

Nádia Souki Diniz

A BANALIDADE DO MAL EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política. Orientador: Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte
1995

100
D585
1995
Belo

Diniz, Nádia Souki

A banalidade do mal em Hannah Arendt / Nádia Souki Diniz. –
Horizonte : UFMG, 1995.

160 p.

Dissertação de Mestrado. UFMG – Faculdade de Filosofia e
Humanas.

Ciências

1- Filosofia. 2-. Filosofia alemã. Séc.XX. 3- Filosofia moderna -
Século XX. 4- Arendt, Hannah. I- Título.

Dissertação defendida e *aprovada* com a nota *95,0* pela Banca Examinadora
constituída pelos professores:

Newton Bignotto de Souza

Professor Doutor Newton Bignotto de Souza – Orientador

Francisco Javier Herrero Botin

Professor Doutor Francisco Javier Herrero Botin

Hugo Pereira do Amaral

Professor Hugo Pereira do Amaral (Mestre)

Departamento de Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, *19* de *setembro* de 1995

Para Júlia e Letícia

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Newton Bignotto, pela orientação segura e o incentivo constante à minha indagação.

Ao Professor Javier Herrero, pela valiosa orientação no primeiro capítulo.

Ao colega Sérgio Luciano, pela disponibilidade na busca das soluções para a edição do texto.

Ao CNPq e à FAPEMIG, pelas bolsas de estudos que me foram concedidas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
------------------------	----------

CAPÍTULO I: O MAL RADICAL COMO PONTO DE PARTIDA

1.1 - A Doutrina do mal radical.....	15
1.2 - Os quatro pontos fundamentais.....	20
1.3 - A conversão.....	29
1.4 - O mal radical e a política.....	31
1.5 - Notas.....	39

CAPÍTULO 2: A NOVIDADE TOTALITÁRIA

2.1 - O conceito de novidade.....	43
2.2 - O totalitarismo em questão.....	52
2.3 - Ideologia e terror.....	59
2.4 - Notas.....	75

CAPÍTULO 3: A BANALIDADE DO MAL - UMA INVENÇÃO CONTEMPORÂNEA

3.1 - A controvérsia.....	79
3.2 - O caso Eichmann.....	88
3.3 - O homem Eichmann.....	96
3.4 - A banalidade do mal - um conceito?.....	106
3.5 - Notas.....	115

CAPÍTULO 4: O VAZIO DE PENSAMENTO

4.1 - A retorno à filosofia.....	121
4.2 - O pensar.....	125
4.3 - O vazio de pensamento.....	136
4.4 - O mal radical - A banalidade do mal - O vazio de pensamento.....	146
4.5 - Notas.....	152

CONCLUSÃO.....	157
-----------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	164
--------------------------	------------

RESUMO

Esta dissertação é uma investigação sobre a idéia de «banalidade do mal» na obra de Hannah Arendt. Ela procura acompanhar o percurso do pensamento político arendtiano, na sua preocupação com o problema do mal em suas sucessivas reformulações ao longo de sua obra. O primeiro momento desse percurso dá-se a partir das reflexões da Autora sobre o mal totalitário, que é identificado por ela como uma novidade e, por isso, incapaz de ser compreendido dentro das categorias tradicionais do pensamento ocidental. O segundo momento, que corresponde ao surgimento da idéia de «banalidade do mal», acontece através das reflexões da Autora sobre o julgamento do nazista e criminoso de guerra Adolf Eichmann. O desenvolvimento da reflexão sobre o mal no pensamento arendtiano leva à formulação da idéia de «vazio de pensamento», que remete essa investigação ao tema do pensar em suas implicações éticas e políticas.

INTRODUÇÃO

O mal sempre constituiu um desafio à filosofia, chegando, muitas vezes, a ser considerado um enigma; por isso, tem correspondido a um convite a não ser pensado. Mas ignorá-lo, expurgá-lo do pensamento não o esconjura e nem o retira do universo dos problemas humanos. Por outro lado, é exatamente esse caráter enigmático do mal que pode representar uma provocação para que o pensemos melhor ou de forma diferente.

Para Ricœur¹, o que fornece o caráter enigmático ao mal, pelo menos na tradição judaico-cristã do Ocidente, é a nossa tendência de colocarmos, numa primeira abordagem e num mesmo plano, fenômenos díspares como pecado, sofrimento e morte. Consoante com esse ponto de vista, a nossa proposta, nesta dissertação, é dissociar o mal do pecado, do sofrimento e da morte. Tentaremos abordá-lo dentro da perspectiva da ação que nos conduz a uma abordagem da ética e da política. No plano da ação, o mal é sinônimo de violência; assim, combatê-lo por meio da ação ética e política é diminuir o mal no mundo.

A experiência política do século XX revelou-nos o surgimento de uma nova modalidade de mal até então desconhecida. A emergência do fenômeno totalitário obrigou-nos a reavaliar a ação humana e a história, na medida em que esta revelou novas figurações do homem, inclusive em algumas de suas formas monstruosas. É, precisamente, no contexto da reflexão sobre a experiência das sociedades totalitárias do nosso século que Hannah Arendt retoma a questão do mal na filosofia. Segundo a Autora, quando tentamos compreender o fenômeno totalitário — que nos impõe essa realidade e que contraria todas as normas que conhecemos — não temos apoio na experiência da tradição. Para ela, essa falta de apoio se deve tanto ao fato de a emergência de tal fenômeno constituir algo novo, que não se ajusta às nossas categorias de pensamento,

quanto à constatação de que toda tradição filosófica se recusa a conceber um mal radical². Acrescenta que até mesmo Kant o recusou. Sobre ele, diz Hannah Arendt que foi: «(...) o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia; embora logo o racionalizasse no conceito de uma 'perversidade do coração', que podia ser explicada por motivos compreensíveis»³.

Apesar dessa observação, Hannah Arendt passa a seguir a trilha aberta por Kant, apoiando-se no conceito de mal radical em sua investigação acerca do surgimento dessa nova forma de violência, e do seu alastramento e plena realização enquanto realidade política. O fio condutor de seu pensamento é a indagação sobre o mal radical, sobretudo na sua dimensão ética e política. O pano de fundo é o totalitarismo, visto como um paradigma da destruição do político. Sobre isso, Hannah Arendt diz:

Pode-se dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema, no qual todos os homens se tornaram supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos; se jamais viveram ou se nunca nasceram⁴.

Para ela, o surgimento dessa nova modalidade de mal tem como meta, não o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que todos os homens sejam supérfluos. O primeiro passo essencial no caminho desse domínio total é a destruição da pessoa jurídica do homem. O passo seguinte é a anulação da individualidade e da espontaneidade, de forma que seja eliminada a capacidade humana de iniciar algo novo com seus próprios recursos. O objetivo dessa destruição é a transformação da pessoa humana em coisa.

Tendo em vista nossa preocupação com a atualidade da ocorrência desse tipo de mal, somos obrigados a admitir que este risco sobrevive à queda dos estados totalitários. Nas sociedades burocráticas modernas, os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram, silenciosamente, com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. Hannah Arendt mostra-nos que o modelo

do «cidadão» das sociedades burocráticas modernas é o homem que atua sob ordens, aquele que obedece cegamente e é incapaz de pensar por si mesmo, pois essa supremacia da obediência pressupõe a abolição da espontaneidade do pensamento. E nessa ausência de pensamento, nessa expressão humana opaca, nessa rarefação das consciências aparece a tragédia, batizada por Hannah Arendt de a «banalidade do mal».

O lugar da formulação do problema de que pretendemos nos ocupar nesta dissertação é o livro *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal* (1963). A formulação do problema do mal, nessa obra de Hannah Arendt, pareceu-nos profundamente atual e pertinente, além de instigante e motivadora de pesquisas e de novas leituras. O núcleo da nossa investigação é o conceito de banalidade do mal, que pensamos estar revestido de grande importância no quadro da filosofia política, não apenas por sua atualidade, como se disse, mas também por estar ligado a uma preocupação ética.

É interessante observar no exame da obra de Hannah Arendt uma preocupação com o fenômeno do mal norteando toda uma indagação política, que se inicia em *Origens do totalitarismo*, passa por *Eichmann em Jerusalém* para chegar, finalmente, em *A vida do espírito*. Esse fio revela uma continuidade e uma coerência em um pensamento que vai sendo ampliado, reformulado e acrescido, sem que se perca de vista o ponto eleito como fundamental, que é a indagação sobre o mal no quadro político contemporâneo.

É importante lembrar que, apesar da clareza sobre o âmbito de seu pensamento, Hannah Arendt não se declarava filósofa, mas dizia: «*Meu ofício (...) é a teoria política*»(1964)⁵. Ao final de sua vida, no contexto do seu último trabalho, *A vida do espírito*, quando se volta para a *vita contemplativa*, Hannah Arendt admitiu seu retorno à filosofia⁶. Esse «retorno» se deve a dois fatores. Em primeiro lugar, é curioso observar que, ironicamente, o fenômeno do mal em sua manifestação na esfera política deve ter-lhe recordado os interesses metafísicos da sua juventude. Contudo, no momento em que

ela usou na obra *Eichmann em Jerusalém* o subtítulo «a banalidade do mal», ela não pretendeu se referir a nenhuma teoria filosófica. O conceito foi evocado por sua percepção da extraordinária inabilidade em pensar de Eichmann. Assim, é ao superficial Eichmann, em primeira instância, que nós devemos o fato de Hannah Arendt ter resolvido, ao final da vida, explorar o lado invisível da *vita activa*, isto é, a vida do pensamento. Em segundo lugar, está o fato de que, se, inicialmente, ela via uma incompatibilidade entre a filosofia e a política⁷, esse pensamento foi sendo reformulado ao longo de seu percurso e aparece resolvido, explicitamente, em seus últimos escritos.

No percurso de seu pensamento político, seus principais guias, conforme ela mesma declarou, foram Sócrates, Kant e Jaspers. Sócrates era, para ela, o modelo do puro pensador, talvez o «mais puro pensador do Ocidente»⁸. Quanto a Kant, seu pensamento foi o primeiro a encantá-la, desde sua adolescência. Por toda a sua vida, Kant serviu-lhe de mentor e, como dizia freqüentemente, ele parecia ficar atrás de seu ombro, em sua escrivania, inspirando-a e advertindo-a alternadamente, um tipo de *daimon* socrático. Assim, seu «herói filosófico» foi Kant, e isso se deve principalmente ao fato de que ele repudiou a doutrina platônico-aristotélica da supremacia do «sábio» sobre o «vulgar»⁹. Com isso, a filosofia passa a falar a língua da Cidade, e o problema da Cidade é um problema filosófico. Ao abandonar a hierarquia entre *bios politikos* e *bios téorétikos*, Kant faz desaparecer a contradição entre a filosofia e a política¹⁰. Karl Jaspers, «o único discípulo que Kant teve»¹¹, foi, para Hannah Arendt, o único, também, a perceber a dimensão política da obra de seu mestre. Nesses dois filósofos, a atividade de pensar exigia a solidão, mas uma solidão que não excluía os demais, pois no centro das obras de Jaspers se encontram noções como as de comunidade, de amizade, de diálogo, de pluralidade.

Foi movida pela indagação sobre o mal radical, que aparece no final de *Origens do totalitarismo*, e pelo desejo ardente de compreender, que, para ela, significava «(...) encarar a realidade sem preconceitos e atenção, e resistir a ela — qualquer que

seja»¹², que Hannah Arendt quis ver de perto Eichmann, o mal encarnado, no julgamento, em Jerusalém, desse funcionário do extermínio. Até aí, então, sua expectativa era de se defrontar com um monstro, um perverso ou, no mínimo, um fanático político. Mas, além de sua expectativa frustrar-se, esse confronto revelou um homem desprovido de qualquer grandeza maléfica ou qualquer característica peculiar que o diferenciasse dos demais, a não ser o que ela denominou de um «vazio de pensamento». É exatamente a partir dessa experiência de perplexidade e espanto que se dá o percurso do pensamento arendtiano, da formulação da idéia de banalidade do mal à de vazio de pensamento. É no bojo dessas reflexões que pretendemos acompanhar o pensamento de Hannah Arendt.

Portanto, o objeto desta dissertação é a indagação acerca do mal no percurso do pensamento político de Hannah Arendt, tendo como centro da questão a idéia de banalidade do mal.

No primeiro capítulo, intitulado «O mal radical como ponto de partida», tomaremos o conceito kantiano para iniciarmos a reflexão sobre o mal. Inicialmente, pretendemos situar a doutrina do mal radical em seu contexto histórico, realçando a polêmica e a resistência que esse conceito suscitou da época em que foi formulado até os nossos dias. A seguir, fundamentaremos o conceito em seus pontos principais e trataremos da possibilidade da conversão como restabelecimento da lei moral, ferida depois da ocorrência do mal radical. Finalmente, o mal radical será abordado em sua dimensão política, em que ele é considerado em sua dinâmica de expansão.

No ponto da expansão do mal radical, situamos a questão do totalitarismo, do qual passaremos a tratar no segundo capítulo, «A novidade totalitária». Começaremos discutindo o conceito de novidade no pensamento arendtiano, para podermos tratar do fenômeno totalitário como uma novidade política contemporânea, que rompe com um pensamento situado no quadro de referência dado pela tradição. Para ocuparmos dessa novidade, seguiremos a trilha traçada por Hannah Arendt na busca das origens desse

fenômeno, que passa pelo anti-semitismo e pelo imperialismo. Finalmente, apoiaremos a reflexão sobre o totalitarismo nos dois pontos fundamentais que o caracterizam: a ideologia e o terror.

No terceiro capítulo, «A banalidade do mal — uma invenção contemporânea», comentaremos primeiramente, a polêmica e a repercussão suscitada por *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, bem como o significado de tais reações. Depois, trataremos do «caso Eichmann» e as reflexões desencadeadas a partir da forma como esse processo foi conduzido. Em seguida, refletiremos sobre as teses que Hannah Arendt rejeitou a propósito do «homem Eichmann» e do espanto que lhe provocou a observação desse homem «em carne e osso». Finalmente, trabalharemos, em seu contexto original, o conceito de «banalidade de mal», propriamente dito, tentando captar seu significado, articulando-o com o conceito de mal radical em Kant, até chegarmos no seu núcleo que aponta para o vazio de pensamento.

No quarto e último capítulo, «O vazio de pensamento», seguiremos os passos de Hannah Arendt em suas reflexões sobre a faculdade do pensar, em *A vida do espírito*. Partiremos da atividade do pensamento, que é cuidadosamente investigada por Hannah Arendt dentro do universo filosófico, até chegarmos ao que ela denominou «vazio de pensamento», conceito pouco delimitado em si mesmo, mas o tempo todo associado à atividade de pensar. Concluindo, tentaremos articular os três conceitos essenciais nesse percurso de reflexão: o mal radical, a banalidade do mal e o vazio de pensamento. O objetivo dessa articulação final é tentar chegar, primeiramente, ao núcleo essencial de cada um desses conceitos, através de uma análise comparativa entre eles, e, por fim, a uma visão mais ampla do pensamento arendtiano sobre o mal, que possa nos apontar novas direções para a investigação sobre o mal na filosofia.

Notas

- 1- RICŒUR, P., *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia*, Papirus Editora, São Paulo, 1988.
 - 2- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, Companhia das Letras, São Paulo 1989, p.510.
 - 3- Ibid.
 - 4- Ibid.
 - 5- ARENDT, H., «Só permanece a língua materna» in *A dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, p.123.
- Hannah Arendt recusava o título de filósofa porque, para ela, a tradição filosófica ocidental, desde a *República* de Platão, teria inaugurado uma atitude filosófica hostil e duradoura em relação ao mundo da política e um afastamento da pluralidade humana.
- 6- JONAS, H., «Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research*, n.1, spring 1977, pp. 25-43.
 - 7- ARENDT, H., «A filosofia e a política» in *A dignidade da política*, op.cit., p.91-115.
 - 8- GLENN GRAY, J., «The winds of thought», *Social Research*, n.1, spring 1977, pp.44-62.
 - 9- BEINER, R., «Hannah Arendt and Leo Strauss - The uncommenced dialogue», *Political Theory*, vol. 18, n.2, May 1990, pp.238-254.
 - 10- TASSIN, E., «Sens Commun et Communauté», *Les Cahiers de Philosophie*, n.4, Automne 1987, pp.81-113.
 - 11- Ibid.
 - 12- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, op. cit., p.12.

CAPÍTULO 1

O MAL RADICAL COMO PONTO DE PARTIDA

*«A história da natureza começa pelo bem, pois é obra de Deus;
a história da liberdade começa pelo mal, pois é obra do homem»*

Kant¹

1.1 - A doutrina do mal radical

A doutrina do mal radical, de Kant, apareceu em 1793, na primeira parte de *A religião nos limites da simples razão*. Nesta obra, em que Kant situa a doutrina da igreja em seu sistema já elaborado, tudo gira em torno do mal radical. Exteriormente o mal radical apresenta-se como um corpo estranho, embora, de algum modo, já tivesse sido tratado na filosofia e na antropologia antes do aparecimento do sistema crítico². Na verdade, ele se incorpora profundamente à filosofia kantiana, porque, de fato, já estava enraizado nela. A teoria do mal radical tornou-se um dos fundamentos da religião e da moral kantianas, moral que não encontra seu fundamento na religião, mas que ao contrário, pode fundar e justificar uma religião.

Essa doutrina apresenta, já no título, uma demanda polêmica, e de acordo com as três críticas, quer sujeitar à razão, o máximo atributo humano, todos os campos da ciência e também da fé. Nenhuma outra obra de Kant suscitou tantas críticas e a tese mais difícil de ser aceita é exatamente a do mal radical, seu ponto convergente.

A teoria do mal radical apareceu, como fato novo, no sistema kantiano, um fato novo e imprevisto que surpreendeu e, de maneira geral, indignou seus contemporâneos.

Bruch³ comenta essas reações da época como, também as críticas que atravessaram o século XIX até ao início do século XX. No contexto iluminista, a concepção moralizante da religião estava ligada a um otimismo moral que levava a recalcar o dogma do pecado original. Essa teoria teve um efeito de surpresa e escândalo junto aos contemporâneos esclarecidos, que acreditavam conhecer o kantismo e não suspeitavam jamais que ele pudesse conduzir à consequências tão contrárias ao espírito da *Aufklärung*, essa nova teoria pareceu-lhes uma traição. Goethe expressa bem a medida de sua indignação quando, em carta a Herder, ele diz: «*Kant, depois de ter devotado uma longa vida de homem a limpar seu manto filosófico de todos os tipos de preconceito que o maculavam, sujou-o ignominiosamente com a mancha vergonhosa do mal radical, a fim de que os cristãos também se sentissem engajados a tomar seu partido*»⁴. Por seu lado, Herder afirma que Kant foi além das escrituras, na afirmação de uma natureza pecadora do homem. Para ele, o mal radical é o próprio diabo que reside em nós, condenando o imperativo categórico a ser apenas uma lei puramente formal, da qual o poder radical do mal tira toda eficácia. Schiller, também, acusa a teoria kantiana do mal de se compor com a religião revelada e de dar à ortodoxia uma garantia filosófica da qual ela se apodera sem se tornar, contudo, mais esclarecedora.

Ainda, segundo o comentário de Bruch, à indignação ou à reprovação dos contemporâneos sucederam-se as críticas do século XIX, segundo Troeltsch(1904), a teoria do mal radical aparece dentro de um escrito de circunstância destinado a reencontrar um compromisso entre a filosofia e o cristianismo. Fittbogen(1924) resume a antipatia da maior parte dos comentadores deste texto ao afirmar que esta doutrina é a mais impopular de toda a filosofia kantiana e que ela soa mal aos ouvidos, antigamente e ainda hoje.

Foi necessário mais de um século e a experiência das guerras do século XX para que a teoria do mal radical deixasse de escandalizar os filósofos, pois filósofos e teólogos renunciaram ao leibnizianismo e não têm mais medo de afrontar o mal. Isso nos leva a

concluir que Kant foi, sem dúvida, um precursor pois conseguiu ver mais longe que seus contemporâneos e, se ele é um dos filósofos da Aufklärung, é também um decidido crítico dela. A razão é a instância suprema no homem, mas essa mesma razão é essencialmente finita. Reconhecer essa limitação é um dos maiores serviços à própria razão.

Em relação ao termo «mal radical» Kant o tomou de Baumgarten (Preleções, 1773). Já o termo *radical* vem de toda uma tradição neoplatônica, agostiniana, não se esquecendo de Leibniz e de toda a escola que o segue. *Radical* significa *limitatio*. O *radical* é, conforme Leibniz, a finitude original da criatura.

Segundo Philonenko⁵, na imagem da curvatura, que tem origem luterana, encontramos a primeira manifestação, no pensamento de Kant, do mal radical, e ela prefigura esta noção. A curvatura simboliza o egoísmo, o redobramento do eu sobre si mesmo. Kant diz: «*Assim dentro de uma floresta, as árvores, cada uma por si, tentam roubar o ar e o sol umas das outras e se esforçam, pela inveja, em se ultrapassarem; para, em seguida, crescerem belas e retas. Mas ao contrário, aquelas que se lançam em liberdade seus ramos a seu bel-prazer, apesar das outras árvores, se tornam retorcidas, tortas e curvadas*»⁶. A interpretação que Philonenko dá deste texto é a seguinte: pelo jogo das paixões, a insociável sociabilidade do homem, se assiste à uma anulação das paixões, à constituição de uma totalidade moral. Em compensação, a paixão não refreada, que se desenvolve na solidão, como a solidão do tirano, não encontra nenhuma compensação: a árvore é torta, retorcida, curvada. Assim a solidão é o princípio da tirania e essa última o princípio do vícios. Para Lutero, como para Kant, o homem é egoísta, é como um galho que se reprega sobre si mesmo retornando a seu ponto de origem. Por outro lado, como o mal, a curvatura é radical, mas não é definitiva desde que os homens se endireitem no seio do jogo das paixões. Para Kant, o homem é curvo por natureza, e se assiste em sociedade a uma recuperação do homem. O homem é curvo como ponto de partida⁷.

Mas Kant recusou o escândalo do mal ao situá-lo dentro dos limites da simples razão e, com isso, ele rompe com a tradição filosófica ocidental que definia o mal como negatividade ou ausência de bem (Agostinho, Leibniz). Já em 1763, no *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas*, Kant afirmava que o mal, assim como o vício, não é apenas uma ausência de bem, não tem apenas um caráter negativo, mas que deve ser pensado em termos de resistência ao bem, portanto como algo que tem uma positividade. E a fonte dessa positividade é a nossa própria vontade, algo ligado à liberdade do homem. Nesse ensaio, Kant distingue o mal por falta e o mal por privação. O mal por falta (*defectus, absentia*) é pura negatividade, pura ausência de bem, caracterizando, assim, a ausência de um princípio positivo; enquanto o mal por privação tem positividade própria, implica um verdadeiro princípio semelhante ao que lhe é oposto⁸. Sobre a positividade do negativo, Kant diz: «*se o bem = A, seu oposto contraditório é o não-bem. Este último é a consequência ou de uma simples falta de um fundamento do bem = O, ou de um fundamento positivo da oposição ao bem = -a. No último caso, pode o não-bem também denominar-se o mal positivo*»⁹.

Essa distinção tem como correlato outra, que é a distinção entre oposição lógica e oposição real. A primeira é a expressão direta do princípio da não contradição, segundo o qual dois predicados opostos não podem pertencer, simultaneamente, ao mesmo sujeito; a segunda, oposição real é aquela que expressa a efetividade de suas realidades opostas porém coexistentes no mesmo sujeito, uma tentando suprimir ou negar a outra, sem que, no entanto sejam contraditórias. Essa distinção possibilitou a Kant a ruptura com a tradição filosófica que considerava o mal apenas como negação. O mal como privação, como oposição real ao bem, implica um princípio positivo, supõe uma razão positiva que supera o bem. O mal não é mais ausência, mas oposição real, posição; não é um simples fenômeno, um acontecimento que se evanesceria com a intuição das coisas tais como elas são em si. Kant deixa entender, claramente que o princípio do mal pertence às coisas em si. Como nos diz Weil: «*Kant, neste ponto, é*

platônico: o mal nasce de uma decisão pré-temporal, de uma escolha anterior a todas as escolhas, origem de tudo o que vai querer o indivíduo temporal, fenomenal, observável»¹⁰.

Na *Crítica da razão pura* Kant afirmava firmemente a realidade metafísica noumenal do mal moral e sua heterogeneidade ao princípio do bem, (até então não podíamos conhecer nada do mundo noumenal). Mais tarde, a reflexão sobre a moral conduziu Kant a uma outra concepção do noumeno; a obrigação moral nos dá, então, um acesso não teórico mas prático, ao mundo noumenal, e o termo noumeno toma lugar aqui, nitidamente mais positivo, de inteligível: a lei moral nos revela, com nossa liberdade, a presença em nós de uma «causalidade tangível», de um «caráter inteligível»¹¹, que, na falta de um conhecimento objetivo, permanece, não obstante, uma certeza absoluta. Não conhecemos a nossa liberdade, mas temos consciência dela através da obrigação da lei moral, essa é a «*ratio cognocendi*» da liberdade, e essa última a «*ratio essendi*» da lei moral. Aqui é a causalidade livre que permite a passagem do nível teórico para o prático.

A filosofia prática de Kant rompe, também, com a tradição moral do Ocidente ao fundar a moral a partir da razão pura, na medida em que esta, enquanto faculdade legisladora, isto é uma faculdade que dá a si mesma sua lei, dá, assim, ao homem, uma lei universal (a lei moral), uma lei que tem a forma de um imperativo categórico. Ao fundar a moral nesses termos, Kant procura ressaltar a autonomia da vontade. A tarefa da razão prática será a de encontrar os fundamentos de determinação da vontade.

O plano da *Religião nos limites da simples razão* obedece à intenção de seguir exatamente o desenvolvimento do conflito do bem, determinado já desde muito tempo pela filosofia prática, e do mal. Esse drama entre o bem e o mal se torna o fio condutor dessa obra.

1.2 - Os quatro pontos fundamentais

Para responder o que é a essência do mal radical Kant apoia seu argumento em quatro pontos fundamentais e a discussão desses pontos passa a construir uma concepção de natureza do homem e como o mal está inscrito nela.

Kant parte da afirmação de uma **Disposição original para o bem na natureza humana**, «*Sob disposição de um ente entendemos tanto as partes constituintes necessárias como as formas de sua conjugação para ser um tal ente*»¹².

Disposição original significa, aqui, predisposição primeira, de origem, anterior, ou melhor dizendo, no início de sua história o homem era bom, tendia para o bem. Original porque pertence necessariamente, à possibilidade da natureza humana. «Natureza do homem aqui significa o: *«fundamento subjetivo do uso de sua liberdade (sob leis morais objetivas) que antecede toda a ação que cai nos sentidos*»¹³, a lei moral em outros termos.

Para Kant, existem três elementos de determinação do homem: ele está disposto à sua animalidade (como ente vivo), à sua humanidade (como ente vivo e ao mesmo tempo racional) e à sua personalidade (como ente racional e ao mesmo tempo responsável). Dentre as três disposições, a primeira não tem qualquer gênero de razão por raiz, a segunda tem por raiz a razão prática, subordinada apenas a outros motivos, só a terceira tem como raiz a razão prática por si mesma, isto é, incondicionalmente legisladora,

Todas estas disposições no homem não são apenas boas (não se opõe à lei moral) mas são também disposição para o bem (elas promovem o seguimento do mesmo). Elas são originais pois pertencem a possibilidade da natureza humana¹⁴.

Kant supõe que haja uma lei moral universal e necessária, declara, em seguida, que um princípio suficiente existe de fato (pois o imperativo categórico não pode ser de-

duzido), e este não pode ser compreendido da forma como compreendemos os fatos do mundo da experiência, pois ele é fato último e fato, não no sentido da experiência sensível, mas «fato da razão», presente unicamente à razão, fato do qual a razão se põe presente a si mesma, a revelação da coisa em si a ela mesma, fato noumenal. A lei moral é um fato, é um dado imediato, *a priori* e necessário.

A razão é, por si só, legisladora e autônoma e determinante da vontade. Essa autonomia é a propriedade que a vontade tem de ser, ela própria a sua lei (independentemente de qualquer propriedade do querer). É importante ressaltar que, para Kant, a vontade livre e a vontade submetida à lei moral são a mesma coisa.

Kant não estabelece o conteúdo da lei mas, apenas, esclarece a forma de lei geral que deve apresentar à infinidade de conteúdos possíveis de nossa conduta para que essa seja moral. Esta é a forma do **Imperativo categórico**: «*Age de tal forma que a máxima de tua ação possa se converter em lei universal*».

É importante, aqui, diferenciar a vontade legisladora (*wille*), da qual procedem as leis, da vontade arbitrária (*willkuhr*), da qual procedem as máximas. Vontade legisladora e vontade arbitrária são dois aspectos complementares da vontade humana. Enquanto a primeira é o poder legislativo, pois se refere à capacidade da vontade de editar as próprias leis, a segunda é o poder executivo, pois se refere às ações. A vontade é necessária, o arbítrio é livre para obedecer ou não à lei. É, exatamente, nessa possibilidade do arbítrio humano que se inscreve o problema do mal radical.

O fato é, como esclarece Weil¹⁵, que a crítica funda a moral, mas não a contém, que o imperativo categórico diz o que não fazer, mas nos deixa bem legitimamente, segundo Kant, na ignorância de nossos deveres positivos, deveres os quais se determinam segundo a natureza do homem, mas nulamente segundo a natureza de seus afetos individuais, das tradições de seu grupo, de seu temperamento, etc, mas segundo a relação dessa natureza enquanto que simples natureza ao dever enquanto que tal.

Em outros termos, a lei moral é inerente à natureza da razão, mas não à natureza humana, pois essa, devido à sua finitude, não segue necessariamente essa lei. Uma tensão atravessa toda a reflexão moral kantiana: nos seres razoáveis e finitos, a lei editada pela vontade pode ou não, determinar o arbítrio. Se o homem aceita a determinação vinda de fora, ele está eliminando sua vontade como vontade, isto é, como faculdade do homem de determinar-se a si mesmo para a ação; em outras palavras, sua autonomia. Ele está sendo heterônimo, pois heteronomia é toda determinação da vontade por representações materiais, porque aqui a lei, segundo a qual se produzem os efeitos, é a lei da necessidade da natureza. Também é heterônoma a moral que prescreve preceitos a realizar, baseados na idéia de prêmio ou castigo. O móvel da ação também é sensível. Já a autonomia mostra que o homem tem em si mesmo a possibilidade de ser dono de si e ser livre de toda dependência diferente de sua razão. A vontade humana tem a propriedade de ser, ela própria, a sua lei, e o homem realiza sua essência quando obedece à lei moral.

O homem, para Kant, é um ser finito e razoável, definição que responde à quarta questão crítica: «Que é o homem?». Enquanto o animal é determinado somente pela sensibilidade, o ser divino o é somente pela razão. O ser humano, por seu lado, é um ser híbrido, ao mesmo tempo razoável e sensível: enquanto ser razoável, ele é dotado de um poder de escolher a sua própria conduta e de não estar ligado, como os outros animais, a uma conduta única. Enquanto ser sensível, ele possui uma vontade que é dotada da faculdade de escolher uma máxima, conforme ou contrária ao princípio moral e que não é, pois, determinada. O homem, por sua liberdade, pertence ao mundo inteligível e por sua natureza pertence ao mundo sensível, e é um só e o mesmo. Para Kant, o homem é um ser que age livremente, que faz à si mesmo, ou pode e deve fazê-lo. Por isso, podemos dizer que, em Kant, a condição humana tem uma essência ambígua e trágica.

É exatamente neste contexto da liberdade que se inscreve o conflito entre o bem e o mal moral. Liberdade para o bem moral que a confirma e para o mal moral que acaba

por colocá-la em risco. O conceito de bem é construído mediante uma livre determinação da razão por si mesma, o bem significando liberdade. Já o de mal nasceria aqui do abandono do ato de liberdade, de um deixar fluir ao nível da satisfação imediata. Mas a liberdade, no sistema kantiano, permanecerá sempre insondável, não apreensível totalmente. Por não existir no mundo empírico, a liberdade não é um conceito e portanto não pode ser conhecida teoricamente, mas apenas postulada; sua realidade é noumenal, trata-se de um «fato da razão prática». Portanto somente sou livre enquanto noumeno, mas sou responsável enquanto fenômeno.

Quando Kant nos fala **Da propensão para o mal na natureza humana**, ele nos esclarece que ela é resultado da liberdade, ou seja, é uma propensão moral e não uma propensão física fundada sobre impulsões sensíveis, pois o que é moralmente mau, o mal que é imputável ao homem, diz respeito à sua própria ação. Por «propensão» Kant chama «*o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (apetite habitual, concupiscentia) enquanto contingente para a humanidade em geral*»¹⁶. Por propensão se entende, também, o fundamento subjetivo da possibilidade de desviar-se das máximas da lei moral, que só é possível pela determinação do livre arbítrio. Como esse fundamento tem de ser, já, um ato de liberdade, a propensão ao mal é vista como o mal e não apenas como seu pressuposto. Essa propensão é ação porque procede da liberdade, mas, em relação ao ato que aparece na experiência, é apenas fundamento.

Por «natureza»¹⁷, se entende aqui não o indivíduo isolado, mas o gênero humano, o mal sendo, portanto, uma realidade universal. Ele é inerente à natureza humana e está «entretecido», e arraigado nela. A propensão ao mal pode assim ser chamada de propensão natural para o mal. Kant chama a propensão para o mal de inata¹⁸, porque não pode ser extirpada. Para ele nada nos faz crer que o progresso técnico, as ciências e mesmo os costumes, podem extirpar esta «perversidade enraizada na natureza humana». Fica claro que aqui o cristianismo influenciou Kant com sua afirmação do pecado

original em sua universalidade. «*Em Adão todos pecaram*», afirma Kant, evocando são Paulo e acrescentando que os homens «*pecam ainda*»¹⁹.

A propensão ao mal pode comportar três níveis. O mais baixo é a **Fragilidade** (*fragilitas*) da natureza humana diante da tentação. Num nível superior, a **Impureza** (*impuritas*) do coração, ou a predisposição em misturar móveis imorais aos morais. Enfim, o terceiro nível, a **Maldade** (*vitiositas, pravitas*) ou **Corrupção** (*corruptio*) do coração humano, esta predisposição do livre arbítrio, que lhe faz adotar como máxima a subordinação do móvel da lei moral aos outros móveis. Aqui há uma inversão de móveis e pode se chamar perversidade.

O primeiro grau de propensão trata da fraqueza do homem diante da tentação exercida pelas inclinações sobre a vontade humana, que pode, no entanto, se deixar influenciar por esses móveis sensíveis. Nas palavras do próprio Kant:

(...) eu acolho o bem (a lei) na máxima de meu arbítrio, mas esse bem que, objetivamente, na idéia («in thesi»), constitui um móvel invencível, é subjetivamente («in hypothesi»), quando se trata de seguir a máxima, o móvel mais fraco (comparado à inclinação)²⁰.

No segundo grau de propensão para o mal na natureza humana, ou seja, na impureza de móveis na adoção de máximas, a máxima não é puramente moral, porque não acolhe nela apenas a lei moral como móvel suficiente e recorre, portanto, sempre a outros móveis para determinar, por meio deles, o arbítrio a fazer o que é exigido pelo dever. A impureza do coração humano consiste, então, na contaminação da vontade: age-se conforme ao dever, mas não por dever.

A maldade, corrupção, ou ainda, perversidade do coração humano, situada por Kant como o terceiro grau de propensão para o mal na natureza humana, é a propensão do arbítrio para máximas que fazem passar outros móveis do que os morais como fundamento da ação. Trata-se de uma inversão da ordem moral, o arbítrio humano adota uma máxima que coloca a lei moral como móvel subordinado a móveis não morais. Com tal

inversão, as ações más podem até ser conforme à lei; no entanto, em relação ao modo de pensar, essas ações estão pervertidas «em sua raiz»²¹ e é por isso que se diz então que o homem é mau. Esse terceiro grau já nos permite elucidar o que é a essência própria dessa propensão dos móveis que o homem admite em suas máximas.

Nota-se que os três graus de propensão ao mal constituem, em realidade, a explicação progressiva dessa propensão. Se considerarmos cada um dos móveis separadamente, o homem não seria mau segundo cada um deles. Se não tivesse inclinações, seguiria a lei moral, seria bom sem luta, porque a lei moral é imposta à sua disposição pela personalidade. Sem a lei moral, o homem seguiria, simplesmente, sua disposição natural para a humanidade sem ser mau. Tomados em si mesmos, os dois móveis são bons. Logo, o mal não pode estar em qualquer um deles por si mesmo. A possibilidade do mal está apenas na forma de relação dos móveis. A vontade é má quando a satisfação de seu desejo de felicidade é condição do seguimento da lei moral. É exatamente nessa inversão da relação correta dos dois móveis de determinação da vontade que reside o verdadeiro mal radical.

É importante, aqui, diferenciar uma ação má de uma ação radicalmente má. A primeira é quando o móvel da lei moral é subordinado, ocasionalmente, ao móvel do desejo de felicidade; a segunda é quando há uma inversão de móveis como fundamento de todas as máximas e ações. Essa subordinação, em si, da lei moral a interesses egoístas, esta propensão a se servir da lei para se justificar no lugar de a servir, constitui a verdadeira perversão do coração.

Segundo o comentário de Reboul, «*uma propensão ao mal pode, muito bem, se encontrar no coração de um homem exteriormente bom. São estes fariseus, estes 'sepulcros caiados', que se conformam estritamente à lei nos seus atos mas sem fazer da lei moral seu móvel suficiente*»²². O mal moral está aqui, na legalidade tomada pela moralidade. A legalidade é o fato de seguir a lei por móveis estranhos a ela, como o interesse, medo da polícia ou do inferno, tornando a vontade heterônoma. A legalidade, em

si, não é má; pelo contrário, ela é excelente para o seu próprio plano, que é o da vida social. O que é mau é confundir os planos; pois, *«se eu obedeco à lei moral pelos móveis que lhe são estranhos, a ambição, o egoísmo, até mesmo a compaixão, minha obediência cessará com o desaparecimento dos móveis»*²³.

Para poder afirmar que o homem é realmente mau é necessário conhecer não somente seus atos, ou mesmo as máximas, mas a decisão inteligível que os adota. Ora, este fundamento universal de todas as máximas, somente Deus pode sondar. O mal moral não está, pois, no ato, mas no agente, mais precisamente na sua intenção. Toda intenção é, para Kant, qualificável do ponto de vista moral. A intenção, isto é, o primeiro fundamento subjetivo da admissão das máximas, só pode ser única e se relacionar, de maneira geral, à imagem interior da liberdade.

Ao admitir que o homem, mesmo tendo consciência da lei moral, admite máximas que, ocasionalmente, o desviam dela, Kant enuncia: **O homem é mau por natureza**. Isso que dizer que o gênero humano é dominado pela maldade. O mal radical é universal, é inerente à natureza humana mas, contudo, tem seus limites. O supremo fundamento subjetivo da liberdade está corrompido, mas essa corrupção não é malignidade, não é o mal pelo mal, mas sim «perversão» do coração, porque a *«disposição originária para o bem permanece no homem em toda a sua pureza»*²⁴. A lei moral é um dever incondicional que a ação do homem não pode extinguir jamais.

A partir dessa afirmação, fica excluída, para Kant, a malignidade ou as formas extremas de mal, pois admitir a malignidade pressupõe que a liberdade corrompe o próprio pressuposto do «dever», pondo em risco a lei moral em seu sentido último. Se a vontade se levantasse contra sua lei interna, seu poder seria, na verdade, um «não-poder», ou melhor, um poder de destruir a si próprio. Para Kant, o mal não é absoluto, isto é, ele não pode destruir a lei moral nem a disposição para o bem. Precisamente porque o bem é essencial à liberdade, a presença de um contra-princípio, que tenta destruir essa afinidade, mostra que a liberdade, assim determinada, não é mais liberdade,

mas uma destruição de si mesma. Com isto, Kant elimina as teorias que situam o mal como originário de uma depravação da razão legislativa nela mesma, que levantaria a oposição a lei à categoria de motivo supremo e faria do homem um ser diabólico.

Bruch observa que existe no texto kantiano uma expressão bastante matizada da idéia de maldade. Kant afirma que o homem é mau (*böse*) e admite a maldade (*Bösartigkeit*) caracterizando-a como uma corrupção (*Verderbtheit*) ou uma perversão do coração (*Verkehrtheit des Herzens*), mas ele recusa de considerá-la como uma malignidade (*Bosheit*), no sentido rigoroso da palavra, que consistiria em admitir o mal enquanto motivo de sua máxima e exprimiria uma intenção diabólica²⁵.

Há, pois, um limite que Kant não ultrapassa: o homem, mesmo o mais malvado, não é um rebelde. Não há uma vontade má simétrica à vontade boa. Ainda de acordo com Bruch²⁶, nesse ponto Kant recusa considerar a experiência, que poderia conduzi-lo às conclusões mais sombrias e, como observa Delbos: *«ele guarda do racionalismo socrático, platônico e leibniziano essa idéia que a vontade do homem não pode jamais deliberadamente perseguir o mal pelo mal»*²⁷. Para Kant, o mal radical está aderido à nossa existência ordinária, não sendo jamais um abismo de malignidade. A moral pode admitir o diabo; pelo menos, como hipótese, mas não que o homem seja diabólico. Para Kant, nossa razão prática não pode anular sua própria lei; uma vontade má que recusasse deliberadamente a lei moral seria absurda.

É exatamente aqui, nessa recusa a se pensar a malignidade, que se inscreve a questão posta por Hannah. Arendt²⁸, em relação à insuficiência do conceito de mal radical kantiano, para explicar a nova modalidade de mal, que apareceu na experiência totalitária do séc. XX. Essa questão será retomada posteriormente, após apresentarmos outros pontos relevantes em relação ao mal radical.

Ao tratar do quarto ponto: **Da origem do mal na natureza humana**, Kant recusa, logo de início, a solução que considera o mal como uma doença hereditária, como também a que o considera como uma dívida transmitida pelos pais. Kant busca, então, a

origem racional de uma ação má no uso originário do arbítrio humano. Não se trata, pois, de buscar a origem temporal de uma ação má, mas apenas a sua origem racional, para determinar o fundamento subjetivo universal, que nos leva a admitir uma transgressão em nossa máxima e, se possível, para explicar, segundo essa origem racional, esse fundamento. No entanto, não é possível chegar à origem inteligível, tanto do bem quanto do mal. Para Kant, o homem não pode chegar, por via natural, a uma certeza convincente neste ponto; nem através de sua consciência imediata, nem apoiando-se em sua forma de vida até o momento: pois a profundidade do seu coração é inescrutável para ele mesmo. Como nos diz Jaspers, para Kant, este «não saber» jamais nos abandona; desconsidera-lo é impureza e ignorância e estas são verdadeiras fontes do mal radical²⁹.

A narração bíblica do pecado original estaria de acordo, para Kant, com essa origem. Porém, para ele, não se trata de um relato histórico, mas uma fábula, um mito relatado sob a forma temporal, fora da história e do encadeamento das causas, um fato universal que se compreende como: a história de Adão é a história de cada um de nós.

Para Reboul :

O mito representa o pecado como um «começo», o que significa que ele é primeiro logicamente, que ele não é precedido por uma disposição culpável, o que excluiria a responsabilidade e a liberdade do pecador. Dizendo de outra forma, o mal radical é contingente; ele é um surgimento absoluto, para cada um de nós como para Adão a cada vez, como primeira vez, ele destrói um estado de inocência³⁰.

A inocência é sinônimo de disposição ao bem, que a falta, a cada vez, vem destruir. A história de Adão é a história da humanidade, a diferença é que, para ele o mal é precedido de uma inocência absoluta, enquanto que para nós, o mal já é inerente à nossa existência de seres conscientes, embora, do ponto de vista cronológico, ele não tenha um começo. A explicação que se usa aqui não é cronológica, mas moral; porque nós somos

responsáveis pelo mal cometido, ele é irreduzível à seus antecedentes empíricos; sua existência é radicalmente contingente.

Para Herrero, *«aquilo que para a Bíblia é o primeiro pecado, para Kant é o começo da história humana, a passagem do instinto para a razão»* e o surgimento da história se dá quando a razão se desprende de sua ligação com a natureza e com a animidade e o homem realiza primeira vez uma ação livre. Daí a célebre frase de Kant: *«A história da natureza começa pelo bem, pois é a obra de Deus; a história da liberdade começa pelo mal, pois é obra do homem»*³¹.

1.3 - A conversão

O ensaio sobre o mal radical termina por um apelo à conversão ao tratar: **Do restabelecimento da disposição original para o bem em sua força.**

Se o mal consiste em uma inversão dos móveis (a perversão) a conversão significa, não a aparição em nós de um móvel novo, mas o restabelecimento, em sua pureza, do bom móvel, que o mal não destruiu, mas subjuguou e, sem o qual, nenhum melhoramento verdadeiro será possível. Esse restabelecimento consiste, pois, em remeter ao primeiro lugar o respeito pela lei moral, ao fazê-lo nosso móvel incondicional. Se a conversão consiste na adoção do móvel moral — e esse é único — a conversão só pode dar-se em um ato também único. Por isso Kant a chama de «revolução» na mentalidade, em oposição a uma «reforma progressiva». E isso só é possível através de uma decisão irrevogável, pois é uma transformação do próprio querer.

Para Kant, o homem deve superar o estado do mal e esse dever é concretizado como um dever de todos e não apenas pelo esforço de um indivíduo. Sem o esforço de

todos não existe uma autêntica possibilidade de superação do mal. Esse dever, portanto, é *«de tipo todo especial, não de homens diante de homens, mas do gênero humano diante de si mesmo»*³².

Para combater o mal não é possível enfrentá-lo como a um objeto, mas, como estamos envolvidos no processo de superá-lo, temos que procurá-lo dentro de nós mesmos. Como nos lembra Jaspers, a presença do mal em nós é uma *sã* provocação:

O mal no procedimento kantiano se converte em um aguilhão quando eu vejo claramente em mim, não me deixa um minuto de descanso e me restitui, com pertinaz insistência, às minhas fontes originárias para que eu não me perca no periférico. Tudo que seja tratar do mal no mundo com investigações psicológicas ou especulativas de caráter metafísico distrai³³.

O sentido do mal radical kantiano não se limita, pois à sua descoberta, mas também a revelação de sua função positiva, a dialética interior que mostra apoio sólido, radical, no otimismo histórico de Kant³⁴. Não é para desvalorizar o homem, mas para lhe dar a chance de humanização que Kant fala do mal radical.

Podemos concluir com Weil que:

(...) o bem se desenha sobre o fundo do mal; mas a função do mal é precisamente de permitir ao bem de aparecer, de aparecer a nós tal qual nós somos, seres finitos e racionais, racionais em nossa finitude, bons e maus, mas bons em nossa maldade e capazes de progredir, uma vez que nos reconhecemos o inimigo em nós³⁵.

Uma questão importante, a ser retomada aqui é a da obstinação de Kant na recusa da admissão da malignidade no homem, quando a oposição à própria lei moral passa a ser elevada a motivo do arbítrio. Essa posição tem um caráter inarredável pois, para ele, *«o homem (mesmo o pior) não renuncia, quaisquer que sejam as máximas, à lei moral, nunca de maneira rebelde (com recusa de obediência). Essa impõe-se a ele de uma maneira irresistível»*³⁶.

Fica excluída, definitivamente, a aceitação da malignidade, pois essa poria em risco a própria lei moral incondicional e, portanto, o próprio edifício da moral kantiana. Kant não formulou o conceito de uma vontade maligna, mas o processo de elaboração conceitual que o levou a enunciar uma tal hipótese tornou possível outra visibilidade quanto ao ser do homem e às formas de suas racionalidades. O conceito de mal radical é, nesta perspectiva, um conceito-limite, pois ele fez ver a possibilidade de uma oposição da liberdade consigo mesma.

1.4 - O mal radical e a política

É necessário trazer aqui uma questão importante no que diz respeito ao mal radical quando o consideramos dentro de uma abordagem política. Como situação-limite, ele está sempre atrelado à história dos homens e constitui risco maior quando considerado na possibilidade de sua dinâmica de expansão, quando pode ser transformado em autêntica realidade social. Ora, esse risco, sempre presente, culmina quando o homem, no seu desejo de realização total, que tem origem na própria razão pura quanto na razão prática, perverte esse desejo e se lança ao totalitarismo.

Sabemos que a razão é a faculdade da totalidade, do incondicionado, do absoluto. A totalidade incondicionada do absoluto não é dada à razão especulativa, mas resta a possibilidade de realizá-la na prática. Porém, essa exigência de totalidade e da incondicionalidade da razão pura não alcança o real. Por outro lado, há um limite na razão pura prática. Por ser o imperativo categórico totalmente abrangente e incondicionado, ele nunca pode ser realizado no fenômeno; sendo assim, a totalidade nunca pode ser concretizada. A razão prática expressa, no plano do desejo, a demanda, a

exigência que a razão pura constitui, em seu uso especulativo e prático; a razão exige a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado. O que a vontade quer é chamado por Kant de «objeto inteiro da razão pura prática». A idéia de soberano bem é o conceito pelo qual se pensa o acabamento da vontade que, como sabemos, não é realizado mas, segundo Ricœur³⁷, permanece no plano da esperança. Soberano não é só supremo mas também completo e acabado. O requerimento de todo objeto da vontade é, no fundo, antinômico. O mal nasce no lugar dessa antinomia.

Ora, essa totalidade não nos é dada, mas nós a exigimos. Novamente recorrendo a Ricœur³⁸, a vontade está constituída, não somente pela relação entre a arbitrariedade e a lei (pela relação entre *Willkür* e *Wille*). Ela está constituída, de maneira mais fundamental, por um desejo de cumprimento ou realização total. Se a meta da totalização é, desse modo, a meta da vontade, não se chega ao fundo do problema do mal, enquanto ele for mantido dentro dos limites de uma reflexão sobre as relações entre a arbitrariedade e a lei. Continuando com Ricœur:

O verdadeiro mal, o mal do mal, se mostra com as falsas sínteses, isto é, com as falsificações contemporâneas das grandes empresas de totalização da experiência cultural, nas instituições políticas e eclesiásticas. É, então, que o mal mostra seu verdadeiro rosto, o mal do mal sendo a mentira das sínteses prematuras, das totalizações violentas³⁹.

Nessa perspectiva o mal aparece como perversão inerente à problemática da realização e da totalização. Em outras palavras, o verdadeiro mal radical aparece somente no Estado e na Igreja, enquanto instituições de reunião, de recapitulação, de totalização.

Dentro dessa interpretação, a doutrina do mal radical pode oferecer uma estrutura de acolhimento a novas figuras de alienação, distintas da ilusão especulativa ou do desejo de consolo. A alienação dos poderes culturais, tais como a Igreja e o Estado,

pode favorecer, no centro de seus poderes, o acontecimento de uma expressão falsificada de síntese.

A teoria do mal radical culmina, não com as transgressões, mas com as sínteses frustradas da esfera política e religiosa. É ai, exatamente, que estão a pertinência e atualidade deste conceito kantiano que, lançado dentro de um contexto de preocupação essencialmente moral e religiosa, toma novas formas e se atualiza numa abordagem política.

Para se pensar o surgimento de fenômenos históricos inteiramente novos, que revelaram formas inéditas de violência política, é necessário questionar acerca do mal e do homem, precisamente em sua faculdade de se dar regras.

O conceito de mal radical abarca a explicação acerca destas novas modalidades de mal que apareceram na história política de nosso século, ou ele se prova insuficiente? Se a segunda hipótese for verdadeira, é então necessário criar novos conceitos para se explicar tais fenômenos e, ao mesmo tempo, formular outra concepção sobre o homem. É exatamente nessa forma de se interrogar a respeito dessa possibilidade que se inscreve a questão posta por Hannah Arendt⁴⁰, quanto à extensão do conceito de mal radical.

Para Hannah Arendt, o mal radical que apareceu no totalitarismo, transcende os limites do que foi definido por Kant como o mal radical, pois trata-se de «uma nova espécie de agir humano», uma forma de violência que «vai além dos limites da própria solidariedade do pecado humano», de «um mal absoluto porque não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis». O fenômeno totalitário revelou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização burocrática de massas, baseada no terror e nas ideologias, criou novas formas de governo e dominação, cuja perversidade nem sequer tem grandeza.

Segundo Hannah Arendt,

(...) nossa tradição filosófica não pode conceber um 'mal radical' como também a teologia cristã que concedeu ao diabo uma origem celestial. Somente Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo

o racionalizasse no conceito de 'vontade pervertida' que poderia ser explicada por motivos compreensíveis⁴¹.

Para ela, quando queremos explicar o fenômeno totalitário, não contamos com apoio para compreender um fenômeno que se apresenta e que contraria todas as normas que conhecemos. Hannah Arendt explica que o verdadeiro mal radical surgiu em um sistema onde todos os homens se tornaram «supérfluos», isto é, eles se tornaram meios. E essa «superfluidade» atingiu tanto os que foram manipulados quanto aos manipuladores e «os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram»⁴².

Podemos pensar que essa nova modalidade de mal radical aparecerá toda vez que o homem for transformado em «supérfluo» e este risco pode, muito bem, sobreviver à queda dos regimes totalitários.

A nossa interpretação sobre tal problema posto por Hannah Arendt se baseia na própria história da trajetória do seu pensamento filosófico. De 1947 a 1951, período em que transcorreu o trabalho de pesquisa, elaboração e publicação de *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt chocada com os acontecimentos políticos do momento, os horrores da guerra e do holocausto, tentava encontrar explicações mais ao nível moral, dentro da filosofia, para esses fatos e se sentia «sem apoio», segundo sua própria expressão, para compreender tal fenômeno. Doze anos depois, em 1963, ao assistir ao julgamento de Eichmann, em Jerusalém, e publicar o seu relato sobre «*A banalidade do mal*»⁴³, sua reflexão acerca de tal fenômeno já tinha sofrido uma mudança decisiva, pois se apoiou em outro contexto de reflexão. Antes de ir para o julgamento de Eichmann, Hannah Arendt tinha o pressuposto que iria encontrar um homem, no mínimo perverso ou até mesmo um monstro ou um exemplar de malignidade humana, como fazia crer a mídia da época. Diante de sua surpresa ao encontrar um homem, absolutamente, comum que apenas podia ser caracterizado como tendo um «vazio de pensamento», sua reflexão sobre o mal ganha outra figura. Eichmann não era um monstro, mas um homem com ex-

tremo grau de heteronomia, um indivíduo que era um produto típico do Estado totalitário. A questão originária sofre aí um deslocamento radical: não se trata de explicar o fenômeno focando-se na questão moral ou na antropológica, mas, sim, de compreender, dentro de um enfoque político como um Estado pode ser capaz de produzir agentes heterônomos que funcionam, tão eficientemente, como agentes reprodutores de seus objetivos.

O problema do mal passa, então, a ser questionado dentro de sua dimensão política, numa visão original que é a da sua «banalidade». Com isso, ocorre uma ampliação do pensamento político de Hannah Arendt. E, através desse deslocamento, ela pôde renovar suas esperanças no homem, o qual resgata, o seu papel de agente transformador da história, ou, em outras palavras, de agente político.

A nosso ver nesse enfoque político do problema do mal, o argumento acerca da insuficiência do conceito do mal radical kantiano, proposto em 1951, cai por terra, pois não há incompatibilidade entre tal conceito e o de banalidade do mal arendtiano. Este é o ponto de partida do qual pretendemos apoiar essa dissertação sobre o conceito de banalidade do mal.

O conceito de mal radical pode abarcar as novas modalidades do mal que aparece no totalitarismo, desde que se parta do princípio que, para Kant, o mal pode destruir a legalidade na sua contingência, mas não a moralidade na sua incondicionalidade.

Em uma obra de 1797, *Doutrina da virtude*, cinco anos após ter escrito o *Ensaio sobre o mal radical*, Kant interroga se é possível o homem mentir para si mesmo, e conclui que isso é fácil de se constatar, mas difícil de explicar. Isso leva ao problema de afirmar que o homem, ser noumenal, pode se servir de si mesmo como ser fenomenal, assim como de uma simples máquina que fala, sem colocar sua fala de acordo com seus pensamentos. Reboul comenta a este respeito:

É do meu ser empírico que eu me sirvo para enganar a mim mesmo pois essa *má fé* é como a obliteração da consciência nos tempos, pelo hábito e pelo esquecimento; mas o autor desse logro é o eu inteligível, que se serve de seu eu empírico mas razoável como de um simples meio, que faz do ser de seu '*logos*' um instrumento não de comunicação mas de traição. Mas, como mentir à sua própria consciência se essa é 'infalível'? Enquanto julgamento sobre nossos atos exteriores, ela pode muito bem ser incerta, mas enquanto 'juízo do juízo' em nós, ela não se engana.⁴⁴

E complementa a seguir:

(...)essa 'falta de consciência', é a fuga diante de seu veredito inelutável, a recusa de saber o que se sabe, como diz a expressão: eu não quero o saber. Essa é a falta das faltas, a mentira à si mesmo, que, ao destruir o princípio de toda a vida moral, a sinceridade, faz o homem perder todo o caráter, e engendra todas as mentiras e todos os vícios.

Mas Kant, quando usa o exemplo da *má-fé*, a encontra, em geral, no que os homens chamam de fé. Ele afirma que aquele que confessa a existência de um Deus revelado, sem ter consultado ao seu foro íntimo para saber se há verdadeiramente a menor consciência dessa convicção, esse comete a mentira mais criminosa, pois tal mentira solapa, pela base, a sinceridade, o fundamento de toda resolução virtuosa. Não se trata de uma crítica à religião, mas ele aponta para um ponto crucial sobre o mal radical, o de que a pior corrupção é a corrupção do melhor. Em outras palavras: o mal é o farisaísmo, o fato de se crer justificado pelos seus atos, suas «boas obras», onde se toma sua não culpabilidade exterior pela inocência⁴⁵.

Fazendo um paralelo, dessa questão que acabamos de expor, com o conceito arendtiano de banalidade do mal, encontramos muitos pontos de convergência, que justifica estalecermos «o mal radical como ponto de partida», tal qual o título desse nosso capítulo. Ponto de partida se refere aqui a fundamento, não no sentido temporal, mas teórico, que vai nos possibilitar a compreensão, a exploração e, em seguida, uma leitura

contemporânea do conceito. Ao nosso ver, o mal radical kantiano, pela sua pertinência e contemporaneidade, se presta a isso.

Além disso, o conceito de mal radical, na sua atualidade, continua sendo emergente e se prestando sempre a se atualizar à realidade. E o que é novo, e essencialmente novo, no pensamento religioso de Kant e no seu conceito de mal, é sua referência à história e à política. Para Weil, «(..)no campo da política, assim como em todos os outros campos da reflexão filosófica, Kant marca uma virada na história da filosofia»⁴⁶. Para ele:

«A novidade de Kant consiste em que a reflexão política é desenvolvida com relação ao seu sistema e em função dele. Kant não se interessa tanto pelos problemas políticos quanto pelo problema da política. É a sua filosofia que o conduz à reflexão sobre a política, e de tal modo que a sua metafísica e a sua moral ficariam incompletas se elas não dessem uma resposta ao problema que elas põem e impõem ao filósofo»⁴⁷.

Portanto é dentro do sistema crítico que se deve compreender a reflexão de Kant sobre a política e a história. O interesse último de Kant — a moral — constitui a sua fraqueza quando ele quer compreender positivamente a história e a política. Mas, ao mesmo tempo, é isso mesmo que funda a grandeza do seu pensamento político: os problemas que ele levantou continuam sendo ainda hoje os problemas da filosofia política, cujas questões não se tornam compreensíveis senão no contexto da filosofia. Kant foi o primeiro a formular esses problemas e a colocar a questão do sentido da história e da política para o homem:

A política cessa, com Kant, de ser uma preocupação para os filósofos; ela se torna, ao mesmo tempo que a história, problema filosófico, agindo na, e sobre a totalidade do pensamento: não se trata mais de compor história e política, trata-se de compreender o seu sentido comum, o sentido que deve decidir sobre sua composição⁴⁸.

Para concluir, reafirmando a importância da virada que Kant dá na história da filosofia e da política, recorreremos a expressão de Belaval quando diz que, em matéria de filosofia política, «nós somos todos pós-kantianos». E essa herança não é uma pura casualidade histórica⁴⁹.

Depois de apoiar-nos no conceito de mal radical, passaremos a tratar agora do mal no pensamento político de Hannah Arendt, onde ele é considerado dentro do quadro do totalitarismo.

1.5 - Notas

1- KANT, Apud, HERRERO, F.J, *Religião e história em Kant*, trad.: José A. Ceschia, São Paulo, Loyola, 1991, p. 85.

2- WEIL, E., *Problèmes kantians*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p.114.

3- BRUCH, J. L., *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier,1968, p.75-77.

4- Carta a Herder de 07-06-1793, citada por Bruch, op. cit., ibidem, de onde retiramos também as reações de Schiller, Herder, Troeltsch e Fittbogen.

5- PHILONENKO, A., *Etudes kantiennes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1882, p.64.

6- KANT, I., Apud Philonenko, op. cit., Ibid.

A propósito da imagem da curvatura, ela se encontra em muitos textos de Kant: *As reflexões sobre a educação*, *A Religião nos limites da simples razão*, e na *Doutrina do direito*. Não se trata pois de uma imagem fortuita, mas de imagem essencial para a compreensão da obra de Kant.

7- Essa idéia se opõe decididamente à de Rousseau onde o homem é direito por natureza e se curva na sociedade. A oposição dos dois filósofos é flagrante.

8- ROSENFELD, D., *Do mal - Para introduzir em filosofia o conceito de mal*, trad.: Marco A. Zingano, São Paulo, LPM Ed., 1988, p.57.

9- KANT, I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, trad.: Tânia M. Bernkopf São Paulo, Ed.Abril, 1974, p.369..

10-WEIL, E., op. cit., p.166.

11- PHILONENKO, A., op. cit., p.159.

Cita Hermann Cohen : «*Pode-se dizer com lógica, que o caráter inteligível não significa a causa, mas unicamente como idéia, como da causalidade fenomenal*».

12- KANT, I, Apud HERRERO, F. J., Op. Cit., p. 79.

13- KANT, I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, p.373.

14- Ibid.

15- WEIL, E., op. cit., p.152.

16- KANT I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, p.373.

17- Kant faz três usos diferentes do conceito de natureza: 1) Na *Crítica da Razão Pura*, a natureza se refere à «*existência das coisas enquanto esta é determinada segundo as leis universais do entendimento*». Aqui a natureza é a soma dos objetos possíveis da experiência. 2) Na filosofia da história a natureza tem uma finalidade. Kant pressupõe uma natureza teleológica, ativa, que age segundo uma intenção e que persegue essa intenção própria na história do homem, pois sua finalidade é realizar o soberano bem. A natureza engloba tanto o mundo fora do homem como a natureza sensível desse. Ambas são vistas como unidade final. 3) Na *Religião nos limites da simples Razão*, Kant chama de natureza do homem «*o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade [sob leis morais objetivas] que antecede toda ação que cai nos sentidos*». Natureza aqui se refere, não ao indivíduo isolado, mas ao gênero humano.

18- HERRERO, F. J., op. cit., p. 80.

Conforme Herrero, em Kant as expressões «natural» e «inata» se revezam, mas expressam o mesmo conteúdo.

19- KANT I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, p.383.

20- Ibid., p.374.

21- Ibid.

22- REBOUL, O., *Kant et le problème du mal*, Montreal, Les Presses de L'Université de Montreal, 1971, p. 86.

23- Ibid., p.103.

24- KANT, I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, p.378.

25- BRUCH, J. L., op. cit., p.69.

26- Ibid., p.70.

- 27- DELBOS, V., «La Religion dans les limites de la simple raison» in *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 618.
- 28- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, trad.: Roberto Raposo, São Paulo, Cia da Letras, 1990, p.510.
- 29- JASPERS, K., «El mal radical en Kant» in *Conferências y ensaios sobre história de la filosofia*, trad.: Rufino J. Peña, Madrid, Gredos, 1972, p.153.
- 30- REBOUL, O., op. cit., p.106.
- 31- HERRERO, F. J., op. cit., p.85.
- 32- KANT I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 386.
- 33- JASPERS, K., op. cit., p 148.
- 34- Sobre o otimismo de Kant, o comentário de Bruch, op. cit., p. 56, é que há uma ambivalência constante no pensamento de Kant sobre o mal, e a dificuldade que experimentam seus comentadores ao considerá-lo como otimista ou pessimista. Kant é, ao mesmo tempo, um *aufklärer* confiando no progresso da espécie humana, e um luterano convencido do caráter radical e universal do mal. O pessimismo moral de Kant contrasta fortemente com sua confiança no progresso da sociedade, onde a orientação otimista do seu pensamento moral se encontra confirmada. E mesmo o seu pessimismo dogmático se encontra entre parênteses; pois ele contribui para provar que mesmo dentro dos casos-limites, onde todas as ações seriam más, a idéia do dever subsiste e se impõe sempre.
- 35- WEIL, E., op. cit., p.174.
- 36- KANT, I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, p.378.
- 37- RICCEUR, P., *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1976, p. 164.
- 38- Ibid., p.156.
- 39- Ibid., p.164.
- 40- ARENDT, H., op. cit., p.510.
- 41- Ibid.

42- Ibid.

43- ARENDT, H., *Eichmamm em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*,

Trad.: Sonia Orieta Heinrich, S. Paulo, Ed. Diagrama e Texto, 1983.

44- REBOUL, O., op. cit., p.102.

45- KANT, I., *Religião dentro dos limites da simples razão*, p.375.

46- WEIL, E., op. cit., p.109.

47- Ibid., p.111.

48- Ibid., p.140.

49- PERINE, M., *Filosofia e violência*, São Paulo, Edições Loyola, 1987, p.88.

CAPÍTULO 2

A NOVIDADE TOTALITÁRIA

«Quando tudo é permitido, tudo é possível»

Hannah Arendt

2.1 - O conceito de novidade

O conceito de novidade é um dos pontos mais expressivos de toda a obra de Hannah Arendt e a compreensão profunda de suas implicações nos faz reconhecer a pertinência do conceito de banalidade do mal, no quadro da filosofia contemporânea. Embora o conceito de novidade não seja tratado com especificidade, isto não impede que ele perpassasse de ponta a ponta todo o seu pensamento político. Advertimos que não procedemos a uma releitura da obra de Hannah Arendt à caça do substantivo em causa, ademais o substantivo novidade nem precisa aparecer, tamanha a força de sua presença. O conceito de novidade é lançado, pela primeira vez, em *Origens do totalitarismo*, só sendo devidamente trabalhado em *Entre o passado e o futuro*. Aí a inovação aparece como sinônimo de criação que, por seu lado, se origina do conceito de ação. Ação e criação estão indissociadas.

Ao comentar a tensão entre filosofia e política¹, Hannah Arendt reflete sobre o espanto e cita Platão, para quem o início de toda filosofia é *thaumadzein*, o espanto maravilhado face a tudo que é como é, «*pois do que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto (...)*» (Teeteto). *Thaumadzein*,

segundo Platão, é um *pathos*, algo que se sofre, e como tal, é muito diverso da *doxadzein*, da formação de opinião sobre alguma coisa. O espanto que o homem experimenta ou que o acomete não pode ser relatado em palavras, por ser geral demais para palavras. Tornou-se um axioma que, tanto para Platão quanto para Aristóteles, esse espanto é o início da filosofia. Esse espanto diante de tudo o que é como é jamais se liga a qualquer coisa específica e por isso Kierkegaard interpretou-o como a experiência da coisa-nenhuma, do nada. O choque filosófico de que fala Platão permeia todas as grandes filosofias e separa o filósofo que o experimenta daqueles com quem vive. A diferença entre os filósofos (que são poucos) e a multidão, não consiste, de modo algum — como Platão já indicara — em que a maioria nada sabe do *pathos* do espanto, mas, muito pelo contrário, que ela se recusa a experimentá-lo. Essa recusa se expressa em *doxadzein*, na formação de opiniões a respeito de questões sobre as quais os homens não podem ter opinião, porque os padrões comuns e normalmente aceitos do senso comum aí não se aplicam. O filósofo distingue-se dos seus concidadãos não por possuir alguma verdade especial da qual a multidão esteja excluída, mas por permanecer sempre pronto para experimentar o *pathos* do espanto e, portanto, para evitar o dogmatismo dos que têm suas meras opiniões. Ela conclui que a filosofia, a filosofia política, bem como todos os demais ramos, nunca poderá negar ter-se originado do *thaumadzein*, do espanto diante daquilo que é como é. Se os filósofos, apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumatzein* a pluralidade do homem, na qual surge, em sua grandeza e miséria, todo o domínio dos assuntos humanos.

Mas, qual o motivo da recusa em experimentar o espanto? Por que o homem comum, ou o «homem da multidão», como nos fala Platão, resiste a essa experiência? Estas são questões que, por hora, ficam sem respostas mas que, ao mesmo tempo, nos servirão de fio condutor até ao terceiro capítulo desta dissertação, quando iremos tratar da banalidade do mal. Por ora é importante observar que se pode fugir ao *pathos* do es-

panto negando-o, através da formação de opinião, *doxadzein*, ou evocando, como resposta, algo já conhecido pela tradição. De qualquer maneira recusando-o na novidade que ele traz, ainda que de forma emergente. Ao nosso ver, esta novidade irá se inscrever exatamente no mesmo estatuto que o espanto ocupa no pensamento filosófico.

Hannah Arendt esclarece² uma curiosidade a respeito do fato de que tanto a língua grega quanto a latina, na cultura clássica, possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de «agir». As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e governar; e *práthein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere* que exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são os atos e eventos que chamamos de históricos. Em ambos os casos, a ação ocorre em duas etapas diferentes; a primeira é um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo e a segunda a continuação dessa ação. A palavra grega *árkhein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, é testemunha de uma experiência, na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem. Aqui, ação e liberdade coexistem. Se o agir, como vimos, corresponde a faculdade humana de começar, de empreender, de tomar iniciativa, então agir e novidade estão em relação estreita.

É significativo o fato de Hannah Arendt invocar a autoridade de Santo Agostinho para sustentar sua teoria, pois também em Agostinho, o homem é livre porque ele é o começo. No nascimento de cada homem esse começo é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova, que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser homem e ser livre é a mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade. É necessário captar toda amplitude desta temática do começo, desde que ao tema do agir como inovação está soldado o motivo da natalidade.

Consoante a esse pensamento, mesmo nas épocas de petrificação e ruína inevitável a faculdade da própria liberdade, normalmente, permanece intacta, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas³. Nesse caso, a fonte da liberdade permanece presente mesmo quando a vida política se tornou petrificada e a ação política impotente para interromper processos automáticos. Mas enquanto essa fonte permanece oculta, a liberdade não é uma realidade tangível e concreta; isto é, não é política. A liberdade parece ser o maior dom que o homem possa ter recebido, e que encontramos sinais e vestígios em quase todas as suas atividades, mas que, não obstante, só se desenvolve com plenitude, onde a ação tiver criado seu próprio espaço concreto, onde possa sair de seu esconderijo e fazer sua aparição.

No contexto da idéia de liberdade, a criação se encontra na própria história. Todo agir é uma inovação que imprime uma reviravolta na história, é uma criação continuada do mundo que sofre suas consequências. A ação verdadeira é um primeiro movimento sem nenhum outro antecedente senão o querer humano. Ser livre e agir é uma coisa só. Os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age. Por outro lado o homem é um início e um iniciador.

Em Hannah Arendt, o sentido da história é a atualização do conceito de liberdade. Mas a criação histórica nos coloca diante da desconcertante perplexidade vinda da exigência da compreensão dos novos acontecimentos. E aí nós indagamos: como pensar as novas realidades? Como se constrói a novidade histórica e qual é o estatuto que a pensa?

Para Hannah Arendt, a novidade se constrói dentro da ação política, que constitui o mundo público. A criatividade da ação política é assinalada pelo exercício contínuo da liberdade pública, que faz avançar e viver as instituições. O campo da política é o do pensamento plural, é o pensar no lugar e na posição do outro. Não mais o eu consigo

mesmo, mas o diálogo com os outros com os quais devo chegar a um acordo, este diálogo requer um espaço: o da política e ação. Em toda questão de ordem estritamente política, a importância fundamental do conceito de começo e de origem deriva do simples fato de que a ação política, como todo outro tipo de ação, é sempre o começo de qualquer coisa de novo; enquanto tal, este começo é, em termos de ciência política (como a Autora a concebe) a essência mesma da liberdade humana. No pensamento político grego, os conceitos de começo e de origem ocupam um lugar central, como o indica a palavra *archè*, que significa ao mesmo tempo, começo e princípio.

A essência de toda ação em geral, e da ação política, em particular, é de engendrar um novo começo. Por sua vez, a compreensão e a política andam juntas; a medida que compreender é dar sentido à essa criação, é criar significados. Mas, diante disso nos encontramos, muitas vezes, frente a um impasse: como compreender as criações na política e na história do homem que o colocam forçosamente na perplexidade e na estranheza diante da sua própria criação? O homem é um início e um iniciador, e as possibilidades que ele tem de criar e desencadear formas degeneradas de ação é um fato incontestável. Fato este que nos incita a compreender, compreender no sentido arendtiano de nos reconciliar com o real, pois «a compreensão tem por objetivo nos fazer aceitar o irrevogável e nos reconciliar com o inevitável»⁴.

É no contexto do conceito de liberdade que fica mais nítida a identificação do pensamento de Hannah Arendt com o mal radical kantiano, pois para Kant o homem é um ser que age livremente, que faz a si mesmo, ou pode e deve fazê-lo. A liberdade está na autonomia da vontade, e a vontade é: «a faculdade de iniciar de forma espontânea uma série no tempo». Em ambos os Autores, a liberdade se refere a capacidade humana de iniciar, dado que o homem mesmo é o começo. Mas a liberdade introduz sempre o conflito entre o bem e o mal moral, liberdade para o bem moral que a confirma e para o mal moral que acaba por colocá-la em risco.

Ao refletir acerca do aparecimento da terrificante originalidade do totalitarismo e diante da necessidade irrevogável de compreender essa novidade, Hannah Arendt diz:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendido mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos «crimes» não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da história Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior⁵.

Esta afirmação mostra que há sempre uma tensão entre o acontecimento novo e o conceito que o pensa. Significando que é necessário criar conceitos novos, novas categorias de pensamento para se compreender a novidade totalitária. Compreender não no sentido de combater, pois compreender é uma atividade sem fim, sempre mutante e variada, pela qual nós nos ajustamos ao real, reconciliamo-nos com ele e nos esforçamos para estar em harmonia com o mundo. Hannah Arendt⁶ nos diz que compreender o totalitarismo não é, em nada, perdoar, mas nos reconciliar com um mundo onde tais acontecimentos são simplesmente possíveis. Para ela, a maneira mais fácil de nos enganar a respeito de uma novidade histórica consiste em assimilá-la a algo já conhecido pela tradição; por exemplo, assimilar o governo totalitário a um mal bem conhecido do passado: agressividade, tirania, conspiração, etc. A sabedoria do passado se esvanece, por assim dizer, entre nossas mãos, desde que nós nos esforçemos em aplicá-la honestamente aos problemas políticos fundamentais de nossa época.

Tudo o que sabemos do totalitarismo prova uma originalidade no horror, sem que nenhum paralelo histórico aproximativo nos permita atenuar. Não se pode escapar ao impacto do totalitarismo recusando-se a fixar a atenção sobre sua verdadeira natureza e se abandonando às mil semelhanças e aproximações que, certos aspectos da doutrina totalitária não podem deixar de oferecer com as teorias familiares do pensamento ocidental. A terrificante originalidade do totalitarismo não se refere a uma nova «idéia» que

apareceu no mundo, mas a atos em ruptura com toda a nossa tradição. Esses atos, literalmente, pulverizaram nossas categorias políticas e nossos critérios de julgamento moral. ^{*} O mais assustador, pois, na ascensão do totalitarismo não é a novidade do fenômeno, mas o fato de que ele põe em evidência a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento. Sobre isto Castoriadis diz:

Está implícito na análise de Arendt o pressuposto de que nós enfrentamos aqui algo que não apenas transcende as «teorias sobre a história» herdadas, mas transcende qualquer «teoria». Na verdade, o totalitarismo é, a esse respeito o exemplo monstruosamente privilegiado e extremo daquilo que é verdade para toda a história e para todos os tipos de sociedade⁷.

A novidade está no domínio do historiador que, diferentemente do cientista preocupado com os fatos recorrentes da natureza, estuda o que aparece somente uma vez. Esta novidade pode ser desfigurada se o historiador, insistindo sobre a causalidade, pretende poder explicar os acontecimentos por um encadeamento causal que lhe provocou. É ao historiador que cabe a tarefa de descobrir esta novidade imprevista, de separá-la das implicações por um período dado e de revelar toda sua força significante. Mas, na verdade, o historiador só «explica» parcialmente a história. Na melhor das hipóteses, essas explicações descobrem algumas conexões muito parciais, fragmentárias e condicionais. A razão disto é que a história é a criação de significado e não pode haver «explicação» de uma criação, apenas um entendimento *ex post facto* de seu significado. E isso é, de modo especial, verdadeiro para a criação indiscriminada de significados originais e irreduzíveis, os quais estão no próprio cerne das várias formas de sociedades e culturas.

Mas Hannah Arendt viu, segundo Castoriadis⁸, muito claramente que, com o totalitarismo, nós nos defrontamos com algo diferente: com a criação do sem significado (*meaningless*). A história, como tal, não «faz sentido»: a história não «possui significado». Ela é o lugar de onde emerge o significado, onde ele é criado. Os seres humanos

criam significados; e eles são capazes de criar aquilo que é completamente desprovido de significado. «Ninguém na época das revoluções americana e francesa poderia de alguma forma ter previsto que a 'natureza' do homem, definida e redefinida por dois mil anos de filosofia, contivesse possibilidades imprevisíveis e desconhecidas»⁹. Tais possibilidades imprevisíveis e desconhecidas levariam à criação do absolutamente insignificante, sem sentido, que ela chamou de mal absoluto. «Quando o impossível foi tornado possível, acabou se tornando o mal imperdoável, impunível absoluto, o qual não podia mais ser explicado pelos motivos de interesse pessoal»¹⁰. O que fica sobre isso é que o homem cria o sublime, mas pode também criar o monstruoso.

Nesse contexto do confronto com o inédito, do espanto e da perplexidade que ele nos inspira é que Hannah Arendt tenta compreender o fenômeno do totalitarismo e suas manifestações. Essas manifestações são às vezes explícitas e outras vezes, mais perversas, camufladas sob uma aparência familiar ou do já conhecido, a ponto de se tornarem transparentes ao serem atravessadas pelo nosso olhar desavisado. Os fenômenos totalitários que escapam, daqui em diante, ao senso comum e desafiam todos os critérios do julgamento «normal» são os exemplos mais evidentes do desmoronamento desta sabedoria, que é nossa herança comum. Um fato perturbador é o silêncio de nossa imponente tradição, tão totalmente desprovida de soluções construtivas face ao desafio das interrogações morais e políticas de nosso tempo.

Segundo Hannah Arendt:

(...) a escolha de um termo inédito indica o acontecimento de uma realidade nova e decisiva, reconhecida por todos, enquanto que o uso que se faz em seguida — a identificação de um fato, ao mesmo tempo específico e novo, com uma realidade geral e familiar — testemunha reticências que se manifestam face aos acontecimentos que saem do ordinário¹¹.

No caso do totalitarismo, somente a queda definitiva do imperialismo (Hannah Arendt compreende o imperialismo como a inversão de valores que dá à economia a

prioridade sobre a política, no período entre 1884 e 1914) pode fazer admitir que um novo fenômeno veio substituir o imperialismo no centro dos problemas políticos de nossos tempos. Se é verdade que nos confrontamos com uma realidade que aniquilou nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento, a tarefa de compreender aí se apresenta como imprescindível. É preciso, pois, a inauguração de novos conceitos para poder se pensar a novidade totalitária em todas as suas formas expressivas. É preciso a inovação de conceitos e categorias de pensamento para poder compreendê-las na originalidade de suas nuances e para isto é necessária uma forma de pensar que rompa com a tradição, com uma forma já dada de conhecimento. É neste contexto que irá aparecer, posteriormente, na obra de Hannah Arendt o conceito de banalidade do mal.

Mas, como dizer então sobre o que não tem nome? Como medir o que não tem escala? Pode ser absurdo crer que possa se produzir um acontecimento que escapa à tomada de nossas ferramentas conceituais? Será necessário se resignar a esta compreensão prévia que classifica, de chofre, o novo com o velho, tudo como a aproximação científica que a prolonga e deduz metodicamente o sem precedente do precedente? Mas isto seria ao preço de uma descrição em evidente contradição com o real.

Para Hannah Arendt, compreensão e julgamento são ligados e imbricados um ao outro. Podemos descrever os dois como esta atitude de subsumir (o particular sob uma regra universal) que, para Kant, está na definição mesma de julgamento e onde a ausência é, para ele, magistralmente qualificada de «estupidez», essa «enfermidade sem remédio»¹². A ausência do julgamento, que demonstraremos ser um ponto fundamental para o conceito de banalidade do mal, será retomada e desenvolvida, posteriormente, no quarto capítulo desta dissertação.

2.2 - O totalitarismo em questão

Abordemos, então, a questão do totalitarismo no pensamento político de Hannah Arendt. É importante ressaltar que não nos interessa aqui fazer uma teoria do totalitarismo, mas apontar para uma ideia do totalitarismo como novidade, uma vez que esta é essencial na questão que nos orienta, que é o conceito de banalidade do mal.

Na obra em que Hannah Arendt trata esse conceito com especificidade: *Origens do totalitarismo*, o próprio título é enganoso, pois, de fato, o totalitarismo é um fenômeno sem precedentes e nenhuma evolução histórica, perfeitamente articulada, pode dar conta plenamente, de suas origens.

Trata-se, segundo Enegren, de «*uma enquete mais sociológica do que histórica*»¹³, pois as *Origens* não desenvolve uma sequência histórica, onde cada parte determinaria a seguinte; mas cada estudo concorre à inteligibilidade dos outros, sem condicionar tal sequência dentro de uma ligação cronológica. É preferível falar de uma relação de convergências, convergência de acontecimentos, que culminam por «cristalizar-se» em totalitarismo e convergência de conceitos que esclarecem esta evolução. Hannah Arendt não procede a uma enquete histórica a propósito do fato totalitário, ela recusa de fato a categoria de causalidade em proveito da noção, bem mais esclarecedora (à seus olhos, de «cristalização»: pois o estatuto da novidade radical assinalados nos fenômenos totalitários, interdita o recurso às sequências históricas tradicionais e à causalidade linear. Os «elementos» ou «origens» do totalitarismo não são pois as «causas» no sentido da causalidade histórica pelo qual um acontecimento pode ser sempre explicado por um outro: os elementos não «causam» jamais nada, eles «cristalizam» em certas formas determinadas.

O anti-semitismo, o imperialismo e o totalitarismo têm, em comum, a quebra com toda tradição, e os paralelos históricos que bloqueiam o acesso a sua especificidade devem, pois, ser banidos. Por exemplo, no caso do anti-semitismo moderno, ideologia

leiga do século XIX, ele se distingue radicalmente do anti-judaísmo secular de origem religiosa, com o qual a tradição judaica errou, segundo Hannah Arendt, em confundir. É, também, em sentido bastante restrito e cronologicamente limitado que se define o imperialismo, desde que o termo se encontra reservado à expansão colonial europeia, que tomou seu impulso no último terço do século XIX; os imperialistas modernos não são, pois, os inauguradores do império no sentido amplo, da mesma forma a expansão não é uma conquista; o traço específico do fenômeno é a separação mantida entre as instituições nacionais e a administração colonial. Finalmente, como já foi observado, o totalitarismo é um tipo distinto de dominação sob uma roupagem moderna. A dominação total é bastante insólita para poder ser referida às formas antigas e, embora uma quantidade de fatores lhe sirvam de prelúdio, é impossível não se reconhecer, em seu advento, um brusco despregamento que não corresponde à imagem continuista que se faz, normalmente, da evolução histórica. Aqui temos uma figura que não é espécie de nenhum gênero, quer seja o despotismo oriental, a tirania grega, ou ainda a simples exacerbação do poder do Estado, que revela, subitamente, sua verdadeira face, graças ao apoio da técnica.

Mas, se por um lado, ele não remete a nenhum modelo conhecido, por outro o totalitarismo é para Hannah Arendt uma fraqueza momentânea a ser classificada dentro das aberrações políticas¹⁴: ela crê que não há aqui uma figura durável a acrescentar ao registro das formas de governo classicamente repertoriadas.

Mas, qual o fio que liga os fenômenos do anti-semitismo ao imperialismo e ao totalitarismo? O tema central que une os fios esparsos da obra é, sem dúvida, a história da dissolução das sociedades nacionais em agregados de homens supérfluos: «É necessário recolocar o anti-semitismo moderno no quadro mais geral do desenvolvimento do Estado-nação»¹⁵, onde a desintegração coincide com a investida imperialista e se encontra selada com o surgimento dos regimes totalitários, que emprestaram ao Estado apenas uma falsa janela.

Para Hannah Arendt, o anti-semitismo aparece como um fenômeno moderno, que se distingue, radicalmente do «ódio aos judeus» de origem religiosa. Ideologia leiga ligada à história política e social do Estado-nação do último século, ela não se inscreve nos prolongamentos de uma perseguição secular, como também o anti-semitismo não polariza um ressurgimento irracional de barbárie sobre um grupo, vítima emissária, quase que fortuita, servindo de derivativo de um ressentimento desviado em ódio racial. Hannah Arendt insiste em compreender o anti-semitismo como um problema político ligado a uma conjuntura histórica, diferentemente de todas as teorias que tendem a dissolver a especificidade de um fenômeno na história transcorrida de milênios, ou, ainda, absolver a violência por inscrevê-la em uma fatalidade vitimária. Posição típica que será bastante comentada, quando tratarmos da controvérsia em torno da obra *Eichmann em Jerusalém*.

A Autora insiste na ocorrência das relações que, desde a época dos «judeus da corte», os judeus tiveram com o aparelho do Estado, a título de financiadores das transações do Estado. Depois, a partir da era do imperialismo, eles perderam sua situação privilegiada, não fazendo mais parte de nenhuma das classes de uma sociedade onde eles permaneciam à distância. Eles foram assim constantemente identificados com o poder estatal e Hannah Arendt tenta mostrar que a hostilidade em relação aos judeus se confundia com a hostilidade à estrutura do Estado como alvo de ataque de grupos nacionais. Este anti-semitismo foi atizado, ainda, pelos escândalos financeiros do fim do século XIX e pelo ressentimento de uma pequena burguesia persuadida da existência de uma internacional judia manipulando as alavancas da política mundial. O anti-semitismo, que aparece em 1870, se exerce, pois, em direção a esse grupo que conservou seus privilégios e que depois perdeu as funções públicas, o poder, e seu destino é, segundo Hannah Arendt, ligado ao declínio do Estado-nação que se quebra sob o avanço imperialista.

Em Hannah Arendt, o anti-semitismo político se duplica em anti-semitismo social, onde as causas são exatamente inversas, visto que ele apareceu justamente quando os judeus, passando do Estado à sociedade, adquirem a igualdade de condições com os outros grupos sociais. À indignação levantada pela diferença apolítica acrescenta-se a recusa da igualdade social e toda a condição dos judeus se analisa, desde então sob o signo de uma ambigüidade fundamental. A fim de ser aceito, o judeu tem que se distinguir, compondo um personagem único, excêntrico ao máximo possível e é ao preço de mil extravagâncias surpreendentes que ele escapa à exclusão que atinge o grupo. O judeu, em geral, se faz adotar como ser de exceção. Esta condição paradoxal do pária e do *parvenu* é profundamente tratada por Hannah Arendt¹⁶.

Claude Lefort em uma análise consagrada à *Origens do totalitarismo*, reconhece que é «*neste descentramento da história dos judeus, no deslocamento do foco da questão, do lugar do anti-semitismo ao lugar do totalitarismo, de uma maneira geral ao lugar do político, que residem a originalidade e a audácia da tentativa de Hannah Arendt*»¹⁷. Ao nosso ver, essa originalidade consiste justamente no fato dela ter captado a novidade do fenômeno do anti-semitismo moderno ao diferenciá-lo do antigo ódio religioso anti-judaico e ter lhe dado o tratamento de um problema político ligado a uma conjuntura histórica.

Quanto ao imperialismo, ele se reveste de um alcance mais geral. Na obra *Origens do totalitarismo*, o fenômeno imperialismo, como já foi dito anteriormente, é interpretado como a inversão dos valores que dá à economia a prioridade sobre a política, no período entre 1884 e 1914, que será o prelúdio da devastação da Europa. Resumido no *slogan* «a expansão pela expansão», o imperialismo promove a extensão geográfica apenas em nome de uma crescente economia que abraça o modelo da acumulação capitalista, encarregada de um dinamismo infinito, visando partilhar o planeta. Com a frase de Cecil Rhodes, «*Eu anexaria os planetas se o pudesse*», Hannah Arendt ilustra o

princípio dessa lei de expansão, onde se encontra sob forma apenas disfarçada, a ideia de processo ilimitado onde ela verá o triunfo do totalitarismo.

Uma das teses centrais é que o imperialismo deve ser compreendido como a primeira fase da dominação política da burguesia, mais do que como o último estágio do capitalismo, pois ele marca «a emancipação política da burguesia», onde os interesses privados são camuflados em princípios políticos, desde que os investimentos têm necessidade de uma proteção governamental. Os homens de negócios se travestem em políticos, para os quais a política representa apenas uma força de polícia bem organizada. O poder apenas seguiu a intendência além das fronteiras, o que explica que o Estado apenas exportou os instrumentos de coerção, exército, polícia e burocracia, e que o governo da força ocupou o lugar da fundação do corpo político.

Os traços distintivos do imperialismo são, segundo ela, as teorias racistas que substituíram a raça à nação, como base da estrutura política e da organização burocrática que lhe foi o instrumento. Quanto à instituição burocrática, ela se caracteriza pelo culto da distância e o gosto pelo secreto. Ela dá a seus agentes o sentimento de embriaguez de servir às forças superiores e aos vastos desígnios onde eles não são eles mesmos, mas apenas instrumentos tão dóceis quanto irresponsáveis. Esta «política infantil» que acreditava no fardo do «homem branco», realizará a ideia de «massacres administrativos»¹⁸.

Abordemos agora o totalitarismo. Não entraremos no mérito da questão sobre os impasses polêmicos em torno das variações conceituais do termo «totalitarismo»¹⁹, nem discutiremos as polêmicas surgidas em torno do tratamento que Hannah Arendt dá ao tema. Apenas é importante notar sobre o ponto mais contestado de *Origens do totalitarismo*²⁰ que é precisamente o paralelo, que se julgou escabroso, entre o nazismo e o stalinismo. Hannah Arendt se omite de estudar os mecanismos da tomada de poder e de analisar o recrutamento das elites dirigentes e não pode, por isso, sustentar que nazismo e stalinismo foram apoiados por constelações de forças diferentes. O que ela faz é

acentuar as similaridades reveladoras de uma essência totalitária, deixando de lado, na categoria de variações inessenciais, uma multidão de diferenças bastante significativas. Deste desequilíbrio ela foi perfeitamente consciente pois, admite em 1952 que: «*a falta mais grave de 'Origens do totalitarismo' é a ausência de uma análise histórica e conceitual do pano de fundo ideológico do bolchevismo*»²¹. Na verdade, o totalitarismo permanece uma noção genérica que recobre uma grande variedade de elementos, de onde a impossibilidade de se fornecer um critério não ambíguo à aplicação deste conceito. Por isso Hannah Arendt delimita estritamente a extensão do fenômeno do totalitarismo no tempo e no espaço, sendo que ele apenas concerne aos regimes de Stalin e Hitler, pois o nazismo só se tornou autenticamente totalitário em 1938 e o stalinismo a partir de 1930. Quanto ao problema da extensão do conceito de totalitarismo, Bobbio²² faz a mesma opção de Arendt, ao delimitar o campo de aplicação do conceito para os regimes de Hitler e Stalin. Comentando a opção conceitual de Hannah Arendt, o Bobbio diz:

Em Arendt o totalitarismo aparece , como uma tendência-limite da ação política na sociedade de massa , um certo modo extremo de fazer política , caracterizado por um grau máximo de penetração e de mobilização monopolística da sociedade , que ganha corpo na presença de determinados elementos constitutivos. O totalitarismo , enquanto tal, assume diversos aspectos e está associado a diversos fins e diversas metas, conforme o sistema político particular no qual encarna o relativo ambiente econômico-social²³.

Quanto às revisões críticas e aos pontos mais eficazes das teorias do totalitarismo, Bobbio conclui e resume que o fenômeno possa ser descrito sinteticamente com base em sua *natureza* específica nos *elementos constitutivos*, que contribuem para formá-lo e nas *condições* que o tornaram possível, em nosso tempo.

É importante situar, no amplo quadro de pesquisa sobre o totalitarismo, onde se localiza o pensamento político de Hannah Arendt. Para Châtelet, «*essa obra se inscreve, no espaço crítico do liberalismo, do qual ela partilha as principais perspectivas. Toda-*

via ela o ultrapassa a fim de pôr o acento nessa 'banalidade do mal' que ameaça o século XX». E continua: «Distinguindo entre o fenômeno totalitário em movimento e o totalitarismo no poder, Hannah Arendt opera uma análise sistemática da massificação, idéia já explorada diferentemente pelo 'liberalismo'»²⁴.

Decerto os dados que os marxistas opõem às conceituações liberais do totalitarismo parecem *a priori* irredutivelmente antagônicos. Os marxistas argumentam que o termo totalitário inscreve-se, inicialmente, num contexto de guerra-fria, e é acompanhado pelo projeto, deliberadamente polêmico, de assimilar nazismo e comunismo. Já o pensamento liberal coloca nazismo e stalinismo na rubrica de «totalitarismos», apoiando a idéia de que o Estado é sempre Estado de Direito e que o fenômeno totalitário o dissolve. Por outro lado, as características reais, «implicitamente compreendidas» sob o termo totalitarismo, não estão de modo algum em oposição à forma de Estado liberal propriamente dita: os fenômenos reais mascarados por essa ideologia política se encontram na forma do Estado liberal, na medida em que se relacionam com o tipo «capitalismo de Estado»²⁵. Enquanto uns consideram o totalitarismo como um acidente superado — Giovanni Sartori, Raymond Aron²⁶ — outros, como Claude Lefort, já o vêm em sua atualidade como um fato político que «*nada nos permite dizer que não reaparecerá no futuro*»²⁷ e Castoriadis, quando diz: «*O totalitarismo 'clássico' foi ou destruído externamente, ou exaurido internamente; nenhum desses dois destinos foi inevitável ou fatal*»²⁸. Todavia, uns e outros têm em comum o fato de verem o totalitarismo como um certo modo extremo de fazer política na sociedade de massa, bem real e claramente identificável, que se manifestou em nosso século, com conotações de novidade e de grande relevância histórica.

Ora, pesquisas política e teoricamente bem diversas, até mesmo opostas, concluem com perspectivas inteiramente diferentes, subvertendo as fronteiras desse primeiro espaço crítico e renovando o debate sobre a significação do fato totalitário. Enfim, o debate sobre o totalitarismo está em aberto: trata-se menos de uma moda de

que um fato atual, de uma atualidade da qual algumas raízes e marcas devem ser esclarecidas. Trata-se de um conceito importante que não podemos nem devemos minimizar, porque denota uma experiência política real, nova e de grande relevo, que deixou marca indelével na história e na consciência dos homens do século XX.

Mas, afinal qual é a diferença de princípio que permite ao governo totalitário de ser uma natureza impossível de se relacionar a um tipo existente? Qual é a sua originalidade?

2.3 - Ideologia e terror

Para Hannah Arendt, o totalitarismo está apoiado em dois pilares: ideologia e terror. Enquanto a ilegalidade é a essência do governo tirânico, o terror é a própria essência do domínio totalitário. Tal regime não abole somente a liberdade pública, mas visa à eliminação total da espontaneidade nela mesma e contrariamente à tirania que autoriza ainda a ação motivada pela crença, o totalitarismo consegue suprimir toda a ação. O isolamento tirânico, que não atinge a esfera da vida privada, se opõe à desolação totalitária, definida como «a experiência absoluta de não pertinência ao mundo». Esta desolação é o efeito de uma violência que se difunde do próprio interior do corpo social de onde pode-se analisar o mecanismo de sua difusão.

Para Hannah Arendt, o primeiro traço da dominação totalitária é a destruição das redes de comunicação que prendem o homem a um tecido sócio-político, a fim de promover a mobilização das massas despolitizadas. O volume de pessoas, a apatia e o mutismo político são suficientes para definir essas massas, vindas da atomização social consecutiva à Primeira Guerra Mundial, ao desemprego e à inflação, que esmagaram to-

das as distinções, aplainando assim o caminho do totalitarismo. Nenhum interesse comum, seja econômico, social ou político, liga os elementos desse agregado para fazer deles uma comunidade; mas, ao contrário, é a atomização e o extremo individualismo que é o princípio da massa, não como formação social, mas como sociabilidade amorfa.

Sobre este aspecto, Jaspers comenta que *«o totalitarismo repousa sobre a dissolução dos laços que ligam o homem aos seus pontos de referência estáveis; assim privados de toda referência, ele aspira à, não importa de qual forma, sair de seu nada, e não importa de qual ordem, sair de sua anarquia»*²⁹.

Para ilustrar o sistema de dominação, Hannah Arendt usa a imagem da «estrutura da cebola» em oposição ao modelo piramidal autoritário. O dirigente age a partir do interior de uma estrutura, composta de muitas camadas formadas de simpatizantes, adeptos, de membros das formações da elite ou do núcleo dos iniciados em torno do líder. O estrato mais exterior oferece uma aparência de normalidade, ao mesmo tempo para as massas e para o estrato imediatamente interior, e assim por diante. Essa estrutura permite a filtragem da realidade, criando um abismo entre a ficção ideológica central e o mundo periférico, o que possibilita sempre poder desmentir o que transpira daí. Por isso compreende-se porque a mentalidade totalitária é uma «mistura de credulidade e cinismo», credulidade da massa e cinismo dos iniciados, indiferentes aos fatos e resguardados por uma lealdade suicida em relação ao chefe.

Esse tipo de organização contribui para extirpar todo espírito de responsabilidade e reforçar a dominação total do líder, pois o desdobramento das instâncias de autoridade (partido ou Estado, polícia ou burocracia) e a proliferação das autoridades concorrentes, entre as quais o poder efetivo se desloca sem cessar.

Os campos de concentração representam os laboratórios do totalitarismo, onde se verifica a dupla crença de que tudo é possível e que tudo é permitido. Permitido não no sentido das liberdades individuais, mas ao contrário, do ponto de vista dos detentores do poder. E, se é verdade que os campos de concentração são a instituição que caracte-

riza mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo. Neles a invenção imperialista encontra sua realização acabada, pois essa instituição central de poder totalitário exprime a perfeição de dominação, onde o objetivo não é o de transformar o mundo, mas de modificar a natureza humana. Ao extermínio de pessoas se junta a das memórias das vítimas e de grupos humanos inteiros. Para Hannah Arendt:

Os campos de concentração não são apenas destinados ao extermínio de pessoas e à degradação de seres humanos: servem também à horrível experiência que consiste em eliminar, em condições cientificamente controladas, a própria espontaneidade enquanto expressão do comportamento humano, e em transformar a personalidade humana em simples coisa, em alguma coisa que nem mesmo os animais possuem³⁰.

É isso que lhe faz compreender por que, tanto na União Soviética quanto na Alemanha, esses campos não foram estabelecidos tendo-se em vista uma possível maior produtividade: sua única função econômica foi financiar a sua aparelhagem. Para além de sua própria inutilidade, persegue-se um objetivo fundamental: a destruição da pessoa jurídica e moral do indivíduo, até obter, nessa destruição, a cumplicidade entre vítima e carrasco. Segundo Primo Levi³¹, o aspecto mais perverso, o crime mais demoníaco da experiência do nazismo foi ter concebido e organizado as «equipes especiais», esta cumplicidade, esta confusão, estrategicamente fabricada e estruturada entre vítima e carrasco, a qual ele chamou de «zona cinzenta», com base em sua experiência de sobrevivente de Auschwitz. A cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens, nos crimes dos regimes totalitários, é estendida às vítimas e, assim, torna-se realmente total. A linha divisória entre o perseguidor e o perseguido, entre assassino e vítima, desaparece à medida que os internos dos campos de concentração eram obrigados, pela SS a colaborar, forçados a agir como assassinos. Morta a pessoa moral, esses homens foram transformados em mortos-vivos. Aqui nos encontramos diante de uma analogia paradoxal entre vítima e opressor. O nazismo degrada suas vítimas, torna-as

semelhantes a ele mesmo. Em relação a isso, Primo Levi ressalta que esse ferimento é incurável, e relembra que os sobreviventes, em suas memórias, escritas ou faladas, começam por relatar que seu maior choque com a realidade concentracionária coincide com a agressão, não prevista e não compreendida, vinda de um inimigo novo e estranho, o prisioneiro-funcionário que, ao invés de tomar sua mão e ajudá-los, os agredia aos gritos em uma língua estranha e lhes batia. «*É uma zona cinzenta, nos diz ele, com contornos mal definidos, que separa e liga ao mesmo tempo os dois campos: o dos senhores e o dos escravos; ela possui uma estrutura interna incrivelmente complicada, e acolhe nela o que é suficiente para confundir nossa necessidade de julgar*»³².

Outro aspecto a ser ressaltado sobre os campos de concentração, e que se situa no quadro das características essenciais do totalitarismo, é o da atmosfera de irrealidade e seu equivalente clima de ficção e a fluidificação da consciência. Convém lembrar que os campos são não apenas a sociedade mais totalitária já realizada, segundo David Rousset³³ mas, também, o modelo social perfeito para o domínio total. Os campos constituem a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário. Da mesma forma como a estabilidade do regime totalitário depende do isolamento do mundo fictício criado pelo movimento em relação ao mundo exterior, também a experiência dos campos de concentração depende de seu fechamento ao mundo de todos os homens, o mundo dos vivos em geral. Todos os relatos vindos dos campos de concentração são caracterizados por uma peculiar irrealidade e incredibilidade, tanto da parte de quem ouve como da parte do autor, que permanece sempre como uma vítima de dúvidas quanto à sua própria veracidade, como se pudesse ter confundido um pesadelo com a realidade³⁴. Essa atmosfera de loucura e irrealidade, criada pela aparente ausência de propósitos, é a verdadeira cortina de ferro, que esconde dos olhos do mundo todas as formas de campo de concentração. Vistos de fora, os campos, e o que neles acontece, só podem ser descritos com imagens extraterrenas, como se a vida neles fosse separada das finalidades deste mundo. Segundo a interpretação de David Rousset, mais do que

qualquer barreira material, é a irrealidade dos detentos que provoca uma crueldade tão incrível que termina por levar à aceitação do extermínio como solução perfeitamente normal. Os homens são condicionados para aceitar, não importa o quê, e eles terminam por não reagir a nada mais. Nem a vida nem a morte lhes importa mais verdadeiramente e eles desempenham as tarefas absurdas com uma resignação absoluta. David Rousset, em seu relato, assinala que as condições sociais da vida nos campos transformaram a grande massa de internos e dos deportados, independentemente de sua antiga posição social e sua formação, em «*uma turba degenerada, inteiramente submetida aos reflexos primitivos do instinto animal*»³⁵. Esta ideia é corroborada por outros relatos de sobreviventes, que reforçam este aspecto da regressão ao comportamento humano primitivo entre os prisioneiros³⁶. Para Hannah Arendt, a experiência dos campos de concentração demonstra que «*os seres humanos podem transformar -se em espécimes do animal humano, e que a 'natureza' do homem só é 'humana' na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem*»³⁷.

Se se pode falar que os campos tinham um objetivo, este seria somente o de minar a individualidade dos prisioneiros e transformá-los em massa dócil, da qual não pudesse surgir nenhum ato de resistência individual ou coletiva. Outro objetivo era espalhar o terror entre o restante da população, utilizando os prisioneiros tanto como reféns quanto como exemplos de intimidação do que aconteceria se alguém tentasse reagir. Além do mais, os campos eram local de treinamento da SS. Lá, os guardas eram ensinados a livrar-se de suas emoções e atitudes anteriores, mais humanas, e a adotar os modos mais eficazes de quebrar a resistência de um população civil indefesa; assim, os campos tornaram-se um laboratório experimental para se estudar os meios mais efetivos de fazer o terror.

^ Vistos fora da perspectiva do terror, o mundo dos campos não tem objetivo utilitário, é um mundo que funciona sobre a ausência de sentido. A realidade dos campos

permanece impenetrável à imaginação e ao entendimento normais, as descrições dos sobreviventes chocam por sua característica de irrealidade e ficção, e é precisamente esta atmosfera de loucura e irrealidade que esconde e protege, como uma rede espessa, a hedionda realidade dos campos aos olhos do mundo exterior. Dizendo de outra maneira: os campos têm uma aparência de ficção, pois eles realizam, efetivamente, o absurdo; e é exatamente este absurdo que os torna invulneráveis. E se existe uma instituição que consegue realizar isso, é porque os homens normais se recusam a acreditar no absurdo e a ignorar que tudo é possível. Pode-se dizer que, ao recusar a crer na loucura, apesar de traduzida em fatos efetivos, o homem normal se torna cúmplice da demência totalitária, ironicamente tornam-se aliados objetivos da ideologia do mentiroso, e é exatamente aqui que reside a amplitude do poder perverso do mentiroso. Sendo assim, o motivo pelo qual os regimes totalitários podem ir tão longe na realização de um mundo invertido e fictício, é que o mundo exterior não-totalitário só acredita naquilo que quer e foge à realidade ante a verdadeira loucura. A repugnância do bom-senso diante da fé no monstruoso é constantemente fortalecida pela censura das informações e na propaganda totalitária. Para Hannah Arendt: *«O que contraria o bom-senso não é o princípio niilista de que 'tudo é permitido' já delineado no conceito utilitário de bom-senso do século XIX. O que o bom-senso e as 'pessoas normais' se recusam a crer é que tudo seja possível»*³⁸.

Com o surgimento da sociedade totalitária, de seus crimes imensos e absurdos, nós nos encontramos diante do surgimento de uma espécie de mal radical. Hannah Arendt, como grande leitora de Kant, prefere a designação de «radical» à de «absoluto» para evitar a tentação bastante metafísica de hipostasiar em princípio um fenômeno essencialmente efêmero e instável a seu ver. O regime totalitário realiza o irreal, faz funcionar efetivamente um mundo privado de sentido; por consequência, ele é a impossibilidade existente. E se esta impossibilidade, uma vez atualizada, dá a aparência de maior solidez que o mundo «normal» dos fatos não manipulados, ela permanece, não

obstante, bastante vulnerável. O mal radical é essencialmente frágil, e essa fragilidade, ao invés de contradizer a noção, decorre dela.

Por outro lado, o poder totalitário não poderia ser exercido sem o contravalor do ideal que lhe é fornecido pela ideologia. Ideologia definida por Hannah Arendt como sendo «a lógica de uma idéia» e como tendo por objeto «a história, à qual a idéia é aplicada». O resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata do encadeamento dos acontecimentos, como se eles obedecessem à mesma «lei» adotada na exposição lógica da sua «idéia». No pensamento ideológico encontram-se elementos totalitários, pois este dispõe os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente. Tudo mais é deduzido dela, operando com uma coerência que não existe em parte alguma da realidade. Essa lógica persuasiva como guia da ação impregna toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários.

O preparo das vítimas e dos carrascos não é através da ideologia em si, o racismo ou o materialismo dialético, mas através de sua lógica inerente. A força coercitiva dessa lógica, segundo Hannah Arendt, emana do nosso pavor à contradição. Para a mobilização das pessoas, o governante totalitário conta com a compulsão que as impele para a frente; e essa compulsão interna alimenta a tirania da lógica, contra a qual nada se pode erguer senão a grande capacidade humana de começar algo novo. A tirania da lógica começa com a submissão da mente à ela como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar os seus pensamentos. Através dessa submissão ele renuncia à sua liberdade interior, tal como renuncia à liberdade quando se curva a uma tirania externa.

No contexto da aversão à contradição de que fala Hannah Arendt, a contribuição de Miklos Vetö³⁹ é magistral. Segundo sua análise do papel da coerência na ideologia totalitária, é pela mentira política que o regime estabelece uma grade que o permite a organização e a explicação «coerentes» desse mundo. A iniciativa dessa coerência

terrível não provém somente do alto, do lado dos governantes. O desejo da coerência não obceca somente os chefes, mas ele é profundamente vivido pelas próprias massas. Desenraizados, sacudidos em um mundo onde eles não estão mais organicamente integrados, os homens são privados dessa segurança que lhes permitiria desembaraçar-se e se reencontrar num universo em mudança contínua. Dai para frente incapazes de suportar o caráter acidental, incompreensível, desse mundo em constante reviravolta, esses milhões de indivíduos, que constituem as massas modernas, não aspiram senão a escapar em direção a esse paraíso artificial que seria um universo completamente coerente. Desorientados e aterrorizados diante do crescimento anárquico que caracteriza a vida das sociedades modernas, é, seguindo seu instinto de segurança, pelo seu desejo de um mínimo de respeito à si, que as massas apostam tão fortemente em uma aparência de racionalidade no mundo e se fiam à coerência totalitária na forma mais absurdamente fictícia. A imposição de um sistema de explicação lógico-matemático de coerência no mundo moderno é pernicioso à medida que ela suprime esses espaços intermediários onde poder-se-iam abrigar a imaginação, o bom-senso, e mesmo o senso. Para Hannah Arendt, *«(...) cada vez que o senso comum, o sentido político por excelência, deixa de atender a nossa necessidade de compreensão, é muito provável que aceitemos a lógica como seu substituto, pois a capacidade de raciocínio lógico é também comum a todos»*⁴⁰.

Vetö⁴¹ diz que a explicação totalitária tem a particularidade de não se limitar a uma interpretação teórica, mas age também para que o mundo se submeta, efetivamente, às suas deduções. A ideologia aplica sobre o mundo contingente dos homens uma grade de leitura coerente e sem falha, e se previne em relação àqueles que não aceitam docilmente as articulações fantasmáticas. É próprio dos movimentos totalitários explicar o mundo (sobretudo as dificuldades que eles encontram) pela atividade secreta e permanente, e onipresente, dos conspiradores. Contudo a teoria da conspiração enquanto princípio de explicação do imprevisto, da falta e do fortuito, marca a mania da

perseguição. Hannah Arendt afirma a perfeita compatibilidade da loucura com um sistema de lógica acabada. A loucura não é baseada na ausência de coerência no raciocínio, ela se destaca, ao contrário, concordando com Kant, dessa «obstinação lógica» que se exerce para o indivíduo que perdeu o bom-senso humano pelo fato de ser excluído do mundo pluralista das opiniões e dos fatos concretos. A propósito da compatibilidade da loucura com a coerência, entendemos que a paranóia nada mais é do que as deduções sistemáticas efetuadas por um espírito isolado, por consequência desregrado, a partir de uma premissa erigida em absoluto. E também nas ideologias totalitárias, tudo parte de uma premissa, a qual não é senão uma mentira descarada ou uma tese pseudo-científica. No entanto, a demência dos sistemas totalitários não decorre somente de sua premissa, mas consiste, sobretudo, na lógica pela qual elas são construídas. O verdadeiro delírio não é a escolha extraviada de um princípio, mas a confirmação constante dessa escolha pelo fechamento rígido em direção ao mundo, pela recusa de se recorrer a toda facticidade que poderia se mostrar dissonante. Para Hannah Arendt a demência criminosa da explicação totalitária é ter trocado a liberdade inerente ao pensamento pela «camisa de força da lógica»⁴². A explicação totalitária se quer infalível, e para poder não ser jamais refutada pelos fatos, ela congela toda espontaneidade susceptível de deter a sua marcha e liquida, sem piedade, os indivíduos recalitrantes a seu movimento.

O que torna a coerência lógica um fator de violência não é a transparência sem falha do encadeamento de seus movimentos, mas sobretudo, a transformação dessa transparência em uma corrente irresistível. Enegren⁴³ observa que o totalitarismo pode ser descrito como uma obsessão de movimento. De fato, o regime vive em um estado de requisição permanente, permitindo uma marcha constante para frente, em que a cessação significaria o entorpecimento, a esclerose do terror em simples governo absoluto. Toda tentativa de estabilização deve ser sufocada na origem. O exemplo disto é a revolução permanente do stalinismo, que tomou nitidamente a forma de depurações e de

transferência de população; no caso do nazismo, tomou a forma de abertura a uma seleção racial sem trégua. A mobilidade está, pois, na ordem do dia; na descrição de Hannah Arendt, ela corresponde a uma vertigem gratuita, ao movimento que entranha a evolução da história naturalizada e da natureza historicizada: é a história engolida no fluxo da vida e absorvida em processo invisível. Eichmann fala, a propósito da organização burocrática nazista, que «(...) tudo estava em um estado de flutuação permanente, um rio contínuo»⁴⁴ e esse rio não tem os meandros de um rio pacífico, mas, sobretudo, de uma torrente que inunda e destrói. Uma «flexibilidade» extraordinária caracteriza os regimes totalitários, o que não tem nada a ver com prudência, com o fato de se submeter aos desejos e aos interesses dos outros ou com uma auto-limitação qualquer. Essa flexibilidade é uma «fluidez» diabólica, que tende, precisamente, a contornar todo limite, a evitar todo constrangimento, que emana do exterior ou de suas próprias profundezas.

No Estado totalitário, o movimento se encontra erigido em princípio absoluto, enquanto movimento, sem nenhuma articulação estrutural. Ele se liberta de toda lei e de toda regra positiva, visto que ele pretende representar uma legalidade superior a todo preceito particular, e isto em virtude de sua identidade ao movimento que veicula, de uma maneira infalivelmente eficaz, o ser-lei da humanidade. Perdendo, então, sua condição normativa e coincidindo, daí em diante, com o movimento onde antes ela estava designada a ser o critério e a regra, a lei passa por estranhas transposições. Ela não tem a condição formal do universal, nem a positividade concreta do particular, mas ela é, ao mesmo tempo, indefinida e instantânea, abstrata e fluida. Daqui em diante é a humanidade como tal que encarna a lei.

Quanto à ideologia totalitária, esta se acha livre da fidelidade a qualquer coisa de objetivo pois não está submetida a nenhum fato, mesmo ao fato fictício que é a mentira que se encontra em seu começo. Ela é livre em relação a seu próprio conteúdo, até mesmo com relação a todo conteúdo. Por exemplo: os nazistas jamais levaram a sério seu próprio programa pois eles sabiam pertinentemente que um movimento não deve

estar ligado a qualquer coisa de imóvel, a uma série de preceitos e princípios. O que importa é o movimento em si mesmo no sentido físico e biológico do termo e a noção de movimento acaba por levar à aparição de um programa.

A lei dos movimentos totalitários é fundada em critérios exteriores e flutuantes definidos pela direção do movimento e o sucesso do movimento totalitário, sua eficácia assustadora, depende, em grande parte da ^{*}suprema liberdade de seu chefe, que não é obrigado a respeitar nenhuma regra fixa, nem mesmo suas próprias decisões e declarações anteriores. A extraordinária ausência de lei e de forma que caracteriza as sociedades totalitárias não é um acidente, mas alguma coisa de inerente à dinâmica mesma do totalitarismo e serve para a destruição desta segurança que permite ao indivíduo se mover, se deslocar e fazer projetos, em uma palavra, de estar no abrigo que é sua personalidade jurídica. Os homens se ressentem duramente à promulgação de leis cruéis e injustas, mas na medida em que estas leis definem seus contornos, acabam por se acomodar à elas. Mas o que não é possível de ser tolerado por eles, é a ausência de toda lei. O assalto permanente contra a identidade jurídica do indivíduo e o controle absoluto do cidadão é uma política consciente e essencial do governo totalitário.

A personalidade jurídica e moral é a estrutura do indivíduo, insubstituível e única, de onde emana decisões, julgamentos e ações, enfim de onde surge toda a novidade no mundo. A eliminação da personalidade visa secar as fontes da espontaneidade afim de permitir ao regime regulamentar, sempre mais eficazmente, o comportamento dos cidadãos. A destruição dos direitos do homem, a morte de sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que ele seja inteiramente dominado, e o fim do sistema arbitrário é destruir os direitos civis de toda a população, que se vê, afinal, tão fora da lei em seu próprio país como os apátridas e refugiados.

*Podemos dizer que a propaganda totalitária é a outra face do terror. Mas isto só é verdadeiro nos estágios iniciais, pois quando o regime totalitário detém o poder absoluto ele substitui a propaganda pela doutrinação e a violência não é usada mais com

o objetivo de assustar o povo (quando ainda existe oposição) mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias. Quando o terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente. A propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não-totalitário e o seu objetivo não é a persuasão mas a organização (organização é aqui definida como o «acúmulo de força sem a posse dos meios de violência»⁴⁵).

A eficácia desse tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Elas não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte. O que as massas se recusam a compreender é a fortuidade de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. A propaganda totalitária prospera nesse clima de ficção, eliminando tudo o que é fortuito em detrimento da coerência. A propaganda totalitária cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, coerente e organizado.

O solo fértil para o começo do terror totalitário se encontra no isolamento. Podemos dizer que o isolamento é pré-totalitário, sua característica é a impotência, na medida em que a força surge quando os homens trabalham em conjunto; os homens isolados são impotentes, por definição. Nos governos tirânicos os contatos políticos entre os homens são barrados, mas nem todos os contatos entre eles são interrompidos e nem todas as capacidades humanas são destruídas. Toda a esfera da vida privada, permanece intacta. Já no terror total o espaço para essa vida privada é eliminado, e a auto-

coerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar, tão seguramente como destrói a capacidade de agir. O domínio totalitário é novo como forma de governo, na medida em que não se contenta com esse isolamento e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter.

O desarraigamento e a superfluidade, que atormentam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial⁴⁶, tornaram-se cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e com o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Na verdade, as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cujas estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais⁴⁷. Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados e distingue-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual. Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais, de família, amizade, camaradagem, só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido.

Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento é a condição preliminar da solidão. A solidão, para Hannah Arendt, é, em sua essência (sem atentar para as suas recentes causas históricas e o seu novo papel na política) ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das condições fundamentais de toda vida humana⁴⁸. A solidão passou a ser, em nosso século, a experiência diária das massas cada vez maiores, o que nos ameaça nas

condições que vivemos hoje no terreno da política. Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma ação contrária a uma ação política, também a solidão e a dedução mecânica da lógica ideológica representam uma situação anti-social e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum⁴⁹.

O que as ideologias totalitárias visam não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana. Para Arendt, o totalitarismo é, no fundo, o mundo invertido enquanto proclama a destruição de toda ação, enquanto ela é inauguração. Monopolização do poder, isolamento de um indivíduo totalmente abarcado e privado de ação, amnésia, clandestinidade, destruição de toda faculdade de julgamento, delírio lógico, vontade de transformar a natureza humana: eis as características da inversão dos valores efetuadas pelo universo totalitário onde tudo é possível e nada é verdadeiro. É a partir de um movimento que abafa a ação em sua origem e torna os homens supérfluos que é necessário repensar o político, precisamente como um antídoto a uma dominação que, rompendo as referências tradicionais (esquerda-direita, capitalismo-socialismo) impõe um novo critério: a liberdade.

A questão do totalitarismo dá o seu pano de fundo ao pensamento político de Hannah Arendt. De uma certa maneira, o totalitarismo marca tudo que dá seu relevo ao político arendtiano: à obturação radical de uma dominação total, ela opõe um esquema normativo sem governantes nem governados onde é reconhecido a cada um o direito de agir, julgar, decidir em comum; ao fluxo totalitário que desenraiza e arrasa, ela responde por uma reflexão centrada na estabilidade na lei que rege o poder, e na autoridade como memória própria a fixar o político na permanência de um mundo diferenciado. Onde o totalitarismo se remete a uma lógica inflexível sempre inclinada a resolver os acontecimentos dentro de uma ordem superior, ela confia no visível, na opinião e no julgamento que somente permitem enfrentar o desabamento da tradição.

Segundo Châtelet⁵⁰, no amplo quadro de pesquisa sobre o totalitarismo Hannah Arendt ultrapassa o espaço crítico do liberalismo, do qual ela partilha as principais perspectivas, isto porque, ao por o acento nessa «banalidade do mal» que ameaça o século XX, ela opera uma análise sistemática da massificação. Ao dizer que o súdito ideal do reino totalitário não é nem o nazista convicto nem o comunista convicto, mas sim o homem desolado, esse homem moderno cuja condição vem sendo preparada desde a Revolução Industrial, Hannah Arendt mostra que nessa condição do homem de massa o indivíduo perdeu seu *status* político, foi desindexado da história real e destituído como sujeito político. A despolitização o transformou em átomo anônimo entre os átomos anônimos da massa para transformá-lo em um «homem qualquer», sem capacidade política, sem consciência moral, sem vontade, sem julgamento e assim capaz de sofrer e de fazer banalmente o mal.

É sobre essa condição do homem de massa, ainda na esteira do totalitarismo, que Hannah Arendt persiste na sua reflexão sobre o mal totalitário. O mal que ela trata em *Eichmann em Jerusalém* não tem brilho particular. Seus praticantes são os pais de família que Péguy designava como os aventureiros do século XX⁵¹. Ora, não se encontra nenhuma aventura no funcionamento da maquinaria do terror totalitário. É, precisamente, a ausência mesma de tudo que é aventureiro, até mesmo da tentação, o que torna particularmente lúgubre esse mundo. Poucos homens foram responsáveis por tantas mortes quanto Adolf Eichmann, mas, pela repetição de clichês abstratos, de lugares comuns os mais banais, o *expert* dos transportes do Terceiro Reich testemunha sobretudo a «assustadora, a indizível, a impensável banalidade do mal». O mal, essa lição que ensina a história dos terrores nazistas e stalinistas, não é o fruto de uma espontaneidade transbordante ou de uma busca apaixonada, cheia de rupturas e transbordamentos dramáticos mas aparece sobretudo sob os traços de uma assustadora normalidade. A verdade desconcertante é que não é necessária a existência de uma maldade particular para que se possa causar um grande mal. Os crimes

totalitários não foram cometidos pelos perversos mas pelos indivíduos privados de todo motivo particular e que são, precisamente por essa razão, capazes de um mal infinito.

Nas palavras de Hannah Arendt:

Não estamos aqui interessados na maldade, com a qual a religião e a literatura tentaram lidar, mas com o mal; não com o pecado e com os grandes vilões, que se tornaram heróis na literatura e normalmente agiram por inveja ou ressentimento, mas com este todo-mundo que não é perverso, que não tem motivos especiais, e justamente por isso é capaz de um mal *infinito*; ao contrário do vilão, ele jamais encontra sua mortal meia-noite⁵²

O que Hannah Arendt tenta apontar no seu relato sobre a banalidade do mal é que o mal não é fruto do exercício mas sobretudo do não-exercício da liberdade. O mal, sobretudo a uma escala gigantesca política e social, tem, mais frequentemente, sua origem na omissão. É neste fundamento da concepção arendtiana do mal que pretendemos apoiar nossa reflexão sobre a banalidade do mal, no terceiro capítulo desta dissertação.

2.5 - Notas

- 1- ARENDT, H., «Filosofia e política» in *A dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993, p.110.
- 2- ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1992, p.214.
- 3- Ibid., p.218.
- 4- ARENDT, H., «Compréhension et Politique», *Esprit*, nº 6, p.78 , juin. 1980.
- 5- ARENDT H., *Entre o passado e o futuro*, op. cit, p.54.
- 6- ARENDT, H., «Compreension et Politique», op. cit., p.66.
- 7- CASTORIADIS, C., *Os destinos do totalitarismo & outros escritos*, Porto Alegre, L&PM Editores, 1985, p.8.
- 8- Ibid.
- 9- ARENDT, H. Apud CASTORIADIS, C., idem, p.9.
- 10- Ibid.
- 11- ARENDT, H., «Compréhension et Politique», op.cit., p.70
- 12- Ibid., p.71
- 13- ENEGRÉN, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Puf, 1984, pg.191.
- 14- Essa idéia é bastante discutível na atualidade. A nosso ver, a partir da experiência dos regimes totalitários, subsistiram elementos totalitários que parece, vieram para ficar. A própria Hannah Arendt admite isso em 1953, quando afirma que elementos do pensamento totalitário hoje existem em todas as sociedades livres.(«Compreension et politique» op. cit. p.67). Antonio Abranches (*A dignidade da política*, p.13) sobre isso diz: «*Quanto ao totalitarismo, não se trata de um passado que já passou, do desvio acidental de um projeto histórico inacabado, ou de um peso morto que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A sobrevivência de 'elementos' totalitários em regimes não-totalitários continua a ser uma ameaça tão mais poderosa quanto mais*

recoberta estiver pelo esquecimento e pela subsequente paralização de um pensamento que se encontra impedido de começar a pensar». E Castoriadis, em 1985 (op. cit. p.9), falando sobre o regime russo: «Na verdade, o totalitarismo tem sido 'digerido' como uma coisa do passado, um assunto para sucessos de televisão ou exploração literária. A comercialização do passado serve, por assim dizer, para empurrar para o passado as possibilidades do monstruoso e para fugir da monstruosidade com que nos confrontamos hoje em dia».

15- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p.29.

16- Veja a história de Benjamin Disraeli em «O poderoso mágico» (*Origens do totalitarismo*, op. cit., pp.91-101) e «Entre pária e parvenu» (*Rahel Varnhagen* de Hannah Arendt, Rio de Janeiro, Ed. Relume-Dumará, 1994, p.165).

17- LEFORT, C. Apud ENEGRÉN A., op. cit., p.195.

18- ENEGRÉN, A., op. cit., p.197-198.

19- Sobre isto ver CHÂTELET F., PISIER-KOUCHNER, E., *As concepções políticas do século XX, História do pensamento político*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983, p.575-586

20- ENEGRÉN, A., op. cit. p.203-207.

21- YOUNG-BRÜEHL, M., *Hannah Arendt*, Paris, Éditions Anthropos, , 1986,p.276.

22- BOBBIO N., MATTEUCCI N., PASQUINO G., *Dicionário de política*, Brasília, D.F., Editora Universidade de Brasília,1986, p.1255.

23- Ibid., p.1254

24- CHÂTELET, F., op. cit., p.587.

25- Ibid., p.584

26- Ibid., p.580

27- LEFORT, C., «Hannah Arendt e a questão do político», in *Pensando o político*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1991, p.27.

28- CASTORIADIS, C., op. cit., p.23.

29- JASPERS, K. Apud ENEGREN, A., op. cit., p.200.

30- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, op. cit., p.506

31- LEVI, P., *Les naufragés et les rescapés — Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.

Trata-se de um romance autobiográfico, onde o Autor relata sobre o contacto criado entre os opressores e os oprimidos e as técnicas produzidas para aniquilar a personalidade de um indivíduo.

32- Ibid., p.42.

33- ROUSSET, D., *Les jours de notre mort*, Paris, Éditions Hachette, 1993.

Romance sobre o universo concentracionário, suas regras, seus personagens e o processo de aviltamento do homem.

34- BETTELHEIM, B., *O coração informado*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1985.

Este livro trata da vivência humana dentro de situações extremas.

35- ROUSSET, D., idem p.226.

36- LEVI, P., idem.p39

37- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, op. cit., p506.

38- Ibid., p.491

39- VETÖ, M., «Coherence et terreur», *Archives de philosophie*, nº 45, 1982, p.549-584.

40- ARENDT, H., «Compréhension et politique», op. cit., p.74.

41- VETÖ, M., op. cit., p.572.

42- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, op. cit., p.522.

43- ENEGREN, A., op. cit., p.207.

44- ARENDT, H. Apud VETÖ, M., op. cit., p.573.

45- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, op.cit., p.455.

46- Sobre isto ver ARENDT, H., «A Vita ativa e a era moderna», in *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1985.

47- Vindas da sociedade do Estado-nação, que era dominada por classes cujas fissuras haviam sido cimentadas pelo sentimento nacionalista, essas massas, no primeiro desamparo de sua existência, tenderam para um nacionalismo especialmente violento, que os líderes aceitavam por motivos puramente demagógicos. Sobre isso ver em *Origens do totalitarismo*, op. cit., p.367.

48- O isolamento e a solidão não são a mesma coisa: enquanto o isolamento se refere ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. Isto é bastante discutido em *Origens do totalitarismo*, op. cit., p.528-529. Em qual medida a faculdade de pensar, que se exerce na solidão, se estenderia a esfera puramente política onde eu estou sempre com outros; é uma questão que Hannah Arendt irá desenvolver de em *A vida do espírito*, sua última obra.

49- A questão da solidão nas sociedades contemporâneas é discutida, de forma pertinente, por David Riesman. O Autor faz uma análise dos problemas que defronta o indivíduo, em toda parte onde a moderna civilização industrial e de massas instalou seu ritmo e seus processos (RIESMAN, D., *A multidão solitária*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1970)

50- CHÂTELET, op. cit., p.587.

51- ARENDT, H., Apud VETÖ, M., op. cit., p.580.

52- ARENDT, H., «Pensamento e considerações morais», in *A dignidade da política: ensaios e conferências*, org. por Antonio Abranches, Rio de Janeiro, Ed.Relume Dumará, 1993, P.167.

CAPÍTULO 3

A BANALIDADE DO MAL — UMA INVENÇÃO CONTEMPORÂNEA

«Os homens normais não sabem que tudo é possível»

David Rousset¹

3.1 - A controvérsia

Em carta a Jaspers², em 1951, Hannah Arendt diz: *«Eu não sei o que é o mal radical, mas sei que ele tem a ver com este fenômeno: a superfluidade dos homens enquanto homens»*. Essa declaração nos faz pensar em algumas questões fundamentais acerca desse assunto: primeiro, que ela não deixou de pensar sobre o mal radical, depois de suas conclusões³ no final de *Origens do totalitarismo*, ou seja, essa questão não ficou encerrada, mas, ao contrário, continuou presente e na pauta de suas preocupações. Em segundo lugar, que ela não recusa o conceito kantiano de mal radical, como pode parecer em análise superficial dessa mesma conclusão, mas ainda o toma como ponto de partida para pensar o fenômeno do mal. Ao mesmo tempo, essa afirmação feita a Jaspers nos enuncia a mudança que vai se operar em sua concepção de mal radical, renunciando, ainda que apenas de forma embrionária, seu conceito de banalidade de mal, que veio a aparecer dez anos depois. A questão esboçada por ela em *Origens do totalitarismo* (1951) é retomada em *Eichmann em Jerusalém* (1963).

Em 1961, Hannah Arendt vai a Jerusalém a fim de assistir ao processo Eichmann como correspondente do jornal *New Yorker*. Retomados no livro *Eichmann em Jerusalém*, seus artigos vão desencadear uma tempestade polêmica que contribuirá para a celebridade da Autora mas não para a compreensão de seu pensamento. Acusada de pisar em tumbas ainda frescas, por ter posto em causa a atitude dos conselhos judeus face ao nazismo, suspeita de cumplicidade com o carrasco, por ter pintado o retrato de um Eichmann em nada sádico, mas somente caracterizado por uma terrificante «superficialidade», Arendt foi posta no *index* por grande parte da comunidade judaica que quis ver nela uma encarnação contemporânea do «ódio de ser judeu», teorizado por T. Lessing⁴.

Antes mesmo de abordar os temas essenciais do livro *Eichmann em Jerusalém*, é necessário evocar a controvérsia que ele suscitou, principalmente entre alguns setores da comunidade judaica. Essa controversia é significativa, para a discussão que aqui faremos, na medida em que revela a extensão das questões morais levantadas por Hannah Arendt no livro. Essa discussão durou aproximadamente três anos, desde sua publicação, e continua episodicamente até hoje, enquanto que o livro, até 1982, nos E.E.U.U., já se encontrava na vigésima edição. Quase todos os livros que tratam do holocausto, desde 1963, referem-se explicita ou implicitamente a essa controversia e às violentas paixões que ela suscitou⁵. É então importante destacar aqui algumas questões acerca dessa controvérsia: por que as mesmas pessoas que receberam tão bem *Origens do totalitarismo* foram tão refratárias em relação a *Eichmann em Jerusalém*? O que suscita tantas reações? E qual o seu significado?

A análise dessas questões nos possibilita a compreensão da mudança decisiva que se opera, durante tal período, no conceito arendtiano de mal e a radicalidade de suas implicações teóricas e políticas. Por outro lado, essa polêmica oculta a forma com que *Eichmann em Jerusalém* estabelece conexões com *Origens do totalitarismo*, extraindo daí a lição sobre o crime funcional e os «massacres administrativos». Hannah Arendt se

encontrava empenhada, de uma parte, em se inclinar sobre o problema dos vestígios do totalitarismo e, de outra, em prolongar sua pesquisa histórica até as «considerações morais» que inspiraram *A vida do espírito*. Pois o que constituiu um dos pontos de partida de sua reflexão, em 1945, foi a constatação da facilidade que um povo, na sua grande maioria, cedeu ao apelo do carrasco; reflexão que ela perseguiu por trinta anos.

Em entrevista televisada concedida a Thilo Koch⁶, Hannah Arendt fala que a controversia suscitada por seu livro, infelizmente, gira, em grande parte, em torno dos fatos e não das teses e opiniões; em torno de fatos, continua ela, que foram disfarçados em teorias a fim de lhes tirar seu caráter de fatos. Para ela, podemos escapar a essa realidade fatural de muitas maneiras diferentes: seja negando-a, seja de maneira reativa, fazendo confissões de culpabilidade patéticas que não levam a nada e onde tudo que é específico é destruído; pode-se escapar, igualmente, invocando uma responsabilidade coletiva do povo alemão, ou, ainda, afirmando que o que se passou em Auschwitz não foi senão a consequência do ódio imemorial aos judeus, o maior pogrom de todos os tempos. Os fatos, para ela, por mais horríveis que sejam, devem ser preservados, não só para garantirmos sua memória, mas também para que possamos julgá-los. O preservar e o julgar não justificam o passado, mas revelam sua significação. Hannah Arendt se persuadiu que sua *cura posteriori* (expressão usada por ela para se referir ao efeito que lhe trouxe a experiência de ter escrito *Eichmann em Jerusalém*) lhe havia ensinado o valor do julgamento e a reconciliação que o ato de julgar opera.

Mas qual foi o ponto nevrálgico, tocado por Hannah Arendt que deflagrou essa controvérsia? Quais foram os fatos relatados que tiveram o poder de mobilizar tamanha crítica? E quais os principais argumentos das acusações feitas ao livro e até mesmo das acusações de cunho pessoal? Quais setores da comunidade judaica se sentiram agredidos pelo livro? Eis as questões que se colocam para se chegar a uma compreensão dessa controvérsia.

As páginas incriminadas tratam da estranha docilidade com a qual os conselhos judaicos (*judenräte*) cooperaram com as autoridades nazistas, participando indiretamente do extermínio de seu próprio povo. Hannah Arendt resume suas próprias conclusões em algumas linhas:

Onde quer que vissem judeus, havia líderes judaicos reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperava de uma maneira ou outra, por uma razão ou outra, com os nazistas. De fato, a verdade é que se o povo judeu tivesse estado realmente desorganizado e sem líder, teria havido o caos e muita miséria, porém o número total de vítimas mal teria chegado de quatro e meio a seis milhões de pessoas⁷.

Durante o interrogatório de Eichmann ficou claro que os nazistas encaravam essa cooperação como a pedra angular da sua política judaica, o que evidencia a afirmação de Hannah Arendt e de outros historiadores⁸ nos quais ela se apóia. O sucesso da política nazista não teria sido possível sem a ascensão de um sistema totalitário e a conjunção da passividade e da colaboração das vítimas. É necessário acrescentar, também, o fato que de um ponto a outro da Europa a atitude das pessoas não foi idêntica⁹. Esta questão da colaboração, que Primo Levi chama de «zona cinzenta»¹⁰, qualquer que seja ela, que as vítimas, os prisioneiros e os próprios conselhos judeus colaboraram com as autoridades, constitui um fenômeno de importância fundamental para os historiadores, psicólogos e sociólogos.

X A crítica que Hannah Arendt faz aos conselhos judeus trata do seu comportamento antes da primeira etapa, antes que o regime nazista do terror se tornasse total no momento em que, dentro de alguns casos, pelo menos, uma recusa de cooperação teria podido livrar algumas pessoas da hecatombe. Ela não cobrou uma resistência ou uma recusa de cooperar quando isto era impossível, pois sabia muito bem o que era possível e o que não era, em cada etapa. Estes fatos, portanto, não trazem nada de novo, mas foi, sem dúvida a apreciação que ela fez dos mesmos que provocou o escândalo. Não que ela tenha sido categórica ao afirmar sobre os resultados de uma

possível não cooperação, ou de uma desorganização, mas é uma questão que «(...) merece ser retomada, embora não se possa decidir sobre ela desde que se situa no terreno do que os anglo-saxões chamam a 'history if', indefinidamente aberta à argumentação»¹¹.

O ponto mais nevrálgico do livro, que desencadeou mais reações foi, sem dúvida, a crítica a Leo Baeck, o grande rabino de Berlim em 1932 e à sua postura. Segundo Margareth Young Brüehl¹², aqui Hannah Arendt mistura o melhor e o pior do seu livro. A crítica a Leo Baeck condensa os aspectos mais ásperos da polêmica. O grande rabino Leo Baeck tinha sido o chefe dos judeus berlinenses, presidia o *Reichsvereinigung* controlado pelos nazistas, instância que tinha sucedido ao *Reichsvertretung* sob controle exclusivamente judeu, dissolvido em 1939. Os liberais admiravam-no sem reservas, e Hannah Arendt admirava-o dentro de uma certa medida. Apoiando-se sobre as testemunhas do processo e sobre o livro de Raul Hilberg, ela critica as tomadas de posição de Leo Baeck ao silenciar informações a respeito de Auschwitz, e sua recusa a fugir, quando teve diversas ocasiões para isso, alegando não poder abandonar seu povo.

Ela critica também a conduta de Baeck durante seus últimos meses em Berlim, ao negociar com a Gestapo constituindo ele mesmo uma polícia judia, encarregada de ajudar a deportação de judeus. «*Leo Baeck, erudito, de boas maneiras, muito educado, o qual acreditava que os policiais judeus seriam 'mais gentis e prestativos' e tornariam 'essa prova tão penosa, mais fácil' (enquanto na realidade eles foram os mais brutais)*»¹³. Ela acusa um homem que foi muitas vezes qualificado de «santo» de ser o «*Führer judeu*» (expressão usada por Dieter Wisliceny, o assessor de Eichmann). Young Brüehl¹⁴ fala que, neste caso, a ironia de Hannah Arendt não abria a visão para a denúncia e desencorajava a argumentação, apesar de ela ter exposto um verdadeiro problema moral.

Outro ponto crucial da controvérsia foi a imagem que Hannah Arendt traça de Eichmann, desordenando uma imagem bem estabelecida. Ela não recorreu, jamais, ao recurso das categorias confortáveis do monstro e do mártir, como também não pactuou com as teorias da culpabilidade ou da inocência coletivas. À procura de seu próprio julgamento ela não evitou os julgamentos difíceis e é o que ela fez, desde o instante em que vê Eichmann «*em carne e osso*», no tribunal de Jerusalém. Acreditava que esse julgamento estava bem verificável e que ela tinha a responsabilidade de dizer aquilo que não havia sido dito, seu tom revelando sua própria cólera diante do que lhe parecia ser uma dissimulação.

De saída duas teses gêmeas, mas contrárias, são rejeitadas por Hannah Arendt, em relação ao processo: uma oficial (Adenauer), de uma cumplicidade limitada a raros responsáveis e outra, amplamente divulgada, da culpabilidade coletiva¹⁵. Se essa última tese é admitida — a que culpa um povo em bloco — ninguém se sente realmente culpado. Porque, diluídos nas entidades coletivas, os crimes reais tornam-se inocentados enquanto, de fato, um abismo separa os atos reais dos crimes potenciais que todos teriam podido cometer. Recusando minimizar a responsabilidade alemã, Hannah Arendt se prende à «mentira», à denegação onde a Alemanha pós-totalitária oferece o espetáculo, e que ela atribui a «uma recusa semi-consciente ou uma autêntica incapacidade de nada ressentir», traço deixado pela mentalidade totalitária que pulveriza a realidade e engendra o cinismo e a incredulidade.

Num artigo intitulado «A responsabilidade coletiva»¹⁶, ela estabelece a distinção bem nítida entre culpabilidade e responsabilidade. Essa discussão vai desaguar na questão mais ampla sobre ética, moral e direito que a levará a concluir que a única atividade que parece corresponder às proposições morais seculares e as validar é o pensamento, que se pode definir como Platão o fez, no sentido mais geral e o menos especializado do termo, como um diálogo silencioso de mim comigo mesmo. Em qual

medida essa faculdade de pensar, que se exerce na solidão, se estende à esfera puramente política¹⁷, onde eu estou sempre com o outro, eis uma outra questão.

Várias instituições judaicas, como o Conselho dos Judeus da Alemanha, a Liga Anti-difamação da *B'nai B'rith*, e vários representantes da imprensa judia americana, como J. Robinson, para citar os mais importantes, decretaram verdadeira guerra a Hannah Arendt e acusaram-na de lançar idéias difamatórias sobre o povo judeu. A Liga Anti-difamação da *B'nai B'rith* se pôs em guarda contra a idéia, considerada difamatória, emitida por Hannah Arendt de uma «participação judia no holocausto nazista» e ressaltou que «Não há nenhuma dúvida que os anti-semitas utilizaram o texto de Arendt como prova que os judeus não são menos culpados que os outros quanto ao que aconteceu com seis milhões deles»¹⁸. No livro «*The Crooked shall be made straight*», segundo a biógrafa Young-Brüehl, J. Robinson fornece os argumentos mais frequentemente utilizados da crítica ao trabalho de Hannah Arendt. Segundo ela, «este foi o front mais duradouro e o mais complexo de todos desta guerra»¹⁹.

Depois de se estender por toda Nova York, das reuniões públicas às discussões privadas, essa controvérsia culmina pelo acontecimento mais espetacular: o procurador israelense do processo Eichmann, Gideon Hausner, em sua estada em Nova York para um encontro dos sobreviventes de Bergen Belsen, declara sua intenção de «responder à bizarra defesa de Eichmann que Arendt havia feito»²⁰. Diante de uma assistência de quase mil pessoas, ao lado de Nahum Goldmann, presidente do Congresso Judeu Mundial, declara que Hannah Arendt havia acusado os judeus europeus de terem se deixado massacrar pelos nazistas e de terem dado prova de «covardia e ausência de vontade de resistência»²¹.

Hannah Arendt se recusa a engajar na controvérsia pública e não responde aos seus detratores, limitando-se apenas a responder às críticas de amigos e antigos colaboradores e companheiros. Ao ser aconselhada por um amigo²², que veio diretamente de Israel para isso, a interromper a publicação de seu livro, ela recusa e o

avisa: as críticas dos judeus podiam fazer de seu livro uma *cause célèbre*, provocando assim mais erradamente a comunidade judia do que tudo o que ela poderia dizer por si mesma. Para ela, ficou claro que esse livro, mesmo antes de sua publicação, se tornou tanto o centro de uma controvérsia, quanto o objeto de uma campanha organizada. Mas tal campanha, levada a efeito com todos os tão aperfeiçoados meios criadores-de-imagens e manipuladores-de-opinião, chamou muito mais a atenção do que a controvérsia, de maneira que a última foi engolida e suplantada pelo ruído artificial da primeira. No meio de tantas críticas de frágil nível intelectual, poucas de um nível à altura da dignidade do assunto suscitaram a necessidade de uma resposta pública, como foi o caso da crítica de Gershom Scholem, que tanto elogiou *Origens do totalitarismo*, e que se chocou, mais do que com o conteúdo, com o tom, conforme suas próprias palavras: «*O que eu reprovo em seu livro, é sua insensibilidade e sua falta de herzentakt (tato de coração)*». Ele acusa Hannah Arendt de não ter *Ahabat Israel*, amor ao povo judeu. Ao que ela responde, em carta, afirmando que «*o mal feito pelo meu próprio povo me afeta evidentemente mais que o mal feito por outros povos*» e denunciando a campanha de calúnias lançada pelo «*establishment judeu de Israel e da América*»²³.

Eichmann em Jerusalém parece ter revelado também um conflito de geração no seio da comunidade judaica. Este conflito se manifesta publicamente quando Norman Fruchter divulga «*O Eichmann de Arendt e a identidade judaica*» em *Studies on the left*. Fruchter é o porta-voz dos jovens judeus radicais que compartilham do pensamento de Hannah Arendt e encontram em seu livro, ao mesmo tempo, uma revolta «*contra o mito da vítima*», que os judeus tendiam a substituir por sua própria história e uma análise da «*responsabilidade de cidadão necessária dentro de todo o Estado moderno para prevenir a reaparição de um movimento totalitário análogo àquele que assolou a Alemanha*»²⁴. No momento em que se escreveram essas linhas, as comparações entre a Alemanha dos anos 30 e os E.E.U.U. dos anos 60 se tornaram correntes nas análises da *New Left*. Outros intelectuais fizeram este mesmo paralelo; nesse contexto Eichmann se

tornou um símbolo. Como tantos militares burocratas americanos, ele aparece como um homem cujo engajamento ideológico era muito limitado. No momento em que os Estados Unidos estavam em guerra com o Vietnã, este símbolo representava todos os homens que organizavam aquela guerra; aqueles que estudavam os mapas, aqueles que davam as ordens, aqueles que apertavam os botões e aqueles que contavam os mortos, como MacNamara, Rusk, Goldberg e o Presidente Johnson. Eles não eram moralmente monstruosos, eram todos pessoas honradas. Eles eram todos «liberais».

Havia um fosso profundo que separava os jovens judeus radicais e a geração daqueles que haviam sido marxistas nos anos 30 e depois anti-marxistas nos anos 50. Esses jovens estavam em desacordo, tanto com a política seguida pelo Estado de Israel e a sustentação que lhes dava a comunidade judaica americana, quanto com a evolução da sociedade americana e seu estado atual.

Por outro lado, os sionistas acusavam Hannah Arendt de anti-sionista e esta última facção procurava anexá-la. Na verdade, ela não compartilhava as posições de nenhuma dessas facções, pois, por princípio, ela não era hostil ao Estado de Israel, mas contra certos aspectos importantes da política de Israel. Ela fazia uma crítica ao sionismo, própria de quem tem «um ideal internacional mais amplo».

A despeito das acusações injustas e, muitas vezes, ofensivas, essa controvérsia, além de sua importância como debate político, trouxe a Hannah Arendt uma grande contribuição. Na intimidade, ela admitiu, francamente, que seu livro tinha implicações morais que ela não tinha imaginado. «*Foi de uma certa maneira para mim uma cura posteriori escrever (esse livro); mas que, o fazendo, eu efetivamente lancei as bases de uma nova moral política'. Embora isso seja inteiramente exato, não me é jamais permitido dizê-lo, por modestia.*»²⁵ No esforço de responder a seus detratores, ela despertou, de fato, para a importância das implicações que suas questões haviam levantado. A partir de então, essas questões passam a sustentar toda a sua reflexão sobre

a «moral política», servindo-lhe de fio condutor; é o que tentaremos mostrar, a partir de agora, nesta dissertação.

3.2. O caso Eichmann

Hannah Arendt diz que o livro sobre Eichmann não contém nenhuma tese, mas é «(...) *um comentário de um processo e não a exposição desta história*» e «(...) *um comentário que se limita a expor todos os fatos que estavam em questão na corte do processo em Jerusalém*»²⁶. E ainda sobre a controvérsia suscitada por esse livro, ela diz que «(...) *gira em grande parte em torno de fatos e não em torno de teses e opiniões — em torno de fatos que foram transformados em teoria a fim de lhes tirar o seu caráter de fatos*»²⁷. Esse livro não é um ensaio nem tem uma motivação teórica primordial; trata-se, em princípio, de um relato sobre um julgamento.

Em *Eichmann em Jerusalém* os debates se polarizam em torno de três questões principais: o retrato que Hannah Arendt fez de Eichmann, como um indivíduo banal, suas notas sobre os conselheiros judeus europeus, e seu papel dentro da solução final nazista (ocupa mais ou menos dez páginas das trezentas do livro) e as discussões, sobretudo no primeiro e no último capítulos, sobre a condução do processo, as questões jurídicas que ele levantou e os interesses políticos que foram postos em jogo. O livro trata, inicialmente, da descrição do tribunal, do acusado, de seu cargo e atribuições; a seguir faz uma descrição do contexto histórico e político onde se passaram os acontecimentos dos quais fizeram parte os atos do acusado. Nessa descrição Hannah Arendt se apóia no esquema seguido pelo historiador Raul Hilberg²⁸, que se torna sua principal fonte de

referências. É no epílogo e no pós-escrito, que ela discute criticamente as principais questões jurídicas levantadas por esse julgamento.

Hannah Arendt começa sua reportagem pela descrição da corte do tribunal de Jerusalém onde Eichmann foi julgado e opõe aqueles que serviam a justiça àqueles que serviam a Ben Gurion e ao Estado de Israel. Os primeiros eram os juizes os segundos o procurador Hausner e sua equipe. Ela procura mostrar como Ben Gurion e o Estado de Israel tentam usar o processo como uma arma de propaganda, transformando-o em espetáculo. Por muito tempo, ela tinha criticado os esforços dispensados tanto pelos judeus como pelos não-judeus de substituir a psicologia pela política e sublinha os perigos dessa atitude. Ela se mostra menos crítica do que poderia ter sido em relação às circunstâncias exteriores que envolveram o processo e não esclarece que a retórica efetiva mascara um outro motivo israelense, não público²⁹. Os leitores judeus ficaram particularmente chocados pelo início do livro, que foi uma carga bastante crítica contra um dos dirigentes de Israel, dos mais considerados.

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

Comparado com esses debates que tanto se estenderam, o livro em si relaciona-se com um assunto penosamente limitado. O relatório de um julgamento só pode discutir a matéria que foi tratada no interesse da justiça. Este livro então não se relaciona com a história do maior infortúnio que jamais caiu sobre o povo judeu, nem tampouco é a narrativa do totalitarismo ou a história do povo alemão, na época do Terceiro Reich. Finalizando, não é, também, um tratado sobre a natureza do mal³⁰.

Também sua postura difere da oficial. Numa forma límpida e isenta, ela parece refrear sua própria passionalidade ao relatar, com firmeza e profundidade, como se portaram os líderes judeus e o acusado Adolf Eichmann, nas tentativas de administrar «bem» as deportações e os massacres. Aliás, é esta sua postura diante do tema, sua compreensão do julgamento como o juízo sobre o comportamento de um ser humano, o que nos permite entender o subtítulo do livro: sobre a banalidade do mal.

O tema nuclear do livro é o julgamento. O processo Eichmann ressaltou a questão do julgamento, ao mesmo tempo na sua relação com o domínio público da ação com o pensamento propriamente dito. Este segundo aspecto é o que veremos especificamente no quarto capítulo desta dissertação. *«No ponto central desta obra está um processo judicial, e nele, um ser de carne e osso, uma pessoa como outra qualquer, ela e sua circunstância, como diria Ortega y Gasset»*³¹. E é claro que, por conta desta «circunstância», todo o contexto se torna relevante: o aparelho de dominação burocrática, a ideologia anti-semita, a guerra, a responsabilidade dos estados e dos povos. Mas tudo isto é, para Hannah Arendt, analisado como circunstância. Ela recusa a assumir a postura do próprio Estado de Israel que, de certo modo, quis fazer de Eichmann um acusado-símbolo e do seu processo o cenário de um espetáculo por onde desfilariam, de uma só vez, os piores e os mais representativos espécimes do totalitarismo nazista. Para ela:

Se o réu for tomado como um símbolo e o julgamento como um pretexto para trazer à tona assuntos que são, aparentemente, mais interessantes do que a culpa ou inocência de uma pessoa, então a consistência exige que nos inclinemos diante da afirmativa feita por Eichmann e seu advogado: que ele foi trazido à cena porque era necessária uma válvula de escape, não só para a República Federal Alemã, como também para os acontecimentos como um todo e, para aquilo que os tornou possível — isso é, para o anti-semitismo e o governo totalitário, como para a raça humana e o pecado original³².

Para Hannah Arendt, não há dúvida que o réu e a natureza de seus atos, assim como o próprio julgamento, despertam problemas de natureza geral, que vão muito além dos assuntos considerados em Jerusalém. Mas nos processos de julgamento e, conseqüentemente, no seu relatório, tudo aquilo com que o réu não entrou em contato ou que não o influenciou, habitualmente, deve ser omitido; por isso ela mantém a posição de que este julgamento deveria se realizar nos interesses da justiça e nada mais.

Sob o aspecto jurídico, o julgamento levantou questões importantes a serem discutidas e que o processo deixou sem resposta plena, questões que ficaram à sombra, como por exemplo: qual a responsabilidade do cidadão por atos cometidos nos quadros da licitude de um Estado soberano e reconhecido pelos demais? Julgar, condenar, absolver a alguém, em nome de que parâmetros?

Segundo Errera³³, trata-se de um processo inacabado, exatamente porque o julgamento, apesar das inúmeras sessões, não respondeu às questões fundamentais e nem mesmo as patenteou; por isso, o processo deixa um sentimento de inacabamento e de profunda insatisfação. O Autor discute as questões fundamentais sobre os aspectos jurídicos, históricos e políticos levantados pelo processo e conclui que nem a acusação nem os juízes foram além da acusação do homem Eichmann, acusado de um crime determinado, e este homem era importante na medida em que ele remontava o sistema totalitário, sendo Eichmann um mediador indispensável. Não se esclareceu como funcionava tal sistema; se, por exemplo, as ordens recebidas pelos executantes eram bastantes precisas quanto ao que tinham de fazer. Desde que o processo tinha um fim pedagógico, ele não foi atingido, pois seu funcionamento o contradisse.

Já para Hannah Arendt esse processo foi marcado pela omissão, porque deixou sem esclarecimentos questões sobre a passividade, a ausência de resistência e a dolorosa passagem da «colaboração» dos conselheiros judeus. O processo calou-se particularmente no ponto da colaboração judaica e somente Hannah Arendt revela essa omissão voluntária, criticando-a. Para ela a reação de horror não é suficiente e o silêncio

desonra. Por isso deve-se perguntar: não é possível de se compreender agora o que passou, notadamente à luz da história? Ao praticarem a fuga no silêncio, os juízes de Jerusalém perderam a ocasião única, senão a última, ao menos a mais importante, de esclarecer a significação dos fatos, até então conhecidos só por uma minoria. Os juízes se recusaram a tornarem-se historiadores ao omitirem questões sobre a colaboração das vítimas e sobre a resistência.

Para Errera deve-se perguntar se um tribunal internacional não estaria mais bem equipado para dar sua plena significação a esse acontecimento. Pois se é legítimo, em teoria, preferir a universalidade à particularidade, lastima-se que a evolução do direito internacional não seja feita ao ritmo da história contemporânea e que um fenômeno, radicalmente novo, tal qual o genocídio, não tenha suscitado, até hoje, a aparição de conceitos e de instituições jurídicas que o fazem o objeto de um consenso geral. Para o autor, parece adequada a explicação segundo a qual os limites políticos e jurídicos, atribuídos às instituições judiciárias nos regimes liberais, tornam muito difícil o êxito total dos processos *políticos*, na medida em que se atribui a esses, como fim, além da condenação ou eliminação dos acusados, um conteúdo pedagógico determinado. Os juízes dos Estados liberais tendem a jamais satisfazer plenamente aqueles que acreditam que a justiça possui fins didáticos, isto é, finalmente políticos, quando se trata de julgar os processos próprios dos regimes totalitários. Neste sentido, o fracasso do processo de Jerusalém já está inscrito nos seus princípios.

Na visão de Bruno Bettelheim³⁴, a obra *Eichmann em Jerusalém* trata da incongruência porque há uma impossibilidade de se julgar o totalitarismo através de nosso sistema de pensamento, incluindo o sistema legal: primeiramente por ser Eichmann um homem «normal». Foi o que seis psiquiatras atestaram sobre ele. Um deles espantou-se como seu comportamento com a família, amigos, irmãos era não somente «normal» mas também «desejável». E o pastor que o visitava na prisão relatava que ele era «um homem com muitas idéias positivas». Obviamente, nossos padrões de normalidade não

se aplicam em sociedades totalitárias. É uma incongruência também, o assassinato de milhões, e um só homem ser acusado disso tudo. É óbvio que nenhum homem pode exterminar milhões de outras pessoas. A incongruência está entre os horrores relatados e esse homem no banco dos réus, pois o que ele fez, essencialmente, foi escrever memorandos, dar ordens e permanecer por trás de uma mesa. É esta a incongruência entre nossa concepção de vida e a burocracia do Estado totalitário. Em segundo lugar, é uma incongruência entre a imagem de homem que nós temos, originada do pensamento renascentista e das doutrinas liberais do século XVIII, e as realidades da existência humana no meio de nossa atual revolução tecnológica. Neste contexto, Eichmann não pode ser considerado um homem em sua maldade, mas como um instrumento de destruição de milhões. Tudo o que ele e outros fizeram pareceu-lhes perfeitamente legal; tudo estava de acordo com o quadro de referência do estado totalitário. O termo assassino não serve para eles porque diz respeito à orientação humana. Bettelheim, assim como Hannah Arendt, não se satisfaz em ver a personalidade de Eichmann como um fenômeno único, mas devota atenção igual ao sistema, pois para ambos, muitas das características do III Reich são inerentes ao totalitarismo moderno. Bettelheim finaliza seu argumento afirmando que a incongruência desse julgamento é porque as nossas leis existentes são incongruentes para lidar com o totalitarismo, como nós também somos despreparados como indivíduos para enfrentarmos este desafio. A dificuldade que a maioria das pessoas vivencia em pensar sobre o processo Eichmann diz respeito a «fazer a punição adaptar ao crime», pois não há pena compatível com o crime de Eichmann. A desproporção entre o autor e a ação é um fato inquietante da história contemporânea — um efeito da tecnologia avançada, como a automação.

Fica evidente, então, que Hannah Arendt se recusa a ocupar um lugar comum, tanto na sua visão do que possa ser um julgamento quanto na postura e análise desse julgamento a que estamos nos referindo. Para ela, a corte vacilou entre julgar um homem e julgar a história. O que estava em julgamento ultrapassava a responsabilidade

individual. Eles julgaram Eichmann como um destruidor especial, um monstro, um anti-semita especial, e não o sistema nazista. Nenhuma corte do mundo pode julgar uma idéia(anti-semitismo) nem a história do anti-semitismo. Para Bettelheim, assim como para Hannah Arendt, este não foi o último capítulo do anti-semitismo mas, principalmente, o primeiro capítulo do totalitarismo moderno, por isso seria necessário que Eichmann fosse julgado em um tribunal internacional. Pode-se pensar, pois, que a real monstruosidade dos acontecimentos fica «atenuada» diante de um tribunal que representa apenas uma nação.

Jean-Claude Eslin comenta, a respeito do método de Hannah Arendt nesse julgamento:

O caráter fora do comum, perigoso, do seu método brilha quando ela trata do caso Eichmann, em que ela não foi compreendida.. Eis uma judia que comenta o processo Eichmann como se comentasse qualquer outro processo, e o trata como um caso de crime contra a humanidade, sem *pathos*, sem indulgência, como pareceu aos judeus(...)³⁵.

O Autor nos convida a compreender e admirar o rigor que ela usa para distinguir os conceitos, mostrando como esse rigor é, para ela, como um ato de fé. A luz da razão não se atesta em tais circunstâncias se não se arriscar a analisar os crimes humanos mais incompreensíveis. Uma tal precisão jurídica vale mais que o *pathos*, a piedade e, sobretudo, a imprecisão perigosa, pois «aquilo que é sem precedente, uma vez surgido, pode se tornar um precedente para o futuro»³⁶. Assim ela explica que o povo judeu não pode crer em si mesmo; ou bem crê em Deus, se isto é possível, ou bem crê em uma lei, mas uma lei que valha para todos. Uma lei que valha para a humanidade. Para Eslin, a conclusão do livro *Eichmann em Jerusalém* sublinha a recusa de toda confusão entre afetividade e razão. Por outro lado, para Hannah Arendt, a afetividade deve ser usada na relação com as pessoas e o rigor jurídico na discriminação dos conceitos. Esta confusão de domínios obscurece o sentido da responsabilidade

individual. A glória de Deus e o amor ao povo — mais do que a mística ou o fervor — se atestam, nestes tempos, pela precisão conceitual e pela vontade de uma linguagem clara.

Segundo André Enegrén³⁷, Hannah Arendt, a despeito de sua preocupação ética, é uma autora que recusou toda «política do coração», pois, para ela, *«a bondade absoluta é apenas menos perigosa que o mal absoluto»*. Ela denuncia a virtude que, estimulada por um amor paranóico pela humanidade, cede à *«furiosa tentação de ser bom»*. Sempre crítica da compaixão, ela vê nessa paixão uma insistência na desigualdade, sugerindo que cada um é, ou deveria ser, mais do que conseguiu fazer ou realizar; enquanto a justiça exige a igualdade de todos. A compaixão é a face pública de um humanitarismo que, voltado para o interior, se torna um sentimentalismo. Por este gênero de introversão, Hannah Arendt não tinha nenhuma simpatia; ela admirava, tanto quanto outra virtude, a que consiste em não se apiedar de si mesmo. Hannah Arendt foi uma crítica dura desses escritores que falam de «deformação psicológica, de tortura social, de frustração pessoal e de desilusão generalizada», que não eram mesmo nem dignos do título de niilistas. Estes escritores *«não foram muito longe — por estarem muito preocupados com eles mesmos — para verem as verdadeiras questões; eles se lembraram de tudo e esqueceram o essencial»*³⁸.

Para Hannah Arendt esse julgamento escapou à realidade de várias maneiras ao assumir como argumentos as seguintes teses a respeito do caso Eichmann: primeiramente que este é mais um episódio do antigo anti-semitismo, do imemorial ódio ao judeus, o maior *pogrom* de todos os tempos, argumento este que já discutimos no segundo capítulo desta dissertação, quando tratamos da recusa da novidade. Em segundo lugar, a tese de que trata-se de uma reflexão universal sobre o homem, um modelo shakespeariano da maldade na sua grandiosidade mesquinha. Ela nos leva a reconhecer no acusado um homem banal, sem grandes motivações ideológicas nem engajamento político, apenas um homem comum.

Mas, como isso pode ser possível? Como pode um homem comum ser responsável pelo massacre de milhões de pessoas? É esse espanto que nos põe a pensar face à originalidade da novidade totalitária. No julgamento de Eichmann ela propõe a se pensar os fatos como se estando frente a uma novidade: o que aconteceu ao povo judeu não foi um momento de um processo que começou em 1939, mas o primeiro capítulo do totalitarismo moderno; diferentemente de Scholem e todos os que protestaram contra essa tese da novidade. A propósito, é bom lembrar, mais uma vez, o que citamos anteriormente: *«(...)aquilo que é sem precedente, uma vez surgido, pode-se tornar um precedente para o futuro»*.

3.3 - O homem Eichmann

Interessa-nos agora tratar, sobretudo, das teses que Hannah Arendt rejeitou a respeito do homem Eichmann e que possibilitaram a construção da idéia de uma banalidade do mal.

Para ela é intolerável tanto a tese de Eichmann como peça da engrenagem, como a da culpa coletiva³⁹, esta última servindo para encobrir os verdadeiros culpados, como também a idéia de um «Eichmann no fundo de nós». É como se cada um, pelo simples fato de ser homem, encobrisse inelutavelmente um «Eichmann» em si⁴⁰.

Em sua volta à Alemanha após a guerra, Hannah Arendt espantou-se com a assustadora indiferença das pessoas, como se nada ou quase nada tivesse se passado. Para ela, a aceitação destas teses exime o povo alemão da responsabilidade política. E, por outro lado, a tese oposta «nós somos todos culpados», serve, de muitas formas, para encobrir os verdadeiros culpados; com estas posições não se pode efetivamente

descobrir o crime perpetrado. É intolerável para ela encontrar os bodes expiatórios ao preço dos quais o povo alemão se sentiria novamente inocente. Este povo deve assumir, de uma vez, de maneira política, a responsabilidade dos crimes perpetrados em seu nome e pelos membros de sua nação. Até hoje, somente uma pequena minoria foi capaz de fazê-lo⁴¹.

Estas teses oscilam da acusação total ao inocentamento total; de qualquer forma indicam uma dificuldade em se exercer o julgamento. Na verdade, estas três teses estão profundamente entrelaçadas e, a nosso ver, fundamentadas em uma outra que é a do «homem demoníaco».

Hannah Arendt é incisiva ao tirar de Eichmann seu caráter demoníaco. Para ela «é justamente este caráter, por assim dizer demoníaco do Mal, do qual pode ainda por tal razão lembrar a lenda de Lúcifer, o anjo decaído, que exerce uma força de atração tão extraordinária sobre os homens»⁴². Ela relembra aqui os versos de Stefan George no poema «O culpado»: «Aquele que jamais considerou no seu irmão o lugar do golpe de punhal/ Quão pobre é sua vida e fraco o seu pensamento»⁴³. Hannah Arendt nega a malignidade quando ela admite que é precisamente porque os criminosos não são movidos por móveis maus e assassinos — eles mataram não por matar, mas porque isto fazia parte do *métier* — que isto não é fácil de compreender. Pelo desconforto em confrontar-se com o absurdo, é mais fácil invocar os demônios, a propósito desta infelicidade, ou de descobrir uma significação histórica sobre ela; e nas próprias palavras de Hannah Arendt:

Eu confesso que é mais fácil ser vítima de um diabo com forma humana ou, no sentido do procurador da corte do processo Eichmann, de uma lei que existe historicamente desde Pharaon e Haarmann, que ser a vítima de um princípio metafísico, e mesmo de um palhaço qualquer que não é nem um louco nem um homem particularmente mau. O que nenhum de nós chega a superar no passado não é tanto o número de vítimas mas, sobretudo, a mesquinha desse assassinato coletivo sem consciência da culpabilidade e da mediocridade desprovida de pensamento de seu pretendido ideal.⁴⁴

Para Hannah Arendt não foi ela quem tirou o caráter demoníaco de Eichmann, mas ele próprio, e com tal obstinação, que a situação chegou ao limite da mais pura comicidade. Ela leu o interrogatório de polícia de 3600 páginas e diz que, de sua parte, ficou efetivamente convencida que ele era um palhaço, e ainda, que não saberia dizer quantas vezes ela riu, riu às gargalhadas. Não havia nele nenhuma grandeza satânica, mas simplesmente uma horrorosa e burguesa banalidade. Estas são exatamente as reações que as pessoas interpretaram mal, pois é precisamente o tom irônico de Hannah Arendt que choca. Mas ela assume, de bom grado, sua ironia quando diz que *«quanto a isso não posso fazer nada»*⁴⁵, pois, para ela, o tom, nesse caso, é efetivamente indissociável da pessoa.

Segundo Hannah Arendt, o interrogatório policial de Eichmann, *«constitui uma verdadeira mina de ouro para um psicólogo — desde que ele seja suficientemente hábil para perceber que o 'horrível' pode ser não apenas cômico mas também muito divertido»*⁴⁶. Não é nosso objetivo aqui fazer uma análise da personalidade do indivíduo Eichmann, apesar de sermos tentados pela atração que isto exerce e pela quantidade de material disponível. Porém, é importante marcar alguns traços de sua personalidade, que são fundamentais para se compreender como o horrível pode estar associado ao cômico, ou seja, como o mal pode se tornar banal.

— O homem Eichmann era o perfeito instrumento para levar a cabo a «solução final», organizado, regular e eficiente tal qual deveria ser levada a empresa de que ele estava encarregado. Na sua função de encarregado do transporte, ele era normal e medíocre e, no entanto, perfeitamente adaptado para seu trabalho, que consistia em «fazer as rodas deslizarem suavemente», no sentido literal e no figurativo. Sua função era tornar a «solução final» normal. Com sua vaidade e exibicionismo e seus clichês pretenciosos, ele era, ao mesmo tempo, ridículo e ordinário. Nenhum exemplo melhor de assassino de massa, do qual é, a um só tempo, um perfeito homem de família, poderia ser encontrado do que o inefável Eichmann. Chamar alguém de monstro não o torna mais

culpado, da mesma forma que chamá-lo de besta ou demônio. Eichmann não era um monstro, embora seus atos fossem monstruosos. Sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade. Por mais extraordinários que fossem os atos, neste caso, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco; a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar.

Eichmann não era um insano que odiava os judeus ou adepto fanático do anti-semitismo ou de qualquer outro tipo de doutrinação. Para ele, o conteúdo da ideologia nazista e sua lógica destrutiva eram menos importantes que a «família» que ele tinha encontrado no movimento nazista. Na verdade, segundo mostram suas notas biográficas, sua principal motivação era a ascensão na carreira; ele era um jovem ambicioso, que estava farto do seu trabalho de vendedor ambulante. Filiou-se à S.S. por oferecimento de um amigo do pai. Não conhecia o programa do partido e nunca leu *Mein Kampf*. Como ele salientou na corte, «*era como ser engolido pelo partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu tão rápida e inesperadamente*»⁴⁷.

Na corte, ele deu a impressão de um membro típico da baixa classe média e essa impressão foi comprovada em cada sentença que falou ou escreveu enquanto esteve na prisão. Ele era, na verdade, o filho *déclassé* de uma sólida família de classe média e essa situação era indicativa da sua descida no *status* social. Ele nunca deixou de ser tratado pela elite da S.S. como pessoa socialmente inferior e nunca conseguia falar de sua mágoa em relação aos «cavalheiros» da alta classe média, apesar de conseguir mandar milhões de pessoas para a morte. Era impressionante o apego de Eichmann à educação e às regras de bom comportamento, mostrando vergonha e constrangimento face à lembrança de pequenos deslizes sociais cometidos no seu passado, o que é um dado inteiramente contraditório no contexto de seus atos⁴⁸.

Sobre o que representava para ele o seu novo papel como membro da S.S., Hannah Arendt assim comenta:

De uma vida vulgar, sem significado e consequência, o vento o fizera voar para dentro da História, como ele a compreendia, a saber, um movimento contínuo e no qual, alguém como ele — um fracasso total aos olhos da sua classe social, da sua família, e daí, até aos seus próprios olhos — poderia começar do marco zero e ainda fazer uma carreira⁴⁹.

O que Eichmann almejou até o fim, foi o sucesso, o principal estandarte da «boa sociedade», como ele bem o sabia. Quanto a isso, ele comenta, através de sua genuína, ilimitada e imoderada admiração por Hitler — pelo homem que ascendera «de lanceiro a chanceler do Reich»: *«(...) ele pode ter errado em toda linha, mas uma coisa é fora de dúvida: o homem teve capacidade para abrir seu caminho, de cabo de esquadra do exército alemão a Führer de um povo de quase oitenta milhões de pessoas. Somente esse sucesso já provava que eu deveria submeter-me a ele»*⁵⁰.

Dentre as características mais chocantes da personalidade de Eichmann está a sua linguagem. A linguagem administrativa era a única que conhecia, pois ele era incapaz de pronunciar uma só frase que não fosse um clichê. Quando conseguia formar uma frase que exercia algum efeito, ele a repetia até que se transformasse em frase feita. Parece que a fraqueza de Eichmann por frases bombásticas sem sentido real era anterior ao julgamento de Jerusalém. Ele jamais se preocupava com qualquer «inconsistência» no que dizia. Em um exemplo brilhante isto fica claro como em sua mente não havia contradição entre as frases *«Eu pularei, rindo, para dentro da minha cova, se souber que consegui mandar para a morte quatro milhões de judeus»* própria do fim da guerra, e *«Eu me enforcarei alegremente, em público, como advertência para todos os anti-semitas desta terra»* pronunciada posteriormente na prisão. Frases que, em circunstâncias tão diferentes, o auxiliaram de igual maneira⁵¹. Para ele, isso era apenas questão de mudança de humor e, enquanto conseguisse encontrar em sua memória um

chavão para dar as suas respostas, ou mesmo criá-los de improviso, ele se sentia satisfeito, mesmo que seu fraseado característico se tornasse incompatível com o momento. Como vimos, esse horrível dom de se consolar com clichês não o abandonou nem mesmo na hora de sua morte. Não há um exemplo melhor para isso do que a grotesca tolice de suas últimas palavras antes de ser enforcado: ele começou afirmando que era um *Gottgläubiger* (termo nazista para aqueles que romperam com o cristianismo), para em seguida expressar, à moda comum nazista, que ele não era cristão e não acreditava na vida após a morte. Então prosseguiu: «*Dentro de pouco tempo, cavalheiros, todos vamos nos encontrar outra vez. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Eu não as esquecerei*»⁵². Ele emitiu clichês próprios de discurso funerário, se esquecendo que ali o «eleito» era ele mesmo. Este é um exemplo de como a banalidade do mal desafia palavra e pensamento.

A grande sensibilidade de Eichmann para captar palavras e chavões, combinada com sua incapacidade para a fala comum, tornou-se, naturalmente, um meio ideal para guardar «regras de linguagem», que se constituíam de mentiras sobre a realidade. A linguagem de Eichmann é o tipo perfeito do que se pode chamar de «linguagem burocrática», aquela cuja função fundamental é criar uma apaziguadora ilusão para os executantes e para os executados, pois estes últimos, nem de longe, entendem o significado dessas palavras. Refletindo sobre as consequências do uso desse tipo de linguagem, Vidal-Naquet levanta as seguintes questões: «*Quem pode dizer quantas vítimas fizeram as expressões como 'tratamento especial' para designar a morte? Quantos franceses foram tranquilizados sobre os campos soviéticos, simplesmente porque eles eram chamados 'campos de reeducação'; simplesmente porque eles adequaram as palavras, às simples palavras com aspas?*»⁵³. Fica claro que é, de fato, um traço essencial do totalitarismo este uso mistificante da linguagem; sua função é criar e manter o afastamento da realidade, e ela é criada não só para o uso da polícia, mas passa também a ser uma linguagem comum imposta a todos.

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 quanto 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*»⁵⁴. 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, «*(...) não porque mentisse, mas porque estava 'fechado' às palavras e à presença de terceiros e, portanto, à realidade como tal*»⁵⁵.

Chegamos aqui a um ponto concludente, onde podemos dizer que o personagem Eichmann, encarnando a «banalidade do mal», associa claramente «inconsciência», «afastamento da realidade» e «obediência». «*Ele, apenas, escreve Hannah Arendt, nunca compreendeu o que estava fazendo*»⁵⁶. Essa incapacidade de pensar, potencializada pelo afastamento da realidade, gerava tal inconsciência. Quanto à obediência, o próprio Eichmann falou de *kadavergehorsam*⁵⁷(obediência dos cadáveres); este termo já existia antes de Hitler e foi tomado do exército imperial prussiano. Isto era esperado de todo soldado alemão e considerado uma das suas principais virtudes. Eichmann não somente escolheu tal flagrante negação de qualquer coisa humana mas também impôs isto aos outros. Ele fala que teria mandado até seu próprio pai à morte, se isso lhe tivesse sido ordenado; com isso, ele se referia não apenas até que ponto ele estava sujeito às ordens e pronto a obedecê-las, mas também quis evidenciar que espécie de «idealista» sempre fora. Para ele o perfeito «idealista», como todo mundo, tinha sentimentos e emoções pessoais, mas ele nunca permitiria que elas interferissem nos seus atos ou conflitassem com sua «idéia»⁵⁸.

Outro ponto, que nos parece ser de essencial importância, é a confusão que Eichmann fazia entre ordem e lei, embora ele parecesse ter uma vaga idéia de que havia uma diferença importante nisso. Ele disse ter lido a *Crítica da razão prática* e de ter

vivido toda sua vida de acordo com os preceitos morais de Kant e com a definição kantiana do dever e, que, apesar disso, no momento em que foi encarregado da «solução final», ele tinha parado de viver segundo os princípios de Kant e estava consolado em pensar que não era mais «*senhor de seus atos*», e que portanto, ele não poderia «*nada mudar*»⁵⁹. Quando interrogado, ele soube, inclusive, dar uma fórmula aproximada do imperativo categórico, dessa forma: «*Na minha observação sobre Kant, eu quis ressaltar que o princípio da minha vontade, deve ser sempre de tal modo que possa transformar-se em princípios de leis gerais*»⁶⁰. Isso foi uma afronta diante dos fatos e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de julgamento do homem e não aprova a obediência cega. Na verdade, ele não disse que, além de ter se afastado da fórmula kantiana, ele também a pervertera para: «*Age de tal maneira que se o Führer soubesse da tua ação a aprovaria*», fórmula conhecida como o «imperativo categórico do Terceiro Reich», formulado por Hans Frank⁶¹. Kant jamais pretendeu dizer isso; para ele, cada homem era um legislador e, a partir do momento em que começasse a agir, usando sua razão prática, o homem encontraria os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei. A fonte de onde surge a lei, para Kant, é a razão prática; para Eichmann era a vontade do *Führer*. Em momento algum Eichmann se perguntou sobre o «princípio de sua vontade» ou a máxima da qual fundamentava sua ação. Se ele aceitou a determinação vinda de fora, eliminou sua vontade como vontade, isto é, como faculdade do homem de determinar-se a si mesmo para a ação; em outras palavras, sua autonomia. Sua vontade foi heterônoma porque determinada por representações materiais, em que a lei é a da necessidade da natureza, onde o móvel da ação é o sensível. Para Kant, como já discutimos anteriormente no primeiro capítulo desta dissertação, a vontade humana tem a propriedade de ser, ela própria, a sua lei, e o homem realiza sua essência quando obedece à lei moral. Concluimos então que: a partir do instante em que o princípio de seus atos não se enraizava mais na sua vontade mas na do *Führer*, isto significava que

Eichmann estava dedicado a exterminar, em si mesmo, a sua própria vontade, e assim, por conseguinte, sua própria humanidade.

Ora, para que esta servilidade permaneça ignorante de sua degradação, é necessário conjugá-la com a «inconsciência». Inconsciência aí, não no sentido de uma ignorância sobre os seus atos e suas consequências, mas no sentido de um afastamento da realidade. Pois quanto a sua consciência, Eichmann se lembrava, perfeitamente bem, de que só teria tido má consciência se não tivesse feito o que lhe ordenavam⁶². E conforme ele mesmo admitiu: «*Naquele momento, (na reunião onde se decidiu sobre a «solução final») eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois sentia-me livre de qualquer culpa*»⁶³. Sobre isto Hannah Arendt diz:

Que se possa estar a este ponto afastado da realidade, a este ponto inconsciente; que o inconsciente possa fazer mais mal do que todos os instintos destruidores reunidos; que talvez sejam inerentes ao homem — eis uma das lições que se pode tirar do caso Eichmann ⁶⁴.

E esta lição, que não pretende servir de explicação ao fenômeno, nem de teoria a seu respeito, não implica, evidentemente, que aquele que se deixou levar por uma tal inconsciência não foi responsável.

O grande problema que se coloca com Eichmann, é que «*havia muitos iguais a ele e que a maioria não era nem perversa nem sádica, era e ainda é terrível e aterradoramente normal*» ⁶⁵. Isto implica que «*este tipo de criminoso, que na realidade é 'hostis generis humani', comete seus crimes sob circunstâncias tais, que se torna quase impossível, para ele, saber ou sentir que está agindo mal*»⁶⁶.

Se para Hannah Arendt a pessoa do acusado ocupa o centro do seu livro, e do processo, é porque Eichmann é um paradigma do homem de massa, e é este homem que precisa ser conhecido. Eichmann é o paradigma do homem contemporâneo, este homem que é prisioneiro da necessidade, é o *animal laborans* que tem apenas uma vida social «gregária», pois perde toda noção de pertinência a um mundo que é o lugar onde,

outrora, a palavra e a atividade livres dos homens se conjugavam. Sua vida social «de massa» mas «sem mundo» devora, ao mesmo tempo, sua vida privada e sua vida política, estreitada até apagar todo espaço político. O homem da modernidade conhece assim o *isolamento*, que é este impasse aonde são conduzidos os homens, a partir do momento em que a esfera política de sua vida comum é destruída. Soma-se a isso o *desenraizamento*, que cria a desagregação das relações humanas. Ora, o que vai constituir o sujeito ideal do totalitarismo é precisamente esse homem desolado, desagregado, que não se religa mais aos outros homens. Este sujeito destituído como sujeito político, transformado em átomo anônimo entre os átomos anônimos da massa, um homem qualquer, sem capacidade política, sem consciência moral, sem vontade, sem julgamento — e, por essa razão, capaz de seguir ou de fazer banalmente o mal.

Desde que esse homem se torna um ser supérfluo, ele não é mais um fim em si mesmo e o seu valor como homem se encontra relativizado; ele passa a ser, ao mesmo tempo, a vítima e o agente desse mal banal. Ao admitir «*Eu não sei o que é o mal radical, mas eu sei que ele tem a ver com esse fenômeno: a superfluidade dos homens enquanto homens*»⁶⁷, Hannah Arendt está exatamente se acercando do núcleo do conceito do mal radical kantiano, onde ela parece ancorar, a nosso ver, o seu pensamento sobre o mal na política.

3.4 - A banalidade do mal, um conceito?

É no estatuto da novidade, que rege a compreensão do totalitarismo, que Hannah Arendt lança a idéia da banalidade do mal. Sabe-se que é dentro do relato do caso Eichmann que ela fez, pela primeira vez, menção à «banalidade do mal» a fim de

designar «*a falta de profundidade evidente*» que caracterizou o culpado, de forma que o mal inegável e extremo, que organizou seus atos, não podia ser atribuído nem às suas convicções ideológicas sólidas nem às suas motivações especificamente malignas.

No prefácio de seu último livro *A vida do espírito*, ela fala que, através dessa expressão, não sustenta nenhuma tese ou doutrina, «*ainda que fosse confusamente consciente de que ia contra nossa tradição de pensamento literário, teológico ou filosófico — sobre o fenômeno do mal*»⁶⁸. Falar da banalidade do mal interdita, de fato, toda dimensão demoníaca, toda maldade essencial, toda maldade inata e, mais amplamente, todo móvel ancorado na depravação, na cobiça e em outras paixões obscuras.

Para ela, falar de banalidade do mal é falar sobre «*(...) algo bastante fatural, o fenômeno dos atos maus cometidos em proporções gigantescas — atos cuja raiz não iremos encontrar em uma espécie de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente*»⁶⁹.

Se Hannah Arendt jamais tirou da banalidade do mal um conceito susceptível de «*encontrar seu lugar em filosofia moral ou em ética política*» segundo Scholem⁷⁰, por outro lado ela recusa a idéia que se trata de um *slogan* ou um refrão. Scholem convidou Hannah Arendt a dar ao que não era senão um *slogan* a consistência de um «*conceito que encontra seu lugar em filosofia moral ou em ética política*». Ela lhe responde: «*Ninguém, que eu saiba, utilizou esta expressão antes de mim*»⁷¹, embora admita que isso é sem importância. Também Jaspers reconhecia que a noção era esclarecedora e até mesmo percuciente, mas alertou Hannah Arendt para que ela elucidasse verdadeiramente a questão filosófica subjacente a essa «*fórmula*»⁷².

De fato, Hannah Arendt não reelabora jamais o conceito de «*banalidade do mal*», apenas conclui sobre a falta de «*profundidade*» e da ausência de enraizamento das razões e das intenções do indivíduo Eichmann, para recusar o caráter «*radical*» do mal. Na verdade, uma tal reelaboração teria exigido, segundo Myriam R. D'Allones⁷³, uma

análise bem mais aprofundada da doutrina kantiana do mal radical e de suas implicações: inescrutabilidade da origem, exclusão da perversidade diabólica, indeterminação do sujeito moral.

Além de estarmos de acordo com a Autora acima citada, pensamos também que existem outras leituras particulares do conceito de mal radical kantiano no pensamento de Hannah Arendt. Essas leituras se referem a questões, sobre o mal radical, já discutidas no primeiro capítulo desta dissertação, e que passam a ser retomadas nesse contexto. Tomaremos um exemplo, bastante significativo, onde elas aparecem, de maneira condensada: quando Scholem a critica por ter mudado de opinião, pois ela não fala mais de «mal radical»; ela concorda, afirmando: «Atualmente, minha opinião é que o mal não é jamais 'radical', que ele é somente extremo, e não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca»⁷⁴. Em primeiro lugar: ao afirmar que «o mal não é jamais radical», ela está usando radical, com o sentido de essencial, absoluto e total, sentido que não corresponde absolutamente ao do conceito kantiano; pervertendo, inteiramente, seu significado verdadeiro. Um reexame do conceito de «radical», diretamente na fonte do pensamento kantiano, evitaria tal leitura, pois lá, como já enfatizamos anteriormente, radical tem o sentido de *limitatio*, que Kant toma de empréstimo a Leibniz, significando a finitude original da criatura. Com isso se evitaria a confusão, que parece-nos ser feita não só por Hannah Arendt, mas também entre alguns de seus comentadores⁷⁵ e, certamente, entre muitos de seus leitores.

Em segundo lugar, na segunda parte da afirmação, no tocante à «dimensão demoníaca», aparece um outro preconceito que está associado ao primeiro, sendo inclusive uma decorrência desse. É preconceito, pois Kant é categórico em relação à recusa da malignidade; e é uma decorrência, pois se o radical significasse absoluto, o homem seria, de fato, demoníaco. E esse não é jamais o homem na concepção iluminista de Kant; se para ele o homem é finito, ele é, ao mesmo tempo, razoável. Isso significa que, se o homem tem uma propensão para o mal, isto não exclui que ele tenha uma

disposição original para o bem. O bem e o mal coexistem no contexto da liberdade, sob a forma de um conflito sempre presente; o que faz com que, em Kant, o homem tenha uma essência ambígua e trágica, embora jamais demoníaca. É interessante observar que, em relação à recusa da malignidade, o pensamento de Hannah Arendt está inteiramente consistente com o mal radical kantiano, embora ela pareça não ter percebido isso.

Em terceiro e último lugar: Hannah Arendt pressupõe que o mal, embora não sendo radical, possa ser, contudo, extremo. Se, para ela, radical e extremo estão em relação de exclusão, para Kant, o conceito de mal radical não exclui as formas extremas de mal. Quando Kant admite a possibilidade de uma dinâmica de expansão do mal radical, ele está, exatamente, levando isso em conta. Embora ele não se refira a isso de forma explícita, a idéia de um mal extremo aparece quando ele se refere a um «estado ético natural», descrito como *«um combate público mútuo contra os princípios da virtude e um estado de carência interna de moralidade»*⁷⁶. O «estado ético natural» não significa ausência de lei, mas arbitrariedade, onde cada um se dá a sua própria lei. Pode-se pensar, também, na possibilidade dessa arbitrariedade ir além do plano individual, atingir grupos e culminar no Estado, quando ele se encontra revestido de características totalitárias. Esse é um ponto bastante significativo, pois se refere ao mal radical, exatamente na sua dimensão política. Mais uma vez o pensamento de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal parece convergir para o de mal radical kantiano, sem que, contudo, ela tenha se dado conta disso. Sobre essa dimensão política do mal, em sua dinâmica de alastramento Hannah Arendt assim se refere: *«Ele pode invadir tudo e assolar o mundo inteiro precisamente porque propaga-se como um fungo»*.⁷⁷

Para finalizar essa questão, vale relembrar o fato curioso, já mencionado anteriormente, no primeiro capítulo, quanto ao dado histórico referente aos preconceitos que o mal radical enfrentou, em sua época, atravessou o século XIX e chegou até os nossos dias. Embora seja uma questão que mereça ser mais amplamente discutida, não é nosso objetivo aqui fazê-lo.

Passaremos, agora, a tratar de confusões, que podem ser feitas, a respeito do uso do termo banal, no contexto da discussão sobre a banalidade do mal. Sobre isso, Hannah Arendt esclarece:

Nada está tão distante do meu propósito que o de minimizar o maior sofrimento do nosso século. O que é banal não é por consequência nem uma bagatela, nem qualquer coisa que se produz frequentemente. Eu posso achar um pensamento ou um sentimento 'banal' mesmo se ninguém não o exprimiu jamais desta maneira até então, e mesmo se as consequências conduzem a uma catástrofe⁷⁸.

Ela cita como exemplo o fato de Tocqueville que reagiu, no meio do século passado, às teorias raciais de Gobineau, que na época passavam ainda inteiramente como originais mas, simultaneamente, tanto «nefastas» quanto superficiais. A catástrofe teve consequências pesadas. Mas teria ela, portanto, significação pesada? *«Que alguma coisa possa sair, por assim dizer do riacho, sem corrente profunda, e ganhar poder sobre quase todos os homens, é precisamente isto que é assustador no fenômeno»*⁷⁹. Ao recusar o mal radical, ela crê estar recusando uma interpretação em profundidade, pois vê na banalidade do mal, não um absoluto, um escondido ou uma essência, conforme ela responde a Scholem: *«(...) o mal não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca (...)»*, e *«(...) essa é sua 'banalidade'. Somente o bem tem profundidade e pode ser radical»*⁸⁰. Ela se opõe a uma idéia de profundidade do mal e propõe uma curiosa interpretação em superfície. Mas, essa interpretação cria um impasse à medida em que o mal *«(...)desafia o pensamento', porque o pensamento tenta atingir a profundidade, tocar as raízes, e no momento em que se ocupa do mal, ele se frustra porque não encontra nada. Eis sua 'banalidade'»*⁸¹. Conclui-se aqui: a aporia do mal é precisamente seu *efeito de superfície*, sua própria banalidade.

Outro esclarecimento se faz necessário em relação a uma certa confusão gerada através do termo banal; falar de uma banalidade do mal não é afirmar sobre sua essência, pois o mal, se é possível considerá-lo do ponto de vista ontológico, não é jamais banal.

Juntamente com Paul Ricœur⁸², pensamos que ele é sempre um escândalo. O banal aí se refere à sua aparência, enquanto um fenômeno que se dá a aparecer. Essa questão nos remete a Hannah Arendt, quando ela diz que as aparências não só revelam; elas também ocultam, e cita Merleau-Ponty: «*Nenhuma coisa, nenhum lado de uma coisa mostra-se sem que ativamente oculte os demais*». Para ela «*As aparências expõem e também protegem da exposição, e, exatamente porque se trata do que está por trás delas, a proteção pode ser sua mais importante função*»⁸³. Isto significa que a aparência de banalidade tem justamente a função de ocultar o verdadeiro escândalo do mal. Podemos dizer, portanto, que o mal pode ser banalizado por determinadas contingências históricas, o que significa que o mal cometido pelo homem pode-se mostrar banal, e não que o mal, por si mesmo, seja banal. A questão do mal, fique aqui bem claro, não é uma questão ontológica, pois não se apreende uma essência do mal mas uma questão da ética e da política.

Quando conclui que Eichmann é um «homem banal», como muitos torturadores, Hannah Arendt retira-lhe o caráter demoníaco, e faz um verdadeiro deslocamento da sua questão sobre o mal. O problema do mal sai, verdadeiramente, dos âmbitos teológico, sociológico e psicológico e passa a ser focado na sua dimensão política. Segundo pensamos, é exatamente no momento em que ela responde a Scholem «*De fato você tem razão: eu mudei de opinião e não falo mais de mal radical*»⁸⁴, que, na verdade, ela está mais próxima do pensamento de Kant sobre o mal. Tendo admitido, anteriormente «*Eu não sei o que é o mal radical, mas eu sei que ele tem a ver com esse fenômeno: a superfluidade dos homens enquanto homens*»⁸⁵, ela mostra, de forma transparente, que está inteiramente identificada com o núcleo do pensamento kantiano, pois o mal radical surge, exatamente, quando o homem deixa de ser considerado como um fim em si mesmo.

Podemos afirmar que o «conceito de banalidade do mal», que é iluminado pelo de «mal radical» possibilita a Hannah Arendt fazer uma releitura política de Kant, pois o

mal radical é a própria destruição do político. Embora ela não explicita isto em momento algum, é o que parece estar contido na sua reflexão. O relato sobre a «banalidade do mal» põe para Hannah Arendt o desafio de escrever sua moral política, embora saibamos que não estava dentro de seu estilo escrever «um tratado de moral». O que ela aspirou fazer foi «uma crítica do julgamento político» pois, para ela, as regras morais estritas não poderiam prestar nenhuma ajuda⁸⁶.

Nesse contexto, podemos dizer que o conceito de mal radical de Kant abarca, pois, o de banalidade do mal; e ainda mais — que a banalidade do mal é uma roupagem contemporânea do mal radical. A banalidade do mal não seria uma novidade enquanto essência, mas seria uma novidade enquanto fenômeno (aparência).

Na verdade, o «conceito» de banalidade do mal, apesar de todo o seu valor polêmico, parece não ter sido devidamente delimitado, o que não nos autoriza a dizer que por isso ele não tenha valor filosófico. Ele parece estar em uma posição particular na obra da Autora, onde, por sua fertilidade e valor polêmico, ele é mais provocador de reflexão e definidor de questões fundamentais do que propriamente um conceito formalizado. A nosso ver, esta particularidade não diminui o valor do conceito, mas o ressalta na sua fecundidade.

A partir de agora, interessa-nos tratar a banalidade do mal enquanto fenômeno humano que transcende a essa situação contingente do julgamento de Eichmann. É claro que esse fenômeno da banalidade do mal, na condição do homem moderno, alimenta-se de temas diversos, mas é necessário que sejam analisados, de uma forma tal, que superem, ao mesmo tempo, os argumentos da fatalidade e do acaso.

No esforço desta análise, são interessantes os três parâmetros usados por Catherine Chalier⁸⁷, para pensar como a banalidade do mal se organiza, a saber: a **necessidade**, a **irrealidade** e a **ausência do pensamento**. Em primeiro lugar, a necessidade seria no caso presente (o caso Eichmann) a de um sistema que intima, a cada um, aderir com sua função ou seu posto, ao ponto de perder-se toda a identidade pessoal

e toda a possibilidade de se reinvidicar a responsabilidade de seus atos. Como nas histórias de Kafka, tão admiravelmente comentadas por Hannah Arendt, «(...) *os encarregados, os empregados, os trabalhadores e os funcionários agem na hipótese de uma eficácia sobre-humana(...)*» que é «(...) *o motor escondido que serve a maquinaria da destruição(...)*» «(...) *responsável pelo desenvolvimento sem choque daquilo que por si é insensato*»⁸⁸. Os atores da sociedade nazista se conformaram, de corpo e alma, às regras desastrosas de um jogo fundado sobre os princípios criminais, que ninguém parecia fazer parar. Esta necessidade não se afigura somente à do reino vindo da técnica, como na filosofia de Heidegger. Hannah Arendt não concorda com essa visão puramente técnica da prepotência nazista, que se torna cega a seus componentes essenciais: o anti-semitismo e o crime.

É de fato o crime, e o crime anti-semita, que seria o princípio do Estado nazista. Mas jamais os autores dos tormentos, os mais sórdidos que ele (este Estado) comandou, perceberam-se como criminosos. Para Hannah Arendt, eles «(...) *se limitaram a obedecer às ordens e fiados em sua eficácia fria, apareciam de maneira inquietante, como os instrumentos 'inocentes' dos acontecimentos impessoais e desumanos*»⁸⁹. A extremidade do mal seria atingida nesta plena adesão à necessidade da pavorosa norma «Tu matarás», nesta total submissão a uma heteronomia extrema, que não permite que o tremor de um escrúpulo venha fazer hesitar o braço levantado e pronto a se abater, que interdita de se lançar um olhar sobre o rosto dos seres entregues à mais absoluta desorientação. A exaltação da lei, no Estado nazista, transformou os homens ordinários em criminosos, impondo a abolição desse olhar que, somente ele, poderia ainda ter possibilitado a memória, do antigo preceito que proíbe o assassinato, aos assassinos.

Em segundo lugar, quanto à irrealdade, podemos dizer que a ignorância deliberada das solicitações da realidade dispensa respostas. Os clichês, as frases prontas, os códigos de expressão padronizados e convencionais servem para proteger os indivíduos da realidade⁹⁰, que acabam por viver e agir em um mundo totalmente irreal. É

precisamente isto que visam os sistemas totalitários. Esses indivíduos mostram a necessidade de se submeterem aos princípios superiores e tentam modelar a realidade à imagem destes. Pouco importa que sejam as «leis da história» ou as «leis da natureza». A partir daí, a realidade deve se adaptar conforme esta necessidade, pois «*os fatos dependem inteiramente do poder daqueles que os podem fabricar*»⁹¹. O que caracteriza então os indivíduos cegos por esta propaganda, aterrorizados também por sua prática, é não mais suportar o que não cabe no quadro da ideologia dominante e através dela fugir ainda mais da realidade.

O que as massas recusam reconhecer é o caráter fortuito que banha a realidade, elas são predispostas a todas as ideologias porque explicam os fatos como sendo simples exemplos de leis e eliminam as coincidências ao inventar um poder supremo e universal que é reputado ser a origem de todos os acidentes⁹².

O abandono à necessidade e o afastamento da realidade se reforçam então, um ao outro, e preparam o caminho para o mal tão banal e tão abominável que cometem os indivíduos mais comuns. A ausência de pensamento desses indivíduos vem ainda facilitar sua sujeição, que os torna incapazes da menor resistência ao mundo em que a ideologia designa. O estado de não pensar ensina as pessoas a se agarrarem solidamente às regras de conduta, quaisquer que elas sejam, de uma sociedade e de uma época dadas. O que elas mais se habituam então, é menos ao conteúdo das regras, onde o exame rigoroso as mergulharia na perplexidade, do que à posse das regras, nas quais pode-se fazer entrar os casos particulares. Conclui-se que a análise da banalidade do mal se articula em torno destes três pólos essenciais, a saber: a necessidade, a irrealidade e a ausência de pensamento. Podemos considerar, portanto, em terceiro lugar, que a ausência do pensar é uma decorrência dos outros dois pontos, decorrência psicológica ou ideológica da condição política deste homem de massa, tão bem descrito em sua alienação por Hannah Arendt.

É exatamente nessa «ausência de pensar», que é o ponto onde Hannah Arendt conecta sua questão sobre a banalidade do mal, que ela prossegue sua indagação. Indagação essa, agora retomada em uma dimensão mais política. Esse é o ponto onde nós pretendemos apoiar nossa reflexão no próximo capítulo desta dissertação.

3.5 - Notas

- 1- ROUSSET, D., Apud ARENDT, H, *Origens do totalitarismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p.487.
- 2- ARENDT, H., Apud YOUNG-BRÜEHL M., *Hannah Arendt*, Paris, Éditions Anthropos, 1986, p.332.
- 3- ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, op. cit., p.510.
- 4- A acusação sobre «o ódio de ser judeu», foi feita à Hannah Arendt por Pinhas Rosen e se refere ao livro de T. Lessing, publicado em Berlim em 1930 (*La Haine de soi, le refus d'être juif*, trad. francesa em 1990, Berg Internacional Editeurs, Paris), onde ele coloca a questão: «*Como se explica o fato de que todos os povos amem a si mesmos e os Judeus sejam os únicos a se odiarem ?*» (p.45).
- 5- YOUNG-BRÜEHL, M., op. cit. p.444.
- 6- ARENDT, H., «Le 'Cas Eichmann' et les Allemands», in *Ontologie et politique*, Actes du Colloque HANNAH ARENDT, édité par Miguel Abensour, Éditions Tierce, 1983, pp.169-173.
- 7- ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, trad.: Sônia Orieta Heinrich, São Paulo, Diagrama & Texto, 1983, p.139.
- 8- Hannah Arendt se apóia principalmente em HILBERG, R., *La destruction des juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, 1985, ROUSSET, D., *Les jours de notre mort*, Paris, Éditions Hachette, 1993, BETTELHEIM, B., *O coração informado*, e POLIAKOV, L., *Le bréviaire de la haine: Le III Reich et les juifs*, Paris, Éditions Complexe, 1986; que não desconhecem também estes fatos.
- 9- YOUNG-BRÜEHL, op. cit., pp. 455-465.
- 10- LEVI, P., *Les naufragés et les rescapés — Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.
- 11- ENEGRÉN, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p.213.

- 12- YOUNG-BRÜEHL, op. cit., p.475.
- 13- ARENDT, A., *Eichmann em Jerusalém*, op cit., p.133.
- 14- YOUNG-BRÜEHL, op cit., p.477.
- 15- ARENDT, H., «La responsabilité collective», in *Ontologie et Politique*, op.cit., pp. 175-184.
- 16- Ibid., p. 175.
- 17- É mister lembrar que, na concepção de Hannah Arendt: «*O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presente em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento*».(ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, S. Paulo, Editora Perspectiva, 3ª edição, p.299).
- 18- YOUNG-BRÜEHL, op. cit., p.456.
- 19- Ibid., pág.457.
- 20- Ibid., pág.458..
- 21- Ibid.
- 22- Ibid., pág.457.
- 23- SCHOLEM, G., «Le procès Eichmann: Un débat avec Hannah Arendt», in *Fidélité et utopie: Essais sur le judaïsme contemporain*, Calmann-Lévy, Paris, 1978, pp.213-228.
- 24- YOUNG-BRÜEHL, op cit., p.473.
- 25- ARENDT, H. Apud Young-Brühel, op. cit.,p.491.
- 26- ARENDT, H., «Le 'Cas Eichmann' et les allemands», op. cit., pp.169-173.
- 27- Ibid.
- 28- HILBERG, R., op. cit.
- 29- Ver esclarecimento sobre os motivos de Ben Gorion em YOUNG-BRÜEHL, op. cit., pp. 447-448.
- 30- ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém*, op. cit. p.293.

- 31- FERRAZ JR., T., S., «Apresentação», in *Eichmann em Jerusalém*, op.cit., p.8.
- 32- Ibid., pág.294.
- 33- ERRERA, R., «Eichmann: Un Procès Inachevé», *Critique* n° XXI, mars,1995, toma como referência os estudos de Poliakov sob o ponto de vista da História, Pottecher, sob o aspecto jurídico e sobretudo de Hannah Arendt sob o aspecto da Política. Para ele somente Hannah Arendt apresenta um julgamento bastante crítico do caso, pois sua obra se inscreve, sem precedentes reflexões de filosofia política, e levanta questões fundamentais jurídicas, históricas e políticas.
- 34- BETTELHEIM, B., «Eichmann; O Sistema; as vítimas», *New Republic*, pp. 22-33, jun. 15, 1963.
- 35- ESLIN, J.C., «Une loi qui vaille pour l'humanité», pp.41-45, *Esprit*, n° 6, p.43, juin. 1980.
- 36- ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém*, op. cit., p.282 .
- 37- ENEGRÉN, A., «Itinéraire à travers 'La pensée' de H. Arendt», *Esprit*, n°42, pp.30-40, 1985.
- 38- ARENDT, H., Apud YOUNG-BRÜHEL «Les histoires de Hannah Arendt» *Les Cahiers du Grif*, n°33, pp. 37-42, Printemps 86.
- 39- ARENDT, H., «Le 'Cas Eichmann' et les Allemands», op.cit., p.169. Sobre o argumento da «peça de engrenagem», sabe-se que este argumento, que impressionou a tantos nos julgamentos de Nuremberg, não pareceu a Hannah Arendt e aos juizes em Jerusalém, um ponto significativo. Por mais que uma burocracia aja e execute funções como uma máquina, perante o tribunal ela teria de transformar-se em gente de carne e osso e seus atos não poderiam ser documentos, cópias, mas comportamentos comissivos ou omissivos que como tais seriam julgados.
- 40- Ibid., p.173.
- 41- Sobre isto ver a conferência «La responsabilité collective» op.cit., onde Hannah Arendt distingue bem a culpabilidade da responsabilidade. «A culpabilidade,

contrariamente à responsabilidade, é o fato de um indivíduo: ela é estritamente pessoal. Ela se refere a um ato, não às intenções ou às virtualidades». Já «A responsabilidade coletiva é mais um termo da categoria política do que jurídica ou moral». E «(...) os critérios jurídicos e morais se reportam sempre à pessoa e a seu ato». Ela reflete sobre as consequências morais e políticas destas distinções e, paralelamente, faz também a distinção entre a Ética, Moral e Direito.

42- ARENDT, H., «Le cas 'Eichmann' et les Allemands», op. cit., p.172.

43- Ibid.

44- Ibid.

45- ARENDT, H., «Seule demeure la langue maternelle», entrevista à Günter Gaus, *Esprit*, nº6, pp.19-40, juin 1980 .

46- ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém*, op. cit., p.64.

47- Ibid., p. 49.

48- Ibid., p.48.

49- Ibid., p.49.

50- Ibid, p.140.

51- Ibid., p.69.

52- Ibid, p.261.

53- VIDAL-NAQUET, P., «La banalité du mal», *Le Monde*, n.13, jan.1967.

54- ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém*, op. cit., p.65.

55- Ibid.

56- Ibid., p. 295.

57- Ibid., p. 148.

58- Ibid., p.158.

59- Ibid., p.148.

60- Ibid.

61- HANS FRANK, Apud Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, op. cit., p.149.

62- Ibid., p.41.

63- Ibid., p.128.

64- Ibid., p.295.

65- Ibid, p.285.

66- Ibid.

67- ARENDT, H., Apud YOUNG-BRÜHEL, M.,op. cit, p.332.

68- ARENDT, H., *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*; trad.: Antônio Abranches, César A. R. de Almeida, Helena Martins, Rio de Janeiro, Ed.Relume-Dumará, 1993.

69- ARENDT, H., «Pensamento e considerações morais» in *A dignidade da política*, Ed. Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1993, p.146.

70- SCHOLEM, G., op. cit., p.221.

71- Ibid., p.228.

72- YOUNG-BRÜHEL, M.,op. cit., p.486.

73- REVAULT d'ALLONNES, M., «Vers une politique de la responsabilité», *Esprit*, nº11, pp.49-61, nov. 1994.

74- SCHOLEM, G.,op. cit., p.228.

75- Citemos, por exemplo, Christine Buci-Glucksmann(«La troisième critique d'Hannah Arendt», *Ontologie et politique*, op. cit., p.192)quando diz: «a banalidade do mal é um deslocamento de acento e de conceito, que se explica pela vontade de Hannah Arendt de afastar os equívocos de um mal radical que poderia ser interpretado como vontade perversa e demoníaca». Mas, se podemos admitir a tese desta Autora, aí está um viés tanto de Hannah Arendt, como dela própria; pois uma interpretação correta do mal radical kantiano saberia que, dele a malignidade está excluída. Um outro exemplo é o de Catherine Chalier(«Radicalité et banalité du mal» *Ontologie et politique*, op. cit., p.250) que usa radical como sinônimo de absoluto.

- 76- HERRERO, F.J., *Religião e história em Kant*, trad.: José A. Ceschia, São Paulo, Loyola, 1991, p.81.
- 77- SCHOLEM, G., op. cit.,p.288.
- 78- ARENDT, H., «Le cas 'Eichmann' et le Allemands», op. cit., p.171.
- 79- Ibid., p.172.
- 80- SCHOLEM, G.,op. cit.228
- 81- Ibid.
- 82- RICCEUR, P.,«Le scandale du mal», *Les nouveaux cahiers*, nº85, pp.57-63, été 1986.
- 83- ARENDT, H., *A vida do espírito*, op. cit., p. 21.
- 84- SCHOLEM, G., op. cit., p.228.
- 85- ARENDT, H., Apud YOUNG-BRÜHEL, op. cit., p.332.
- 86- YOUNG-BRÜHEL, op. cit., p.482.
- 87-CHALIER,C.,«Radicalité et banalité du mal », *Ontologie et politique*, op.cit., pp.237-256.
- 88- ARENDT, H., Apud CHALIER, C., op. cit., p.246
- 89- Ibid.
- 90- Sobre estereotipia ver os estudos de ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., :«El pensar en rótulos y la personalización de la política» in *La Personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Editorial Proyección, 1965, pp. 621-628. Estes Autores tentaram construir uma escala de medida das tendências anti-democráticas e no estudo qualitativo das ideologias levantaram os componentes formais do pensamento político. Para eles, o pensar em rótulos, ou a estereotipia, «ajuda a organizar aquilo que o ignorante vê como caótico: quanto menos capaz é de entrar em um processo realmente cognitivo, tanto mais obstinadamente se aferra a certas pautas, pois o crer nelas evita-lhe o trabalho de aprofundar verdadeiramente nas coisas».
- 91- CHALIER, C., op. cit., p.247.
- 92- ARENDT, H., Apud CHALIER, C., op.cit., p.247.

CAPÍTULO 4

O VAZIO DE PENSAMENTO

*«Nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz,
nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo»*

Catão

4.1 - O retorno à filosofia

Na epígrafe de seu último livro *A vida do espírito*, da qual nós nos inspiramos também para epígrafe deste capítulo, Hannah Arendt retoma a última frase de *A condição humana*¹. É necessário ver nesse gesto, não uma escolha de inspiração retrospectiva arbitrária, mas uma continuidade subjacente, reaparecida após todos esses anos consagrados à filosofia política e onde a expressão se tornou urgente pelo sentimento de aproximação da morte. *«Em política, eu fiz o que eu tinha a fazer; a partir de agora, durante o tempo que me resta, eu me consagrarei ao que está além da política»* (a filosofia), confessa Hannah Arendt a Hans Jonas². A filosofia foi o ponto de partida e de chegada de Hannah Arendt. Começando com sua tese de doutorado, em 1929, sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, seu percurso intelectual e pessoal fez longo, mas explicável, desvio pela reflexão política, instigado pelos tempos sombrios que sua geração foi obrigada a viver e compreender; ao fim de sua existência, no entanto, retornou à reflexão filosófica — à *vita contemplativa*. Nessa volta, a preocupação com a política não se vê abandonada; ao contrário, permanece no horizonte de sua preocupação como estímulo poderoso à reflexão. Se no fim de seu percurso intelectual, Hannah

Arendt retorna ao seu começo — a filosofia — , não se trata de um movimento em círculo fechado, mas sim em espiral, porque chega a uma filosofia enriquecida e problematizada por uma experiência histórica incontornável, que revelou os limites da filosofia como simples busca do cognoscível.

A vida do espírito, que marca o retorno de Hannah Arendt à filosofia, é composto de três partes: *O pensar, O querer e O julgar*³. Esta tripartição arendtiana tem como horizonte inspirador as três críticas kantianas e representam o contraponto à reflexão sobre o *labor*, o *trabalho* e a *ação*, discutidas em *A condição humana*. O espírito que aparece nesta obra não é nem o do sentido psicológico, nem o do sentido espiritualista, ainda menos o do sentido hegeliano ou do sentido positivista de processador de estímulos externos. Este *mind* nos remete não a uma unidade passiva de uma alma, mas à pluralidade ativa de uma **faculdade**, antes de tudo marcada pela espontaneidade. Nessa ótica, a atividade do pensamento, a iniciativa da vontade, a imparcialidade do julgamento não são submetidas às engrenagens do intelecto, às pulsões dos desejos, às regras da lógica; e o espírito arendtiano não é senão a articulação destes três poderes. Por outro lado, Hannah Arendt toma o cuidado de não hierarquizar esses três poderes, que dão a si mesmos suas próprias leis⁴.

É impressionante constatar que desde as primeiras linhas do livro *A vida do espírito*, Hannah Arendt retoma a referência a Eichmann e ao tema da banalidade do mal, como se esse fosse a fonte mesma, jamais esgotada, de sua reflexão. Esse é o problema que a perseguiu e, além disso, é sempre retomado em toda sua força e assustadora simplicidade. Segundo ela, sua preocupação com o pensar ou com «as atividades espirituais» teve origem em duas fontes bastante distintas. O impulso imediato veio quando assistiu ao julgamento de Eichmann, em Jerusalém, pois foi este processo que a moveu em seu interesse pelo tema e estas dúvidas passam a ser renovadas então a partir daquele momento.

Aquilo que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente — ao menos aquele que estava agora em julgamento — era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más e a única característica notória que se podia perceber, tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário da culpa que o antecedeu, era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas **irreflexão**.⁵

Segundo ela, foi essa falta de pensamento, *«uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar»*, que despertou seu interesse. Diante disso, ela passa a levantar as seguintes questões:

Será o fazer-o-mal (pecados por ação e omissão) possível não apenas na ausência de «motivos torpes»(como a lei os denomina), mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse ou volição? Será que a maldade — como quer que se defina este estar «determinado a ser vilão» — não é uma condição necessária para o fazer-o-mal? Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar? Seria possível que as atividades do pensamento como tal — o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independentemente de resultados e conteúdo específico — estivesse dentro das condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela os «condicione» contra ele?⁶.

Essas são as questões que passam a guiar todo o seu pensamento ao escrever *A vida do espírito*.

Além do julgamento de Eichmann, uma segunda questão inspirou-lhe o interesse pelo tema, segundo ela:

Essas questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas — não só com as várias respostas tradicionais que a «ética», um ramo da filosofia, ofereceu para o problema do mal, mas também com as respostas muito mais amplas que a filosofia tem, prontas, para a questão menos urgente «O que é o pensar?»⁷.

Estas questões renovaram, em Hannah Arendt, certas dúvidas que ela diz serem dúvidas trazidas desde que terminou *A condição humana*, onde ela faz uma investigação sobre *A vita activa* (termo cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo). Enquanto a *vita activa* representa o modo laborioso dos homens, a *vita contemplativa* se refere à pura quietude, devotada à visão de Deus. E essa idéia de contemplação como o mais alto estado de espírito é tão antiga quanto a filosofia ocidental.

A partir dessas reflexões sobre «O pensar», do qual constitui a primeira parte de *A vida do espírito*, pretendemos acompanhar o desenvolvimento do pensamento de Hannah Arendt sobre essa atividade do espírito e, então, prosseguiremos até chegarmos ao que ela batizou de «vazio de pensamento», expressão bastante usada em sua reflexão sobre a banalidade do mal, mas que não se encontra localizada em um lugar específico de sua obra tampouco está demarcada como «o pensar». O «vazio de pensamento» é mencionado por ela em diversos contextos sem estar, contudo, delimitado como um conceito. Através das referências, utilizadas por Hannah Arendt, sobre «o pensar», como um positivo, tentaremos chegar ao que poderia ser o «vazio de pensamento», seu negativo. Nossa reflexão, portanto, se localizará em torno da primeira parte de *A vida do espírito*.

4.2 - O pensar

Hannah Arendt inicia sua reflexão sobre o pensar recorrendo à história da filosofia e fazendo, através dela, o rastreamento do conceito desta atividade do espírito. Ela inicia então em Platão, em que a atividade do pensamento é o diálogo silencioso que cada um mantém consigo mesmo — e que serve, apenas, para abrir os olhos do espírito. Por outro lado, o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. O pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso. Na tradição cristã o pensar estava relacionado à meditação e, por seu lado, era uma contemplação, o estado abençoado da alma em que o espírito não se esforça para conhecer a verdade. Nessa tradição, a filosofia tornou-se serva da teologia. Já na era moderna o pensamento tornou-se servo da ciência, do conhecimento organizado.

Uma das teses principais do livro é a que diferencia os processos do pensamento (derivados da *Vernunft* kantiana) que se ocupam em buscar o sentido das coisas e aquelas provenientes do interesse pela cognição (derivados da *Verstand*), que almejam o conhecimento de alguma verdade. Para Hannah Arendt, seguindo a trilha aberta pela distinção de Kant, o pensamento é a expressão de uma necessidade do espírito humano de pensar para além da possibilidade de todo conhecimento, pois os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir. Segundo ela, devemos a Kant a distinção entre pensar e conhecer, entre a razão, a premência de pensar e de entender e o intelecto, que deseja o conhecimento certo e verificável, sendo capaz de obtê-lo. Para ele, a necessidade urgente da razão é «mais do que a mera busca e o desejo de conhecimento», pois o homem tem uma necessidade de pensar além dos limites do conhecimento, de fazer com suas habilidades intelectuais, sua

potência cerebral, algo além de um instrumento para conhecer e agir. Kant não negou o conhecimento, mas distinguiu o conhecer do pensar, abrindo espaço para o pensamento. Hannah Arendt nota que todas as questões que se tornam os temas principais da filosofia surgem das experiências ordinárias do senso comum; da «necessidade da razão», isto é, da busca de significado que instiga o homem a perguntar por elas. A necessidade da razão (que Kant invocou para a justificação da impossibilidade da indagação da metafísica) não é inspirada pela busca da verdade mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa. Por isso, ela diz que a mais importante falácia da metafísica é interpretar o significado dentro do modelo da verdade. Ela observa que quando Kant disse ser necessário negar o conhecimento para dar espaço para a fé, na verdade, ele não estava negando o conhecimento das coisas que eram não conhecíveis e dando lugar não para a fé, mas para o pensamento. O lamentável, ela observa, é que o idealismo alemão não soube aproveitar a herança kantiana, pois seguiu Descartes, ao procurar a certeza e ao confundir de novo essa linha de demarcação.⁸

No entanto, é necessário marcar, aqui, que existe uma certa relação dialética entre significado e verdade, no sentido em que nós percebemos uma constante interação entre pensar e conhecer. A busca do intelecto pela verdade dos fatos tem o poder de alterar nossa interpretação da realidade, a cada estágio de nossas vidas. E isso é dificilmente menos radical em seus efeitos sobre nós do que a capacidade de pensar em quebrar todos as regras e doutrinas convencionais. Apesar da busca da verdade ser diferente da procura do significado, uma suporta a outra e, para avançar em cada uma, nós continuamente fazemos o movimento de ir e vir entre elas, descobrindo, na verdade, uma na outra. A qualidade do nosso pensamento é modificada pela nossa compreensão de assuntos concretos e essa, por seu lado, pela atividade de interpretação. Nessa relação dialética entre pensamento e conhecimento há uma mutualidade e uma sutil reciprocidade ⁹.

Hannah Arendt observa que uma das falácias da metafísica é a de priorizar a verdade sobre o significado, como já afirmamos anteriormente, e a outra é a de não valorizar o fenômeno e sim o que ele oculta, que os filósofos crêem que é onde está o ser. A crença de que a causa deve ocupar um lugar mais elevado do que o efeito encontra-se entre as mais antigas falácias metafísicas; ela se fundamenta na falácia lógica elementar que se apóia em uma dicotomia entre o ser e a aparência e que é resumida pelo sofista Górgias: «*O Ser não é manifesto, já que não aparece; o parecer é fraco, já que não consegue ser*»¹⁰. Ao comentar sobre a morte da metafísica, tão propalada pelos «filósofos profissionais», ela se posiciona, afirmando que o que chegou ao fim não foi a metafísica, mas a distinção básica entre sensorial e supra-sensorial, juntamente com a noção de que tudo o que não seja dado aos sentidos — Deus, ou o Ser, ou as Idéias — é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que não está apenas além da percepção sensorial, mas acima do mundo dos sentidos. O que «morreu» não foi apenas a localização de tais «verdades eternas», mas a própria distinção. Hannah Arendt se apóia aqui, tanto quanto Merleau-Ponty, sobre as teses do biólogo antifuncionalista A. Portmann, que denuncia o preconceito metafísico no qual «o essencial se encontra por baixo da superfície e a superfície é 'superficial'»¹¹.

A propósito disso Hannah Arendt observa, «*Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem*»¹². Não há ser além do que aparece, nada o dissimula «por trás» das manifestações do mundo, mesmo a vida do espírito é derivada daí e nada a condiciona nos bastidores.

Por isso, Hannah Arendt diz que o ponto de partida para o pensar é o senso comum, que ela toma a definição de São Tomás, como o «um sentido interno» que funciona como a «raiz comum e o princípio dos sentidos exteriores»¹³. Esse sexto sentido, pelo qual o homem reúne em uma coisa, em um mesmo objeto, as diversas sensações heterogêneas que vêm dos diferentes órgãos sensoriais, é que torna possível o

compartilhamento de um mundo comum, é um sexto sentido necessário à coesão dos outros cinco. O pensar significa, antes de mais nada, abandonar momentaneamente o terreno do senso comum, praticando, espontaneamente, a *epoché*, ao pôr-se diante do que aparece. Através do senso comum nós podemos confiar na imediaticidade de nossa experiência sensível, pois ele dá acesso ao real e nosso senso do real depende inteiramente da aparência. Por seu lado, o espaço da aparência é o nosso mundo comum, ou a realidade ou o espaço político. Humanamente e politicamente, a realidade não se distingue da aparência, pois a realidade do mundo é garantida aos homens pela presença do outro; e o que aparece a todos é o que nós nomeamos o ser. O pensar, que é o que permite ao espírito tomar distância do mundo, é um poder paradoxal, pois o homem é do mundo e não pode sair dele ou transcendê-lo. Para Hannah Arendt, a retirada, deliberada e sempre momentânea, do mundo e a solidão caracterizam a atividade de pensar.

Diante da pergunta: o que o pensamento faz? Hannah Arendt responde: ele descobre ou cria «significado». Mas, por seu lado, «significado», quando vislumbrado, não é uma resposta segura, pois, a atividade de pensar não deixa nada de tangível para trás de si. Vista da perspectiva do mundo das aparências e das atividades por ele condicionadas, a principal característica das atividades espirituais é a sua invisibilidade. Propriamente falando, elas nunca aparecem, embora se manifestem para o ego pensante, volitivo ou judicativo, que percebe estar ativo, embora lhe falte a habilidade ou a urgência para aparecer como tal.

Sócrates usa a metáfora do vento para explicar a atividade de pensar: «*Os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam*». Para Hannah Arendt, Sócrates é o modelo do puro pensador — talvez o mais puro do Ocidente, como M. Heidegger uma vez chamou-o. A razão disso é que, durante toda sua vida e mesmo a sua morte, ele se expôs aos ventos do pensamento e não buscou para si nenhum refúgio das tempestades

fortes¹⁴. Aliás, para Lebrun, essa reabilitação do socratismo constitui o centro do livro *A vida do espírito*, e é em função dela que Hannah Arendt delimita o conceito de «pensamento» de que necessita para sua demonstração¹⁵.

Três coisas fascinaram Hannah Arendt nessa semelhança do vento com o pensamento. Primeiro é a aparente inutilidade do pensamento no sentido em que ele não tem resultados. A esse respeito, ele é bem distante da prática. O pensamento é como a teia de Penélope, que ela tece toda noite para desmanchar na manhã seguinte. Esse pensamento do tipo meditativo — para Hannah Arendt paradigmático, em contraste com o tipo deliberativo e o calculista — nunca chega a lugar nenhum. O exercício do pensamento constitui para si o seu próprio fim: o pensamento não produz nenhum resultado final que sobreviva à atividade. Assim, a sua melhor imagem não é o movimento retilíneo, que termina em algum ponto — mas o círculo e o movimento circular, sem começo nem fim.

Segundo, o que a meditação faz, por outro lado, é paralisar-nos temporariamente, e nos faz parar qualquer coisa que estivermos fazendo, para agir sobre nós como a arraia-elétrica¹⁶ (segundo a metáfora socrática), que paralisa seus interlocutores e a si mesma por levantar simples questões que nenhum deles poderia responder sem auto-contradição. A paralisia induzida pelo pensamento é dupla: ela é inerente ao **parar** para pensar, interrompendo todas as atividades, e ela pode ter também um efeito atordoante; depois que a deixamos nos sentimos inseguros sobre o que nos parecia acima de qualquer dúvida. No entanto, aquilo que do lado de fora é visto como paralisia (do ponto de vista da aparência), é sentido como o mais alto grau de atividade.

Terceiro, a despeito de sua falta de resultados e a paralisia que ele induz, o pensamento exerce um efeito na vida interior que é momentâneo, embora perigoso. Aqueles que se engajam nisto são transportados do mundo das aparências para o mundo invisível das idéias, onde as fidelidades prévias a códigos de conduta são gradualmente dissolvidas e todas as coisas estáveis são postas em movimento, tornando as questões

abertas. Em suma, o pensamento nos faz ciente de outra ordem de realidade do que aquela que tínhamos antes de pensar, tomada da experiência sensível e de nossos semelhantes. Ele desestabiliza todos os critérios estabelecidos, valores e medidas de bem e de mal, pois ele tem o poder de dissolver toda certeza. Por isso ela diz: «*Não há pensamentos perigosos; o próprio pensamento é perigoso*»¹⁷, e este perigo surge do desejo de encontrar resultados que dispensariam o pensar. Seu aspecto mais perigoso, do ponto de vista do senso comum, é que o que era significativo durante a atividade do pensamento dissolve-se no momento em que se tenta aplicá-lo à vida cotidiana.

Se, «*Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade*»¹⁸, o pensar significa, então, sempre um novo começo, um apropriar-se, do homem, de sua própria essência que é a do *initium* (Agostinho). Se o pensar é sempre um início, o produto do pensamento é, então, sempre uma novidade. Fica aqui patente como a idéia de novidade, que percorre todo o pensamento arendtiano sobre a ação humana, atinge também, dessa forma, a vida do espírito.

Tal qual respondemos à pergunta sobre o que o pensamento faz, pergunta-se a seguir: Onde nós estamos quando pensamos? Para Hannah Arendt, o lugar do homem que pensa é oposto ao do homem que age. A retirada deliberada do mundo das aparências, do mundo do senso comum, é a condição subjetiva para pensar. Mas a retirada do mundo das aparências é acompanhada por um retorno em direção a si mesmo. Assim, faz parte da herança humana comum essa condição paradoxal do ser humano que pode se isolar desse mundo de aparências sem, contudo, ser capaz de deixá-lo ou transcendê-lo. A estranha invisibilidade do pensamento se opõe à eminente e resplandecente visibilidade da ação. Hannah Arendt observa que, historicamente, esse tipo de retirada do agir é a mais antiga condição postulada para a vida do espírito; em sua forma original, funda-se na descoberta de que somente o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo¹⁹.

Mas, qual o lugar do ego pensante? Hannah Arendt responde que, da perspectiva do mundo cotidiano das aparências, é em lugar nenhum. Já se respondida na perspectiva do tempo, a resposta é: na lacuna entre o passado e o futuro e essa lacuna só se abre na reflexão, cujo tema é aquilo mesmo que está ausente — ou porque já desapareceu ou porque ainda não apareceu. A reflexão traz essas regiões ausentes à presença do espírito, porque todo ato mental repousa sobre a faculdade que o espírito tem de ter em sua presença o que está ausente para os sentidos. A representação também caracteriza a vida do espírito; e o pensar tem uma prioridade sobre os outros atos mentais, na medida em que ele deve preparar os dados oferecidos aos sentidos a fim de que o espírito seja capaz de os considerar em sua ausência. A representação deve «*dessensorializá-los*». A primeira etapa do processo de «*dessensorialização*» se refere à imaginação, a «*capacidade para transformar objetos sensíveis em imagens*»²⁰ ou «*faculdade das intuições fora da presença dos objetos*»²¹, segundo a definição kantiana. Sem essa faculdade, que torna presente o que está ausente, não se processa nenhum pensamento.

Mas o pensamento, que está além da privacidade de cada um, só pode ser conhecido através de sua expressão na linguagem. As atividades mentais invisíveis e ocupadas com o invisível tornam-se manifestas somente através da palavra, pois, «*seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar*»²². Implícita no ímpeto da fala está a busca de significado e não, necessariamente, a busca da verdade. O pensar tem o objetivo de comunicar consigo mesmo e comunicação é ação no mundo. Ninguém negará a retirada do pensamento do mundo das aparências, e o retorno em direção a si mesmo; mas o contramovimento visível, a expressão oral, pertence a ele por natureza.

Para Kant, a linguagem metafórica é o único modo pelo qual a razão especulativa, que aqui chamamos pensamento, pode-se manifestar²³. A metáfora fornece ao pensamento «*abstrato*» e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências,

cuja função é a de «estabelecer a realidade de nossos conceitos», como que desfazendo a retirada do mundo, pré-condição para as atividades do espírito. A metáfora faz a ponte invisível sobre o abismo do invisível e o mundo das aparências. Para Hannah Arendt, «*Todos os termos filosóficos são metáforas, analogias congeladas, cujo verdadeiro significado se desvela quando dissolvemos o termo em seu contexto original(...)*»²⁴. E, ainda «*A linguagem, prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de ter trânsito em assuntos não sensíveis, pois permite uma transferência (METAPHEREIN), de nossas experiência sensíveis*»²⁵.

Se, por um lado, nós nos encontramos retirados e na solidão quando pensamos, por outro lado, não estamos isolados. Como sabemos, Hannah Arendt adotou a famosa definição de Platão sobre o pensamento: «*o diálogo silencioso de mim comigo mesmo*». Mas, essa definição foi compreendida por ela em termos da experiência de Sócrates, da estranha divisão em sua vida interna, no fato dele ser, paradoxalmente, um dois-em-um, que é para ele a essência do pensamento. Sócrates era ciente da diferença entre consciência e ego pensante, pois ele percebia que o pensamento introduz uma dualidade na identidade. Se perguntássemos: de que serve pensar em alguma coisa? Sócrates diria que era, simplesmente, para tentar não se contradizer, para manter-se em consonância com o expectador (ou o juiz) que nele residia, com «*o parceiro que aparece quando estamos sós*»²⁶.

Existencialmente, o pensamento é um «estar só», mas não é solidão; o estar só é a situação em que me faço companhia. Já a solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia. Para Hannah Arendt:

O fato que o estar só, enquanto dura a atividade do pensar, transforma a mera consciência de si — que provavelmente compartilhamos com os animais superiores — em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde²⁷.

A realização, especificamente humana, da consciência no diálogo pensante de mim comigo mesmo, sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas do mundo das aparências tal como é dado ao homem, seu *habitat* em meio a uma pluralidade de coisas, são também as mesmas condições da existência do ego mental do homem, já que ele só existe na dualidade. O pensar não é diálogo silencioso, mas um diálogo antecipado com os outros, e esta é a razão de ser essencialmente polêmico. Essa forma de pensamento dialógico não necessita «(...) *de pilares ou arrimos, padrões ou tradições, para se mover livre e sem muletas por terrenos desconhecidos*»²⁸.

A consciência não é o mesmo que o pensamento; os atos da consciência têm em comum com a experiência dos sentidos o fato de serem atos «intencionais» e, portanto, cognitivos, ao passo que o ego pensante não pensa alguma coisa, mas sobre alguma coisa; e este ato é dialético: ele se desenrola sob a forma de um diálogo silencioso. Sem a consciência, no sentido da consciência de si mesmo, o pensamento seria impossível. «*Do mesmo modo que a metáfora preenche a lacuna entre o mundo das aparências e as atividades do espírito que ocorrem dentro dele, o dois-em-um socrático cura o estar só do pensamento; sua dualidade inerente deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da Terra*». ²⁹

O critério do diálogo espiritual não é a verdade, o único critério do pensamento socrático é a conformidade, o ser consistente consigo mesmo. O seu oposto, o estar em contradição consigo mesmo, de fato significa tornar-se seu próprio adversário. Para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significa apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam amigos. Hannah Arendt recorre aqui a um diálogo socrático onde há uma afirmação clara, que ilustra bem o dois-em-um³⁰. Sócrates diz a Hípias que na hora em que ele (Sócrates) volta para casa, é aguardado por um sujeito muito irritante que vive a interrogá-lo, «Ele é meu parente próximo e vive na mesma casa». Já Hípias é um sujeito afortunado, porque quando volta para casa permanece um, pois embora viva só, não

busca fazer-se companhia. Não é, certamente, que Hípias perca a consciência, só que ele não costuma exercitá-la. Quando Sócrates vai para casa, ele não está solitário, está junto a si mesmo. Evidentemente, Sócrates tem que entrar em alguma espécie de acordo com o sujeito que o espera, já que eles vivem sob o mesmo teto. O que Sócrates descobriu é que podemos ter interação conosco mesmos, bem como com os outros, e os dois tipos de interação estão de alguma maneira relacionados. Para Hannah Arendt, o pensamento pode tornar-se «dialético e crítico» justamente porque consiste nesse diálogo rápido e silencioso de pergunta e resposta entre «amigos», cuja única regra é a «regra da coerência», a exigência que o pensador não se contradiga a si mesmo. Esta é a chave para a compreensão das implicações práticas do pensamento, que não se referem àquilo que se pensa, mas ao próprio caráter dialógico da atividade de pensar: para que se possa pensar, é preciso cuidar *«para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos»*³¹.

A consciência moral, tal como a entendemos em assuntos morais ou legais, observa Hannah Arendt, *«(...)está, supostamente, sempre presente em nós, assim como a mera consciência. E essa consciência moral, supostamente nos diz o que fazer e do que se arrepender; antes de se tornar o lumen naturale, ou a razão prática de Kant, ela era a voz de Deus»*³².

Hannah Arendt identifica este acordo de uma pessoa consigo mesma com o imperativo categórico de Kant. Pois, subjacente ao imperativo — «Aja apenas segundo uma máxima tal que você possa ao mesmo tempo *querer* que ela se torne uma lei universal» — está a ordem «não se contradiga»³³. Devemos concluir, daí, que Hannah Arendt reduz o «pensamento» à consciência da lei moral? Não, responde Lebrun, é antes, à fonte da lei moral que ela pretende fazer-nos remontar — à exigência solitária e espontânea que desabrochará na *Moralität*. Assim, para Lebrun, *«(...)o pensamento é a condição, em cada pessoa, para o exercício da razão prática: bastará viver este pensamento no dia-a-dia, humildemente, ironicamente, assim tornando manifesta a sua finalidade prática»*³⁴. O pensamento, em seu sentido não-cognitivo, como uma

necessidade natural da vida humana, como a realização da diferença dada na consciência, não é uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo; do mesmo modo, a inabilidade de pensar não é uma imperfeição daqueles muitos a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente para todos — incluindo aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito. Todos podemos vir a nos esquivar daquela interação conosco mesmos, cuja possibilidade concreta e cuja importância Sócrates foi o primeiro a descobrir. O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a essência desmaterializada do estar vivo. Uma vida sem pensamento é possível, mas *«(...)ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência — ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos»*³⁵.

Depois de termos visto como o pensamento é abordado na concepção arendtiana, passaremos a tratar, agora, da possibilidade de sua não-utilização dentro da experiência humana e as implicações éticas e políticas advindas daí. Referimo-nos à não utilização, pois seria inadequado falar em ausência ou privação de pensamento, desde que essa faculdade, como já marcamos anteriormente, não é prerrogativa de alguns, mas um atributo essencial do ser humano. Tal qual a faculdade de pensar está sempre presente em todos, também a inabilidade de pensar não é prerrogativa de alguns, mas sim a possibilidade, sempre presente em todos, de esquivar-se da interação consigo mesmo.

4.3 - O vazio de pensamento

Duas questões se colocam como ponto de partida da discussão sobre o que Hannah Arendt batizou como «vazio de pensamento». Primeiro, para poder se pensar o «vazio de pensamento», é necessário interrogarmos sobre seu significado. Em seguida, sobre suas implicações éticas e políticas.

Para respondermos à primeira questão, é importante observar que o termo «vazio de pensamento» não se encontra suficientemente delimitado e nem localizado especificamente na obra de Hannah Arendt. Mas ele pode ser destacado sempre com as seguintes características: encontra-se salpicado em diversos pontos de sua reflexão sobre o mal com os nomes de «ausência de pensamento», «superficialidade» e «irreflexão» e se acha sempre associado à banalidade do mal. Além disso, como um vazio, um negativo, ele não é definido por si, mas a partir de seu positivo: o pensar. Já que o que temos em mãos são essas três características, passaremos então a segui-las como pistas para se chegar a uma possível descrição do fenômeno. Com isso não queremos, evidentemente, esgotar a significação do conceito arendtiano mas, sim, fazer uma leitura particular desse conceito dentro do contexto em que ele sempre aparece, que é o da banalidade do mal.

Aqui, faz-se necessário a formulação de duas questões: o que é exatamente esse vazio? Como o «vazio de pensamento» se associa à «banalidade do mal»?

Pensar sobre um «vazio de pensamento» implica pensar sobre uma falta, um não ser. Mas não é nosso objetivo perguntar sobre sua realidade ontológica, mas, sim, sobre o seu significado. A propósito disso, Hannah Arendt observa que Sócrates³⁶ (em quem ela parece se apoiar) não trata explicitamente sobre o mal. Em seus diálogos, a feiura e o mal excluem-se por definição do interesse do pensamento, embora possam, de vez em quando, surgir como deficiências, como falta de beleza, de justiça, e como mal, na qualidade de falta de bem. Isso significa que, para ele, esses temas não tem raízes em si,

não apresentam nenhuma essência que o pensamento pudesse apreender. Também para Hannah Arendt, o mal não pode ser feito voluntariamente, em função de seu estatuto ontológico; mas consiste em uma ausência, em algo que não é. Se o pensamento dissolve conceitos normais e positivos até encontrar seu sentido original, o mesmo processo dissolve conceitos negativos (como o mal, a feiura) até encontrar sua falta de sentido original, até o nada. A propósito, essa opinião que o mal não passa de privação, negação ou exceção à regra não é exclusiva de Sócrates; trata-se de uma opinião quase unânime entre os pensadores (Agostinho, Leibniz, Hegel).

Uma segunda consideração deve ser feita sobre o vazio. Se o pensar é uma atividade própria do homem, de qualquer um e não uma prerrogativa de poucos, não existe, por isso, a possibilidade de um não pensar absoluto; deve-se considerar então o não pensar como relativo, contingencial. Também não se pode considerar um não pensar natural, como algo que se dá na espontaneidade do homem, já que o espontâneo é, exatamente, a atividade de pensar. Sendo assim, o não pensar é uma experiência humana artificial, algo forjado pelas contingências. Por isso, é mais adequado perguntar: a quais contingências pode-se atribuir o «vazio de pensamento»? e qual é o seu significado nesse contexto?

Retomemos, então, a reflexão arendtiana, quando essa nos aponta a faculdade de pensar como uma atividade que está sempre presente em todos nós. Segundo ela, *«Para o filósofo, (...) o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas pensamento feito carne, a encarnação sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada da capacidade do pensamento»*³⁷. Em decorrência disso, Hannah Arendt nos remete a Kant quando ele se refere à necessidade da razão, e lhe faz um elogio, pois, segundo ela, ele, diferentemente de todos os filósofos, aborrecia-se com a opinião corrente de que a filosofia é apenas para uns poucos, principalmente pelas implicações morais dessa idéia³⁸.

Ainda dentro do mesmo argumento, se o pensamento é uma atividade que tem seu fim em si mesmo, e se a única metáfora da nossa experiência sensorial comum que a ele se adequa é a sensação de estar vivo, então «(...) *pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida(...)*»³⁹. O que se pode dizer, a partir disso, é que uma vida sem pensamento seria uma vida sem sentido. A este propósito, Hannah Arendt cita Sócrates, quando ele afirma: «*Não vale a pena viver uma vida sem reflexão*» e conclui: «*o pensar acompanha o viver*»⁴⁰. Sócrates dá a essa busca o nome de Eros, um tipo de amor que é, antes de tudo, uma falta — deseja o que não possui. Se o pensar é uma atividade inerente à vida humana e lhe confere sentido, concluímos então que a possibilidade do «vazio de pensamento» seria, de saída, uma ação humana moralmente degenerada, pois desrespeitaria a própria necessidade humana.

Diante dessa conclusão, que o «vazio de pensamento» é uma atividade humana pervertida, faz-se necessária uma interrogação a respeito das implicações éticas e políticas do vazio de pensamento. Podemos perguntar: quais as contingências históricas e políticas que possibilitam a experiência humana do «vazio de pensamento»? Baseados nas reflexões que fizemos até aqui, que tentaram seguir a trajetória do pensamento arendtiano, resgataremos os pontos que nos parecem significativos para o reconhecimento dessa experiência. É importante lembrarmos que o pano de fundo dessa reflexão é o totalitarismo e o «ponto de conexão» é a banalidade do mal. Articularemos, então, essa reflexão em torno de dois parâmetros, a saber: **a perda do senso comum e a ideologia do movimento.**

~~X~~ Vimos, anteriormente, que a principal característica do «homem de massa», sobre a qual o totalitarismo se apóia e cultiva como condição *sine qua non* do seu sucesso, é o isolamento e a falta de relações sociais normais. O totalitarismo se apoia em uma massa atomizada, que ele vai tratar de tornar sempre mais atomizada e amorfa; massa de indivíduos isolados, anônimos, sem interesses pessoais, sem poder, pois

homens isolados sem interesses em comum não têm nenhum poder. Nesse contexto, o senso comum é uma categoria capital para a reflexão sobre o fato político, porque ele é, precisamente, o contrário do isolamento que age sobre a via da aniquilação da esfera política. Tal como ele está aqui abordado, o senso comum se caracteriza como o sentido do real, ele condiciona a possibilidade que tem o indivíduo de se relacionar com a realidade do mundo em que ele vive, de dominá-la, julgá-la, de se adaptar, de modificá-la, enfim de ser ele. Assim, a dominação totalitária passa pela destruição desse sentido da realidade, dessa faculdade que se apóia na presença do outro.

Por outro lado, a propaganda totalitária explora o desejo de escapar da realidade que as massas têm, pois elas são desenraizadas, desorientadas, e o mundo em torno parece-lhes incompreensível, sem sentido. Por isso o «homem de massa» foge da realidade. A propaganda totalitária pode-se permitir insultar o senso comum tirando-lhe o valor, pois sua força repousa sobre a capacidade de interditar às massas o real. E essa total separação da realidade, que as massas vivem, só é possível porque crêem, simultaneamente, em tudo e em nada, porque pensam que «tudo é possível, e nada é verdadeiro». O homem isolado na massa, privado do sentido do real por causa desse isolamento, não tem mais a medida para julgar um discurso; no interior do movimento totalitário, as palavras do Chefe «não podem ser desmentidas pela realidade». Em suma, o objetivo do movimento totalitário é eliminar a capacidade de distinguir a verdade da falsidade, a realidade da ficção, ou seja, abolir a capacidade de «*sentir em comum e pensar por si mesmo*»⁴¹.

O senso comum é o que nos dá acesso ao real, e a realidade, que nos oferecem nossos sentidos, é garantida pela segurança constante com que os outros percebem e manipulam os mesmos objetos, num mundo em que nos percebemos em comum. Sem essa garantia o real se esvanece, dá lugar à ficção e dá espaço à crença de que tudo é possível. Somente o senso comum vivaz, a percepção e a ação em comum num mundo compartilhado podem resistir a essa eliminação da objetividade do mundo real.

Para Hannah Arendt, o senso comum ocupa o lugar mais elevado na hierarquia das qualidades políticas, porque ele é a única característica que nos permite medir a realidade, sendo comum a todos. Numa coletividade dada, uma diminuição notável do senso comum é, pois, um sinal quase infalível de alienação em relação ao mundo. É importante notar que essa atrofia do senso comum, no século XX, não se atribui somente ao totalitarismo, mas ela se enraíza mais profundamente na tradição ocidental. Em *A condição humana*, Hannah Arendt mostra como a alienação em relação ao mundo e o «desaparecimento do senso comum» caracterizam a modernidade⁴².

Se o senso comum é o ponto de partida para a realização do pensamento, a sua eliminação já traz, de saída, a impossibilidade do pensar. O pensamento se retira do mundo das aparências, do mundo do senso comum, momentânea e deliberadamente, e retorna a ele para julgar os dados concretos, recuperando o senso comum, a realidade de um mundo compartilhado pela pluralidade dos homens. Enquanto o pensamento é a atividade que busca o significado, que dá sentido ao mundo do qual nós aparecemos, o julgamento opera o retorno a estes objetos dos sentidos que se referem ao mundo real. Ele ancora o pensamento ao real. O senso comum é, então, ponto de partida e ponto de chegada do pensamento.

Finalmente, podemos dizer que é através da desvalorização do senso comum (o senso do real) — estimulada pela propaganda totalitária e possibilitada pela condição de isolamento do homem de massa — que o «vazio de pensamento» se torna uma realidade.

Passemos então à análise do segundo parâmetro, para se pensar as contingências em que se dá o «vazio de pensamento»: a ideologia do movimento. O totalitarismo é uma ideologia em que tudo é movimento e em que tudo é possível. O regime totalitário pode ser descrito como uma obsessão de movimento. De fato, esse regime vive em estado de requisição permanente, forçando uma marcha constante para a frente e toda tentativa de estabilização deve ser sufocada na origem. Como já vimos no segundo capítulo, no Estado totalitário o movimento se encontra erigido em princípio absoluto.

Relembremos então de Eichmann — nosso paradigma para se pensar o «homem de massa» — que, ao se referir à organização burocrática nazista, assim se expressa: «(...) *tudo estava sempre em um estado de contínuo fluxo, uma corrente constante*»⁴³. Se todo pensar exige um «pare-e-pense», tal movimento permanente é incompatível com a atividade de pensar. Nessa parada onde o homem possa suspender, provisoriamente, seus juízos de valor e suas certezas prévias, «parar para pensar» é o primeiro ato de resistência a uma imposição externa, a uma exigência de obediência. É exatamente nessa parada, momentânea, mas decisiva, que o homem pode começar a realizar sua autonomia. E esse fluxo contínuo, que interdita qualquer parada, qualquer pensamento, tem como objetivo, exatamente, o automatismo em que os homens deixam de interrogar para, prontamente, obedecer.

Enfim, outro ponto importante, que é decorrência do anterior. Como o pensar não produz resultados práticos, ele passa a ser desprezado, pois a multidão quer ver resultados imediatos. Além de não produzir resultados, o pensamento faz dissolver todas as verdades previamente estabelecidas, é daí que se diz que o pensamento é perigoso. O pensamento é «fora de ordem», não só porque interrompe todas as demais atividades necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida, mas também porque inverte todas as relações habituais. Disso resulta que a ausência de pensamento, ao proteger os indivíduos contra os perigos da investigação, ensina-os a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em determinada época para uma determinada sociedade — ela induz ao conformismo. Essas são contingências que obrigam o homem a não pensar e, ao mesmo tempo, a se submeter.

Pensemos então como estes pontos, que acabamos de considerar, organizados sucessivamente, interditam, a cada passo, a espontaneidade do homem na atividade de pensar. Primeiramente, há uma supressão do senso comum interditando o contato com a realidade; a seguir uma impossibilidade de se «parar-para-pensar», que é engolida por uma ideologia do movimento e, finalmente, a indução ao conformismo. Com a

experiência desse percurso, o homem passa a ser submetido à condição de «ser que não pensa», a um autômato, sem memória, sem identidade e sem responsabilidade. Nesse contexto de deterioração humana, dissolvem-se os parâmetros de bem e de mal, de certo e de errado, de justo e injusto; pois o homem não pensa e não julga, só age, indiferentemente, como um «instrumento do mal», como nos fala Kant⁴⁴. Nessa situação extrema e perversa o homem é, ao mesmo tempo, vítima e instrumento desse mal.

Este é, pois, o contexto onde aparece a banalidade do mal. E o Estado totalitário favorece o vazio de pensamento, na medida em que ele tenta preencher este vazio — forjado artificialmente — com a sua ideologia. Na verdade, é um falso vazio, porque está recoberto com o pensamento ideológico. Este esvaziamento do pensar, que a ideologia opera, produz a indiferença ao mal, permitindo aos governantes totalitários, além da transmutação das percepções históricas de bem e mal, a inversão total do quadro de valores de uma sociedade. Hannah Arendt nos lembra que esses governantes conseguiram inverter os mandamentos básicos da moral ocidental: «Não matarás», no caso da Alemanha de Hitler e «Não levantarás falso testemunho», na Rússia de Stalin⁴⁵.

Mais outra consideração se faz necessária, ao se analisar a atividade de pensar, na sua implicação ética e política. A questão que se coloca é: se a faculdade de distinguir o que é bom e o que é mal — estando em relação com nossa capacidade de pensar — seria a condição suficiente para a garantia de não se fazer o mal ?

De saída, podemos afirmar que é condição necessária, mas não suficiente. Isso porque, o pensamento não cria valores, ele não pode descobrir o que é «o bem» e não confirma as regras aceitas de conduta, mas, antes, dissolve-as. Mas se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo é alguma propriedade inerente à própria atividade, independentemente do seus objetos.

Hannah Arendt nos adverte que, sempre que transcendemos os limites do próprio tempo de vida e começamos a refletir sobre o passado, julgando-o, e sobre o futuro, formando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade

politicamente marginal. E tais reflexões surgem sempre, em emergências políticas, quando aqueles que pensam são forçados a mostrar-se e, com isso se diferenciam daqueles que se deixam levar, impensadamente, pelos outros. Nessas circunstâncias, a recusa em aderir torna-se patente, e, por isso, passa a ser um tipo de ação. Em tais emergências, entra em jogo o elemento depurador do pensamento (a maiêutica socrática), que é necessariamente político. Para Hannah Arendt, esse elemento traz à tona as implicações das opiniões não examinadas e, portanto, as destrói — valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções. Essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar de a mais política das capacidades espirituais humanas. Ela é a capacidade que julga particulares sem subsumi-los a regras gerais. A faculdade de julgar particulares, tal como foi revelada por Kant, não é igual à faculdade de pensar. Enquanto o pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes, o juízo sempre se ocupa com particulares e coisas que estão próximas. Apesar de distintas, as duas faculdades estão interrelacionadas, do mesmo modo como a consciência moral e a consciência. O juízo é o derivado do efeito liberador do pensamento. Ele realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências. A manifestação da invisibilidade do pensamento não é o conhecimento, mas a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio⁴⁶.

Através do julgamento, resgata-se o senso comum, a realidade de um mundo partilhado pela pluralidade dos homens. O julgamento, ao contrário do pensamento, é imparcial, mas não é independente do ponto de vista dos outros. Através do que Kant chama de «mentalidade alargada», o julgamento leva em conta o que o «outro» pensa. Pensar com a mentalidade alargada significa treinar a imaginação para visitar os outros, ou seja, mover-se em um espaço que é potencialmente público.

Aqui está, pois, a ligação entre a faculdade de pensar e a atitude de distinguir o bem do mal, a mesma que havia sugerido a ausência conjunta dessas duas capacidades

em Eichmann. O julgamento é o que reconcilia pensamento e senso comum. Inseparáveis, senso comum e julgamento constituem a dobradiça que articula a vida ativa e a vida espiritual do homem, sua vida política e sua vida solitária. *«Faculdade do espírito que somente através dela a ação tem sentido por um lado, sentido que permite ancorar o pensamento ao real por outro lado»*⁴⁷.

Concluimos que existe uma ordem de prioridades entre as atividades do espírito. O pensar, *«(...) embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência, ele deve de-sensorializá-los»*⁴⁸. A faculdade de julgar que não é outra coisa senão a capacidade que tem o pensar por si mesmo — que, como tal, é atividade solitária, apoiada nos objetos invisíveis — de retornar, enriquecido por seu momento de isolamento de retirada do mundo comum, aos objetos e acontecimentos próximos, sensíveis, isto é, presentes a cada um. Julgar é relacionar seu pensamento aos objetos do senso comum.

Por outro lado, Hannah Arendt observa que a filosofia não se ocupa com particulares, nem com as coisas dadas aos sentidos, mas com universais, com coisas que não podem ser localizadas. Seria um grande erro procurar tais universais em assuntos políticos-práticos, que sempre tratam de particulares. A ação se exerce sobre particulares e apenas afirmações particulares podem ser válidas no campo da ética ou da política⁴⁹. É nesse quadro de referência que o tema do juízo pode ser visto como sendo de essencial importância para o pensamento arendtiano, já que é uma questão filosófica de imediatas implicações políticas.

Embora não seja nosso objetivo, aqui, discorrer sobre o tema do juízo, desde que nossa prioridade é o tema do pensamento, não podemos deixar de marcar sua importância no pensamento político arendtiano. O julgar, como culminação do pensamento arendtiano sobre as atividades do espírito, iria constituir a última parte de *A vida do espírito*, se Hannah Arendt pudesse tê-lo concluído. Sobre esse tema ficaram

algumas notas⁵⁰, que apontam direções importantes e decisivas para seu pensamento, pois trata-se de uma abordagem política da terceira crítica de Kant, em que «(...)sua concepção de político se alarga progressivamente ao ponto de se tornar um analagon do estético»⁵¹.

Também o tema da vontade, apesar de concluído e de constituir a segunda parte de *A vida do espírito*, não será abordada aqui; no entanto, é importante assinalar que «o querer» é considerado, por Hannah Arendt, nesse contexto, dentro de um ponto de vista político, como espontaneidade, ruptura da ordem das razões, liberdade verdadeira que está na raiz do agir: a vontade não é livre arbítrio que escolhe entre os objetos e delibera sobre os meios, mas o poder de começar, que aparece como a assinatura da liberdade em nós. A vontade é faculdade de originar, faculdade de introduzir uma brecha no curso dos acontecimentos, faculdade de revolução⁵².

Para concluir, podemos reafirmar que o pensamento, reflexão sobre o significado das coisas, é uma condição necessária mas não suficiente para se resistir ao mal, e que somente em sua relação com o juízo, que é uma faculdade própria, ele pode efetivar sua plena realização como capacidade de autonomia, em contraposição ao conformismo de todos os tipos.

4.4 - O mal radical - A banalidade do mal - O vazio de pensamento

Tomaremos como fio condutor, para a conclusão deste capítulo, o nexos entre mal radical, banalidade do mal e o vazio de pensamento, na sua gravitação em torno das questões éticas e políticas. A banalidade do mal será o conceito central, nosso elemento de conexão, que irá estabelecer relações, por um lado, com o mal radical e por outro, com o vazio de pensamento.

Como os três conceitos enunciados são instrumentos para se pensar a questão do mal, a nossa pergunta, então, é: como o conceito kantiano pode se articular com os conceitos arendtianos? Ou seja, quais os pontos de conexão entre eles? Tentaremos, então, estabelecer relações de semelhança e de diferença entre os pensamentos de Kant e de Hannah Arendt, com relação a esse tema.

Retomaremos, então, uma afirmação de Hannah Arendt, sobre o mal radical, que nos parece extremamente significativa para esta discussão. Ela diz, em carta, a Jaspers: *«Eu não sei o que é o mal radical, mas sei que ele tem a ver com esse fenômeno: a superfluidade dos homens enquanto homens»*⁵³. Embora esta afirmação se apresente sob a forma de uma confissão de um não saber, ela nos parece ter uma concentração muito alta de compreensão e síntese. Podemos, então, pensar que esse «não saber» revela, não um desconhecimento ou incompreensão do tema mas, muito mais, uma identificação com a afirmação socrática do «apenas sei que nada sei». Não estaria aí, exatamente, a confirmação da identificação de Hannah Arendt com aquele que ela elegeu como o modelo de pensador?

Quando ela aponta a «superfluidade dos homens enquanto homens» como o núcleo do significado do mal radical, primeiramente, ela está reconhecendo que a referência kantiana para se pensar o problema do mal é a dignidade humana e, em segundo lugar, ela está se identificando com o conceito kantiano, na formulação do seu

conceito de banalidade do mal, na medida em que esse último tem como núcleo, exatamente, a experiência contemporânea da destruição da dignidade humana através da transformação do homem em ser supérfluo.

Passemos, então, a examinar, nesse contexto, a significação do termo «supérfluo». O mal se realiza, tanto para Kant quanto para Hannah Arendt, quando o homem deixa de ser um fim em si mesmo, quando ele deixa de ter a primazia sobre tudo mais e torna-se um meio, um instrumento. Sua existência já não se justifica por si mesma, mas se torna condicionada a um valor utilitário, a um valor relativo às necessidades definidas pelas contingências históricas e políticas. Nessa relativização de valor a vida humana perde, também, seu significado, deixando de ser necessária e essencial, para ser insequente e banal. Aí, onde o homem é destruído em sua humanidade, a ação humana, conseqüentemente, se degenera. A ação humana que é, essencialmente, caracterizada pela espontaneidade e pela possibilidade de sempre poder iniciar, poder perene de começar e de fundar a novidade; é interdita em sua própria fonte: a liberdade

Tanto o tema da **liberdade**, como acabamos de ver, como o da **igualdade**, como pretendemos demonstrar a partir de agora, são pontos de referência em comum para se pensar o problema do mal, em Kant e em Arendt. Se a concepção de igualdade é central para a dignidade humana, tanto na filosofia clássica quanto na moderna, vamos tomá-la como referência para se examinar a concepção de homem nesses dois Autores. Para Kant, o ser humano realmente é igual com respeito ao mais fundamental, que é o acesso à lei moral. O ponto de vista de Kant é que todo ser racional tem, em princípio, acesso igual à apreensão da lei moral; e porque todas as outras facetas da experiência humana são infinitamente insignificantes em relação à grandeza da lei moral, os seres humanos são realmente iguais em relação ao mais fundamental.

Já para Hannah Arendt, o ser humano deve compensar suas várias desigualdades inatas através da igualdade artificial oferecida pela cidadania política. O

que ela diz é que a experiência da isonomia⁵⁴ contribui poderosamente para a perspectiva da dignidade humana na medida em que através dela os seres humanos podem compensar suas desigualdades inatas. A igualdade é um trabalho do artífice humano, motivada pelo amor à liberdade política. Isto fornece uma discrepância substancial entre os argumentos de Hannah Arendt e Kant. Contudo, as duas posições não são simplesmente contraditórias como pode parecer (isto é, os seres humanos são ou não são iguais por natureza). Embora Hannah Arendt, certamente, não situe a ênfase na lei moral que Kant, claramente, faz, sua noção de que todo ser humano tem um igual apelo à dignidade humana, que é aperfeiçoada na cidadania isonômica, equivale à reafirmação do igualitarismo moral de Kant.

Para Hannah Arendt, o que impulsiona a afirmação da política e da cidadania ativa não é romantismo nem utopismo, mas temor e medo⁵⁵. A partir de suas reflexões sobre o totalitarismo, ela vê que o homem moderno tem uma capacidade, sem precedentes, de ser como carneiro, facilmente pastoreado por pastores cruéis, ou de se tornar burocrata com «vazios de pensamento», como Eichmann. Para Hannah Arendt, a vida moderna, em si mesma, é um assalto à dignidade humana: atomizada, massificada e desenraizada. Toda a sua reflexão, subsequente à do fenômeno totalitário, é sobre as possibilidades de uma ação coletiva como uma resposta a essa terrível perspectiva — com o objetivo de identificar os meios pelos quais os seres humanos, na idade moderna, possam recuperar um sentido de eficácia e auto-respeito.

Liberdade e igualdade são, pois, os pontos de referência comuns a Hannah Arendt e Kant para se pensar o homem. Contudo, o homem de Kant é pensado, originalmente, em sua moralidade, e o de Arendt em sua ação política.

Passemos, então, ao segundo ponto a ser destacado nesta reflexão, acerca do pensamento de Kant e Hannah Arendt, sobre o problema do mal. Ao eleger o «vazio de pensamento» como o núcleo do problema da banalidade do mal, Hannah Arendt toma como referência o vazio, a falta, a ausência, enfim, uma negatividade, para se pensar

acerca do mal. Ela se refere ao pensamento de Sócrates, em quem ela parece se apoiar mais uma vez, para refletir sobre esse tema. Ela diz que, em Sócrates,

Os objetos do pensamento só podem ser coisas merecedoras de amor — beleza, sabedoria, justiça, etc. O mal e a feiúra, quase por definição, estão excluídos da consideração do pensamento. Eles podem apresentar-se como deficiências, consistindo a feiúra na ausência de beleza e o mal, *kakia*, na ausência de bem. Em si, não têm raízes próprias nem essenciais onde o pensamento possa se firmar. Se o pensamento dissolve conceitos positivos até o seu significado original, então o mesmo processo tem que dissolver estes conceitos «negativos» até a sua ausência de significado original, isto é, até o nada (...) ⁵⁶

E conclui: «O mal, não tem estatuto ontológico: ele consiste em uma ausência, um algo que não é» ⁵⁷. Esse argumento é corroborado por um outro, que ela usa, em outro contexto, afirmando: «Somente o bem tem profundidade e pode ser radical» ⁵⁸.

Se para Hannah Arendt, o mal é apenas uma negatividade, já para Kant, ele não é apenas uma negatividade, mas sobretudo, uma positividade. Em Kant, o mal nasceria tanto do abandono do ato de liberdade, quando o homem entrega-se ao nível da satisfação imediata, não sendo aí senão ausência, falta de uma determinação positiva, como também nasceria de uma ação de confrontação com o bem, pondo-se como a sua negação, sendo assim uma posição. Neste segundo caso, da inversão das máximas, não se trata somente de uma inversão de conteúdo, mas caracteriza um ato de transgressão, da *forma* da lei, de tal modo que o conceito de mal radical designa essa sujeição que se introduz na liberdade. Neste sentido, passamos de uma determinação do mal como falta ou ausência, não proveniente de nenhum princípio positivo, a uma segunda significação, que destaca o fato de que o mal tem um princípio verdadeiro, cria uma posição, sendo essencialmente positivo enquanto se opõe realmente àquilo que lhe faz face. No entanto, este princípio positivo do qual o mal é portador não recebe por causa disso, um estatuto originário, pois ele jamais poderia definir, segundo Kant, uma qualidade de caráter do homem; se assim fosse, ele seria elevado ao nível formal de um verdadeiro princípio, de

uma origem: o mal seria diabólico⁵⁹. Neste último aspecto reside, exatamente, o ponto de convergência do pensamento de Hannah Arendt e de Kant, pois, em ambos, o mal não tem um estatuto ontológico. A hipótese da existência de um princípio originário do mal no homem seria contraditória em relação a um conjunto de proposições que definem o homem, e poria em jogo tanto a lei moral em Kant quanto a idéia de ação em Hannah Arendt.

Para concluir, levantaremos uma questão que pensamos ser de fundamental importância, ainda na consideração desta abordagem do problema do mal, como sendo, apenas, negatividade. A questão é: quais as consequências teóricas e práticas de se considerar o mal apenas como vazio ou falta?

Pensamos que considerar o mal apenas como uma negatividade, como «falta de» é uma referência questionável. Isso porque, se o ser humano é finito, ele é, de saída, o ser da falta, da incompletude; sendo assim, o mal, considerado apenas como «uma falta de», estaria, então, inscrito em sua essência, e, desta forma, seria justificado. O mal, neste contexto, seria um destino do homem, e, diante desta noção trágica, seríamos obrigados a aceitar o argumento que Hannah Arendt tanto repudiou, do «Eichmann no fundo de cada um de nós». Do ponto de vista prático, essa restrição na visão do mal traz como consequência importantes implicações éticas e políticas, isto porque teríamos que justificar toda a violência da ação humana como necessária, porque estaria inscrita na própria natureza do homem. E se a violência é necessária e não contingente, como ficaria, então, a questão da responsabilidade? Ora, se admitimos que o mal não é uma contingência na condição humana, então já não podemos tratá-lo dentro do contexto da política, que é o reino da contingência e onde ele está inscrito no estatuto da liberdade.

Ora, é exatamente neste deslocamento da questão do mal como simples negatividade, para a consideração da possibilidade de abordá-lo, sobretudo, como uma positividade, como um ato de liberdade humana, que estão a relevância e o vigor do conceito de mal radical. O pensamento kantiano da moralidade permitiu-nos passar a um

pensamento político do homem na história que, por sua vez, criou conceitos que se abrem para outra visibilidade sobre o homem. O conceito de mal radical, que deu um passo a mais na filosofia moderna, continua sendo um instrumento atual e pertinente para se pensar o problema do mal, na ética e na política, no mundo contemporâneo. Por isso, concluindo, podemos dizer que o mal radical foi ponto de partida e é o ponto de chegada desta dissertação.

4.5 - Notas

- 1- ARENDT, H., *A condição humana*, trad.: de Roberto Raposo, 5 ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1991, p. 338.
- 2- JONAS, H., «Acting, knowing, thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research*, n.1, Spring-1977, pp.25-43.
- 3- O texto do livro se origina de conferências preparadas para as «Guifford Lectures», da Universidade de Aberdeen, na Escócia. As conferências sobre o pensar foram proferidas na primavera de 1973, as sobre o querer iniciadas no ano seguinte, mas interrompidas em virtude de um ataque cardíaco da Autora. Hannah Arendt faleceu em 1975, antes de poder, como pretendia, retomá-las em 1976, tendo, no entanto, preparado e revisto as duas séries. O livro *A vida do espírito* inclui as duas séries e ainda um apêndice com alguns trechos de suas aulas na Universidade de Chicago e na *New School for Social Research* de Nova York sobre a filosofia política de Kant, nas quais, ao discutir a *Crítica do juízo*, tratava do julgar. Não constituem um trabalho acabado, mas são importantes para o mapeamento do que deveria ter sido a conclusão de *The Life of the Mind*. Os textos disponíveis destas aulas foram também publicados em 1982 sob os cuidados de Ronald Beiner com o título *Lições sobre a filosofia política de Kant* (trad.: André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993).
- 4- ENEGRÉN, A., «L'esprit au 'cœur du temps', Itinéraire à travers 'La pensée' de H. Arendt», *Esprit*, n.42, 1985, p.30-40.
- 5- ARENDT, H., *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*; trad.: Antonio Abranches, César A. R. de Almeida, Helena Martins, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1991, p.6.
- 6- Ibid.
- 7- Ibid.
- 8- Ibid., pp.7-8.

- 9- GLEN GRAY, J., «The Winds of Thought», *Social Research*, n.1, Spring-1977, pp.44-62.
- 10- ARENDT, H., *A vida do espírito*, op. cit., p.22.
- 11- Ibid., p.23.
- 12- Ibid., p.17. Conforme A. Enegrén, «*Arendt é uma fenomenalista estrita: a questão da verdade se apóia nas manifestações das quais não se pode assinalar o fundamento transcendente ou somente transcendental vindo subrepticamente unificar o diverso e providencialmente racionalizar o real. Certamente não se trata da fenomenologia husserliana à qual o primado da consciência, sempre sereno em sua intenção teórica, confere uma virada exageradamente egológica, nem mesmo a fenomenologia aparentemente mais grega de Heidegger que abandona rapidamente a pluralidade do mundo pela 'vigília' do ser. A apologia arendtiana da manifestação se revela sobretudo bem vizinha da fenomenologia dos últimos escritos de Merleau-Ponty, promovido no O pensar ao lugar de intercessor privilegiado: a travessia das aparências se esboça para os dois Autores ainda e sempre sobre a aparência onde não se trata de escapar e o é do mundo permanece o solo de todas os nossos pensamentos*». (Enegrén A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Puf, 1984, p.p.60-61)
- 13- ARENDT, H., *A vida do espírito*, op. cit., p.62,fr
- 14- Ibid., p.131
- 15- LEBRUN, G., «Hannah Arendt, um testamento socrático», in *Passeios ao léu*, S.Paulo, Brasiliense, 1983, p.p. 60-66.
- 16- ARENDT, H., *A vida do espírito*, op. cit., p.130.
Segundo Platão, alguém chamou Sócrates de «arraia elétrica», um peixe que paralisa e torna os outros dormentes ao seu contato.
- 17- Ibid., p.132.
- 18- Ibid., p.133.

19- Sobre a analogia entre o papel do espectador e o do filósofo, Hannah Arendt cita a parábola, atribuída a Pitágoras: «*A vida é como um festival, assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como expectadores; assim também na vida os homens servis saem à caça da fama ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade*». (*A vida do espírito* op.cit.,p.72).

20- Ibid., p.66.

21- Ibid., p.60.

22- Ibid., p.77.

23- Ibid., p.80.

24- Ibid.

25- Ibid., p.84.

26- LEBRUN, G., op. cit., p.62.

27- ARENDT, H., *A vida do espírito*, op. cit., p.139.

28- ARENDT, H., *Homens em tempos sombrios*, trad.: Denise Bottman, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p.19.

29- ARENDT, H., *A Vida do espírito*, op. cit., p.141.

30- Ibid.

31- Ibid.

32- Ibid., p.143. Sobre a palavra consciência, Hannah Arendt observa que «*muito tempo se passou antes que a língua separasse a palavra 'consciência' (consciousness) da 'conciência moral' (conscience); e em algumas línguas, como o francês (como é o caso também do português), essa separação nunca foi feita*».

33- Ibid., p.141.

34- LEBRUN, G., op. cit. p.62.

35- ARENDT, H., *A Vida do espírito*, op. cit., p.141.

36- ARENDT, H., «Pensamento e considerações morais» in *A Dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993, p.160.

- 37- ARENDT, H., *A Vida do espírito*, op. cit., p.37.
- 38- Ibid., p.12.
- 39- Ibid., p.134.
- 40- ARENDT, H., «Pensamento e considerações morais», op. cit., p.160.
- 41- LORIES, D., «Sentir en commun et juger par soi-même», *Études Phénoménologiques*, n.2, 1985, Ousia, pp.55-91.
- 42- ARENDT, H., *A condição humana*, op. cit., cap.VI.
- 43- ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, trad.: Sonia Orieta Heinrich, São Paulo, Diagrama e Texto, 1983, p.164.
- 44- KANT, I., *La religion dentro de los limites de la mera razon*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p.97.
- 45- ARENDT, H., «Pensamento e considerações morais», op. cit., p. 159.
- 46- ARENDT, H., *A vida do espírito*, op. cit., p.144.
- 47- LORIES, D., op. cit., p.84.
- 48- ARENDT, H., *A vida do espírito*, op. cit., p.60.
- 49- Ibid., p.151.
- 50- As notas que foram reunidas e organizadas por Ronald Beiner e aparecem, em português, sob o título de *Lições sobre a filosofia política de Kant*, trad.: André Duarte Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.
- 51- MONGIN, O., «Du politique à l'esthétique», *Esprit*, n.6, juin 1980.
- O estético aqui significa que o espírito político reata com seu acesso sensível e visa ao acordo (ou o desacordo) de muitos, que está no horizonte do diálogo, na encruzilhada das opiniões que se enraizam no ser, na sua relação com o mundo.
- 52- ENEGRÉN, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p.242.
- 53- ARENDT, H., Apud YOUNG-BRÜEHL, M., *Hannah Arendt*, Paris, Éditions Anthropos, 1986, p.332.

54- Ronald Beiner observa, que Hannah Arendt tenta extrapolar da experiência política clássica, a noção de isonomia, igualdade política, e, que ela interpreta a noção de isonomia em contraposição a de igualdade natural, usada pela filosofia política moderna (Hobbes, Locke, Rousseau). Para Hannah Arendt, precisamente porque o homem não é igual, por natureza, que ele *«precisa de uma instituição artificial, a polis, do qual em virtude de seu nomos poderia fazê-lo, então, igual. A igualdade existe somente, em sua especificidade, no reino político, onde os homens encontram uns aos outros como cidadãos e não como pessoas privadas (...) A igualdade da polis grega, sua isonomia, foi um atributo da polis e não do homem, que recebeu sua igualdade em virtude de sua cidadania, e não em virtude de seu nascimento»*.(ARENDR, H., Apud BEINER, R., «Hannah Arendt and Leo Strauss - The uncommenced dialogue», *Political Theory*, Vol.18, n.2, May 1990, pp. 238-254.)

55- Nesse ponto, está clara a identificação de Hannah Arendt com Hobbes. Ela explicita essa identificação quando diz: *«Hobbes é o único filósofo político em cuja obra a morte, na forma do temor da morte violenta, desempenha um papel crucial. Porém, não é a igualdade perante a morte que é decisiva para Hobbes, mas sim a igualdade no temor, resultante da igual habilidade para matar que possuem todos aqueles capazes de persuadir os homens em estado natural, a unirem-se em uma comunidade»* (ARENDR, H., *Da violência*, trad.: Maria Claudia D.Trindade, Editora Universidade de Brasília, 1985, p.38).

56- ARENDR, H., *A vida do espírito*, op. cit., p.134.

57- Ibid.

58- SCHOLEM, G., «Le procès Eichmann: Un débat avec Hannah Arendt», in *Fidélité et utopie – Essais sur le judaïsme contemporain*, Calmann-Levy, Paris, 1978, pp.213-228.

59- ROSENFELD, D. L., *Do mal - Para introduzir em filosofia o conceito de mal*, trad.: Marco A. Zingano, Porto Alegre, L& PM, 1985, p.51.

CONCLUSÃO

Ao final desse percurso, em que tentamos acompanhar o pensamento arendtiano em seus desdobramentos na investigação acerca da questão do mal na política, queremos destacar alguns pontos deste pensamento, antes de passarmos às conclusões específicas. É importante assinalar que a banalidade do mal foi eleita ponto de ancoragem do percurso. Nela nos apoiamos, permitindo-nos, simultaneamente, o deslocamento constante e a volta ao ponto de referência na exploração desse pensamento.

Impressiona a persistente preocupação de Hannah Arendt com o problema do mal no quadro político contemporâneo, desencadeada, ao que parece, já no prenúncio do fenômeno totalitário¹. A constância desse envolvimento semelha um fio que a conduz e orienta em sua obra, ao longo de vinte e quatro anos; a fidelidade a essa questão permitiu-lhe avaliar, reformular e ampliar seu pensamento, de forma que nunca perdesse a continuidade e a coerência.

A questão do mal foi explicitada pela primeira vez em 1951, no final de *Origens do totalitarismo*, quando ela indagou a respeito do mal extremo que apareceu no final do terror totalitário e questionou a suficiência do conceito kantiano de mal radical, na explicação de tal fenômeno. Doze anos depois, em 1963, retomou o assunto em *Eichmann em Jerusalém*, quando lançou a idéia de banalidade do mal. Essa idéia, em sua fecundidade, vitalizou sua pergunta original sobre o problema do mal e, ao mesmo tempo, desencadeou uma série de novas e atualizadas colocações sobre a questão. Ao final da recolocação, formulou a idéia de um vazio de pensamento instalado no bojo do problema do fenômeno da banalidade do mal. Com isso, inaugurou uma outra abordagem sobre a questão, que, assim situada, foi responsável pelo seu retorno à filosofia.

Nos anos que se seguiram ao julgamento de Eichmann, duas questões, derivadas da idéia de banalidade do mal, passaram a ocupar, obstinadamente, a sua

atenção: as atividades de pensar e de julgar. A pergunta que motivou essa preocupação foi a seguinte: será que a atividade de pensar e a de julgar têm algum componente que possa impedir a prática do mal? Essa indagação, que é explorada na primeira parte de *A vida do espírito*, ao ser ampliada, exigiu, em sua continuidade, a investigação sobre o querer e o julgar, que marcou o seu trabalho até 1975, final de sua vida. Quando Hannah Arendt escreveu *Lições sobre a filosofia de Kant*, a idéia que norteou sua investigação foi essa vigorosa reflexão voltada para a elucidação das condições das possibilidades do juízo crítico. A discussão das implicações desse ato de julgar os eventos políticos perpassa e alinha sua obra do começo ao fim, remetendo-nos ao próprio âmago de sua reflexão, que é sua indagação sobre o mal.

Observamos, nitidamente, que esse fio que costura o pensamento político de Hannah Arendt é o problema do mal, recolocado e renovado o tempo todo, mas sempre dentro do contexto de uma preocupação ética e política. Pode-se então perguntar: por que o mal?

Pensamos que o mal foi escolhido por Hannah Arendt porque ele sempre nos remete à referência oposta, que é, em seu pensamento, a idéia de liberdade. Hannah Arendt sempre trabalhou, *pari passu*, o mal e a liberdade. Para ela, a idéia de liberdade foi inspirada em Agostinho, para quem o *initium* significa que para cada homem há um começo relativo, o nascimento. O conceito de natalidade e a importância do nascimento — fundamentais para Hannah Arendt — fazem com que a natalidade seja a categoria central da política, em contraposição à morte, que é a categoria central da metafísica. São, em suma, a natalidade e o *initium* que permitem a liberdade de criação no mundo das aparências, das coisas novas.

Essa contraposição de idéias, aliás, parece ser uma característica do pensamento arendtiano e se faz notar em diversos momentos de sua obra: totalitarismo *versus* revolução, quebra da tradição *versus* brecha entre o passado e futuro, vazio de pensamento *versus* o pensar. Contudo, não é uma simples contraposição; ela sempre tentou

dar uma consistência aos dois lados. No entanto, é nessa característica do pensamento de Hannah Arendt que podemos compreender o porquê de ela não chegar a tratar explicitamente de conceitos-chaves como o de banalidade do mal ou do vazio de pensamento — as referências do mal. Observamos que os temas mais recorrentes em Hannah Arendt não são tratados em sua individualidade e especificidade; ao contrário, ela investiga o seu oposto. Percebemos, por exemplo, que o pensar e o julgar são abordados como os antídotos do mal, aquilo que evitaria a banalidade do mal. Ela inaugura, enuncia, aponta uma idéia, mas não a trabalha explicitamente, de forma a estabelecer seus contornos definidos, ela não as esgota. No entanto, essa característica, longe de desvalorizar o pensamento arendtiano, confirma a coerência de quem tem como preocupação primordial a liberdade de começar, o novo e a experiência inicial do pensamento, que é o espanto, o *thaumatzeln*; que fez questão de reforçar na sua concepção de política².

Como sabemos, Hannah Arendt não deixou escola; deixou questões a serem trabalhadas, questões em aberto, que permitem a continuidade de suas investigações e, ao mesmo tempo, a inovação, a criação de novas categorias de pensamento.

Consistente com essa valorização da inovação, foi a forma como ela sempre recorreu à filosofia de Kant. No percurso do pensamento arendtiano, Kant foi a referência, porque sempre foi ele quem a guiou em sua concepção de política. Principalmente porque em Kant desaparece a contradição entre filosofia e política. Para Arendt, Kant não concebia a política a partir dos preconceitos tradicionais, pois, para ele, «*o filósofo permanece um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e não entre filósofos*»³. Essa idéia de uma «igualdade» fundamental entre os homens revelou em Kant um estilo de pensamento aberto às preocupações políticas. Daí porque Kant não dissociava suas preocupações filosóficas das questões e preocupações políticas. No entanto, constatamos que Hannah Arendt fez uma leitura muito particular de Kant, na medida em que sua interpretação autonomiza-se em relação ao texto kantiano, que é tomado por ela muito mais como ponto de partida para suas próprias reflexões. Hannah Arendt não faz

uma leitura de Kant ao pé da letra, pois não lê Kant em termos de história da filosofia, mas de reapropriação hermenêutica⁴. Essa forma de leitura se justifica na crença arendtiana de que o gesto filosófico com relação à tradição não é de revocar as velhas verdades para, ilusoriamente, solucionar os novos questionamentos, mas de fazer um certo uso do pensamento fundado sobre uma idéia do contacto do filósofo com a política. Aqui, é importante lembrar que uma interpretação vale pelo que ela sugere, não pelo que reproduz.

Passemos, então, às conclusões a que chegamos em nossa pesquisa, relativamente ao pensamento arendtiano sobre o mal em seus pontos fundamentais. Observamos que, no que concerne ao mal, há uma nítida aproximação entre o pensamento arendtiano e o kantiano. Além de não haver divergência entre banalidade do mal e mal radical, observam-se convergências importantes no que diz respeito às referências que esses dois pensadores utilizam para se pensar o problema do mal.

O primeiro ponto de convergência é o da recusa da malignidade no homem. Em ambos, o mal não é abordado como um princípio original no homem, como algo que faz parte de sua natureza sensível. Se assim fosse, o mal seria necessário, e o homem, então, teria uma essência maligna. Ao contrário, o mal é considerado como uma possibilidade humana, uma contingência e, sendo assim, acha-se inscrito na sua liberdade. O bem e o mal são possibilidades humanas radicais, isto é, enraizadas na liberdade do homem, na liberdade radical que é o fundo de sua vida. Por essa razão, a abordagem que ambos fazem do mal não é ontológica, pois não se trata de perguntar sobre a sua essência. Mas interessam-lhes as contingências em que aparece o mal, por isso ele é objeto da ética e da política.

O segundo ponto de convergência diz respeito à referência que se opõe ao mal, que é a dignidade humana. Em ambos, a dignidade humana é garantida quando o homem é livre, isto é, quando ele é considerado como um fim em si mesmo. Essa garantia é alcançada em Kant através da lei moral, e em Arendt pela ação, notadamente a ação

política. Nos dois pensadores, paralela à idéia de liberdade, encontra-se a de igualdade. Em ambos, todo ser humano tem um apelo igual à dignidade humana, que se faz pelo igualitarismo moral em Kant, e é aperfeiçoada em Arendt pela cidadania isonômica. Liberdade e igualdade são, pois, os pontos de referência comuns para se pensar a dignidade humana. Contudo, o homem em Kant é pensado, originalmente, em sua moralidade, e em Arendt, em sua ação política.

Finalmente, devemos considerar o ponto onde divergem esses dois pensamentos. Vimos que Hannah Arendt elegeu o «vazio de pensamento» como sendo o núcleo do problema da «banalidade do mal», o que significa que ela toma como referência o vazio, a falta, enfim um negativo, para se pensar o mal. Já em Kant o mal não é apenas uma falta de determinação positiva, mas sobretudo uma afirmação de oposição ao bem, ou à lei moral. Contudo, esse princípio positivo do qual o mal é portador não tem um estatuto originário, ele não representa uma qualidade de caráter do homem e por isso não põe em risco a lei moral.

Para concluir, podemos entender que Hannah Arendt distancia-se de Kant muito mais em razão de sua interpretação contemporânea do problema do mal, que em decorrência de diferenças estruturais entre o pensamento dos dois Autores. Em Hannah Arendt, vimos o interesse pela aparência⁵, donde se pode inferir que ela faz uma política do fenômeno. Por isso, ao realçar o vazio, aponta para a presença dessa dimensão no mundo contemporâneo — a «era do vazio»⁶ —, que se caracteriza por marcas inconfundíveis: a dissolução do espaço político, a diminuição do senso comum (o senso do real), o esvaziamento da tradição, e o vazio de pensamento.

Em meio à bruma dessa sociedade de massa esvaziada de valores, Hannah Arendt lança um foco de luz sobre a questão do mal contemporâneo, definindo-o como um tipo de esvaziamento que se produz na ação e no pensamento humanos. É aí, precisamente, que reside o caráter pontual de um pensamento que se preocupa em compreender e desvelar a novidade do nosso tempo.

Estes são os pontos fundamentais que se puderam estabelecer ao longo dessa dissertação. Nossa abordagem certamente não esgotou a questão sobre o mal na obra de Hannah Arendt. Se fomos capazes de identificar as direções que o pensamento arendtiano apontou e a fecundidade de seus caminhos, já estaremos satisfeitos, num momento em que o tema do mal e, sobretudo, o da «banalidade do mal» estão longe de ser questões superadas.

Notas

- 1- O início do interesse de Hannah Arendt pelo problema do mal parece coincidir com a data em que ela situa o início do seu engajamento político, que foi precisamente a de 27 de fevereiro de 1933, dia do incêndio do Reichstag e das prisões ilegais que se seguiram, na mesma noite. Sobre isso, ver: ARENDT, H., «Só permanece a língua materna» in *A dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.
- 2- Essa idéia do *thaumadzein* como o início da filosofia bem como da política encontra-se amplamente discutida em: ARENDT, H., «Filosofia e política» in *A dignidade da política*, op. cit., 1993, p.91.
- 3- ARENDT, H., *Lições sobre a filosofia política de Kant*, tradução e ensaio de André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, p.38.
- 4- REVAULT d'ALLONES, M., «Vers une politique de la responsabilité — Une lecture de Hannah Arendt», *Esprit*, n.11, nov.1994, pp.49-61.
- 5- A questão da aparência no pensamento arendtiano torna-se muito clara quando a Autora mostra «o valor da superfície», na primeira parte de *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*; tradução Antonio Abranches, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.
- 6- A expressão é de LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Trad. J. Vinyoli e M. Pendanx, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*, Trad.: Roberto Raposo, 5ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1981.

_____. *A dignidade da Política*, Organizador: Antonio Abranches, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, Trad.: Antonio Abranches e outros, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1991.

_____. *Da Revolução*, Trad.: Fernando Dídimo Vieira, 2ª ed., Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1990.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Trad.: Sonia Orieta Heinrich, São Paulo, Diagrama e Texto, 1983.

_____. *Entre o passado e o futuro*, Trad.: Mauro Barbosa de Almeida, São Paulo, Perspectiva, 1973.

_____. *Homens em tempos sombrios*, Trad.: Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

_____. «La responsabilité collective» in *Ontologie e politique - Actes du Colloque Hannah Arendt*, Trad.: S. Courtine-Denany, Paris, Ed. Tierce, 1989, pp. 175-186.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Trad.: André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.

_____. *Origens do totalitarismo*, Trad.: Roberto Raposo, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

Comentadores

- ARON, Raymond. «L'Essence du Totalitarisme», *Critique*, n° 10, jan. 1954, pp. 51-70.
- BEINER, Ronald. «Hannah Arendt and Leo Strauss», *Political Theory*, vol. 18, n° 2, may 1990, pp. 238-254.
- BETTELHEIM, Bruno. «Compte rendu de *Eichmann in Jerusalem*», *The New Republic* (13 jun. 1963), p. 22-23. (Trad. in *Survivre*. Paris, Laffont, 1979, p. 309-327).
- BUCI-GLUCKSMANN, C. «La troisième critique d'Hannah Arendt» in *Ontologie et Politique - Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Ed. Tierce, 1989, pp. 187-200.
- CANOVAN, Margareth. «Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics». *The Journal of Politics*, vol. 45, no. 2, may 1983, p. 286-302.
- _____. «The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought», *Political Theory*, vol. 6, n° 1, 1978.
- CAROUX, Jacques. «Quel monde pour l'homme de masse?», *Esprit*, n° 6, junho 1980.
- CHALIER, Catherine. «Radicalité et banalité du mal» in *Ontologie et Politique - Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Ed. Tierce, 1989, pp. 237-256.
- COLLIN, François. «Du privé et du public», *Les Cahiers du Grif*, Tierce, n° 33, Printemps, 1986, pp. 47-68.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*, Paris, Belfond, 1994.
- ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris, PUF, 1984.
- _____. «Revolution et Fondation», *Esprit*, n° 6, junho 1980.
- _____. «Pouvoir et liberté, Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt», *Études* (abr. 1983), pp. 487-500.
- _____. «L'esprit au 'coeur du temps' - Itinéraire à travers 'La pensée' de H. Arendt», *Esprit*, n° 42, 1985.
- ERRERA, Roger. «Eichmann: un procès inachevé», *Critique*, XXI (março 1965).

ESLIN, Jean Claude. «L'événement de penser», *Esprit*, n° 6, Junho, 1980.

_____. «Une loi que vaille pour l'humanité», *Esprit*, n° 6, juin 1980, pp. 41-45.

FERRY, Jean Marc. «Habermas critique de Hannah Arendt», *Esprit*, n° 6, junho 1980.

HABERMAS, Jürgen. «O Conceito de Poder em H. Arendt», in *Habermas, Freitag e Rouanet*, São Paulo, Ática, 1980.

GLEN GRAY, J. «The winds of thought», *Social Research*, vol. 44, n° 1, Spring 1977, pp. 44-62.

JAY, Martin, BOTSTEIN, Leon. «Hannah Arendt: Opposing Views», *Partisan Review*, XLV/3 (ver o 1978), pp. 348-380.

JONAS, Hans. «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research*, Spring, 1977, pp. 25-43.

KATEB, George. «Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt», *Political Theory*, V/2, may, 1977, pp. 141-182.

KAZIN, A. «Woman in Dark Times», *New York Review of Books*, 24 June 1982, pp. 3-6.

KOCH, Thilo. «'Le Cas Eichman' et les Allemands», entr. 24 jan. 1964, Trad.: Anne Guérin in *Ontologie e politique - Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, pp. 169-174.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos - Um diálogo com Hannah Arendt*, São Paulo, Ed. Cia. das Letras, 1991.

_____. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.

LEBRUN, Gérard. «Hannah Arendt: um ^ξtratamento socrático» in *Passeios ao léu*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983, pp. 60-66.

LORIES, Danielle. «Sentir en commun et juger par soi-même», *Études phénoménologiques*, vol. 1, n° 2, 1985, pp. 55-91.

MAGGIORI, Robert. «Hannah Arendt: penser et inventer un monde commun», *Libération*, 29 oct. 1981, pp. 20-21.

- MCCARTHY, Mary. «Hue and Cry», *Partisan Review*, 31, winter 1964, pp. 82-94.
- _____. «Saying Good-by to Hannah», *New York Review of Books*, XXII/21-22, 22 jan. 1976, pp. 8-11.
- MONGIN, Olivier. «Du politique à l'esthétique», *Esprit*, n° 6, juin 1980, pp. 98-108.
- REVAULT d'ALLONES, M. «Vers une politique de la responsabilité, Une lecture de Hannah Arendt», *Esprit*, n° 11, nov. 1994. pp. 49-61.
- SCHOLEM, Gershom. «Le procès Eichmann: Un débat avec Hannah Arendt, Fidélité et Utopée», *Essays sur le judaïsme contemporain*, Calman-Levy, 1978.
- TASSIN, Etienne. «Sens commun et communanté: la lecture arendtienne de Kant», *Les Cahiers de philosophie*, n° 4. Aut. 1987, pp. 81-114.
- VETÖ, Miklos. «Cohérence et terreur. Introduction à la philosophie politique de Hannah Arendt», *Archives de philosophie*, XLV/4, oct.-dec., 1982, pp. 549-584.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. «La banalité du mal», *Le Monde*, 13 jan. 1967.
- _____. «Un Eichmann de papier», *Esprit*, n° 45, sep. 1980, pp. 8-52.
- VOLLRATH, Ernst. «Hannah Arendt and the Method of political thinking», *Social Research*, vol. 44, n° 1, Spring 1977, pp. 160-182.
- WERNER, Éric. «Hannah Arendt et la violence», *Contrepoint*, 9 (jan. 1973).
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*, Trad. do inglês por Joél Roman e Etienne Tassin. Paris, Ed. Anthropos, 1986.
- _____. «Les histoires de Hannah Arendt suivi de sur la biographie», *Les Cahiers du Grif*, Tierce, n° 33, Printemps 86, pp. 37-44.
- ZIZEK, Slavoj. «Le rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical», *Future Antérieur*, Ed. L. Harmattan, n° 14-1992/6.

Outros

ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, E.; LEVINSON, D. F.; e SANFORD, R. N. *La personalidad autoritária*, Buenos Aires, Editorial Proyeccion, 1965.

BATAILLE, George. *A literatura e o mal*, São Paulo, LP e M Editores, 1989.

BAUDRILLART, Jean. *A transparência do mal - Ensaio sobre os fenômenos extremos*. São Paulo, Papirus Editora, 1990.

_____. *Da sedução*, São Paulo, Papirus Editora, 1979.

BETTELHEIM, Bruno. *O coração informado - Autonomia na era da massificação*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1985.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*, Brasília, D.F., Ed. Universidade de Brasília, 1986.

BRUCH, Jean Louis. *La Philosophie Relieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968.

CARNOIS, Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, Paris, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius. «Os destinos do totalitarismo» in *Os destinos do totalitarismo & outros escritos*, São Paulo, Ed. L & PM, 1985, pp. 7-23.

CHÂTELET, Francois; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *As Concepções Políticas do Século XX - História do Pensamento Político*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1905.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1983.

ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1983.

HASSNER, P. «Situacion de la philosophie politique chez Kant» in *La philosophie politique de Kant*, Paris, PUF, 1962.

- HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*, Trad.: José A. Ceschia, São Paulo, Edições Loyola, 1991.
- HILBERG, Raul. *La destruction des Juifs d'Europe*, vol I e II, Paris, Gallimard, 1985.
- JASPERS, Karl. «El mal radical según Kant» in *Conferências y Ensayos sobre Historia de la Filosofía*, Trad.: Rufino J. Peña, Madrid, Gredos, 1972.
- KANT, Immanuel. *A religião dentro dos limites das simples razão*, Trad.: Tânia M. Bernkopt, S. Paulo, Abril, 1974.
- _____. *Crítica da razão pura*, Trad.: Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Ed. Abril, 1980.
- _____. *Crítica da razão prática*, Trad.: Afonso Bertagnoli. Rio de Janeiro, Ed. Tecnoprint, 1985.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad.: Paulo Quintela, São Paulo, Ed. Abril, 1980.
- LEFORT Claude. *A invenção democrática*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1981.
- _____. *Pensando o Político*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1991.
- LEVI, Primo. *Les naufragés et les rescapés - Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Ed. Gallimard, 1989.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío - Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Trad.: J. Vinyoli e M. Pendanx, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986
- PERINE, Marcelo S. J. *Filosofia e Violência*, São Paulo, Edições Loyola, 1987.
- PHILONENKO, Alex. «L'idée de progrès chez Kant» in *Etudes kantiennees*, Paris, J. Urin, 1982.
- POLIAKOV, Léon. *Breviaire de la haine - Le III Reich et les Juifs*, Paris, Ed. Complexe, 1986.
- REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*, Montreal, Les Presses de L'Université de Montreal, 1971.

RICŒUR, Paul. *O mal. Um desafio à filosofia e a teologia*, São Paulo, Papirus Editora, 1988.

_____. *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1976.

_____. «Le scandale du mal» *Les Nouveaux cahiers*, n° 85, 1986.

_____. «A questão do poder» in *História e verdade*, trad.: F. A. Ribeiro, Rio de Janeiro, Cia. Editora Forense, 1968, pp.225-277.

ROSENFELD, Denis L. *Do Mal. Para introduzir em filosofia o conceito de mal*, São Paulo, LP e M Editores, 1988.

ROUSSET, David. *Les jours de notre mort*, vol. I e II, Paris, Ed. Hachette, 1993.

GARCIA-ROZA, L.A. *O mal radical em Freud*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1990.

SHIRER, William L. *Ascensão e queda do III Reich*, vol. I, II, III e IV. Trad.: Leonidos Gontijo de Carvalho e Pedro Roman, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1967.

WEIL, Eric. *Problèmes Kantiens*, 2ª ed. Paris, J. Vrin, 1982.

ZINGANO, Marco. *Razão e história em Kant*, São Paulo, Brasiliense, 1989.