. **Radicalité et banalité du mal.** In: ABENSOUR, Miguel (Ed.). **Ontologie et Politique:** actes du Colloque Hannah Arendt. Paris: Tierce, 1989. p. 263-285.

CHÂTELET, François; OLIVIER, Duhamel; EELYNE, Pisier-Kouchner. **História das Ideias Políticas.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CHAVES, Rosângela. **A capacidade de julgar:** um diálogo com Hannah Arendt. Goiânia: UCG, Cânone Editorial, 2009.

CORREIA, Adriano (Org.). **Transpondo o Abismo:** Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

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

_____. **Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

D'ALESSIO, Marcia Mansor; CAPELATO, Maria Helena. **Nazismo:** política, cultura e holocausto. São Paulo: Atual, 2004.

DUARTE, André. **A banalização da violência:** a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.

Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. **O pensamento à sombra da ruptura:** Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ENEGRÉN, André. **La pensée politique de Hannah Arendt.** Paris: Presses Universitaires de France: 1984.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt: Martin Heidegger.** Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petropólis: Vozes, 2009.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud.** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

GOÑI, Uki. **A verdadeira Odessa:** O contrabando de nazistas para a Argentina de Perón. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GUERRA, B. P. de L. R. **Direito Internacional dos Direitos Humanos:** Nova Mentalidade Emergente Pós-1945. Curitiba: Juruá, 2006.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e História em Kant.** São Paulo: Loyola, 1991.

JARDIM, Eduardo. **As duas vozes:** Hannah Arendt e Octavio Paz. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão.** São Paulo: Abril Cultural, 1984. [Os Pensadores].

_____. **Crítica da razão pura.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino:** a vida, a loucura, as palavras. Tomo I-Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt:** pensamento, persuasão e poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____. **A reconstrução dos direitos humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar I:** o pensamento na modernidade e na religião. Rio de Janeiro: Editora Teresópolis, 2008.

LEIBOVICI, Martine. **Le paria chez Hannah Arendt.** In: ABENSOUR, M. (ed.). **Ontologie et politique – actes du Colloque Hannah Arendt.** Paris: Tierce, 1989.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes.** São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LYOTARD, Jean-François. **Heidegger e os judeus.** Petrópolis: Vozes, 1994.

MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Org.). **Hannah Arendt:** diálogos,

reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

NASCIMENTO, Paulo; BREA, Gerson; MILOVIC, Miroslav, (Org.). **Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt**. São Paulo: Annablume, 2010.

NEIMAN, Susan. **O mal no pensamento moderno**: uma história alternativa da filosofia. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

POLIAKOV, Léon. **Do Anti-Sionismo ao Anti-Semitismo**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **A causalidade diabólica I**. São Paulo: Perspectiva: Associação Universitária de Cultura Judaica, 1991.

_____. **A causalidade diabólica II**. São Paulo: Perspectiva: Associação Universitária de Cultura Judaica, 1992.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. **Defesa de Sócrates, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates, As Nuvens**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. [Os Pensadores].

_____. **Górgias ou A Oratória**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

RESENFELD, Anatol. **Mistificações literárias**: os protocolos dos Sábios de Sião. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ROSENFIELD, Denis L. **Retratos do Mal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Piaget, 1997.

SAINT-SERNIN, Bertrand. **A razão no século XX**. Rio de Janeiro: Olympio, Brasília: UnB, 1998.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de Lendas e Tradições**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo**. Piaget: Lisboa, 1999.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. São Paulo: É Realizações, 2008.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: Ética e Política**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WATSON, David. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

WINCKLER, Silvana (Organizadora). **Dossiê Hannah Arendt**. In: Revista Grifos. Chapecó: Argos, 2002.

_____. (Org.). **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009.