

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
Instituto de Humanas – IH
Departamento de Filosofia – FIL

INDI NARA CORRÊA FERNANDES COLEM

**INTRODUÇÃO À *BANALIDADE DO MAL* EM HANNAH ARENDT:
REFLEXÕES FILOSÓFICAS EM TEMPOS SOMBRIOS**

Brasília – DF

2018

INDI NARA CORRÊA FERNANDES COLEM

**INTRODUÇÃO À *BANALIDADE DO MAL* EM HANNAH ARENDT:
REFLEXÕES FILOSÓFICAS EM TEMPOS SOMBRIOS**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – UnB para a obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Cecília Pereira de Almeida.

Brasília – DF
2018

À minha avó Francisca, com amor

AGRADECIMENTOS

Agradeço a três grandes mulheres que foram imprescindíveis para a minha formação: à minha mãe Gabrielle, que me instigou desde nova a pensar e questionar; à minha avó Francisca, que me ensinou a ser uma mulher forte e combater de frente os percalços da vida; e à minha orientadora, a professora Maria Cecília Pedreira de Almeida, pelas leituras primorosas de meus textos e por todas as palavras de incentivo e afeto.

Agradeço profundamente ao meu amigo, confidente e companheiro Diogo por ter me apresentado a filosofia. Obrigada por confiar seu sonho a mim e por ser o meu maior incentivador e cúmplice durante todos esses anos. Tenho certeza que um dia você encontrará seu caminho de volta para a filosofia.

Sou grata ao Professor Gilberto Tedeia por todas as provocações ao longo desses anos, tenho absoluta certeza que elas foram fundamentais para o meu crescimento acadêmico.

Muita gratidão aos meus camaradas do Grupo de estudos em Ética e Filosofia Política da UnB. Principalmente àqueles que tenho o prazer de compartilhar uma grande amizade: Alberto, Felipe, Iasmin, Jade, Kethury, Lauro, Maria Clara, Michelly e Sally, obrigada por me ensinarem grandes lições.

Agradeço ao meu querido amigo Erick por todas as discussões importantes sobre filosofia e, principalmente, por todas as baboseiras nada importantes, mas que foram muito mais importantes que qualquer filosofia importante. Obrigada por torcer pela minha jornada e por me lembrar que “a vida é apenas mudança de vida”.

Gratidão ao Eufrasino pelas divertidíssimas leituras comentadas de meus textos e pelo apoio sempre bem-humorado.

Agradeço ao meu amigão Peter por ter me orientado nos meus primeiros passos na UnB. Obrigada por todas as leituras, comentários e revisões dos meus trabalhos, foram fundamentais para o meu crescimento.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos professores Alex Calheiros, Alexandre Costa Leite, Herivelto Pereira, Marcos Aurélio e Priscila Ruffinoni, vocês todos me inspiraram e motivaram a querer ser uma eterna estudante de filosofia.

*Faça com que a solidão não me destrua.
Faça com que minha solidão me sirva de companhia.
Faça com que eu tenha a coragem de me enfrentar.
Faça com que eu saiba ficar com o nada
E mesmo assim me sentir
Como se estivesse plena de tudo.
Receba em teus braços
O meu pecado de pensar.*

Clarice Lispector

*Entre mim e mim, há vastidões bastantes para a
navegação de meus desejos afligidos*

Cecília Meireles

RESUMO

O presente trabalho pretende discorrer acerca dos caminhos que Hannah Arendt percorre para entender a filosofia moral como necessária para a compreensão dos eventos políticos totalitários de sua época. Primeiramente, apresentar os aspectos gerais que influenciaram a era moderna a pretender uma ruptura com a tradição e como isto se relaciona com alguns eventos da era moderna que contribuíram para o que a autora chamou de o “divórcio entre o conhecimento e o pensamento”, assuntos trabalhados nas obras *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*. Em seguida, investigar como essa problemática, isto é, a separação entre pensamento e conhecimento, se relaciona com o termo *banalidade do mal*. Tendo em vista que com o termo *banalidade do mal* Arendt quer, em linhas gerais, afirmar a perda da capacidade de pensar, a monografia pretende analisar a tese apresentada pela autora, na qual Eichmann e muitos dos que participaram dos fenômenos totalitários não eram necessariamente maus, apenas não conseguiam pensar de forma crítica os acontecimentos em que estavam inseridos. Por conseguinte, é objetivo deste trabalho abordar as principais questões acerca da filosofia moral – a saber, o caráter dialógico do pensar, ou seja, a relação silenciosa que o indivíduo é capaz de estabelecer consigo mesmo como imprescindível para o pensar – às quais Arendt se deteve logo após a sua cobertura do julgamento de Adolf Eichmann, que estão elencadas principalmente na obra *Responsabilidade e Julgamento*. Por fim, pretende-se, nessa exposição, analisar a afirmação de Arendt de que o maior mal, tratado em sua obra *Eichmann em Jerusalém*, é cometido por aquele que se recusa a pensar, ou melhor, por aquele que não se reconhece mais como seu próprio interlocutor, abandonando a si mesmo e deixando de se constituir como alguém.

Palavras-chave: Hannah Arendt, pensamento, banalidade do mal, filosofia moral, Eichmann.

ABSTRACT

In what follows, I am going to consider the overall pathway of Hannah Arendt's defense of moral philosophy as a necessary condition for the appropriate perception of totalitarian political experiences in contemporary world.

To begin with, based on the discussions developed in "Origins of Totalitarianism" and "The Human Condition", the task will be to present the main features of modernity that have led to a significant rupture with traditional life-forms. This brief presentation should form the context within which I attempt to characterize the process Arendt called "the divorce between knowledge and thought".

Then, I am going to argue that this very break between knowledge and thought relates to Arendt's discussions on the banality of evil, a process that according to Arendt threatens mankind with the gradually diminishing of the capacity of thinking. In the context created by this hypothesis, Arendt's analysis of Eichmann's attitudes towards Jews during the Nazi period in Germany will be examined. More specifically, I argue that according to Arendt's interpretation of Eichmann's engagement with the Nazi party the main issue concerning his practical orientation was not the evil character of his actions per se, but rather the considerable lack of critical understanding of the events in which Nazi officials were general involved.

Therefore, this dissertation aims at critically considering some of Arendt's main contributions to moral philosophy, as they were discussed for instance in "Responsibility and Judgment", which she developed based on her famous journalistic coverage of Eichmann's trial. More specifically, my exposition focuses on the so-called dialogical nature of thought, the silent relation established by the individual with itself, and that according to Arendt constitutes an unavoidable condition for thinking as well.

Finally, based on the interpretative hypothesis delineated along the chapters, which indicate as characteristic for Arendt's thought a very intense connection between moral philosophy and political comprehension, the dissertation culminates with an attempt to interpret Arendt's assertion, mentioned in "Eichmann in Jerusalem", that the greatest evil is inflicted by those who refuse to reflect upon the circumstances which determine action, or rather by those who no longer recognize their interlocutor, thereby abandoning themselves, as well as preventing the very process through which one constitutes oneself as an individual.

Key-words: Hannah Arendt, Thought, Banality of Evil, Moral Philosophy, Eichmann.

SUMÁRIO

Introdução.....	09
1. A ruptura com a tradição e a vitória do <i>animal laborans</i>.....	12
1.1. Vita activa e vita contemplativa: as predileções de Platão e Marx.....	14
1.2. A estranha preocupação com o si mesmo.....	19
1.3. O divórcio entre o conhecimento e o pensamento.....	21
2. Eichmann, um indivíduo de massa.....	30
2.1. O julgamento de Eichmann e a banalidade do mal.....	33
2.2. A banalidade do mal e a noção de dever.....	38
3. Filosofia moral em Arendt após <i>Eichmann em Jerusalém</i>.....	44
1.1. Responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva.....	45
1.2. Silêncio e Solidão: a relação do indivíduo com ele mesmo.....	50
Conclusão.....	61
Referências Bibliográficas.....	63

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt, uma das maiores pensadoras políticas do século XX, nasceu em uma família de origem judaica na Alemanha em 1906. Ingressou na Universidade de Marburg em 1924, onde estudou filosofia com Martin Heidegger; dois anos depois passa a estudar na Universidade Albert Ludwig em Freiburg, frequentando as aulas de filosofia de Edmund Husserl. No entanto, é na Universidade de Heidelberg e com a orientação de Karl Jaspers que Hannah Arendt conclui o seu doutoramento com a tese *O conceito de amor em Santo Agostinho*.

Estudiosa da teoria política, Arendt se envolveu ativamente com a luta contra a ascensão do partido nazista na Alemanha. Por conta de suas origens e suas constantes críticas ao nacional-socialismo, a autora teve que se afastar da Alemanha passando a viver em vários locais da Europa até se estabelecer em Paris. Em 1941 consegue fugir para os Estados Unidos da América, onde permanece até a sua morte em 1975.

Como sobrevivente de um dos períodos mais difíceis para a humanidade, a sua produção política e filosófica é importante para a compreensão não apenas dos regimes totalitários do século XX, mas de questões no âmbito da ética, da política, do direito e, claro, da filosofia. Seu pensamento é bastante marcado pelas tensões de sua época e de suas experiências, principalmente pela sua condição de apátrida. Portanto, ao investigar a teoria política ou a filosofia arendtiana, é recorrente entre os intérpretes levar em consideração a história e a vivência da autora, o que deve ser feito com o devido equilíbrio, sem que haja interpretações excessivamente psicologizantes ou deterministas.

O propósito desta exposição é um exame de alguns aspectos da produção filosófica da autora após a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, publicado em 1963, especialmente a relação entre pensamento e moralidade. Para tanto, é necessário, primeiramente, entendermos que a era moderna colaborou para o surgimento do indivíduo de massa que, segundo a autora, é incapaz de pensamento crítico. Em seguida, analisar como Eichmann representa a figura deste indivíduo de massa e do indivíduo como exclusivamente *animal laborans*, isto é, aquele que vive apenas para trabalhar e consumir. Finalmente, a exegese tem a finalidade de apresentar como a autora passa a investigar o conceito de *banalidade do mal*, empregado em *Eichmann em Jerusalém*, para descrever o acusado pelo viés da filosofia moral.

Sendo assim, o primeiro capítulo desta monografia tem o propósito de entender como Arendt reconhece na era moderna as circunstâncias que possibilitaram o surgimento do

indivíduo de massa e o rompimento com a tradição do pensamento ocidental. Em um primeiro momento, portanto, analisar o conceito de *vita activa e vita contemplativa* – a primazia existente na antiguidade de uma vida contemplativa sobre uma vida ativa e a inversão dessa hierarquia na modernidade. Em um segundo momento, investigar alguns dos principais eventos ocorridos na modernidade que levaram a uma crescente na alienação do indivíduo em relação à terra e a sua consecutiva preocupação com o si mesmo. Por fim, perceber as grandes consequências para o homem como ser que pensa em decorrência da separação entre pensamento e conhecimento; entre filosofia e ciência; e como esta separação, decorrente dos eventos a serem analisados, foi fundamental para o desenvolvimento do indivíduo de massa, incapaz de pensar e, conseqüentemente, de agir.

No segundo capítulo o estudo pretende apresentar Eichmann como sendo a metáfora desse indivíduo de massa. Desse modo, dando prosseguimento à investigação do capítulo anterior, passaremos para a análise de algumas considerações sobre Eichmann e o seu julgamento, a fim de compreender a questão da *banalidade do mal* e como ela está relacionada com a figura do indivíduo de massa. Tendo em vista que, com o termo *banalidade do mal*, Arendt quer, em linhas gerais, afirmar a perda da capacidade de pensar, o objetivo deste capítulo é investigar a tese apresentada pela autora, na qual Eichmann e muitos dos que participaram dos eventos totalitários não eram necessariamente maus, apenas não conseguiam pensar de forma crítica os acontecimentos em que estavam inseridos. Também se pretende analisar com a autora o equívoco de Eichmann ao se utilizar do preceito kantiano de *dever* na defesa de seu julgamento como justificativa para os seus atos. Para tanto, faz-se necessário percorrer a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant, com o intuito de entender, principalmente, a distinção feita por ele entre as ações praticadas *por dever* e *conforme o dever*.

Finalmente, o propósito do terceiro e último capítulo é investigar como a autora recorre à filosofia moral para trabalhar as questões que lhes são lançadas após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*. Assim, este capítulo propõe, primeiramente, entender as principais distinções entre responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva, como necessárias para se discernir a importância de se atribuir responsabilidade em épocas nas quais se vê surgir o colapso da moralidade. Em seguida, tendo como foco investigativo a relação do ser humano consigo mesmo, ou seja, a relação silenciosa característica do sujeito que pensa, este último capítulo pretende entender como a autora apresenta a tese segundo a qual, mesmo com a ausência de outros, o indivíduo não se encontra totalmente sozinho, pois ele compartilha de si mesmo. Levando essas premissas em consideração, pretende-se, por fim, analisar a afirmação de Arendt de que o maior mal, tratado em sua obra *Eichmann em Jerusalém*, é cometido por

aquele que se recusa a pensar, ou melhor, por aquele que não se reconhece mais como seu próprio interlocutor, abandonando a si mesmo e deixando de se constituir como alguém.

1. A RUPTURA COM A TRADIÇÃO E A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS

A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder “realizá-la” na política.¹

Hannah Arendt

A teoria política de Hannah Arendt, manifesta, incessantemente, a relação entre a pretensão de ruptura da modernidade com a tradição e o surgimento dos regimes totalitários de sua época com a formação de dicotomias conceituais, teóricas e práticas que compuseram a história do mundo ocidental: a separação entre filosofia e política; entre filosofia e ciência; a oposição entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa* e, no seu interior, a oposição entre trabalho, obra e ação; a oposição entre o pensar e o agir; e a divisão entre o conhecimento e o pensamento não podem ser consideradas como as principais causas para o surgimento dos regimes totalitários e seus desdobramentos, mas são, em conformidade com a autora, desenvolvimentos históricos importantes para a investigação não tanto da sua causa, mas, talvez, de suas origens.

Em suas obras, *A condição Humana* e *Entre o passado e o Futuro*, Arendt afirma que “a tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles”² e “é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*”³. Seu fim realizou-se “na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo”⁴ uma vez que sua investigação não rompia especificamente com as concepções da tradição, mas invertia a “tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho, Filosofia e Política”⁵. Não temos o propósito de investigar o conteúdo específico da crítica que Arendt concebe e lança a Marx nas referidas obras, mas de entender a necessidade que levaram, não apenas Marx, como outros autores modernos como Nietzsche e Kierkegaard, a um rompimento com o que conhecemos como a tradição do pensamento ocidental.⁶

¹ ARENDT. Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 44.

² *Ibidem*. p.43

³ *Idem*. *A Condição Humana*. p. 15.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁵ *Idem*. *Entre o passado e o futuro*. p. 44.

⁶ De acordo com a autora, “Kierkegaard, Marx e Nietzsche desafiaram os pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento político tradicional e da Metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia tradicional dos conceitos”. *Ibidem*. p.53.

Referindo-se ao totalitarismo, Arendt identifica que estas necessidades em se pensar para além da tradição ocidental “podem ter prenunciado esse evento e, certamente, podem ajudar a iluminá-lo, mas não constituem sua causa”⁷. O totalitarismo – como o grande evento que marca o século XX – e, conseqüentemente, o surgimento de indivíduos como Eichmann, como veremos nos capítulos subsequentes, pode ser entendido como resultado de uma cadeia de acontecimentos. Para a autora, a “rebeldia contra a tradição” de três dos maiores pensadores do século XIX não foi algo ao acaso: “a grandeza deles repousa no fato de terem percebido o seu mundo invadido por problemas e perplexidades novas com os quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar”⁸. O resultado para seus contemporâneos, já previsto por tais pensadores, é que, nas palavras de Arendt, “jamais sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer”⁹.

Todavia, esta pretensão de ruptura no século XIX não chegou às vias de fato. Kierkegaard, Marx e Nietzsche não romperam com a tradição do pensamento ocidental, pois permaneceram “estritamente no interior de um quadro de referências tradicionais”¹⁰. A “quebra em nossa história”¹¹, mesmo sendo prevista no século XIX, sucedeu-se a partir dos movimentos totalitários do século XX:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida 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. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior.¹²

À vista disto, pode-se entender que este rompimento com a tradição, que começou a ser pensado no século XIX, mas só foi possível no século XX a partir dos movimentos totalitários que, nas análises da autora, “destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral”¹³, foi resultado de um processo histórico que começou, como vimos, com a dicotomia entre o filósofo e a *pólis*, uma separação hierárquica entre a *vita activa* e *vita contemplativa*.

⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. p. 4.

¹⁰ *Idem*. *Entre o passado e o futuro*. p. 55.

¹¹ *Ibidem*, p. 53.

¹² *Ibidem*, p. 54.

¹³ *Idem*. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. p. 41.

Sendo assim, com a investigação do percurso histórico da era moderna, Arendt percebe que três eventos, que veremos mais adiante, permitiram a dupla alienação do homem: da terra para o universo e do mundo para o si mesmo. Para a autora, estes eventos proporcionaram “o divórcio entre o conhecimento e o pensamento”; a separação entre a filosofia e a ciência; a tendência a uma matematização das relações humanas; e a vitória do *animal laborans*, que, conseqüentemente, colaborou para que os indivíduos abandonassem o pensamento crítico. Não menos importante, estes eventos possibilitaram que alguns pensadores modernos pudessem contestar a autoridade da tradição, já que ela não mais acompanhava todos os desenvolvimentos, todas as mudanças.

1.1. Vita activa e vita contemplativa: as predileções de Platão e Marx

Em *A condição humana*, obra que teve sua primeira publicação no ano de 1958, Arendt se esforça para investigar como a filosofia e a política foram pensadas no decorrer da tradição do pensamento ocidental desde o rompimento de Platão com a *pólis*, após a morte de Sócrates, até a era moderna de Marx – onde a hierarquia entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa* é invertida. Sua crítica é referente justamente à forma como estes dois modos de vida foram pensados de forma descuidada em ambas as predileções. Para tanto, ela se volta para a teorização dos aspectos concernentes a uma *vita activa* para depois contrastar com o que entende por *vita contemplativa*.

Para a autora, a *vita activa* é referente a “três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra”¹⁴. Por conseguinte, podemos visualizar uma estrutura importante na teoria político-filosófica arendtiana: os indivíduos, as condições e as atividades. Isto é, aos indivíduos são dadas condições básicas para que estes possam subsistir, e, através das atividades, essas condições são preservadas. Para Arendt, essas condições não são únicas. Ao contrário, estão relacionadas com as condições mais gerais da existência humana, como natalidade e mortalidade. Na verdade, ocorre que, na filosofia da autora, tudo aquilo com que os indivíduos entram em contato torna-se necessariamente condição de sua existência¹⁵.

¹⁴ *Idem. A Condição Humana*. p. 9.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

É evidente que existem ao menos dois tipos de condições: aquelas básicas, dadas aos homens, sem as quais não seriam caracterizados como são, e aquelas que são produzidas a partir da movimentação do tempo, das novas demandas, seja do mundo ou do homem, que estão em constantes modificações. No prólogo de *A condição humana*, Arendt se refere a estas constantes movimentações: a descoberta do átomo, o homem na lua, o satélite artificial. Assim, as condições não poderiam ser estáticas, visto que o mundo e os homens estão em movimento.

A princípio, a autora se concentra nas três atividades básicas: trabalho, obra e ação, que constituem a *vita activa*. Segundo a autora, a condição humana do trabalho é a vida; da obra, a mundanidade; e da ação, a pluralidade¹⁶. Para cada uma dessas atividades, temos uma ideia de indivíduo: *Laborans*, *Faber* e *Politikon*. Em outras palavras, temos o indivíduo animal com suas necessidades básicas de sobrevivência; o indivíduo fabricante, que através da obra proporciona, nas palavras da autora, “um mundo artificial de coisas”¹⁷; e, finalmente, o indivíduo político, aquele que vive entre outros indivíduos, que pratica a ação e o discurso.

De acordo com Arendt, a *vita activa* está enraizada na vida humana:

A *vita activa*, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente.[...] Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos¹⁸.

Contudo, *A Condição Humana* não trata apenas destas atividades básicas. Ao longo de toda a sua obra, outras atividades são mencionadas, como a atividade do pensar, por exemplo, de que trataremos também neste trabalho. Embora a autora se dedique à *vita activa* nos seus primeiros capítulos, a *vita contemplativa* exerce grande destaque no decorrer de todo seu discurso. É necessário, portanto, compreender esse modo de vida, por muito tempo considerado o modo de vida do filósofo¹⁹.

Compreende-se como *vita contemplativa* o modo de vida tranquilo, no qual o repouso é a única forma de alcançar a verdade. Ou seja, apenas através da completa quietude do corpo e do espírito é possível a experiência do eterno. Arendt analisa a *vita activa* e a *vita contemplativa* valendo-se da comparação entre imortalidade e eternidade, a fim de mostrar que, por mais que

¹⁶ *Ibidem*, p. 10.

¹⁷ *Ibidem*, p. 10.

¹⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹⁹ ARENDT, Hannah. *Trabalho, obra, ação*. p. 177.

o indivíduo seja mortal, através da vida ativa é capaz de produzir feitos imortais. Por outro lado, a eternidade se alia ao pensamento metafísico, que só é possível por meio da contemplação.

Dado o significado da autora para esses dois conceitos, é imprescindível salientar que a *vita activa* e a *vita contemplativa* não surgiram na filosofia política de Hannah Arendt, e, por conta disso, é de suma importância uma boa compreensão da forma com que a autora se apropria destes conceitos para construir seu pensamento político. Essas apropriações foram feitas com cautela e ressalvas, visto que o termo *vita activa*, por exemplo, é, nas palavras da autora, “carregado e sobrecarregado de tradição”²⁰. Sobre a apropriação do termo *vita activa*, Adriano Correia explica na introdução da obra *A condição humana*, afirmando que Arendt:

Busca se desvencilhar da sua caracterização tradicional como derivativo da *vita contemplativa* e hierarquicamente inferior a ela, cuja implicação básica foi o obscurecimento das diferenças e articulações no interior da própria *vita activa*. Ao se voltar sobre as próprias atividades, Arendt se pergunta principalmente sobre suas condições, seus espaços, suas temporalidades, suas razões de ser, as dimensões humanas e mentalidades a elas associadas, as redenções de suas infortunas e, por fim, sobre as transformações que sobrevieram a elas, notadamente na era moderna²¹.

O comentário do autor a respeito desse tema pode ser melhor compreendido se levarmos em conta o texto *Trabalho, obra, ação*, escrito por Arendt em 1960 para complementar a análise acerca da *vita activa* e *vita contemplativa*. Neste escrito, Arendt nos apresenta de forma bem clara as distinções que os antigos empregam a esses dois termos – enfatizando que não são apenas dois conceitos distintos, mas também dois modos distintos de vida. Para os gregos, a vida ativa era apenas um meio para atingir os fins da contemplação.

Como mostra a autora:

Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividades – ela depende do trabalho para produzir tudo que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação esteja assegurada²².

Dessa forma, podemos compreender que a *vita activa* sempre foi pensada, pelos antigos, a partir da contemplação. Ou seja, existia um caráter submisso que fazia com que desaparecessem todas os vínculos possíveis e necessários no interior da *vita activa*. Há, por assim dizer, certa hierarquia entre os dois modos de vida. Assim, compreendemos que, sendo a

²⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. p. 15.

²¹ CORREIA, Adriano. In *A condição Humana*. grifo do autor.

²² ARENDT, Hannah. *Trabalho, obra, ação*. p. 176.

vita activa pensada a partir da contemplação, não haveria espaço para o desenvolvimento de uma teoria que visasse o seu estudo individual – com fim nele mesmo. Fica claro que houve uma carência de conceito para essa experiência, uma carência que não permitiria que Arendt desenvolvesse seus estudos sobre a condição humana e seus desdobramentos. O termo *vita activa* possui significados oriundos da filosofia antiga, é carregado de tradição, porém pode se modificar com o tempo e de acordo com as demandas e pensamentos de cada época, pois não foi exaurido.

Visto que a maioria dos homens, como evidencia a Arendt, “está engajada ou não pode escapar da vida ativa”²³, é necessário que se pense a *vita activa*, bem como a *vita contemplativa*, de forma independente, mas ao mesmo tempo complementares. Pois, sabe-se que ambas contribuem para as experiências humanas em geral. O que está em jogo nessa forma hierárquica dos conceitos é a perda da pluralidade, que trouxe consequências desastrosas ao indivíduo moderno, como, por exemplo: a alienação do homem, a falta de tolerância, os regimes totalitários, o obscurecimento da esfera pública e tantas outras.

Na filosofia medieval, por exemplo, o termo *vita activa* surge com Agostinho como *vita negotiosa* ou *actuosa*, que para Arendt remete ao *bios politikos* aristotélico. Este denota em Aristóteles uma vida voltada para o âmbito público, ou seja, *vita negotiosa* ou *actuosa* no medievo significa “uma vida dedicada aos assuntos público-políticos”²⁴. Contrário a isto temos o *bios theoretikos - vita contemplativa*: vida voltada para a contemplação.

A autora nos chama atenção para a principal diferença entre o *bios politikos* aristotélico e a *vita negotiosa* ou *actuosa* do medievo. Para os antigos, a atividade (a obra) do artesão era uma forma de escravização, no sentido de que ele dependia daquilo para viver. Sendo assim, o artesão não poderia ser diferente do escravo: ambos não tinham uma vida verdadeiramente livre, diferentemente da atividade do filósofo, que se ocupava da contemplação, ou daqueles que se dedicavam à vida na *pólis*. A explicação de Arendt é elucidativa nesse ponto:

Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas. Se o modo de vida político escapou a esse veredicto, isso se deveu à compreensão grega da vida na *pólis*, que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro²⁵.

²³ *Ibidem*. p. 176.

²⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. p. 15.

²⁵ *Ibidem*, p. 17.

Portanto, a grande diferença entre as expressões, antiga e medieval, que conceituavam esses modos de vida, dava-se pela exclusão, por parte dos gregos, do trabalho e da obra. A ação como *praxis*, nos antigos, era considerada um *bios* devido ao entendimento de que os homens que se dedicavam à vida na *pólis* eram homens verdadeiramente livres, pois não eram obrigados a fazê-lo. Na filosofia medieval, diferentemente, a *vita actiosa* abandona a ideia de ação como unicamente política, e passa a assumir todo envolvimento ativo e necessário dos homens na terra.

Nesse sentido, a ação como prática política perde seu caráter livre por compor o quadro de atividades necessárias a vida terrena. Isso se deu com as mudanças no cenário político: o desaparecimento da Cidade-Estado grega, a ascensão, e posteriormente queda de Roma, e o surgimento do cristianismo com seu poder político e religioso. Sendo assim o *bios theoretikos* ou *vita contemplativa* passa ser o único modo de vida verdadeiramente livre.

Assim, diz Arendt:

É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto a vida dedicada à política. De fato o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre²⁶.

Na era moderna não foi diferente. Para Arendt, Marx teve dificuldades ao pensar o significado conceitual desses dois modos de vida. Segundo ela, não houve uma teorização, por parte do autor de *O capital*, com o objetivo de entender como estes influenciam na vida privada e pública. Houve somente uma inversão nos valores atribuídos pelos gregos a essas atividades. Marx, ao centralizar suas máximas na atividade do trabalho e antepondo de lado as outras atividades que constituem a *vita activa* e a *vita contemplativa*, possibilitou, novamente, a hierarquização, sem, contudo, pensar de forma crítica suas relações internas e externas.

Diante deste quadro, Hannah Arendt – ao apresentar as predileções de Platão e Marx, e como ambos negligenciaram as relações importantes e necessárias entre *vita activa* e a *vita contemplativa* – rompe de forma crítica com estas práticas de hierarquizações conceituais, teóricas e práticas. Para ela, a antiguidade, o medievo e a modernidade de Marx não se deram conta de que os homens são plurais, que as formas de vida devem, por essa razão, ser plurais também.

A hierarquização não ajuda a compreender as relações humanas e políticas, ao contrário impede que essas relações se concretizem de forma harmônica. Veremos, nos próximos

²⁶ *Ibidem*, p. 17. *Grifos da autora*.

parágrafos, que essa visão de mundo – quando um dia a *vita activa* foi pensada pela *vita contemplativa* de forma a perder suas articulações, noutra a *vita contemplativa* é rebaixada e esquecida – favorece o afastamento do homem de seu lugar por excelência – o âmbito público; favorece o direcionamento do homem para o si mesmo; e, por fim, favorece o divórcio entre o conhecimento e pensamento, entre a filosofia e a ciência.

1.2. A estranha preocupação com o si mesmo

Hannah Arendt nos chama a atenção para três grandes eventos que teriam dado início a era moderna, são eles: a descoberta da América através dos grandes navegadores; a Reforma de Martinho Lutero; e a invenção do telescópio por Galileu Galilei²⁷. Podemos inferir de suas investigações, que tais eventos foram, igualmente, estímulos para o surgimento de governos totalitários e indivíduos que perderam a capacidade de desenvolver pensamento crítico, seja ele qual for.

Destes três eventos, a invenção do telescópio foi a que menos chamou a atenção, porém a que mais influenciou no desenvolvimento do que seria o homem e o mundo moderno. Através desta invenção, a ciência começou a lançar passos largos e descobrir os segredos não apenas do mundo, como os do universo também²⁸. O telescópio, como nos lembra Arendt, foi o “primeiro instrumento puramente científico já concebido”²⁹.

Com este novo instrumento o homem moderno dá início a uma nova era científica, proporcionando várias descobertas, tal como ela mostra:

Na verdade, a descoberta do planeta, o mapeamento de suas terras e o levantamento cartográfico de seus mares levaram muitos séculos e só agora estão chegando ao fim. Só agora o homem tomou plena posse de sua morada mortal e agrupou os horizontes infinitos, tentadora e proibitivamente abertos a todas as eras anteriores, em um globo cujos majestosos contornos e detalhada superfície ele conhece como as linhas na palma de sua mão³⁰.

Percebeu-se, então, que a Terra já não era considerada uma grande imensidão: o universo finalmente fora apresentado ao homem. É perceptível que não só as novas descobertas astrofísicas foram determinantes. Como aponta Arendt, as novas tecnologias das ferrovias; dos

²⁷ *Ibidem*, p. 307.

²⁸ *Ibidem*, p. 309.

²⁹ *Ibidem*, p. 309.

³⁰ *Ibidem*, p. 309.

grandes navios; dos aviões; e pequenos recursos como cartas e mapas de navegação, influenciaram no “encolhimento” da Terra³¹. Para a autora, esses avanços em direção ao universo e os consecutivos avanços tecnológicos só foram possíveis através do afastamento do homem de seu ambiente habitual. Ela utiliza como exemplo a invenção do aeroplano: “o apequenamento decisivo da Terra foi consequência do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra.”³².

Outro evento significativo que auxiliou o esclarecimento da alienação do homem em relação à Terra e a sua consecutiva preocupação com o si mesmo foi o fenômeno de expropriação. O processo de expropriação de pessoas, muito provavelmente, teve início com a expropriação do campesinato – consequência da expropriação da propriedade da igreja, como afirmou Arendt³³.

Com esse fenômeno, surgiu uma massa de pessoas desprovidas de suas terras, dispostas, assim, para o mercado de trabalho. Consequentemente, ocorreu um grande aumento de produção e um rápido acúmulo de riquezas. Para exemplificar esse fenômeno ocorrido em todo o mundo moderno, a autora nos apresenta o chamado “milagre econômico alemão” – o que na verdade não foi um milagre propriamente dito, mas um processo desenfreado de produção.

Para entendermos melhor esse evento, a citação direta de Arendt faz-se pertinente:

O exemplo alemão demonstra muito claramente que, nas condições modernas, a expropriação de pessoas, a destruição de objetos e a devastação de cidades converteram-se em um estímulo radical para um processo não de mera recuperação, mas de acúmulo de riquezas ainda mais rápido e mais eficaz – bastando para isso que o país seja suficientemente moderno para responder em termos do processo de produção. [...] O resultado foi quase o mesmo: um aumento súbito da prosperidade que, como ilustra a Alemanha do pós-guerra, se alimenta não da abundância de bens materiais ou de qualquer outra coisa estável e dada, mas do próprio processo de produção e consumo³⁴.

Logo, de acordo com a autora, tal processo induz um movimento que acaba por fazer com que o indivíduo se volte adentro de si mesmo. O grande problema dessa atitude moderna, e consequentemente contemporânea, foi a perda da experiência – da relação do homem com o mundo, do homem com seus semelhantes. Arendt lembra que Max Weber foi um dos primeiros pensadores que colocou esta questão em pauta ao estudar as origens do capitalismo. Weber, como analisou nossa autora, demonstrou as implicações que essas expropriações, que tiveram

³¹ *Ibidem*, p. 310.

³² *Ibidem*, p. 311.

³³ *Ibidem*, p. 311.

³⁴ *Ibidem*, p. 313.

origem provavelmente com a Reforma e seus eventos subsequentes, provocaram a perda de cuidados com mundo, por exemplo.

Junto com a economia capitalista, surgiu paralelamente uma massa de homens que necessitavam de trabalho – já que tiveram seu pedaço no mundo alienado. Essa classe trabalhadora, como lembra Arendt, vivia somente para manter o processo biológico do corpo humano. Foram alienados, portanto, não apenas de um espaço no mundo, como também de todas as outras atividades que constituem a condição humana. No que tange a economia capitalista, essa não cessou. No entanto, a classe trabalhadora não foi beneficiada com o acúmulo de riqueza, já que não houve redistribuição. Todo esse processo de maior produtividade, maior número de apropriações e acúmulo de riqueza, que se estendeu por toda a sociedade, pode ser entendido se levarmos em conta a força de trabalho predominante na época:

A liberação da força de trabalho como processo natural não se restringiu a certas classes da sociedade, e a apropriação não terminou por conta das necessidades e desejos; o acúmulo de capital, portanto, não levou a estagnação que conhecemos tão bem dos ricos impérios que precederam a era moderna, mas propagou-se por toda a sociedade e deu início a um fluxo constantemente crescente de riqueza. [...] O processo de acúmulo de riqueza tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados³⁵.

Diante disso, Arendt afirma que o processo vital individual – prerrogativa da família, ou seja, do âmbito privado – foi suprimido para, então, ver a sociedade como protagonista deste processo. Vemos que a sociedade passou, portanto a substituir a família. Nesse cenário, verifica-se o surgimento do Estado-nação e, conseqüentemente, das classes sociais. No entanto, todos esses eventos não se dão de modo a preservar os domínios públicos e privados, mas, diferente disso, vemos seu declínio. O homem, desde então, é pertencente a um todo social, mas, apesar disso não possui mais o gozo privado de uma parte do mundo. Foi alienado de seu lugar de direito³⁶.

³⁵ *Ibidem*, p. 316.

³⁶ *Ibidem*, p. 318.

1.3. O divórcio entre o conhecimento e o pensamento

Neste tópico, pretendemos elucidar como e por qual motivo deu-se o “divórcio entre o conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [*know-how*] e o pensamento”³⁷. Para isso, é importante entender como a ciência se desenvolveu durante a era moderna e como a filosofia passou a seguir essa ascensão. Pretendemos, também, descrever as implicações decorrentes da inversão entre contemplação e ação, bem como a inversão hierárquica da *vita activa* e *vita contemplativa* que trabalhamos no primeiro tópico deste capítulo.

No que diz respeito à ciência, a descoberta do ponto arquimediano, decorrente da fabricação do telescópio, também favoreceu a alienação do homem, a estranha preocupação com o si mesmo e o desprezo para com o mundo, mas não apenas isso. Com o advento da nova ciência moderna, fazendo referência à separação entre ciência e filosofia, verifica-se um desprezo por tudo aquilo que não tem como meta resultados práticos ou matemáticos.

Antes da invenção do telescópio, do surgimento da ciência moderna, os homens se mantiveram presos a Terra, seus conhecimentos a respeito desta e do universo eram adquiridos através da contemplação. Com Galileu e seu instrumento científico, os segredos do universo puderam ser desvendados e proporcionados à cognição humana. Se, antes da era moderna os conhecimentos acerca do universo eram incertos, com essa nova ciência os homens foram, então, capazes de adquirir certezas demonstráveis a respeito daquilo que era apenas especulação.

A Terra passou a ser pensada a partir de leis universais, assim como os homens que nela habitam passaram de seres terrestres a seres universais. O grande questionamento da autora sobre esse processo é como ele foi dado:

Esse amor ao mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo da era moderna. Antes, foi a descoberta, devida ao novo instrumento, de que a imagem de Copérnico – do “homem viril que, posicionando-se no Sol (...), contempla os planetas” – era muito mais que uma imagem ou um gesto; era de fato, um indício da assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanece na Terra, e de talvez ainda mais assombrosa capacidade humana de empregar leis cósmicas como princípios orientadores da ação terrestre³⁸.

Ou seja, Arendt questiona a relação entre essas novas descobertas que acontecem em âmbito universal e o indivíduo, que tem suas condições humanas presas na Terra. Dessa forma,

³⁷ *Ibidem*, p. 4.

³⁸ *Ibidem*, p. 327.

a ciência pretendia aplicar leis universais como princípios da ação terrestre. A autora questiona, também, sobre quais seriam as implicações e consequências desta atitude.

Fica claro que essa nova ciência só foi possível graças ao impetuoso avanço matemático:

No experimento, o homem efetivou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob condições atingidas de um ponto de vista universal e astrofísico, uma perspectiva cósmica localizada fora da própria natureza.[...] Foi por essa razão que a matemática passou a ser a principal ciência da era moderna³⁹.

Podemos adiantar aqui que a contemplação não se fazia mais pertinente. A *vita contemplativa* parece ter perdido sua significância, visto que a partir de agora era necessário a ação, o fazer acontecer. A atividade de fabricação, por exemplo, foi bastante utilizada na era da ciência. Através dela os homens conseguiam instrumentos que auxiliavam em novas descobertas. A *vita activa* passou a fazer mais sentido para o indivíduo moderno. Aqui está contida a grande problemática que permeia o mundo moderno, e, por conseguinte, o mundo contemporâneo: por mais que o homem possa agir de um ponto de vista universal e absoluto, ele não é capaz de pensar em termos universais e absolutos⁴⁰. Há, então, o divórcio entre o pensamento e o conhecimento.

A dúvida cartesiana é a reação direta a essa nova ciência e realidade de mundo. Com Descartes, vimos surgir uma filosofia moderna pensada de forma negativa. Pois, o objetivo da filosofia é alcançar a verdade, porém, com a filosofia cartesiana, a certeza de que se possa alcançá-la é posta em dúvida. Na era moderna, percebemos a separação não apenas do pensamento e do conhecimento, mas também da ciência com a filosofia.

Arendt percebe que essa separação trouxe grandes consequências ao homem como ser pensante. Uma delas foi a análise de que as grandes mudanças ocorridas no mundo com o advento da nova ciência moderna deram-se como consequência da fabricação, e não da razão. Ou seja, o pensamento crítico acerca do mundo e do universo não foi o meio para chegar a essas verdades absolutas e universais. A realidade, ou a verdade, não foi revelada através da contemplação, como se supunha antes do advento da ciência moderna. Não foi através da união entre sentidos e razão. O que alterou a concepção de mundo foi a fabricação de um instrumento científico: o telescópio.

³⁹ *Ibidem*, p. 329.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 335.

A realidade, ou a verdade, só passam a ser conhecidas através das interferências na aparência, pois estas não se apresentam aos sentidos e a razão tal como são. Se, portanto, os sentidos não são capazes de conhecer a realidade tal como ela nos é mostrada, então não mais se pode confiar neles. Está formada a filosofia cartesiana: tudo que for entregue pelos sentidos deve ser posto em dúvida. A certeza antiga e tradicional de que se podia encontrar a verdade se perdeu. O homem, a partir de agora, só é capaz de conhecer aquilo que ele mesmo produziu.

Arendt prevê as consequências:

Aqui a famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permite substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são dissolvidas em relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. É essa substituição que permite à ciência moderna cumprir a sua “tarefa de *produzir*” [*producing/produzieren*] os fenômenos e objetos que deseja observar. E o pressuposto é que nem um Deus nem um espírito mau podem alterar o fato de que dois mais dois são quatro⁴¹.

Com tudo que foi exposto até agora, podemos constatar dois processos desenvolvidos na modernidade: o homem que se desprende da Terra para o universo com o advento da ciência de Galileu; e o homem que se afasta do mundo para dentro de si mesmo com a filosofia de Descartes.

A consequência, como dito anteriormente, foi a inversão entre contemplação e ação, a inevitável inversão hierárquica entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*. Para a autora, ao se depositar confiança apenas naquilo que se faz, essa inversão é inevitável. A observação não mais é passível de confiança. O conhecimento não mais é atingido pela contemplação, mas pela ação. O modo contemplativo de vida, portanto, torna-se inútil e sem sentido.

Fica claro que o importante para o progresso da era moderna foi apenas conceber a verdade científica, ou seja, a preocupação com as hipóteses, com os resultados, e não com a compreensão⁴². Temos, portanto, o *homo faber* no topo das considerações humanas, pois é ele quem prima por maior produtividade, necessária para a obtenção de conhecimento técnico. No entanto, o próprio conceito de *homo faber* perde um pouco de sua natureza primordial. Com o advento da ciência, percebe-se que não mais a obra final é fundamental, e sim seu processo técnico de construção, a experiência.

⁴¹ *Ibidem*, p. 356.

⁴² Em *A dignidade da política*, mais precisamente no texto “Compreensão e Política”, publicado em *Partisan Review* em 1953, Arendt já predizia quais seriam as suas inquietações que mais tarde dariam origem a obra *A Condição Humana*. Assim, diz Arendt: “distinguindo-se da informação correta e do conhecimento científico, a compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”. ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. p. 39.

Como mostra Arendt:

A mudança do “por que” e do “o que” para o “como” implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos. [...] A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos que o engenho humano, a engenhosidade do *homo faber*, podia repetir e reproduzir no experimento, tornou-se processo, e o significado e a importância de todas as coisas naturais particulares decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo⁴³.

Ou seja, com a aniquilação da *vita contemplativa* do campo das atividades humanas, o *homo faber* viu ruir os principais elementos que faziam da fabricação uma das atividades constituintes da condição humana. Além disso, a própria alienação do mundo e a guinada introspectiva para dentro de si mesmo são prerrogativas que não beneficiam a fabricação, já que ela é voltada para a construção de coisas mundanas.

Hannah Arendt também observa que o próprio princípio de utilidade, inerente ao conceito de obra, ou de *homo faber*, foi substituído pelo princípio de maior felicidade. Pois, a utilidade em si mesma foi substituída pelo processo de produção, já que o importante não é o produto final, que possui fins utilitários, mas a exaustiva produção de ferramentas para fazer novas ferramentas, que só incidentalmente produz coisas úteis. O princípio de mais felicidade só é possível através da produção de ferramentas que facilitem o processo de produção em si, que aliviem o esforço e dor nele contida. Pois, se trata da “quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas”⁴⁴.

Arendt, ao analisar que o desejo de sanar as dores não objetivava a felicidade, mas sim a sobrevivência, percebe que é o princípio de vida o maior bem supremo da humanidade. Ou seja, todas as outras atividades giram em torno de preservar a vida e a espécie, e não o mundo ou as relações mundanas. É nesse sentido que a autora atribui a vitória ao *animal laborans*.

A inversão entre o agir e o contemplar, como afirmou Arendt, proporcionou todo o desenvolvimento da ciência e da filosofia moderna. Sem essa inversão, a *vita activa* jamais poderia ter ascendido como modo de vida digno, com fim em si mesmo, independente da contemplação. A grande problemática que a autora nos mostra ao final de sua obra, *A condição humana*, é: mais uma vez se tem a hierarquização dos dois modos de vida. Neste caso ainda pior: a contemplação foi completamente abolida das atividades humanas essenciais. A atividade que um dia foi a mais mal vista, o trabalho do corpo, passou a ser a única fundamental para os indivíduos.

⁴³ *Idem*. *A Condição Humana*. p. 367

⁴⁴ *Ibidem*, p. 383.

A implicação da ascensão do trabalho foi a falta de interesse em outros aspectos que compõem a própria condição humana. O único objetivo passa a ser o trabalhar para garantir a vida individual e a vida da família. O que não se encaixa nesse regime é fútil e obsoleto. Nesse sentido, temos no mundo uma vida meramente técnica em um círculo vicioso de trabalho. Os homens são incapazes de analisar de forma crítica os processos de sua vida individual. Perde-se a capacidade, também, de empatia pelo próximo. O mundo passa a ser técnico e padronizado, e todas as relações entre os indivíduos e o mundo em comum são perdidas⁴⁵.

Posto isto, podemos perceber que a vitória do *animal laborans* foi decorrente de vários fatores que culminaram na era moderna: a introspecção; a preocupação exclusiva com o eu; o obscurecimento do âmbito público; e, principalmente, o divórcio entre pensamento e o conhecimento.

Com todos esses movimentos que a Arendt faz no decorrer de *A Condição humana*, e tendo em vista o “divórcio do conhecimento com pensamento”, o trecho a seguir, da obra *Homens em tempos sombrios*, em cujo primeiro capítulo Arendt reflete e discursa sobre Lessing, faz-se significativo:

Para Lessing, o pensamento não brota do indivíduo e não é a manifestação de um eu. Antes, o indivíduo – que Lessing diria criado para ação, não para o raciocínio – escolhe tal pensamento porque descobre no pensar, um outro modo de se mover em liberdade no mundo⁴⁶.

Arendt afirma que a “liberdade é condição indispensável para a ação e é na ação que os homens primeiramente experimentam a liberdade de mundo”⁴⁷. Quando, de alguma forma, essa relação é quebrada – como no caso da separação entre o conhecimento e o pensamento – adentramos nos “tempos sombrios”⁴⁸. Este excerto, também, manifesta significativamente a relação necessária entre pensamento e ação. Após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt passa a investigar questões relacionadas a atividade do pensamento pelo viés da filosofia moral, entendendo o pensar, na esteira de Sócrates e Kant, como a relação silenciosa que o

⁴⁵ Neste sentido, podemos perceber a crítica da autora sobre o assunto já em *Origens do totalitarismo*. Nesta obra, anterior *A Condição Humana*, Arendt afirma que os sistemas totalitários tendem a resumir a noção fundamental de pluralidade, caracterizando os indivíduos como um indivíduo apenas. Assim, diz ela: o domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a sociedade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja a “única liberdade” consista em “preservar a espécie”. *Idem. Origens do totalitarismo*. p. 582.

⁴⁶ *Idem. Homens em tempos sombrios*. p.16.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁸ Este termo remete ao poema de Brecht, *À posteridade*, que Arendt toma emprestado para nomear a sua obra *Homens em tempos sombrios*, publicada em 1968 e que reúne vários ensaios sobre grandes nomes que presenciaram tempos sombrios. Não menos importante, em sua filosofia, a expressão tempos sombrios faz alusão ao obscurecimento do âmbito público.

indivíduo estabelece com ele mesmo. Contudo, tanto em Sócrates como em Kant, este processo de pensamento crítico só é exímio no momento que se torna público por meio do discurso e, como vimos neste capítulo, o discurso está intimamente vinculado com o conceito de ação.

Nessa mesma obra, no ensaio sobre Lessing, percebemos que as colocações e críticas da autora são voltadas, não exclusivamente ao movimento nazista, ou ao surgimento de grupos totalitários; antes disso, sua real indignação e espanto é que nesses tempos sombrios os homens esqueceram o fato de serem humanos, e de que isso bastaria para os tornarem iguais, embora únicos. Para Arendt, houve uma perda dessa consciência, principalmente dos judeus e dos nazistas, de que antes de fazerem parte de qualquer grupo que seja, eles eram humanos. A esse ato de isolamento e talvez de perda de consciência, Arendt dá o nome de *emigração interna*, e caracteriza sua forma como ambígua:

Foi um fenômeno curiosamente ambíguo. De um lado, significava que havia pessoas dentro da Alemanha que se comportavam como se não mais pertencessem ao país, que se sentiam como emigrantes; por outro lado, indicava que não haviam realmente emigrado, mas se retirado para um âmbito interior, na invisibilidade do pensar e do sentir⁴⁹.

A *emigração interna* desviara o homem do mundo e do espaço público⁵⁰. Contudo, a autora não nega que “a fuga do mundo para a ocultação, da vida pública para o anonimato [...] não era uma atitude justificada e, em muitos casos, a única possível”⁵¹, porém afirma que essa fuga para o interior deve ser evitada⁵², já que a *emigração interna*, por mais justificada que seja, contribui para a perda do humano⁵³.

Tendo em vista a noção de *emigração interna*, em *Ideologia e terror*⁵⁴, podemos entender que o terror característico do totalitarismo – sistema de governo que “criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas”⁵⁵ –, ou melhor, característico de uma sociedade totalitária⁵⁶, só se sustenta enquanto é capaz de inviabilizar a ação. Quando os indivíduos estão impossibilitados de agir – e por agir entendemos a ação política, carregada de discurso, aquela noção de pluralidade que Arendt apresenta em A

⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁵¹ *Ibidem*, p. 31.

⁵² *Ibidem*, p. 31.

⁵³ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁴ *Ideologia e terror* é um texto que foi incluído em *Origens do totalitarismo* (1953) apenas no ano de 1958.

⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. p. 611.

⁵⁶ Em seus textos sobre a questão, Arendt afirma que o totalitarismo não é apenas uma forma de governo. A autora utiliza a palavra totalitarismo para designar também uma sociedade que se tornara totalitária, isto é, todas as instituições que tratam da educação, da cultura e do esporte, por exemplo, se tornaram totalitárias. Todas as esferas públicas estão implicadas no regime.

condição humana –, a saber, quando já não existe mais indivíduos, mas *Um-só-homem*⁵⁷, eles podem incorrer no isolamento.

O isolamento é o estágio da vida em que o indivíduo se encontra sem a companhia de um outro, podendo entrar em uma relação completa com ele próprio (o *dois-em-um* socrático, como veremos no último capítulo) ou acabar por desprezar a si mesmo e incorrer na solidão. A solidão, portanto, é o estágio da vida em que o indivíduo além de não conseguir se relacionar com outros indivíduos, não consegue se relacionar consigo próprio.

À vista dessas questões que perpassam a teoria política e a filosofia moral, Arendt ministrou um curso na New School for Research em 1966 intitulado *Algumas questões sobre filosofia moral*⁵⁸, onde retoma essa discussão. Neste texto, que foi publicado após o julgamento de Eichmann, podemos identificar uma guinada no pensamento da autora, que transita entre a teoria política e a filosofia moral, de modo que ambas podem ser encaradas como análogas, porém fundamentalmente complementares para a compreensão dos eventos que antecedem os sistemas totalitários e a ascensão desses entre os anos de 1939 a 1945.

Desta forma, Adriano Correia sugere que até a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt se deteve a explicação do fenômeno totalitário utilizando-se da teoria política, embora sempre contando com a tradição do pensamento filosófico,⁵⁹ e, após a repercussão sobre a sua cobertura do julgamento, a autora passa a pensar estas questões do ponto de vista da filosofia moral.

Assim:

[...]De modo análogo a como antes o evento representado pela ascensão do nazismo dirigiu seu olhar para as questões estritamente políticas trazidas à tona pela impossibilidade mesma da política –, o diapasão de sua análise foi então estabelecido tanto pelo estatuto da relação entre ética e política quanto pela dupla relação, no âmbito da ética, entre ausência de pensamento e banalidade do mal, de uma parte, e entre pensamento e cuidado do si- -mesmo (self), de outra⁶⁰.

Por conseguinte, com o apoio dos textos reunidos em *Responsabilidade e Julgamento* e a obra *Eichmann em Jerusalém*, veremos mais detidamente nos capítulos subsequentes, de que forma Arendt se moverá na direção de uma reconciliação do seu pensamento político com as questões que são por ela tidas como filosóficas por excelência⁶¹, mais especificamente os

⁵⁷ *Ibidem*, p.621.

⁵⁸ Este texto se encontra no livro *Responsabilidade e Julgamento* – um livro que reúne diversos ensaios e aulas da autora entre os anos 1963 e 1975.

⁵⁹ DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. p. 111.

⁶⁰ *Ibidem*. p. 64

⁶¹ Em *Só permanece a língua materna* – entrevista que Arendt concede a Günter Gaus em 1964 – Arendt declara categoricamente que o seu ofício é a teoria política e não a filosofia. Logo em sequência, afirma que se despediu

motivos que levaram os indivíduos submetidos a algum sistema totalitário a se retirarem da vida pública; e o porquê desta atitude ser, talvez, em uma sociedade que se tornou totalitária, ou seja, em casos excepcionais, a única que consiga conciliar o pensamento crítico com a faculdade de julgar, tão importantes em tempos sombrios.

Em outras palavras, como o pensamento de Arendt consegue conciliar o entendimento de que a retirada do indivíduo da vida pública e a preocupação exclusiva do indivíduo com o si mesmo são condutas que podem trazer grandes prejuízos para a pluralidade como condição humana da ação, e, ao mesmo tempo, consentir em que, numa sociedade que se tornou totalitária, o retirar-se desta mesma vida pública talvez seja a única possibilidade de ação mesma, ou seja, a única possibilidade de um cuidado com o outro e com o mundo.

por definitivo da filosofia. Ainda na mesma entrevista, mas sobretudo durante a maioria de suas obras, a autora afirma a “tensão que existe entre a filosofia e a política, ou seja, entre o homem que filosofa e o homem que é um ser que age”. ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. p. 117-118. Em *A condição humana*, como já foi visto neste trabalho, a autora se detém na investigação das atividades que percorrem a *vita activa*, deixando subentendido que futuramente teria que se deter nas atividades ligadas à vida do espírito. Sendo assim, em 1978 é publicado a obra *A vida do espírito*, que não pôde ser concluído devido a morte de Hannah Arendt em 1975. É após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, mas fundamentalmente em *A vida do espírito*, que é decorrente da guinada da autora de uma teoria política para uma filosofia moral, que encontramos a reconciliação de Arendt com a filosofia. Nas páginas iniciais desta obra nos deparamos com a justificativa do que a levou a investigação do *Pensar*. Assim, diz ela: “O que me perturba é que seja *eu* a tentar, pois não pretendo nem ambiciono ser um “filósofo” [...]. E, assim sendo, a resposta deverá mostrar o que me levou a abandonar o âmbito relativamente seguro da ciência e da teoria política para aventurar-me nesses temas espantosos, em vez de deixá-los em paz.” *Idem*. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. p. 17. Todavia, nesse trabalho focaremos com maior afinco aos textos e aulas que foram produzidos concomitantemente *A vida do espírito*, mas que fornecem essa mesma assertiva da conciliação de Arendt com a filosofia.

2. EICHMANN, UM INDIVÍDUO DE MASSA

*Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para conectar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família.*⁶²

Hannah Arendt

Consoante às questões trabalhadas anteriormente, podemos asseverar que a vitória do *animal laborans*, como sendo um dos maiores marcos da modernidade, é uma das causas da disposição em se considerar indivíduos como seres humanos supérfluos, conforme indicado por Arendt em sua obra *Origens do totalitarismo*⁶³. Quando o metabolismo biológico do corpo, a manutenção da vida, da família e da espécie passam a ser o maior bem supremo, a relação que os indivíduos deveriam manter uns com os outros e com o mundo é perdida. Em outras palavras, quando a ação – como condição humana da pluralidade, isto é, como a condição de toda a vida política – não se faz mais presente ou é rebaixada, a vida, este bem supremo que os indivíduos se esforçam para preservar, passa a constituir-se como um bem supérfluo e insignificante.

Em linhas gerais, esta configuração presente na era moderna se apresentou como consequência de uma confusão entre os espaços público e privado, contribuindo, assim, para a noção de um arquétipo de esfera social. O trabalho e a obra, que antes eram compreendidos como atividades referentes ao domínio privado, na era moderna deslocam-se para um domínio público. A incorporação destas duas atividades, em um espaço que desde a antiguidade era de predomínio da ação, acarretou, dentre outras coisas, a perda da capacidade de agir e o surgimento da esfera social.

Arendt diz:

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada e nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação.⁶⁴

⁶² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. p. 399.

⁶³ Em *Ideologia e Terror* – texto incluído na segunda edição de *Origens do totalitarismo* em 1958 – Arendt faz uma relação entre a vitória do *animal laborans* – isto é, a afirmação da vida humana apenas como forma para manter a sobrevivência do corpo através do círculo trabalho e consumo – com a superfluidade encontrada nos campos de extermínio nazistas.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 34.

Por conseguinte, por meio da eclosão da esfera social é possível perceber o advento de uma sociedade de massa. Os sistemas de classes sociais foram cedendo espaço para a ideia de uma única sociedade baseada na concepção da esfera privada da família. Desta forma, a noção de esfera pública se esvazia e, “com o desaparecimento do mundo comum, os homens são lançados uns contra os outros e constituem-se como massas”⁶⁵.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt afirma categoricamente a importância do assentimento das massas para a constituição dos regimes totalitários⁶⁶. Uma das grandes características da sociedade de massa na Alemanha é ser constituída por “pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto”⁶⁷. Para a autora, o movimento totalitário nazista possuía grande parte de seus apoiadores provenientes deste arranjo, ou seja, “a maioria dos seus membros, portanto, consistia de elementos que nunca antes haviam participado da política”⁶⁸.

Esta aversão à política e a partidos políticos possibilitou uma nova forma de perpetuação do sistema totalitário por meio das propagandas ideológicas e do terror. A maior idiossincrasia dos movimentos totalitários originários de uma sociedade de massa é não se identificar com determinada classe, aliás, rejeitar a própria noção de uma sociedade dividida em grupos distintos. O discurso se volta para a recusa em se reconhecer como um partido político, mas se firmar como um movimento capaz de representar o todo social; afirmando, assim, um “desprezo ao sistema”.

Com efeito, diz Arendt:

Quando os movimentos totalitários invadiram o Parlamento com o seu desprezo pelo governo parlamentar, pareceram simplesmente contraditórios; mas, na verdade, conseguiram convencer o povo em geral de que as maiorias parlamentares eram espúrias e não correspondiam necessariamente à realidade do país, solapando com isso a dignidade e a confiança dos governos na soberania da maioria.⁶⁹

É nesse ambiente que surgem os indivíduos de massa. Para a autora, a principal característica predominante neste indivíduo é “o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais”⁷⁰. Tendo em vista esta característica primordial, “os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados”⁷¹. Neste cenário, a ação política

⁶⁵CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. p. 12.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. p. 435.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 439.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 439.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 440.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 446.

⁷¹ *Ibidem*, p. 453.

passa a ser inviável. Uma vez que esse indivíduo permanece isolado dos outros, ele é incapaz de agir e de se comunicar através do discurso e da convivência em uma esfera pública, que já não se faz mais presente.

Em *Ideologia e terror*, Arendt relaciona o totalitarismo com o isolamento dos indivíduos da vida pública. Para a autora, “esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto”⁷². A tendência do isolamento, em uma sociedade totalitária constituída por uma maioria de indivíduos de massa, é se transformar em solidão – podendo ocorrer “num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar”⁷³. A Alemanha nazista contribuiu para a metamorfose de indivíduos capazes de pensar e agir em indivíduos unicamente preocupados em trabalhar para poder consumir e garantir, portanto, a sobrevivência.

Essa problemática investigada por Arendt desde as obras *Origens do totalitarismo* e *A condição humana* é melhor desenvolvida se levarmos em conta o seu relato sobre o julgamento do criminoso nazista Adolf Eichmann e os seus estudos posteriores ao julgamento, onde a autora tece uma análise minuciosa sobre as peculiaridades de um indivíduo de massa. Desta forma, o capítulo presente tem como finalidade elucidar com a figura do Eichmann o indivíduo de massa, caracterizado, também, como um simples *animal laborans*.

A falta de reflexão generalizada que a autora percebe naqueles indivíduos que participaram dos movimentos totalitários é assustadora, não apenas pelos atos que cometeram contra o povo judeu, mas pelo fato de que o pensamento não mais fazia-se presente nas relações humanas. Para Arendt, a ação é condição humana quando é pensada, carregada de discurso. O mero agir não constitui condição de nada, a não ser do conhecimento técnico de fazer algo. Com a era moderna, vê-se a extinção do indivíduo de ação e a predominância do indivíduo de massa, incapaz de pensar e agir.

É neste contexto que Arendt emprega o termo *banalidade do mal* em sua obra *Eichmann em Jerusalém* – para caracterizar Eichmann como um homem banal, desprovido de pensamento crítico, ou melhor, desprovido da própria capacidade de pensar. A autora caracterizou Eichmann tal e qual um burocrata, um reprodutor de frases feitas, uma mera peça do sistema, fruto de uma sociedade de massa; apenas um *animal laborans* – aquele que não pensa, apenas trabalha e consome.

⁷² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. P. 632.

⁷³ *Ibidem*, p. 633.

2.1. O julgamento de Eichmann e a banalidade do mal

Otto Adolf Eichmann foi um tenente coronel da SS do partido nazista durante o Terceiro Reich e um dos organizadores da solução final⁷⁴ da questão judaica. A função de Eichmann era arquitetar toda a coordenação da deportação dos judeus para as zonas de comando nazista: guetos, campos de concentração e campos de extermínio. Casado e pai de quatro filhos, Eichmann era um típico homem de família de classe média da tradicional sociedade alemã. Aderiu ao Partido Nacional Socialista em 1932, mesmo ano que pretendeu ingressar em uma organização totalmente distinta a do partido: a maçonaria⁷⁵.

O acusado especializou-se na questão judaica e foi um dos membros com maior conhecimento dos problemas e demandas vinculadas ao povo judeu na Alemanha e na Europa⁷⁶. Arendt, por meio das ocorrências relatadas durante o julgamento, interpreta Eichmann como um homem empenhado nas suas atribuições, e não como um trabalhador mediano. Por ser um homem dedicado a suas funções, teve um bom progresso na sua carreira dentro do Partido, passando a desenvolver funções mais específicas e importantes.

Durante o julgamento em Nuremberg que ocorreu entre 1945 e 1946, Eichmann foi citado por um dos réus e considerado foragido pela justiça. Após o ocorrido, o tenente coronel da SS se instalou em vários locais da Europa, até que em 1950 conseguiu um visto para a Argentina, onde morou com sua família até ser capturado dez anos depois.

Em maio de 1960, Eichmann foi apreendido em Buenos Aires pelo serviço secreto de Israel. Quando ficou sabendo de sua captura, Hannah Arendt escreveu para a revista *The New Yorker* se oferecendo para cobrir, como repórter, o julgamento do nazista em Jerusalém. Nessa época, Arendt já era uma professora acadêmica e pensadora política de renome nos EUA, tendo já publicado algumas das suas obras mais famosas.

O julgamento teve início no dia 11 de abril de 1961 em Jerusalém, quase um ano após a sua captura, e se estendeu até o dia de sua condenação em 15 de dezembro do mesmo ano.

⁷⁴ Em linhas gerais, a solução final refere-se aos últimos estágios da questão judaica que seria a extração do povo judeu de toda a Alemanha e dos locais ocupados pelo governo de Hitler para os campos de concentração e extermínio.

⁷⁵ A autora chama atenção durante toda a obra para o fato de Eichmann ter entrado para o Partido apenas para fazer parte de um grupo. Não houve um caráter identitário com o programa, corroborando para a tese de que Eichmann se comporta como um indivíduo de massa, pronto para agir, mas sem mesmo se atentar para a ação que está cometendo. Sua as atitudes se configuram de forma automatizada. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. p. 44)

⁷⁶ Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt informa que o acusado estudou por muitos anos a questão judaica tendo como instrutor alguns judeus com quem teve contato durante a sua carreira como oficial da SS.

Eichmann foi sentenciado à morte por enforcamento, que ocorreu em uma prisão em Ramla nas primeiras horas do dia 1 de junho de 1962.

O julgamento teve ampla cobertura dos meios midiáticos em diversos países e foi um dos maiores acontecimentos do pós-guerra. Sua repercussão foi superior ao julgamento em Nuremberg, já que pela primeira vez o povo judeu pôde ter a oportunidade de contar a sua história, enfrentar e julgar o seu algoz⁷⁷.

Em 1962, Arendt começa a escrever o livro *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, onde narra com precisão todos os acontecimentos do julgamento. Em formato de texto jornalístico, entretanto com passagens que ultrapassam o horizonte de um texto meramente informativo, a autora apresenta várias considerações políticas-filosóficas acerca do totalitarismo, a questão do mal e tantas outras que marcaram as suas obras. O livro foi publicado no ano seguinte e gerou, como veremos no último capítulo, várias controvérsias em virtude do termo *banalidade do mal*.

Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt dispõe do conceito kantiano de *mal radical* para descrever o indivíduo supérfluo fabricado nos campos de concentração. Este indivíduo, fruto do domínio total, é fabricado no sentido de ter destruída a sua individualidade e espontaneidade. Para a autora, “morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homens”⁷⁸. Mesmo dando enfoque a este homem criado nos guetos e campos de concentração e extermínio, Arendt reforça que a finalidade dos governos totalitários é afirmar que “o aparelho parece supérfluo unicamente porque serve para tornar os homens supérfluos”⁷⁹.

Acerca do conceito kantiano de *mal radical*, Arendt diz:

[...] Esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente 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 eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram.⁸⁰

A passagem de *mal radical* para *banalidade do mal* refere-se ao enfoque que a autora passará a assumir ao tratar das questões que já investigava desde *Origens do totalitarismo*: “a

⁷⁷ Em *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, Arendt afirma a importância da experiência de reconciliação que o povo alemão e o povo judeu tiveram durante e após os julgamentos. Referindo-se aos julgamentos, ela diz: “Para a minha geração e as pessoas da minha origem, a lição começou em 1933 e terminou quando não só os judeus alemães, mas o mundo inteiro, tiveram notícia das monstruosidades que ninguém julgava possíveis no início. [...] Muitos de nós precisamos dos últimos vinte anos para nos reconciliarmos com o que aconteceu, não em 1933, mas em 1941, 1942 e 1943, até o amargo fim.” ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. grifo meu. p. 85.

⁷⁸ *Ibidem*. *Origens do totalitarismo*. p. 603.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 606.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 609.

banalidade do mal passou a sustentar uma série de investigações sobre as implicações da moralidade e da capacidade de distinguir o certo e o errado em relação a outras atividades da vida do espírito”⁸¹. De acordo com Bethania Assy, após *Eichmann em Jerusalém*, Arendt encara a “possibilidade de relacionar as atividades mentais, suas considerações ético-morais, ao campo da política, ao espaço da ação e da pluralidade”⁸².

A criação do termo *banalidade do mal* não contradiz as suas primeiras considerações acerca do homem de massa supérfluo, mas foi resultado de sua concepção de que o maior mal, trabalhado pela primeira vez em *Origens do totalitarismo* com o conceito kantiano de *mal radical*, “não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo”⁸³.

Para Arendt, a capacidade de pensar está relacionada estreitamente com a capacidade de lembrança do indivíduo. Aquele que não é capaz de pensar e, conseqüentemente, de lembrar não é capaz, também, de desenvolver raízes. Sobre a relação entre *mal radical* e *banalidade do mal*, Adriano Correia, na esteira de Bernstein, afirma:

Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o “mal radical”, tal como empregado por Arendt em *Origens do totalitarismo*, não contradiz a noção arendtiana de “banalidade do mal”, mas representa de fato uma mudança de ênfase: da superfluidade e da destruição da humanidade no homem para a ausência de pensamento, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão.⁸⁴

Para entendermos melhor a noção de *banalidade do mal* é necessário percorrer a narrativa que a autora constrói em torno do julgamento. Começando pela descrição do tribunal, Arendt narra as particularidades de cada indivíduo que está implicado no processo, como, por exemplo, os juízes, o promotor, o advogado de defesa e, é claro, o acusado. Indo além, a autora narra alguns acontecimentos importantes para compreender o contexto do julgamento. Todavia, o importante para este trabalho é aquilo que concerne às características de Eichmann, que através da narração da autora aparenta ser um homem de massa que não consegue ultrapassar as características de um mero *animal laborans*, no sentido de ser “apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”⁸⁵.

⁸¹ ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. p.4.

⁸² *Ibidem*, p. 4.

⁸³ *Idem*. *Responsabilidade e julgamento*. p. 160.

⁸⁴ BERNSTEIN, Richard J. *apud* CORREIA, Adriano. *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical*. p. 76.

⁸⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. p. 104.

Arendt inicia suas considerações relatando que na cabine de vidro do tribunal em Jerusalém encontrava-se Eichmann, acusado, dentre outras coisas, de perpetrar crimes contra a humanidade e contra o povo judeu. No decorrer de todo o processo, a imagem que o réu transmitia, para Arendt, não era a de um psicopata, um monstro, ou um antissemita que arquitetou um diabólico esquema para aniquilar o povo judeu. O seu julgamento, ao contrário, mostrou que ele não passava de um – nem esperto, nem estúpido – burocrata comum, que pode ser facilmente encontrado em qualquer comunidade. Isto não significava, porém, que a autora afirmara que todo homem tem um Eichmann dentro de si. Na verdade, o que fica claro é que diferentemente do que se esperaria diante a prática do mal, homens comuns podem, também, cometê-lo⁸⁶.

Esse traço “normal” de sua personalidade foi percebido por Arendt durante todo o julgamento. Muitas vezes, marcado pelas típicas frases clichês que Eichmann proclamou, outras vezes por não apresentar nenhum sinal de perversidade ou ódio contra o povo judeu. Ele alegava constantemente que seu papel em toda as articulações do sistema era o de um funcionário que cumprira as exigências que lhe eram impostas. De acordo com ele, suas ações, em nenhum momento, foram motivadas por ódio, mas por um senso de obediência.

Como observa Arendt:

Por trás da comédia dos peritos da alma estava o duro fato de que não se tratava, evidentemente, de um caso de sanidade moral e muito menos de sanidade legal. [...] Pior ainda, seu caso evidentemente não era de um ódio insano aos judeus, de um fanático anti-semitismo ou de doutrinação de um outro tipo. “Pessoalmente”, ele não tinha nada contra os judeus; ao contrário ele tinha “razões pessoais” para não ir contra os judeus.⁸⁷

Para os profissionais que atestaram a sanidade do acusado, suas ações e ideias eram perfeitamente normais⁸⁸, ou seja, se suas atividades não estivessem relacionadas e implicadas ao regime nazista, seus atributos seriam desejáveis para a sociedade – e como foi para muitos cidadãos que seguiam o regime na época –, já que Eichmann exercia muito bem as funções que lhe eram atribuídas⁸⁹. No decorrer de todo o julgamento, Arendt se convencera da normalidade

⁸⁶ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. p. 80.

⁸⁷ *Idem*. *Eichmann em Jerusalém*. p.37.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁸⁹ Arendt afirma, em *Eichmann em Jerusalém* e no decorrer de suas obras onde discorre sobre algumas questões morais, que o comportamento do acusado quando Hitler estava no poder era bem visto pela sociedade. Era um homem de família que estava defendendo o seu país, um homem trabalhador, honesto e importante para a sociedade. Com a derrota da Alemanha na guerra, a morte de Hitler e a queda do regime nazista, Eichmann passa a ser visto como um monstro, um homem sem escrúpulos. É o que Arendt afirma como o colapso da moralidade, trataremos sobre o assunto no próximo capítulo.

do acusado, algo que era surpreendente, já que contradizia todas as teorias sobre a questão do mal.

Para Arendt, ficou claro que ele só entrou para o partido pois viu ali uma oportunidade de carreira, de ser útil e bem sucedido. Não tinha, num primeiro momento, um caráter de identificação com as ideias antisemitas⁹⁰. Sua aspiração era, de alguma forma, poder ser parte de algo grandioso e ser reconhecido como um membro pertencente de algum grupo⁹¹. Para tanto, cumpriu todas as exigências de seus superiores e teve grande importância em vários processos – na solução judaica e, principalmente, da solução final – como um típico burocrata, no sentido de que suas funções eram meramente as de encontrar formas para fazer com que o processo caminhasse da melhor maneira possível.

Como vimos, a consolidação do regime totalitário de Hitler só foi possível por conta das práticas que possibilitaram o isolamento dos indivíduos. Assim, afirma a autora, “o homem isolado que perdeu seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*, cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém”⁹².

Tendo Eichmann como exemplo para esta questão, podemos entender que o indivíduo supérfluo não é capaz de agir por si mesmo, necessita de terceiros que o digam o que fazer. Eichmann não se sentia responsável pelos seus atos, pois em momento algum foi soberano de suas próprias escolhas. Deixou de ser um homem de ação e discurso, no momento que abriu mão da sua capacidade de pensamento independente, para se tornar um burocrata com frases feitas. Bethania Assy chama atenção para a dificuldade de comunicabilidade de Eichmann tão necessária para a vida compartilhada em sociedade.

Assim, diz ela:

Tal linguagem burocrática de Eichmann se distinguia por sua falta de comunicabilidade, crucial para a pluralidade da vida social, refletindo sua incapacidade de reverter-la à fala comum. De forma semelhante, a memória de Eichmann parecia reter apenas assuntos relacionados à sua carreira, revelando sua alienação em relação a qualquer aspecto que não estivesse diretamente, burocraticamente e tecnicamente conectado à sua profissão.⁹³

Para a autora, a grande problemática consistia, impreterivelmente, no fato de que Eichmann e muitos dos que participaram direta ou indiretamente dos eventos totalitários de sua

⁹⁰ *Ibidem*, p.44.

⁹¹ *Ibidem*, p.43.

⁹² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. p. 634.

⁹³ ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. p. 8.

época não eram necessariamente maus, apenas não conseguiam pensar de forma crítica os acontecimentos nos quais estavam inseridos. Talvez o que mais tenha pesado neste ajuizamento da autora tenha sido o fato de que Eichmann perpetuava um senso de obediência cega às ordens de seus superiores e à própria lei vigente. Atribuía esta atitude, segundo ele, aos ensinamentos de Kant acerca do *dever*.

Como mostra Arendt:

A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana de dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega.⁹⁴

É perceptível que Eichmann não compreendeu a noção kantiana de *dever* e, tampouco, o imperativo categórico fundamentado pelo autor, uma vez que “ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local”⁹⁵. Assim, por mais que o acusado tenha pronunciado corretamente o imperativo categórico, não foi capaz de compreendê-lo em conformidade com Kant; e isso é decorrente da sua incapacidade de pensar.

Eichmann como um homem de massa fora absorvido pelo regime totalitário. Não desempenhou mais do que as funções de um *animal laborans*, pois a sua preocupação essencial era com o trabalho e com o cumprimento do dever, que era necessário para permanecer como um membro do Partido. As outras condições básicas, que podem ser encontradas em qualquer indivíduo, se perderam no momento em que sua única preocupação passara a ser com o bom desenvolvimento de suas atribuições.

2.2. A banalidade do mal e a noção de dever

É, primeiramente, na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* que Kant apresenta, através da noção de *boa vontade* e *dever*, o que seria o *princípio supremo da moralidade*⁹⁶. Para o filósofo, pensar a moralidade não é possível sem levar em conta a *boa*

⁹⁴ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. p. 153.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 153.

⁹⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. p. 85.

vontade – na medida em que é a única irrestritamente boa⁹⁷. A noção de *boa vontade* é tomada, por Kant, a partir dela mesma, e não pelo que consegue atingir.

Logo, afirma o filósofo:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.⁹⁸

Entretanto, é a partir da razão prática que se pode determinar os princípios reguladores da vontade no indivíduo e conduzir suas ações em conformidade com aquilo que é essencialmente bom. A razão prática ultrapassa o conceito de razão formulado na *Crítica da Razão Pura*, ao permitir, propriamente, um uso prático da razão. A *boa vontade*, pensada e concebida pela razão prática, tem um fim nela mesma, não em algo fora dela. Com essas primeiras observações, Kant se depara com o conceito de *dever*, “que contém o de uma boa vontade”⁹⁹. Sendo assim, em um primeiro momento, o filósofo considera que a *boa vontade* é aquela de agir *por dever*.

A noção de *dever* em Kant se distingue em duas ações: as praticadas *por dever* e as praticadas *conforme o dever*. É na primeira, no entanto, que se encontram as ações com valor moral, pois são determinadas por uma *boa vontade*. Não obstante, o filósofo afirma que as ações *conforme o dever* não são contrárias às ações *por dever*, mas possuem, em seu íntimo, uma intenção que se distingue, essencialmente, com a *boa vontade* e, portanto, com a moralidade. Antes disso, as ações *conforme o dever* podem possuir um caráter egoísta, no sentido de que há por trás de sua ação um proveito intrínseco para o sujeito.

Como exemplifica:

É certamente conforme ao dever que o dono de uma loja não cobre de um comprador inexperiente um preço exagerado e, onde há muito comércio, o comerciante prudente tampouco faz isso, mas observa um preço fixo universal para todos, de tal sorte que uma criança compra em sua loja tão bem quanto qualquer outro. Todos, portanto, se veem servidos *com honestidade*; todavia, isso nem de longe é suficiente para acreditar que, só por isso, o comerciante tenha procedido por dever e princípios da honestidade.¹⁰⁰

⁹⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 115.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 117.

O objetivo, nesse primeiro momento, é distinguir a moralidade da legalidade, ou seja, entender que as ações podem estar em conformidade com as leis, mas não serem, por isso, ações morais. Aqui, já podemos entender o primeiro erro de Eichmann ao afirmar que por toda sua vida seguiu os preceitos morais do filósofo, pois suas ações mesmo sendo em conformidade com a lei¹⁰¹, não eram ações morais do ponto de vista kantiano, ou seja, não eram ações baseadas na reflexão que ele estabeleceu consigo próprio.

Arendt afirma que a distinção entre legalidade e moralidade em Kant consiste no fato da “conduta moral não está relacionada à obediência a nenhuma lei determinada externamente – seja a lei de Deus, sejam as leis dos homens”¹⁰². É certo que ele seguia as leis vigentes, agia em conformidade com o dever, precisamente o dever para com as ordens do Führer, mas isso não significava que suas ações eram motivadas pela *boa vontade*. Indo além, Arendt afirma que “a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade do juízo do homem, o que elimina a obediência cega”¹⁰³. O dever a que Kant se refere é uma ação consciente estabelecida própria razão prática.

Logo, as ações morais não são determinadas de acordo com um sentimento empírico ou uma inclinação. São, por outro lado, determinadas pela razão prática, que dispõe sobre a *boa vontade*. De acordo com a leitura kantiana de Arendt, seguir as leis por medo de uma punição, ou praticar uma boa ação por puro prazer em fazer o bem, não se constitui em atos morais, pois são atos contingentes, que satisfazem de alguma forma o sujeito. Isto é, essas ações não se estabelecem pela razão, mas pela inclinação, que ora pode ser de um jeito, ora de outro. A ação moral, dessa forma, é tomada a partir do dever que se impõe a ela mesma, e a partir dela.

Posto isto, temos uma razão prática que determina a vontade, e esta adota justamente o que a razão, livre das inclinações, reconhece como bom. Contudo, esta razão não é suficiente para apontar tal vontade, visto que está exposta a condições adversas e subjetivas em relação à objetividade prática da lei moral. É, por esse motivo, que as ações podem se apresentar como contingentes. Sendo assim, faz-se necessário o imperativo, que “são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana”¹⁰⁴. Tais imperativos podem ser *categóricos* ou *hipotéticos*. Como o objetivo é analisar a fala de Eichmann sobre a

¹⁰¹ É importante ter em vista que a lei a que nos referimos não é necessariamente a lei da Alemanha. A lei que Eichmann seguia era as ordens impostas pelo Führer, que tinha força de lei.

¹⁰² ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. p. 132.

¹⁰³ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. p. 153.

¹⁰⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. p. 85.

moralidade kantiana, vamos nos ater somente ao *imperativo categórico*, que foi exemplo em seu discurso.

O *imperativo categórico*, nas palavras de Kant, “seria aquele que representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a um outro fim”¹⁰⁵. Ou seja, refere-se ao cumprimento do dever por ele mesmo, não por quaisquer outras inclinações, independente de seus fins – existe um aspecto de universalidade no imperativo categórico de Kant ao qual Eichmann não se atentou. Neste ponto, Hannah Arendt concorda com o filósofo em relação ao caráter universal das proposições morais, pois “todo ser humano possui esse tipo de racionalidade, a lei moral dentro de mim”. Todavia, diverge do autor ao afirmar que as proposições morais dispensam qualquer tipo de imperativo, já que sempre foram “consideradas evidente por si mesmas”¹⁰⁶.

Quando interrogado a respeito do que entendia por preceitos morais kantianos, Eichmann pronunciou, quase corretamente, a definição de imperativo categórico: “o que eu quis dizer com a minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais”¹⁰⁷. No entanto, para Arendt, em nenhum momento Eichmann sequer seguiu tal imperativo. Suas ações não eram fundadas a partir de uma razão que rege a *boa vontade*. Ao contrário, Eichmann estava cumprindo cegamente uma lei imposta pelo Führer, como ele mesmo afirmara durante o julgamento. Nesse caso suas ações manifestam apenas *conformidade com o dever* – já que em momento algum houve ação a partir da sua própria razão.

Segundo Arendt:

Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o “imperativo categórico do terceiro Reich”, que Eichmann deve ter conhecido: “aja de tal modo que Führer, se souber de sua atitude, a aprove”. Kant, sem dúvida, jamais pretendeu dizer nada desse tipo; ao contrário, para ele todo homem é um legislador no momento em que começa a agir: usando essa “razão prática” o homem encontra os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei¹⁰⁸.

Contudo, Arendt reconhece que de certa forma Eichmann não errou totalmente, pois evocou os preceitos kantianos “para o uso doméstico do homem comum”¹⁰⁹. Aqui a única condição é a obediência às leis do Führer, e que sua vontade seja moldada de acordo com elas.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 189.

¹⁰⁶ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. p. 141.

¹⁰⁷ *Idem*. *Eichmann em Jerusalém*. p. 153.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 154.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 154.

Arendt afirma que “na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer”¹¹⁰. É, nesse sentido que a autora admite que o acusado possa ter apreciado os princípios morais kantianos, já que “uma lei era uma lei, não havia exceções”¹¹¹.

No entanto, a exceção ocorreu algumas vezes enquanto estava sobre as ordens do Führer. Eichmann abriu exceções para conhecidos judeus em determinada época do regime, como ficou comprovado no julgamento. Então, em algum momento, ele deixou que as inclinações e os sentimentos interferissem em seu dever e se afastou, portanto, do que antes utilizava, equivocadamente, como defesa: os preceitos morais kantianos.

Eichmann, mesmo não seguindo os preceitos morais kantianos, como afirmara, era um burocrata que gostava de estar sob a liderança de outros, de seguir as regras – ser parte de um grupo independente de sua ideologia. Independente das razões, é nítido que em nenhum momento houve qualquer reflexão ou pensamento crítico nas relações que ali foram estabelecidas, e isto, de toda forma, contraria grande parte dos ensinamentos de Kant. Arendt, assim, concebe Eichmann como uma pessoa além de normal, banal. É tendo em vista essa banalidade na figura do acusado que Arendt, ao relatar o enforcamento dele, concebe pela primeira vez o termo *banalidade do mal*:

Começou dizendo enfaticamente que era um *gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida após a morte. E continuou: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecerei*”. [...] Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.¹¹²

Em *Responsabilidade e julgamento* a autora retoma de forma mais cautelosa os aspectos que a levaram a formular a expressão *banalidade do mal*. Em seus escritos, após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, a *banalidade do mal* pode ser entendida como o mal sendo consumado por seres humanos comuns, incapazes de pensar de forma crítica – incapazes de pensar o que estavam fazendo. Tal consideração contradizia, como ela mesmo afirmou, todas as teorias até então fundamentadas acerca do mal¹¹³.

Em suas considerações a respeito de Eichmann, dos movimentos totalitários e das questões morais, Arendt afirmou que a própria essência da moral fora invertida: se antes o

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 154.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 154.

¹¹² *Ibidem*, p. 274.

¹¹³ *Idem. Responsabilidade e Julgamento*. p. 80.

mandamento supremo era “não matarás”, com o regime nazista tal mandamento passa a ser “matarás”, e que esta inversão dos mandamentos morais “se deu dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa “nova lei” consistia no comando “Matarás” não o teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas”¹¹⁴. Como vimos, o mais espantoso consistia no fato de que “esses atos não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros da sociedade respeitável”¹¹⁵.

À vista disto, podemos entender, primeiramente, que Eichmann é a metáfora do homem de massa, interpretado apenas como um *animal laborans*, o qual utilizou-se dos preceitos kantianos de forma equivocada e com um fim determinado: isentar-se das suas responsabilidades quanto a sua falta de pensamento acerca do que estava fazendo.

E, por fim, entender que essa falta de pensamento determina o que Arendt chama de *banalidade do mal*. Que este mal assumiu uma forma diferente do que até então a humanidade conhecia: um mal que pode ser executado não apenas por pessoas perversas, mas também por aqueles que não mais possuem a capacidade de desenvolver uma relação consigo mesmo, de pensar por conta própria.

No próximo capítulo trataremos em discussão a guinada do pensamento de Arendt com a investigação destas questões por meio de uma abordagem voltada para a relação da política com a filosofia moral, das atividades que compõem a *vita activa* com as atividades que compõem a vida do espírito.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 105.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 105.

3. FILOSOFIA MORAL EM ARENDT APÓS *EICHMANN EM JERUSALÉM*

*A moralidade diz respeito ao indivíduo na sua singularidade. O critério de certo e errado, a resposta à pergunta “o que devo fazer?”, não depende, em última análise, nem dos hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor nem de uma ordem de origem divina ou humana, mas do que decido com respeito a mim mesma.*¹¹⁶

Hannah Arendt

Em 1964 Hannah Arendt redige um manuscrito intitulado *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, onde narra o seu espanto diante da “controvérsia um tanto furiosa”¹¹⁷ que a sua obra *Eichmann em Jerusalém* causou entre seus leitores. Para a autora, a repercussão em torno da cobertura do julgamento de Eichmann levantava algumas questões a que até então ela não tinha se atentado com muito vigor. Tratava-se de inquietações do âmbito da filosofia moral.

Como abordado nos capítulos anteriores, Arendt dizia que a sua ocupação era a teoria política e não a filosofia. Assim, após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, a autora vai dar continuidade a sua análise sobre o totalitarismo e os assuntos correlatos pela perspectiva da filosofia moral. Não nos ateremos com muito afincado aos pormenores desta virada no pensamento da autora, mas é importante que possamos compreender que ela é fundamentalmente necessária para o estudo do pensamento arendtiano, pois diz respeito ao desenvolvimento das questões investigadas pela a autora.

Na introdução deste trabalho comentamos brevemente quem foi Hannah Arendt e qual foi o seu objeto de estudo no decorrer de sua produção filosófica. Por ser uma autora que se ateuve à investigação de seu tempo¹¹⁸, seu pensamento foi sendo desenvolvido juntamente com os acontecimentos da época e, por conta disso, podemos perceber como ele foi sendo adaptado às indagações que iam surgindo. A questão moral é um exemplo disso. Muito embora a relação entre moral e política seja de extrema importância nos escritos de Arendt, investigar um determinado assunto, a saber a relação entre a *banalidade do mal* e a ausência de pensamento, do ponto de vista da filosofia e não apenas da teoria política, foi algo completamente inédito para a autora.

A intenção deste capítulo é expor os primeiros¹¹⁹ passos para uma reconciliação de Arendt com a filosofia. Nesse contexto, a autora recorre à filosofia moral socrática e kantiana

¹¹⁶ *Responsabilidade e Julgamento*. p. 162.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.79.

¹¹⁸ Desde *Origens do totalitarismo* toda a sua produção foi de alguma forma uma análise de seu tempo, seja analisando os pormenores dos sistemas totalitários, sua história e suas implicações; seja analisando a condição humana desde como ela foi pensada na antiguidade; seja investigando os eventos modernos que possibilitaram o advento destes regimes; ou estudando a moralidade socrática e kantiana, os seus escritos estão sempre apontando para alguma questão de sua época.

¹¹⁹ Dizemos primeiros passos de reconciliação, pois trata-se de uma investigação preliminar, onde decidimos por utilizar os textos periféricos da autora e não uma obra específica. Para aprofundar na reconciliação de Arendt com

para investigar a relação entre o pensar, a responsabilidade e o julgamento. Assim, este capítulo final pretende abordar como a autora se vale desses conceitos para analisar se a nossa capacidade de pensar tem alguma influência nas nossas habilidades de distinguir o certo do errado, o bem do mal. Portanto, o objetivo é entender de forma preliminar os conceitos de responsabilidade e julgamento, para, por fim, investigar algumas relações entre o problema do mal e a faculdade de pensar como fundamentais para o desenvolvimento do termo *Banalidade do mal*.

3.1. Responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva

No decorrer de suas reflexões, Arendt se esforça por esclarecer a importância de se pensar uma distinção entre a responsabilidade coletiva e a responsabilidade pessoal, principalmente em épocas nas quais se percebe o colapso moral e, por conseguinte, a dificuldade em atribuir ao indivíduo responsabilidade moral e legal, devido justamente às confusões conceituais existentes entre ambas. Para a autora, existe uma dificuldade em fazer essa distinção, pois a noção de responsabilidade muitas vezes pode ser confundida com a noção de culpa.

O indivíduo, afirma a autora, jamais poderá se sentir culpado por algo que jamais cometeu. Essa discussão, remete ao fato de vários jovens que acompanharam os julgamentos dos criminosos nazistas terem esboçado certo sentimento de culpa¹²⁰. O que se pode verificar, na verdade, é um senso de responsabilidade por ações de que o indivíduo não participou ativamente. Isso ocorre, pois o indivíduo pertencente a uma determinada comunidade é, conseqüentemente, pertencente ao seu corpo político. Essa responsabilidade é o que a autora compreende por responsabilidade política.

Como podemos ver:

a filosofia, sugerimos a leitura de *A vida do Espírito*, que para este trabalho foi consultada apenas como obra de apoio. Nos escritos como *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* e *Algumas questões sobre filosofia moral*, bem como outros textos e aulas reunidos na obra *Responsabilidade e julgamento*, em comparação com *A vida do espírito*, possuem um caráter mais experimental e que, em razão disto, manifestam melhor essa transição do pensamento da autora, ou melhor, essa especificidade de ser um pensamento que estava sendo construído juntamente com o desenrolar dos acontecimentos da época. Contudo, mesmo tratando-se de textos, recortes, aulas, discursos e proferimentos, e não de uma obra pensada com início meio e fim, não deixam de ser ricos em conceitos e relevantes para a filosofia e para a teoria política.

¹²⁰ Arendt menciona que após os julgamentos dos criminosos nazistas surgiram alguns argumentos que defendiam que os jovens da Alemanha, “jovens demais para terem feito qualquer coisa” (*Ibidem*, p. 91), se sentiam culpados pelos atos criminosos cometidos pelo regime nazista no poder.

Esse tipo de responsabilidade, na minha opinião, é sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome. [...] Nesse sentido, somos sempre considerados responsáveis pelos pecados de nossos pais, assim como colhemos as recompensas de seus méritos; mas não somos, é claro, culpados de suas malfetorias, nem moral nem legalmente, nem podemos atribuir seus atos a nossos méritos¹²¹

A responsabilidade pessoal é, por outro lado, aquela referente a aspectos morais e legais. Essa distinção, que a autora faz no decorrer de sua obra, fica clara ao analisarmos que as questões morais estão muito mais relacionadas com o eu (self) do que com aspectos concernentes ao mundo¹²². Do mesmo modo, as questões legais são sempre referentes a um único indivíduo que praticou a ação. Na sala de um tribunal de justiça, por exemplo, não está em julgamento uma organização criminosa, mas a contribuição específica do indivíduo. Ou seja, “o que deve ser julgado é ainda essa mesma pessoa, o grau da sua participação, seu papel específico e assim por diante, e não o grupo”¹²³. Desta forma, mesmo sendo parte de alguma organização criminosa, este fato só será considerado como parte das circunstâncias do ato ilícito praticado.

A questão da responsabilidade em Arendt se apresenta como resposta principalmente à tese de que Eichmann e diversos outros participantes da burocracia estatal no nazismo eram apenas, e tão-somente, *dentes de engrenagem*, ou seja, pessoas que estavam cumprindo funções burocráticas no regime em questão. De fato, qualquer pessoa poderia ter cumprido as ordens impostas a Eichmann. No entanto, usar tal justificativa é inviabilizar a responsabilidade específica do sujeito em julgamento, pois, desta forma, todos que participaram dos regimes totalitários estariam isentos de responsabilidade moral e legal – já que a grande maioria dos envolvidos não passaram de “dentes de engrenagem”. Tal premissa também incorre na alegação de culpa coletiva, segundo a qual todos seriam culpados. Na visão da autora este argumento seria um equívoco, “pois quando todos são culpados ninguém o é”¹²⁴.

Assim como a tese do *dente de engrenagem*, a culpa coletiva impede o ato de julgar e de atribuir responsabilidade. Hannah Arendt indaga o hábito em se evitar julgar “sempre que são discutidos tópicos morais, não em geral, mas num caso particular”¹²⁵. Não menos

¹²¹ *Ibidem*, p. 216-217.

¹²² Ao longo dos textos reunidos em *Responsabilidade e julgamento*, a autora deixa bastante claro a possibilidade de tratar a moralidade por outros caminhos, através da política ou da religião, por exemplo. No entanto, suas considerações a respeito das questões morais – para entender os julgamentos dos criminosos nazistas – é visando o eu (self).

¹²³ *Ibidem*, p. 215.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 83.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 123.

importante, a autora chama atenção para as justificativas utilizadas para não atribuir culpa específica. Nos casos analisados¹²⁶, onde se vê uma grande dificuldade em julgar, Arendt percebe que a maioria das justificativas giravam em torno de atribuir uma culpa que é específica do sujeito ao coletivo, uma tendência que “se transformou numa caiação altamente eficaz para todos aqueles que realmente tinham feito alguma coisa”¹²⁷. Arendt chama atenção para um fato muito comum na Alemanha da época:

Sempre considerei a quintessência da confusão moral que, durante o período pós-guerra na Alemanha, aqueles que em termos pessoais eram totalmente inocentes assegurassem uns aos outros e ao mundo em geral quanto se sentiam culpados, enquanto muitos poucos dos criminosos estavam prontos a admitir sequer o remorso mais tênue.¹²⁸

Para a autora, é impossível pensar em culpa coletiva ou inocência coletiva – já que ambas, culpa e inocência, só podem ser atribuídas aos homens de forma específica, ou seja, individualmente¹²⁹. Por exemplo, o *dente de engrenagem*, como descreve a autora, é uma justificativa utilizada para inocentar determinada pessoa que fazia parte de algum sistema burocrático – sistema que necessita funcionar sem depender de pessoas específicas, ou seja, “cada dente de engrenagem, isto é, cada pessoa, deve ser descartável sem mudar o sistema, uma pressuposição subjacente a todas as burocracias, a todo o serviço público e a todas as funções propriamente ditas”¹³⁰.

Embora seja o homem em julgamento na sala do tribunal, Arendt reconhece que o sistema ou a circunstância em que o crime ocorre não devem ser deixados de lado¹³¹. Assim, é importante entender que as circunstâncias às quais a autora nos chama atenção remetem ao totalitarismo de sua época. Em poucas palavras, no totalitarismo os crimes “diziam respeito a pessoas que eram “inocentes” mesmo do ponto de vista do partido no poder”¹³², ou seja, seus

¹²⁶ Arendt cita, por exemplo, as discussões e críticas à Rolf Hochhuth que, em sua peça *O vigário*, acusou o papa Pio XII de não se manifestar sobre os assassinatos dos judeus no Leste (*Ibidem*, p. 82).

¹²⁷ *Ibidem*, p. 83.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 91.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 91.

¹³¹ Mesmos sendo importante para um Tribunal de Justiça entender as motivações em que o crime ocorreu, estas não são usadas como justificativas para inocentar ou transferir a responsabilidade pessoal de um indivíduo para um sistema burocrático, por exemplo. Não é objetivo primordial de um Tribunal de justiça entender em termos teóricos como este sistema operou. Arendt faz essa análise comparando como um tribunal de justiça lida com a questão e como a ciência política lida com a mesma questão: “Esse é o ponto de vista da ciência política, e se acusamos, ou antes, avaliamos nessa estrutura de referência, falamos de bons e maus sistemas, e nosso critério são a liberdade, a felicidade ou o grau de participação dos cidadãos, mas a questão da responsabilidade pessoal daqueles que controlam toda a engrenagem é uma questão marginal” (*Ibidem*, p. 92). Da mesma forma, em um Tribunal de justiça, estas questões que são analisadas pela ciência política, contribuem de forma marginal para o processo.

¹³² *Ibidem*, p. 96.

atos não eram atos criminosos na época do regime¹³³. Os criminosos não eram apenas pessoas políticas, mas homens comuns que participaram de alguma forma da vida pública, pois a “dominação total se estende a todas as esferas da vida, e não apenas à da política”¹³⁴. A autora entende por sociedade totalitária aquela onde a dominação se estende a todos os âmbitos da esfera social, isto é, “todas as manifestações públicas, culturais, artísticas e eruditas, e todas as organizações, os serviços sociais e de bem-estar, até os esportes e o entretenimento, são “coordenados””¹³⁵.

Assim, qualquer indivíduo que queira participar ativamente da esfera pública em uma sociedade totalitária “está implicado de uma ou outra maneira nas ações do regime como um todo”¹³⁶. Sendo assim, Arendt percebe que somente aqueles homens que se recolheram de uma vida pública – e isto implica na rejeição de responsabilidade política – puderam ser desresponsabilizados legalmente e moralmente.

Sobre a questão, Bethania Assy diz:

Arendt enfatiza o fenômeno da não participação da esfera pública sob regimes totalitários, referindo-se a esse tipo de juízo como uma forma de resistência, uma forma de ação, como forma de afirmação da responsabilidade pessoal. Em situações extremas, é possível que toda a recusa à participação conduza a responsabilidade pessoal a uma forma de responsabilidade política. Sob circunstâncias específicas, a própria não ação, no sentido de negação do envolvimento de toda sorte, pode se tornar uma forma de ação¹³⁷.

Dessa forma, o afastamento da vida pública, que antes era considerado inadequado, com o colapso da moralidade na sociedade totalitária, faz-se pertinente. Para Arendt, continuar na vida pública em uma sociedade totalitária poderia significar escolher um mal menor, mas antes de tudo escolher um mal como justificativa. O próprio sistema induz ao discurso do mal menor, já que “é um dos mecanismos embutidos na maquinaria de terror e criminalidade”. Para a autora, esta questão é “conscientemente usada para condicionar os funcionários do governo, bem como a população em geral, a aceitar o mal em si mesmo”¹³⁸.

¹³³ Quando o regime nazista estava em ascensão, as ações dos oficiais e de todos aqueles que colaboraram com o partido no poder eram consideradas de prestígio. A sociedade reconhecia que suas ações eram grandes feitos para a comunidade. Arendt, ao longo dos textos reunidos em *Responsabilidade e Julgamento*, chama atenção para essa inversão da moralidade e da legalidade. Com a derrota na guerra, a sociedade Alemã passa a tratar aqueles mesmos homens de prestígio como criminosos da mais alta envergadura. Assim, nota-se que os padrões morais e legais, são novamente invertidos: “devemos dizer que presenciamos o total colapso de uma ordem “moral” não uma vez, mas duas vezes, e essa volta repentina à “normalidade” ao contrário do que muitas vezes se supõe complacientemente, só pode reforçar as nossas dúvidas” (*Ibidem*, p.118).

¹³⁴ *Ibidem*, p. 96.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 96.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 96.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 24.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 99.

Isso ocorreu no regime totalitário nazista em diversas vezes, como apontou a autora¹³⁹. Para melhor elucidar a questão, Arendt recorre aos padrões legais – já que as defesas dos acusados sempre utilizaram a justificativa de que os atos de seus clientes eram unicamente atos de Estado. Utilizando a teoria dos atos de Estado, afirma-se que “governos soberanos podem ser forçados em circunstâncias extraordinárias a usar meios criminosos, porque disso depende a sua própria existência ou a manutenção de seu poder”¹⁴⁰. Ou seja, os atos ilícitos do Estado não são passíveis de punição. No entanto, nos governos totalitários, os crimes não foram cometidos por necessidade¹⁴¹. Além disso, houve uma inversão da legalidade: “os atos não criminosos ocasionais – como a ordem de Himmler para interromper o programa de extermínio – eram exceções à “lei” da Alemanha nazista” (ARENDR, 2004, p.102). Assim, Arendt repara que os homens que estavam implicados no regime totalitário conheciam as leis e poderiam ser responsabilizados por infringi-las. De fato, não tiveram a capacidade de pensar por si mesmos e, conseqüentemente, não souberam julgar a inversão acometida pelo regime – que “todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso” (ARENDR, 2004, p.103). Portanto, para Arendt, esta dificuldade em julgar e localizar a responsabilidade específica pode estar relacionada com aquela capacidade mais elementar: a capacidade de pensar por si mesmo.

Em suas considerações a respeito de Eichmann, dos movimentos totalitários e das questões morais, Arendt afirma que a própria essência da moral fora invertida. Se antes o mandamento supremo era “não matarás”, com o regime nazista tal mandamento passa a ser “matarás”. Ou seja:

Esse cerne moral apenas é atingido quando percebemos que o fato se deu dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa “nova lei” consistia no comando “Matarás” não o teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas, e por nenhuma razão impostas pela necessidade, mas, ao contrário, mesmo contra todas as considerações militares e utilitárias. [...] E esses atos não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros da sociedade respeitável¹⁴².

A questão do julgamento é de grande importância para compreender como se deu essa inversão moral. Para a autora, aqueles que não compactuaram com a lei imposta pelo regime,

¹³⁹ Arendt diz: “a exterminação dos judeus foi precedida por uma sequência muito gradual de medidas antijudaicas, cada uma das quais foi aceita com o argumento de que a recusa a cooperar pioraria ainda mais a situação – até que se atingiu um estágio em que nada pior poderia possivelmente ter acontecido” (Ibidem, p.99).

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 100.

¹⁴¹ No caso da Alemanha nazista os tais atos de Estado não foram feitos por necessidade. Conforme mostra a autora: “poderíamos argumentar com força considerável que, por exemplo, o governo nazista teria sido capaz de sobreviver, até mesmo de ganhar a guerra, se não tivesse cometido seus famosos crimes” (*Ibidem*, p. 101).

¹⁴² *Ibidem*, p. 105.

conseguiram de alguma maneira “julgar por si próprios”¹⁴³ o sistema vigente. Tal julgamento se deu não por serem conhecedores e seguidores dos antigos padrões morais, mas, talvez, pelo simples fato de não conseguirem conviver consigo mesmos após decidirem cometer certos atos. Buscando referência nos antigos, Arendt afirma que para conceber este tipo de julgamento, é necessária a “disposição para viver explicitamente consigo mesmo”¹⁴⁴. De conceber o pensamento por si mesmo.

Talvez seja por conta destas pessoas que foram capazes de julgar por conta própria os eventos em que estavam inseridas que a autora passa a tratar o argumento da obediência como falacioso. Para Arendt, não existe obediência entre adultos. A obediência se dá entre uma criança e um adulto, ou entre um adulto não escravo e Deus. O que existe, portanto, é um consentimento. “Se dizemos que um adulto obedece, ele de fato apoia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica “obediência””¹⁴⁵.

A obediência cega de Eichmann e de tantos outros que estavam implicados no regime decorre, principalmente, como aponta a autora em suas obras¹⁴⁶, da falta de capacidade de pensar de forma crítica, ou seja, através de uma autorreflexão que o sujeito é capaz de fazer consigo mesmo.

3.2. Silêncio e Solidão: a relação do indivíduo com ele mesmo

Conforme seus estudos acerca dos regimes totalitários de sua época¹⁴⁷, Arendt questiona se o conteúdo dos valores morais é de fato referente a condutas e padrões de comportamento que auxiliam os indivíduos na compreensão do que é certo ou errado, como entendia toda a tradição do pensamento filosófico até então; e, se estes valores morais eram “*permanentes e vitais*”¹⁴⁸. Em decorrência de suas análises, a autora indaga, portanto, se os valores morais não

¹⁴³ *Ibidem*, p. 106.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 109.

¹⁴⁶ Arendt disserta sobre o problema da obediência cega pela primeira vez na obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* e depois volta a tratar do assunto em textos que trabalham as questões morais, muitos deles reunidos em *Responsabilidade e julgamento*. Em *A vida do Espírito*, a autora também debate sobre o problema, percorrendo muitas vezes a tradição do pensamento filosófico.

¹⁴⁷ Antes de se deter ao estudo das questões morais, Arendt se concentrou na investigação dos regimes totalitários de sua época, como o governo de Hitler na Alemanha e o governo de Stálin na Rússia. Vários textos sobre o assunto foram publicados no decorrer da sua vida, sendo o mais importante *Origens do Totalitarismo* publicado em 1951, onde a autora faz uma análise sobre o antisemitismo, imperialismo e totalitarismo.

¹⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*, p.115.

remeteriam ao próprio significado etimológico da palavra, ou seja, moralidade, “como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras”¹⁴⁹, que poderiam ser facilmente trocados ou modificados de acordo com as necessidades e circunstâncias.

Arendt chama atenção para o fato de essa problemática não ter passado despercebida na era moderna. Afirma que “a busca de Nietzsche de “novos valores” era certamente uma clara indicação da desvalorização do que o seu tempo chamava “valores” e o que tempos mais antigos tinham chamado mais corretamente virtudes”¹⁵⁰. Ela se esforça por manifestar que já na modernidade pode-se perceber uma certa desconfiança em relação aos princípios morais, e questiona: “essas coisas ou princípios, dos quais todas as virtudes são basicamente derivadas, eram meros valores que podiam ser trocados por outros, sempre que as pessoas mudassem de opinião a seu respeito?”¹⁵¹. Disso a autora infere que a negação da moralidade, já nos tempos modernos, é uma forma de entender que os princípios morais tais como foram pensados até então – como meros mandamentos morais, por exemplo – não são em tal grau inabaláveis.

A Alemanha nazista representa muito claramente esse cenário, como mostra Arendt:

O regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores. Além disso, provava que ninguém tinha de ser nazista convicto para se adaptar e para esquecer da noite para o dia, por assim dizer, não o seu status social, mas as convicções morais que antes acompanhavam essa posição¹⁵².

Assim, não apenas os criminosos que faziam parte do regime aderiram à inversão dos mandamentos e preceitos morais, mas várias camadas da sociedade alemã – que se tornara totalitária – ajustaram-se à nova ordem moral estabelecida. Não menos estranho foi o fato de vários criminosos, que colaboraram com o regime, serem pessoas comuns – pessoas que muitas vezes eram consideradas cidadãos de bem, ou seja, pessoas que estavam cumprindo seus deveres perante a sociedade¹⁵³. Desta forma, Arendt afirma que “a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se “organizaram” e não agiram por convicção”¹⁵⁴.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.113.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.114.

¹⁵¹ *Ibidem*, p.115.

¹⁵² *Ibidem*, p.117.

¹⁵³ Tanto em *Eichmann em Jerusalém* quanto em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt chama atenção para o fato de os contribuintes, filiados e simpatizantes do regime nazista serem, na época em que o partido estava em ascensão, considerados homens exímios, que estavam prestando grandes serviços para nação. Tal concepção foi invertida da noite para o dia, assim que os alemães perderam a guerra. Os “homens exímios” foram rebaixados a criminosos cruéis e perversos.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 117.

Deixando claro que sua preocupação primordial é referente às questões estritamente morais, ela sustenta:

O que essas pessoas fizeram foi horrível, e o modo como organizaram primeiro a Alemanha e depois a Europa ocupada pelos nazistas tem grande interesse para a ciência política e o estudo das formas de governo; mas nem um, nem outro propõe problemas morais. A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em tinham sido ensinadas a acreditar¹⁵⁵.

Arendt enfatiza que o *colapso da moralidade* ocorreu duas vezes na Alemanha. A primeira com a colaboração de várias camadas da sociedade com o regime nazista, que contradizia todos os preceitos morais até então conhecidos; e a segunda com a queda do regime, quando todos os valores morais retornam a sua, nas palavras um tanto irônicas da autora, “normalidade”¹⁵⁶.

Por outro lado, houve um número significativo de pessoas que não se ajustaram à nova ordem moral. Esses indivíduos que não se adaptaram ou não compactuaram com o sistema foram capazes de “julgar por si próprios”¹⁵⁷. Tal julgamento se deu não por serem conhecedores e seguidores dos antigos padrões morais, mas talvez pelo simples fato de não conseguirem conviver consigo mesmos após decidirem cometer certos atos. Buscando referência na moralidade socrática, Arendt afirma que, para conceber este tipo de julgamento, é necessária a “disposição para viver explicitamente consigo mesmo”¹⁵⁸.

Por mais que as experiências de sua época atestem que a moral, ao contrário do que se propunha o pensamento filosófico até então¹⁵⁹, está mais relacionada com o sentido etimológico da palavra em si, ou seja, moral como um conjunto de hábitos, Arendt não nega a importância de entender “que a concordância do pensamento filosófico e religioso nessa questão pesa tanto quanto a origem etimológica das palavras que usamos em nossas próprias experiências”¹⁶⁰. Entende, também, que a maioria das proposições morais até então formuladas, seja pela filosofia moral ou pela religião, estão voltadas para o eu (*self*), como: ““Ama o teu próximo

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 118.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 118.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 106.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 107.

¹⁵⁹ Várias vezes no decorrer do texto *Algumas questões de filosofia moral*, Arendt afirma que por toda a tradição do pensamento filosófico e religioso “há uma distinção entre certo e errado, e que essa é uma distinção absoluta, ao contrário de distinções entre grande e pequeno, pesado e leve, que são relativas; e de que, segundo, todo ser humano em sã consciência é capaz dessa distinção”. *Ibidem*, p. 139.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 140.

como *a ti mesmo*”, “Não faça aos outros o que não queres que façam *a ti*”, e, finalmente, a famosa fórmula de Kant: “Aja de tal maneira que a máxima da sua ação possa se tornar uma lei geral para todos os seres inteligíveis”¹⁶¹.

Levando estas premissas em consideração e as experiências de sua época, Arendt analisa como essas proposições morais, que estão voltadas para o eu, relacionam-se com o pensar. Como dissemos antes, aquelas pessoas que não participaram ou compactuaram com o regime nazista, e, por isso, “permaneceram intactos e livres de toda culpa”¹⁶², foram capazes de julgar por si mesmas que não poderiam viver tendo a consciência¹⁶³ de terem praticado certos delitos – mesmo estes sendo permitidos pela lei do país. No entanto, o não agir dessas pessoas não se configurava a partir de uma obrigação, como supunha o imperativo categórico kantiano¹⁶⁴, pois aquilo que era certo ou errado já possuía uma evidência em si mesma. Esta asserção, de os preceitos morais serem evidentes por si mesmos e sem a necessidade de uma imposição exterior, é claramente perceptível na moralidade socrática, e é a ela que Arendt vai se deter com maior afinco para entender a conduta dos indivíduos que se retiraram da vida pública¹⁶⁵, que se tornara totalitária, imposta pelo regime nazista.

Analisando as duas formulações socráticas – “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” e “é melhor estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desavença comigo mesmo” –, a autora percebe que aqueles que se retiraram da vida pública o fizeram por serem incapazes de compactuar com algo que contradizia a si mesmos. Logo, saber julgar as questões que implicam o ser individual e a sua conduta com o mundo só é possível através da atividade silenciosa de pensamento que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Sendo assim, a moralidade socrática, que Hannah Arendt analisa para entender a questão do mal maior, é

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 140.

¹⁶² *Ibidem*, p. 142.

¹⁶³ Sobre a consciência Arendt diz: “Em todas as línguas o termo consciência significa originalmente não a faculdade de conhecer e julgar o certo do errado, mas o que agora chamamos consciência de si (*consciousness*), isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, tornamo-nos cientes de nós mesmos (ARENDR, 2004, p.140)

¹⁶⁴ Arendt afirma que aqueles que não compactuaram com o regime, não o fizeram por alguma imposição exterior, “mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que já não fosse evidente por si mesmo para aqueles ao seu redor” (ARENDR, 2004, p. 142). Ou seja, o imperativo categórico se torna obsoleto, visto que não é necessária uma imposição exterior para tornar evidente que tal ato não condiz com o próprio julgamento do indivíduo que escolhe não praticá-lo.

¹⁶⁵ Em várias de suas obras – como por exemplo, em *A Condição Humana* no capítulo *Os domínios público e privado* –, Arendt sempre se preocupou em afirmar a necessidade da participação ativa na vida pública. Em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt reconhece que a partir do momento que toda uma sociedade – educação, cultura, instituições públicas e etc. – torna-se totalitária, a retirada da vida pública não pode ser condenada. Ela diz: “existem situações extremas em que a responsabilidade pelo mundo, que é primariamente política, não pode ser assumida, porque a responsabilidade política sempre pressupõe, ao menos, um mínimo de poder político” (ARENDR, 2004, p. 108). Em uma sociedade que se tornara totalitária não há espaço para poder político por parte dos não adeptos, pois não existem as ferramentas materiais e sociais para qualquer tipo de ação política.

aquela que leva em consideração, primeiramente, a relação do indivíduo consigo mesmo e, em seguida, a maneira como essa relação implica seu posicionamento com os outros e com o mundo.

Com relação as formulações socráticas, Arendt afirma:

Mesmo que eu seja um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. Essa mesma sentença também revela por que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele¹⁶⁶.

À vista disso, a investigação da autora acerca da moralidade socrática nos mostra, portanto, que a atividade de pensar é aquela que reconhece o si mesmo como interlocutor em um discurso silencioso – a relação consigo mesmo que é imprescindível para o indivíduo saber julgar aquilo que ele mesmo é capaz, ou não, de realizar. Quando esta atividade é posta em exercício, o indivíduo reconhece que, mesmo estando só, está acompanhado de si mesmo: “Assim como sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver junto com ele”¹⁶⁷.

A qualidade de poder distinguir o certo e o errado, portanto, não é apreendida fora do indivíduo mesmo, mas pode se tornar evidente a partir do discurso que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Quando o sujeito está pensando, suas reflexões são discutidas através de um diálogo silencioso consigo mesmo – da mesma forma que um indivíduo pode iniciar um diálogo através da fala com um outro indivíduo qualquer. Por conta disto, Arendt chama atenção para obviedade do fato de “que um malfeitor não será um parceiro muito bom para esse diálogo silencioso”¹⁶⁸, dando a entender que o sujeito que pensa não estaria disposto a conviver e dialogar com um malfeitor.

Em detrimento disto, podemos afirmar que o comportamento do indivíduo para com os outros é efetivamente dependente de seu comportamento consigo mesmo, visto que a relação do indivíduo consigo próprio deve ser anterior àquela relação desenvolvida com o outro. Pois, antes de estabelecer uma relação com o outro, o indivíduo deve necessariamente desenvolver uma relação consigo mesmo através do pensamento.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 155.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 155.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 156.

Como mostra Arendt:

O pensamento como uma atividade pode surgir a partir de qualquer ocorrência; está presente quando eu, depois de observar um incidente na rua ou me ver implicada em alguma ocorrência, começo então a considerar o que aconteceu, contando o fato a mim mesma como uma espécie de história, preparando-a, dessa maneira, para sua subsequente comunicação aos outros, e assim por diante¹⁶⁹.

Outra característica fundamental da atividade de pensamento é o pensar sobre os próprios atos, que, de acordo com a autora, é parte essencial quando o propósito é estabelecer um diálogo consigo mesmo. Assim, quando um indivíduo comete o mal, a capacidade de pensamento, do diálogo silencioso consigo mesmo, fica comprometida – já que aquele que cometeu a má ação não se permite lembrar de tal ato. Por conseguinte, Arendt diz que: “a maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar da punição é esquecer o que fez e não pensar mais no assunto”¹⁷⁰, assegurando, então, que a lembrança só é possível a partir da atividade silenciosa de pensamento.

Posto isto, a autora afirma que a atividade de pensar está, portanto, relacionada muito intimamente com a capacidade de memória que o indivíduo pode possuir, já que esta lembrança, advinda da memória, só é possível através de uma atividade exaustiva de pensamento praticada consigo mesmo, pois “ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo”¹⁷¹. O arrependimento, como exemplifica a autora, só é exequível a partir do momento em que o indivíduo consegue lembrar, através do pensamento, de seus próprios atos.

Ainda sobre a prática do mal e a relação com o pensamento e a memória, Arendt afirma:

Não vou negar que esse tipo de malfeitor exista, mas tenho certeza de que os maiores males que conhecemos não se devem àquele que tem de confrontar-se consigo mesmo de novo, e cuja a maldição é não poder esquecer. Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los.¹⁷²

Assim, tendo em vista a memória, ou seja, a faculdade de lembrar ou esquecer, a autora afirma que os maiores criminosos são aqueles que perderam essa capacidade elementar de pensamento que está diretamente ligada com a lembrança e o esquecimento. Deste modo, o maior mal, nas palavras da autora, “não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 158.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 158.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 159.

¹⁷² *Ibidem*, p. 159.

tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo”¹⁷³. Desenvolver a capacidade de lembrar dos atos praticados é o que pode, e deveria, impedir a prática do mal, pois nenhuma pessoa que possui a lembrança como uma faculdade inerente a si mesma gostaria de ser lembrada de que cometeu um ato que não aprova. Logo, a moral – como sendo a relação, o diálogo que o indivíduo estabelece consigo mesmo – está relacionada com a memória no momento em que esta se faz necessária para impedir que os indivíduos cometam atos maléficis.

Com o prosseguimento de sua investigação, a autora aponta para uma verdadeira distinção existente entre pessoa e humano. Depreende-se que o indivíduo só se constitui como pessoa a partir do momento em que realiza constantemente a atividade de pensar, um pensar que possibilita, como vimos antes, a lembrança e o arrependimento. Sem essa atividade elementar, o indivíduo, por mais humano que possa ser, jamais se constituirá em pessoa ou numa personalidade.

Nesse sentido, a autora explana:

Nesse processo de pensamento em que realizo a diferença especificamente humana da fala, eu me constituo de modo explícito como uma pessoa, e vou continuar a ser uma pessoa na medida em que seja capaz dessa constituição repetidas vezes. Se é isso o que comumente chamamos de personalidade, o que não tem nada a ver com o talento e inteligência, ela é o simples resultado, quase automático, do pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*). Em outras palavras, ao conceder o perdão, o que se perdoa é a pessoa e não o crime; no mal sem raiz, não resta nenhuma pessoa a quem se poderia perdoar.¹⁷⁴

Por meio desta relação do indivíduo consigo mesmo, Arendt afirma que podemos encontrar vestígios da noção de pluralidade não apenas como a condição de uma vida política¹⁷⁵ – de indivíduos que convivem e compartilham um mundo –, mas, também, condição do ponto de vista de o indivíduo que compartilha primeiramente de si mesmo, já que essa convivência pressupõe uma divisão interior. Quando o indivíduo pratica o diálogo constante consigo mesmo, é certo que existe um interlocutor e um receptor; assim como quando ele pratica uma ação, tendo a si próprio como testemunha.

Em vista disso, Arendt entende que a solidão (*loneliness*) que o indivíduo pode sentir mesmo quando está envolto por uma multidão é consequência direta do abandono de si mesmo, ou seja, ele já não está mais acompanhado nem de outros e nem de si mesmo; e, como já abordado, o trato do indivíduo com outros é dependente do trato consigo mesmo, sugerindo que

¹⁷³ *Ibidem*, p. 160.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 160.

¹⁷⁵ Em *A Condição humana*, Arendt, ao descrever a *vita activa* como uma das três atividades primordiais para a vida na terra – trabalho, obra e ação –, afirma que a ação corresponde a condição humana da pluralidade, esta que é a condição da vida política. *Idem*. *A condição humana*, p. 09.

a própria noção de pluralidade como correspondente da ação – “única atividade que ocorre diretamente entre os homens”¹⁷⁶ – pode ser encontrada, também, nessa relação silenciosa, já que o indivíduo é capaz de se dividir internamente em dois – *o dois-em-um*.

A essa relação ou diálogo, que o indivíduo estabelece consigo próprio, seja quando está pensando ou julgando a partir da própria atividade de pensar, Arendt chama de *estar só* (*solitude*). Este *estar só* é diferente, e até mesmo o oposto, da solidão (*loneliness*) – que como vimos é decorrente do abandono de si mesmo – e, também, diferente das formas de isolamento que podemos nos impor devido, por exemplo, a alguma preocupação com o mundo¹⁷⁷, como aponta a autora.

Assim, podemos compreender que o *estar só* arendtiano remete ao estar acompanhado de si mesmo, ou seja, para se engajar na atividade de pensar, o indivíduo precisa, então, transformar-se numa espécie de *dois-em-um* para manter um diálogo silencioso consigo próprio. A solidão e o isolamento, como afirma Arendt, não permitem a ocorrência desse diálogo que o indivíduo estabelece consigo mesmo, pois não existe um outro para tal.

Este outro pode ser o próprio indivíduo quando ele se relaciona consigo mesmo nessa espécie de *dois-em-um*, mas pode ser, também, a companhia de um outro indivíduo qualquer. No entanto, a atividade de pensar só ocorre no primeiro caso – quando se estabelece o diálogo silencioso consigo mesmo – pois, quando o indivíduo entra em contato com um outro alguém, ele interrompe o processo de pensamento, a saber: é quando o *dois-em-um* se transforma, novamente, em um só, para poder estar em companhia de um outro diferente de si mesmo.

Assim:

O estar só e sua atividade correspondente, que é o pensar, podem ser interrompidos pelo fato de alguma outra pessoa se dirigir a mim ou, como em toda outra atividade, por eu fazer alguma outra coisa, ou pelo puro cansaço. [...] Eu me torno uma, possuindo, é claro, ciência de mim mesma (*self-awareness*), isto é, consciência de mim mesma (*consciousness*), mas já não estou plena e articuladamente de posse de mim mesma. Se uma pessoa me dirige a palavra e se, como às vezes acontece, começamos a dialogar sobre as mesmas coisas com que uma de nós havia se preocupado enquanto ainda estava só (*in solitude*), então é como se eu agora me dirigisse a outro eu. E esse outro eu, *allos authos*, foi corretamente definido por Aristóteles como o amigo.¹⁷⁸

Desta forma, é importante lembrar que a moralidade como um aspecto referente à singularidade¹⁷⁹, ou seja, essa preocupação com o eu para a qual Arendt chama atenção, só pode

¹⁷⁶ *Idem. A condição humana*, p. 09.

¹⁷⁷ *Idem. Responsabilidade e julgamento*. p.162.

¹⁷⁸ *Ibidem*. p. 163.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 162.

ser considerada quando tratamos desse *estar só* – o *dois-em-um*. Só pode ser levada em consideração se entendermos o indivíduo como um ser que pensa e necessita de si mesmo para se constituir como esse ser pensante; e esta é, em grande parte, a razão para uma determinada conduta moral ou não. Portanto, a ordem política, religiosa ou até mesmo uma ordem imposta socialmente difere da ordem moral¹⁸⁰, que é auto imposta pelo próprio indivíduo no processo de pensamento. Assim, diz Arendt: “não posso fazer certas coisas porque, depois de fazê-las, já não serei capaz de viver comigo mesma”.¹⁸¹

Em momentos de crise¹⁸², é justamente esta autoimposição moral do indivíduo que fornece limites a ele próprio. No entanto, a própria autora reconhece que, em se tratando do ponto de vista político, isso soaria como uma irresponsabilidade do indivíduo, que bem ou mal, faz parte de uma comunidade – isto porque se trata da preocupação com o eu e não com o mundo ou com outros indivíduos que dele compartilham. Portanto, a autora afirma que toda sua investigação acerca da moral socrática, a qual está baseando grande parte de sua investigação, só pode ser levada em consideração em tempos de emergência.

Assim:

[...] a moralidade socrática só é politicamente relevante em tempos de crise, e que o eu como critério fundamental da conduta moral é, politicamente, uma espécie de medida de emergência. E isso implica que a invocação de princípios supostamente morais para questões da conduta cotidiana é em geral uma fraude; quase não precisamos de experiência para saber que os moralistas estreitos, que apelam constantemente para os elevados princípios morais e padrões estabelecidos, são em geral os primeiros a aderir a quaisquer outros padrões que lhes sejam oferecidos, o que os franceses chamam *les bien-pensants*, está mais sujeita a se tornar nada respeitável e até criminosa do que a maioria dos boêmios e *beatniks*.¹⁸³

Como um ser que possui a capacidade de pensar e, conseqüentemente, lembrar – isto é, aquele capaz de conviver consigo mesmo – é correto afirmar que esse indivíduo estabelece a si próprio certos limites. Independentemente de quais sejam, a autora afirma que o maior mal é justamente essa incapacidade de estabelecer constante diálogo consigo mesmo e, conseqüentemente, limites impostos a partir desta relação. A grande perda para o próprio indivíduo e, também, para aqueles que compartilham do mesmo mundo, é “a perda do eu que constitui a pessoa”.¹⁸⁴

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 162.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 162.

¹⁸² Quando Arendt discursa sobre os momentos de crise ou emergência, ela está fazendo referência aos regimes totalitários de sua época.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 170.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 167.

Mesmo impondo limites, a atividade de pensar não incita à ação, isto é, não impõe como devemos agir. Isto ocorre, pois “o próprio processo de pensar é incompatível com qualquer outra atividade”¹⁸⁵. Mesmo produzindo certas consequências no âmbito moral, o pensamento enquanto uma atividade não tem como objetivo a produção de um fim ou uma meta, como podemos identificar na ação.

Podemos perceber que esses limites que a atividade de pensar impõe para o indivíduo sugerem que existe uma diferença entre uma transgressão e outra. Essa diferença, para Arendt, “é um princípio puramente moral, distinto de um princípio legal”¹⁸⁶ a partir do momento em que o próprio indivíduo estabelece para si mesmo os limites de sua ação, por não se permitir conviver consigo mesmo, caso cometa um ou outro delito.

Assim:

Se aplicarmos essas afirmações à questão da natureza do mal, o resultado seria uma definição do agente e do modo como ele agiu, em vez do próprio ato ou do seu resultado final. E encontraremos esse deslocamento daquilo *que* objetivamente se fez para o *quem* subjetivo do agente como um dado marginal mesmo em nosso sistema legal. Pois se é verdade que acusamos alguém pelo que fez, é igualmente verdade que quando um assassino é perdoado já não se leva esse ato em consideração. Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções.¹⁸⁷

Voltando-se para os julgamentos dos criminosos nazistas, Arendt verifica que não apenas Eichmann, mas diversos outros criminosos se utilizaram do argumento do dente de engrenagem em suas defesas. O dente de engrenagem se refere a um tipo de sistema burocrático que permite, independentemente de quem está operando essa ou aquela função, a continuidade dos processos.

Arendt não nega que a burocracia é um meio de “transformar os homens em funcionários, meros dentes de engrenagem na maquinaria administrativa, e assim desumanizá-los”¹⁸⁸. Porém, chama atenção para o fato de a própria justiça não julgar uma burocracia, ou um sistema, mas o réu que cometeu o ato ilícito; pois é ao indivíduo que se atribui algum tipo de responsabilidade, e não ao sistema ou à burocracia em si.

Mesmo tendo em vista que o meio no qual o indivíduo está inserido pode influenciar em suas tomadas de decisão, do ponto de vista legal esta questão pode ser tratada “apenas na medida em que são circunstâncias, talvez mitigadoras, do que um homem de fato fez”¹⁸⁹. Desta maneira,

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 170.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 174.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 177.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 122.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 122.

a grande maioria dos argumentos utilizados pelas defesas nos julgamentos consistia em afirmar que o réu jamais fez algo por iniciativa própria, mas que estava, apenas, obedecendo ordens. Tal argumento, como Arendt chama atenção, descaracteriza o indivíduo como pessoa, pois o próprio réu admite que em nenhum momento pensou a partir de si mesmo para cometer ou não determinado ato ilícito.

Se não houve a atividade de pensamento, e se o próprio indivíduo não fez questão de refletir sobre os próprios atos, valendo-se de argumentos que inviabilizam a própria noção de pessoa, logo não é possível que o mesmo sujeito consiga lembrar e, conseqüentemente, arrepende-se – deixando, assim, de ser uma pessoa ou de se constituir como uma personalidade.

Como afirma a Arendt:

Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuavah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas¹⁹⁰.

Levando-se em consideração as questões abordadas, podemos concluir que a atividade de pensamento – a relação silenciosa do indivíduo consigo mesmo – está relacionada diretamente com a faculdade da lembrança. É através desta faculdade que o indivíduo é capaz de lhe impor limites para ação. É, também, através da faculdade da lembrança que se torna possível ao indivíduo refletir e se arrepender de uma ou outra infração.

Os criminosos nazistas, no entanto, ao se defenderem de seus crimes, eximiram-se de toda a responsabilidade, atribuindo a culpa ao sistema vigente. Deste modo, a grande maioria das estratégias de defesa era o argumento do dente de engrenagem, que atestava que seus próprios clientes foram incapazes de pensar por si mesmos ao obedecerem cegamente determinadas ordens. Assim, tais indivíduos “renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado”¹⁹¹.

Portanto, o maior mal, tratado na obra *Eichmann em Jerusalém* e definido pela autora como *banalidade do mal*, é cometido por aquele que se recusa a pensar, ou melhor, aquele que não se reconhece mais como seu próprio interlocutor, abandonando a si mesmo e deixando de se constituir como alguém.

¹⁹⁰ *Ibidem*, grifos da autora. P. 177.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 177.

CONCLUSÃO

Muito se fala sobre uma possível reconciliação de Hannah Arendt com a filosofia em seus textos tardios. Por meio deste estudo, foi possível perceber, mesmo que de forma preliminar, a relação entre filosofia e política que se fez necessária para que a autora pudesse investigar as questões sobre moralidade que lhe foram lançadas após a publicação de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

Esta pesquisa teve como objetivo geral apresentar e discutir como a autora trabalha a relação entre a ausência de pensamento e a *banalidade do mal*, por meio da articulação de alguns dos principais conceitos políticos trabalhados ao longo de suas obras (*vita activa, vita contemplativa*, pensamento, ação, responsabilidade e julgamento). A exposição contou com três capítulos nos quais foram apresentados, em um primeiro momento, as circunstâncias que possibilitaram o surgimento e desenvolvimento de uma sociedade de massa e, conseqüentemente, um indivíduo de massa. Em seguida, a monografia pretendeu analisar Eichmann com um emblema deste indivíduo que é incapaz de pensar e agir. Por fim, esta pesquisa contou com o estudo dos desdobramentos destas questões do ponto de vista da filosofia moral que a autora estabelece para pensar a relação entre ausência de pensamento e banalidade do mal.

Tomando como apoio, principalmente, a obra *A condição humana* pôde-se perceber, a partir do primeiro capítulo, que as atividades humanas – trabalho, obra e ação – influenciaram e influenciam diretamente na concepção de mundo. Os eventos modernos, analisados pela autora e que foram tratados neste estudo, mostraram ser de fundamental relevância para o surgimento de uma sociedade de massa e, conseqüentemente, para o surgimento de regimes totalitários. Esta primeira etapa foi fundamental para entender as circunstâncias gerais que possibilitaram a perda da capacidade de pensar e agir do indivíduo ante os acontecimentos em que estavam diretamente inseridos. Evidenciou-se, também, como a tradição do pensamento filosófico ocidental, desde a antiguidade de Platão, contribuiu para o distanciamento entre a filosofia e a política, da vida contemplativa e da vida ativa, tornando possível na idade moderna o “divórcio do pensamento e do conhecimento”.

O segundo movimento da exposição foi a análise das questões investigadas nas obras *Eichmann em Jerusalém* e *Responsabilidade e julgamento* de Hannah Arendt, e na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Immanuel Kant, onde foi possível compreender, primeiramente, como Eichmann pode ser considerado como um indivíduo de massas, ou como

apenas um *animal laborans*. Para este momento da pesquisa, utilizou-se a análise que Arendt tece sobre Eichmann em seu relato sobre o julgamento realizado em Jerusalém. Por meio das falas do acusado durante todo o processo, a autora constata que Eichmann era uma pessoa comum que acreditava estar cumprindo seus deveres. Contudo, este fato revelava que o acusado era incapaz de pensar criticamente sobre a significação de seu ato de obediência e, por conta disto, foi capaz de cometer os maiores males contra a humanidade. Dessa forma, percebe-se que Eichmann utilizou-se dos preceitos kantianos de forma equivocada e com um fim determinado: isentar-se inconscientemente das suas responsabilidades quanto a sua falta de pensamento acerca do que estava fazendo. Por meio desta exposição, foi possível entender que essa falta de pensamento crítico determina o que Arendt chama de *banalidade do mal*. Que este mal assumiu uma forma diferente do que até então a humanidade conhecia: um mal que pode ser executado não apenas por pessoas perversas, mas também por aquelas que não mais possuem a capacidade de desenvolver uma relação consigo mesmo, de pensar por conta própria.

Com o último movimento desta pesquisa, fica claro o interesse de Hannah Arendt em relacionar a filosofia com a teoria política a partir das análises sobre as questões morais que foram levantadas após *Eichmann em Jerusalém*. Percebemos, mesmo que em um segundo plano, essa guinada da autora na direção a uma investigação das atividades do espírito. O último capítulo foi importante, portanto, para identificar, mesmo que de forma introdutória, o amadurecimento do pensamento da autora. Esta parte da pesquisa foi significativa para compreender alguns conceitos primordiais para a filosofia moral, tais como a lembrança e a memória. Assim, constatou-se que a atividade de pensamento – a relação silenciosa do indivíduo consigo mesmo – está relacionada diretamente com a faculdade da lembrança. É através desta faculdade que o indivíduo é capaz de impor limites para ação. É, também, através da faculdade da lembrança que se torna possível o indivíduo refletir e se arrepender de uma ou outra infração.

À vista do que foi apresentado neste estudo, fica claro que os eventos ocorridos na idade moderna foram determinantes para o obscurecimento do âmbito público que motivou o surgimento do que a autora denomina de ‘tempos sombrios’. Nesse sentido, podemos concluir que a análise de Hannah Arendt sobre a ausência do pensamento crítico, muito presente nos regimes totalitários do século XX, pode contribuir para o desenvolvimento de pesquisas futuras na área de filosofia política, principalmente em épocas nas quais se vê o avanço de governos com tendências totalitárias e repressivas, bem como o advento de programas que refletem sérias ameaças para a emancipação política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras da autora

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 12ª edição 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: editora Forense Universitária, 2015.

_____. *A dignidade da Política: ensaios e conferências*. Organizador: Antônio Abranches. Tradução: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. 17ª reimpressão, São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 8ª edição 1ª reimpressão. São Paulo: perspectiva, 2016.

_____. *Homens em tempos sombrios*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

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

_____. *Trabalho, obra e ação*. Trad. Adriano Correia. São Paulo: Cadernos de ética e Filosofia Política da USP, 2006.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

Obras de apoio

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. 1ª edição. São Paulo: perspectiva, 2015.

CORREIA, Adriano. *Transpondo o abismo: Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1ª edição. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2014.

_____. *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical*. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

DUARTE, André. *O pensamento à Sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. in: *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução e introdução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

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

MATOS, Olgária. *Sociedade: toletencia, confiança, amizade*. Revista USP, São Paulo (37): 92-100, Março/Maio 1998.

TALES, Edson Luís de Almeida. *Pensar e agir: narrativa e política na filosofia política de Hannah Arendt*. Dissertação de mestrado. São Paulo: departamento de filosofia, USP, 2002.