



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELZANIRA ROSA MELLO MOREIRA

**A BANALIDADE DO MAL E A FACULDADE DE PENSAR: POLÍTICA
E ÉTICA NAS REFLEXÕES DE HANNAH ARENDT**

Belém-Pará

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ELZANIRA ROSA MELLO MOREIRA

**A BANALIDADE DO MAL E A FACULDADE DE PENSAR: POLÍTICA E ÉTICA
NAS REFLEXÕES DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, na área de concentração Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Ph.D.. Roberto de Almeida Pereira de Barros.

Belém-Pará

2017

ELZANIRA ROSA MELLO MOREIRA

**A BANALIDADE DO MAL E A FACULDADE DE PENSAR: POLÍTICA E ÉTICA
NAS REFLEXÕES DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, na área de concentração Filosofia Contemporânea.

Belém 03 de Março de 2017

Banca Examinadora

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Orientador)
Universidade Federal do Pará(UFPA)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Examinador Externo)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Mariana Lages de Miranda (Examinador Interno)
Colaborador – Bolsista PND/CAPES (UFPA)

Prof. Dr. Ernani Chaves (Suplente)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Belém-Pará

2017

*À Paulo Sergio Moreira, pelo companheirismo,
compreensão e amor.*

AGRADECIMENTOS

A meu esposo e filhos, pelo incentivo constante e compreensão nos momentos de ausência, em virtude do tempo dedicado aos estudos.

A Ramon Costa amigo, parceiro e irmão de todas as horas, a quem sou muito grata por toda contribuição acadêmica, sobretudo durante o mestrado, que mesmo ocupado com sua pesquisa, não mediu esforços para me ajudar, e sempre me estimulou com nossos diálogos filosóficos.

Aos colegas do mestrado, com especial atenção para Jeanderson Sousa e Paulo Henrique Pinheiro da Costa, pelo apoio prestado sempre que necessário, e pela amizade que nos proporcionou momentos agradáveis.

Ao Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros, por quem tenho uma grande admiração, pelo seu posicionamento crítico, sua retidão na condução das orientações, e, sobretudo pela seriedade e compromisso com que tratou o tema e a filósofa por mim escolhidos, sem por nenhum momento minorar meu entusiasmo pela pesquisa, ao contrário, sempre me impelindo a fazer o melhor, atitude que certamente apenas os grandes mestres podem manifestar.

Ao Prof. Dr. Ernani Chaves, pela isenção com que trata os alunos, pela seriedade e profissionalismo com que conduziu o processo seletivo de mestrado de 2015, pelo esforço e dedicação para engrandecer o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará.

A Profa. Dra. Mariana Lages Miranda pela contribuição valiosa por ocasião da qualificação e pela acuidade com a minha escrita, para enriquecimento do meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar pela valiosa contribuição durante a qualificação, pela primorosa revisão e aprofundamento dessa dissertação, pelas sugestões bibliográficas e pela fundamental e importante interlocução, ainda que muito ocasional.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFIL-UFGPA) e seu corpo docente.

“O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais”.

Hannah Arendt

RESUMO

Esse trabalho apresenta a compreensão de Hannah Arendt acerca do mal, e sua conexão com as faculdades de pensar e julgar, que ganharam um novo impulso por ocasião do julgamento do nazista Adolf Eichmann. A partir das reflexões sobre o problema do mal, Arendt volta-se para as atividades do espírito, suscitando questões acerca do pensamento, relacionados ao fenômeno do mal. Na análise de Arendt o pensamento tem como atividade a busca por significados e sua finalidade é a comunicação consigo mesmo. Afastando-se da ortodoxia dos textos Kantianos, em suas investigações sobre o juízo, Arendt depreende no juízo estético de Kant a condição política do juízo. Em interlocução constante com a obra de Kant, Arendt se ocupa de vários conceitos constantes na *Crítica da Faculdade do Juízo*, obra que considera abrigar a filosofia política de Kant. Hannah Arendt reinterpreta a faculdade do juízo no sentido de demonstrar sua função política, que serve aos cidadãos para distinguir o certo do errado. A obra kantiana nos permite a compreensão da percepção e do movimento interpretativo de Arendt. Por meio da análise das reflexões de Hannah Arendt buscamos compreender a percepção da autora acerca do funcionamento da faculdade de pensar e julgar os fatos políticos.

Palavras-Chaves: Hannah Arendt; Pensar; Julgar; Banalidade do Mal; Eichmann

ABSTRACT

This work presents Hannah Arendt's about of evil, and its connection to the thinking and judging college, which gained new impetus at the Nazi trial of Adolf Eichmann. From the reflections on the problem of evil, Arendt turns to the activities of the spirit, raising questions about the thought, related to the phenomenon of evil. In Arendt's analysis, thought has as its activity the search for meanings and its purpose is communication with itself. Moving away from the orthodoxy of the Kantian texts, in his investigations of the judgment, Arendt understands in the aesthetic judgment of Kant the political condition of the judgment. In constant dialogue with Kant's work, Arendt is occupied with several concepts contained in the Critique of the College of Judgment, a work that considers Kant's political philosophy. Hannah Arendt reinterprets the college of judgment to demonstrate its political function, which serves citizens to distinguish right from wrong. The Kantian work allows us to understand the perception and the interpretive movement of Arendt. Through the analysis of the reflections of Hannah Arendt we seek to understand the author's perception about the functioning of the college of thinking and judging the political facts.

Words-keys: Hannah Arendt; to Think; toJudge; Banality of the Evil; Eichmann

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	20
A FACULDADE DE PENSAR	20
1.1 – As dimensões filosófica e política da Aparência	21
1.2 – A atividade do Pensar	29
1.3 – Pensamento e Moralidade	33
1.4 – O Espectador diante do Espetáculo.....	40
1.5 – O Pensar e a Política: Uma antiga preocupação e um novo impulso	42
CAPÍTULO II	52
A FACULDADE DO JUÍZO	52
2.1- Considerações sobre a filosofia política e a faculdade do juízo de Kant	52
2.2- Senso Comum: O Sexto Sentido	61
2.3- A Dimensão Política do Juízo	64
2.4- As Implicações Ético-Políticas da Atividade do Juízo.....	67
CAPÍTULO III	72
A BANALIDADE DO MAL	72
3.1- Do Mal radical ao Mal Banal	73
3.2- A Ruptura política e moral	76
3.3 – Eichmann – o homem, o réu, a justiça.....	80
3.4 - A banalidade do mal – um conceito contemporâneo.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS	103

INTRODUÇÃO

A preocupação de Arendt com as atividades espirituais sempre estiveram em suas reflexões, entretanto adquiriu um novo impulso durante o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em que ela acompanhou como repórter da revista *The New Yorker*, no qual o réu foi acusado de crimes de guerra, pois ele foi responsável por mandar milhares de pessoas para os campos de extermínios, dentre elas a maioria judeus, mas também grupos étnicos inteiros. O mal referido por Arendt, não é aquele que conjuga com o pecado e é objeto do discurso religioso, e nem o que condiz com a maldade dos vilões da literatura que sempre agem movidos por quaisquer paixões e ressentimento, mas é relativo a indivíduos que não são perversos, e que, portanto não têm motivações específicas, mas nutrem a necessidade de obediência às ordens, e de cumprimento do dever, de tal modo a distanciar-se da realidade e do mundo o que os evidencia como superficiais, e por isso capazes de um mal absolutamente extremo. Eichmann, e outros como ele inauguraram um tipo novo de criminoso, ele era um tenente-coronel da SS, mas agia dentro de um complexo aparelho burocrático estatal, portanto sob regulamentos e obedecendo a ordens. Era um tipo comum, incapaz de pensar sem um regulamento; que efetivamente não tirou vidas, mas conduziu suas vítimas para o horror dos campos de concentração e conseqüente morte. De acordo com Souki¹ o mal ao qual Hannah Arendt se atém não tem profundidade, porém pode se propagar indefinidamente como um fungo pode se espalhar sobre qualquer lugar, e arrasar o mundo.¹ O problema do mal levou Hannah Arendt a ater-se em suas reflexões às questões acerca da moralidade.

O mal, como essência da argumentação do pensamento filosófico de Hannah Arendt, percorre sua obra sempre se recolocando no contexto da moral e da política, direcionado para uma ética da responsabilidade política. Suas reflexões acerca do mal e do vazio de pensamento assinalam as preocupações que compõem sua teoria política, assim como, são as mesmas que a levaram a retornar aos temas da filosofia, com especial atenção para as questões formadoras do espírito – o pensar, o querer e o julgar. Suas inquietações com relação à tematização do estatuto do pensamento foram fortemente impulsionadas pelo julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém. Em seu relato, Hannah Arendt usa pela primeira vez a expressão “banalidade do mal”, para designar os crimes cometidos sem motivação maléfica, ideológica ou demoníaca, isto é, sem motivação profunda. O cenário com que Hannah Arendt

¹ SOUKI, Nádía. Hannah Arendt e a banalidade do mal, Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998, p. 102.

se defronta no julgamento a deixa perplexa, pois se tratava de algo inteiramente diferente, mas incontestavelmente factual.

A ausência de pensamento com que me defrontei não provinha nem do esquecimento de boas maneiras e bons hábitos, nem da estupidez, no sentido de inabilidade para compreender – nem mesmo no sentido de “insanidade moral”, pois ela era igualmente notória nos casos que nada tinham a ver com as assim chamadas decisões éticas ou os, assuntos de consciência.²

A aparente superficialidade de Eichmann tornava impossível procurar motivações em níveis mais profundos do mal inconteste de seus atos, que eram monstruosos, mas o responsável era simplesmente comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. “O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos”.³

Essa pesquisa consta de três capítulos com cinco tópicos no primeiro capítulo, quatro tópicos no segundo capítulo e cinco tópicos no terceiro. Para o primeiro capítulo trouxemos os conceitos pertinentes à reflexão sobre a faculdade de pensar, percorrendo as argumentações que iniciam com a aparência em suas dimensões filosófica e política, a noção de espectador, moralidade e a conexão do pensamento com a política. No segundo capítulo tratamos dos conceitos que se referem às atividades da faculdade de julgar, e no terceiro capítulo abordamos o conceito de banalidade do mal, focalizamos o personagem que levou Arendt a se ocupar com o problema do mal, e suas implicações.

Sobre o pensar, a questão levantada por Hannah Arendt acerca do que nos faz pensar? não pretende encontrar causas e nem propósitos. Trata-se de uma necessidade humana, é um ato que tem o fim em si mesmo e sem produzir nada exterior e palpável no mundo. Desde os primórdios da metafísica, os pensadores gregos tinham a convicção de que a filosofia aproxima os mortais da imortalidade. Desse modo, a atividade de filosofar transforma os mortais em indivíduos semelhantes a deuses e os tornam capazes de adquiri-la nos limites da natureza humana. A metafísica tradicional nos mostra a concepção grega do divino, a qual é estreitamente relacionada com a superioridade do contemplar sobre o fazer; a paixão por ver, por observar definiu tradicionalmente o comportamento dos gregos diante do mundo. A metafísica se ocupava com objetos que não eram apreendidos pela percepção sensorial. O modo de vida contemplativo foi forjado por homens que se dedicaram a esse modo de vida, e

² ARENDT, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar, 2012, p. 19.

³ Ibid. p. 18

que sob esse enfoque concebiam todos os outros modos de vida. Platão compreendia que a atividade do pensamento é o diálogo silencioso que cada um mantém consigo, ele cumpre a função de abrir os olhos do espírito; já em Aristóteles serve para contemplar a verdade, o pensamento objetiva a contemplação, e esta não é uma atividade, mas uma passividade; é o momento em que as atividades espirituais entram em repouso. O entendimento entre os filósofos era de que para se ocupar com esses assuntos, é necessário que o homem separe seu espírito de seus sentidos, desligando-o tanto do mundo, como é apresentado pelos sentidos, isto é, do mundo das aparências, quanto das sensações ativadas por objetos sensíveis. Desse modo, o filósofo enquanto tal retira-se do mundo das aparências e desloca-se para o mundo dos poucos, para onde a atividade do pensamento se torna o diálogo silencioso, de si para consigo mesmo; de outro modo, a contemplação é o ponto de quietude das atividades espirituais.

O pensamento é uma necessidade natural do ser humano, o homem é um ser pensante, com uma predisposição para pensar, ou possivelmente precise pensar para além da linha do conhecimento. O pensamento acompanha todo o processo da vida, é um atributo natural. São três as atividades primordiais do espírito: pensar, querer e julgar, elas são autônomas, e mesmo possuindo características comuns não podem ser restritas ao mesmo senso. Essas atividades por serem autônomas, cada uma obedece às leis intrínsecas à própria atividade. A autonomia das atividades espirituais pressupõe que elas não estão sob as condições do mundo, isto é, as condições da vida ou do mundo não lhes são diretamente correspondente. A vida do espírito é completa atividade e, portanto tal atividade pode ser iniciada e interrompida à vontade. As características mais importantes da vida do espírito são o estar sozinho e o estabelecimento de um relacionamento consigo mesmo. A vida própria do espírito depende da realização desse relacionamento, em que a pluralidade se restringe à dualidade subentendida na realidade e na palavra consciência; a essa situação em que faço companhia a mim mesma é denominada por Arendt de “estar só” para diferenciar de “solidão”, onde também estou só, abandonado não apenas de companhia humana, mas também de mim mesma, da minha companhia. Apenas na solidão me sinto privado da companhia humana, pois essa retirada deliberada do mundo das aparências é a condição subjetiva para pensar. Assim, das atividades espirituais, o pensar é o diálogo sem som que estabeleço comigo mesmo, entretanto jamais é silencioso, é a efetivação da dualidade originária que há em mim; a vida do espírito, o lugar em que faço companhia a mim mesma, jamais me levará ao abandono pelo completo esquecimento de mim, em face da condição reflexiva de todas as minhas atividades; de modo

que é somente durante a atividade das faculdades do espírito, que tenho autoconsciência, e de minha reflexividade; as faculdades do espírito se apresentam, como se passassem a existir quando as aciono, isto é, quando penso, quero ou julgo; entretanto, o ego pensante – a pura atividade que não aparece nem para si mesmo e nem para os outros, portanto não é o eu – me permite ter consciência de si apenas durante a atividade do pensamento e irá desaparecer assim que o mundo real volte a se impor.

Sendo o pensar uma atividade inerente a qualquer homem, ou a todos os homens, e não uma prerrogativa de alguns, Nadia Souki⁴ conclui que não há um não-pensar absoluto, portanto o que se deve considerar é o não-pensar contingencial, e não é natural, uma vez que o pensar é natural, pois é espontâneo, o não-pensar é por conseguinte, uma experiência artificial, forjada circunstancialmente; pensar é intrínseco ao viver, e lhe atribui sentido, portanto, a possibilidade da “irreflexão” é um ultraje à necessidade humana, e por isso se revela como uma ação humana moralmente corrompida. Destarte, o vazio de pensamento tem na constatação de Hannah Arendt a possibilidade de uma pessoa perpetrar um mal de proporções imensuráveis, mesmo que seja considerada absolutamente normal tanto no aspecto psíquico, quanto no social.

A respeito da faculdade de julgar, a relação estabelecida por Hannah Arendt entre a atividade de pensar e a atividade de julgar é dada pelo pensar. Assim, Chaves⁵ compreende que Hannah Arendt postula o pensamento na vida do homem comum, passando a defender a hipótese de que a capacidade de julgar está relacionada à capacidade de distinguir o certo do errado, sendo, portanto possível obstar o mal. O juízo é a faculdade de pensar o particular, e segundo a abordagem de Arendt, o pensamento tende a generalizar, enquanto que o juízo relacionado à nossa capacidade de distinguir o certo do errado relaciona-se com particulares.

O juízo requer uma retirada do mundo para refletir sobre o significado de eventos particulares. Hannah Arendt atribui à faculdade do juízo o caráter político, pois o juízo considera o julgamento dos outros; Assim sendo, quando julgamos, o fazemos como espectadores, seja dos nossos atos ou dos outros. O juízo não revela um cuidado apenas com o eu, mas assume um compromisso com o mundo; portanto, o juízo atua como um reduto ético-moral pronto a resistir à propagação do mal.

⁴ SOUKI, op. Cit., p. 125

⁵ CHAVES, Rosângela. A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt. Goiânia: Câne Editorial, 2009. passim.

Souki, assim, reitera a convicção arendtiana de que as faculdades de pensar e de julgar são diferentes entre si, pois o pensamento lida com representações de coisas ausentes, invisíveis, e o juízo se ocupa com particulares e coisas próximas, porém ambas estão inter-relacionadas, como a consciência moral e a consciência. Se o pensamento efetiva a diferença pertinente à consciência tendo como derivado a consciência moral, o juízo derivado do efeito liberador do pensamento efetiva o próprio pensamento revelando-o no mundo das aparências. Desse modo, o pensamento não é contemplativo.

A temática do mal nos sugere focalizar a conexão entre o mal banal e a irreflexão. Esse tema está relacionado às atividades do espírito, cuja abordagem da filósofa foi desencadeada pelo processo do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém. Naquele momento Arendt pôde observar que o réu teve capacidade para coordenar o banimento dos judeus para os campos de concentração e até para executar a solução final, mas não era capaz de refletir sobre o significado de seus próprios atos. Em sua obra *A vida do espírito*, Arendt assevera que conhecimento e pensamento são faculdades distintas, pois o conhecimento preconiza a busca da verdade, mas o pensamento tem como atividade específica a busca de significado. A filósofa resume: “a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa”.⁶

A ausência de pensamento é descrita por Arendt como uma experiência comum em nosso cotidiano para a qual não se dá atenção e nem se delibera por *parar para pensar*.⁷ A percepção dessa experiência despertou o interesse de Arendt, e a levou a conclusão de que tal ausência nada tem a ver com limitação cognitiva ou a ignorância, essa ausência diz respeito à irreflexão, à falta de questionamento sobre o sentido dos próprios atos. Isso se aplica também àqueles nazistas que produziram novos conhecimentos e novas tecnologias para cumprir o propósito do regime nazista, mas jamais se perguntaram sobre o significado de seus atos para eles mesmos e para o mundo. Mas o pensar também não está livre do risco da irreflexão, de modo que o colapso moral que solapou a Alemanha nazista, não apenas contou com a adesão das massas, mas muitos intelectuais aderiram ao regime, ou pelo menos não assumiram posição contrária a Hitler. Muitos fecharam os olhos para os acontecimentos. Sob essa perspectiva, a incapacidade para refletir oferece um ambiente propício para o fracasso da moralidade. O juízo que opera na reflexão, pode direcionar para o surgimento de uma ética da

⁶ ARENDT, 2012, p. 30.

⁷ Ibid., p. 19.

responsabilidade, a qual não é prescritiva no sentido de estabelecer um conjunto de normas para serem seguidas, mas ela é construída em nossa interação com os outros.

Em *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Hannah Arendt conduz sua teoria do juízo para uma importante reflexão voltada a desvelar as condições de possibilidade do juízo político. Apesar de aludir a outros textos de Kant, Arendt tem como aporte principal a terceira *Crítica* para refletir sobre o que considera ser a filosofia política de Kant, a qual irá manifestar-se importante para suas reflexões sobre a faculdade do juízo. Hannah Arendt ao se inclinar sobre os textos de Kant, mostrou-se interessada em pensar, tendo como ponto de partida os conceitos do filósofo. A abordagem acerca da faculdade de julgar considera e privilegia a primeira parte da *Crítica do Juízo* de Kant, por tratar do julgamento do particular.

Sobre a banalidade do mal, partimos da noção de mal para Arendt. Assim o mal concebido por Hannah Arendt tem um estatuto ético e político, vai além do mal cunhado na perspectiva metafísica, religiosa, portanto diferencia-se da fundamentação teórica sustentada pela tradição filosófica, em que o mal está relacionado às fraquezas humanas, sendo assimilado como castigo por transgressões às leis divinas; em Arendt, o mal banal não tem raízes, e atinge extremos incalculáveis. A esse respeito, o problema que levantamos no presente estudo, a partir da compreensão da filósofa sobre a presumível ligação entre a banalidade do mal e a irreflexão, refere-se à questão: Que elemento, ou quais elementos podem levar a um vazio de pensamento? Sendo este um fenômeno do mundo moderno, suas consequências apontam para que implicações no cenário da ética e da política? Considerando as investigações de Hannah Arendt sobre a conexão entre o mal banal e a irreflexão, julga-se significativa a investigação que envolve a questão erigida acerca, do componente ou componentes que levam à irreflexão, uma vez que para Arendt o pensamento é uma necessidade natural da vida humana, não podendo ser uma atribuição de poucos, como apenas dos filósofos, mas também do homem comum, reputando que em suas reflexões pensamento distingue-se de inteligência.

O conceito de banalidade do mal desenvolvido por Hannah Arendt a partir do relato do caso Eichman não indica que o mal seja algo comum, sem importância, nem pode ser assumido como algo normal, pois não pressupõe alguma coisa comum, mas é algo que ocupa o espaço do que é comum, portanto é nesse sentido específico que o mal cometido por Eichmann pôde ter sido banal, mas jamais pode ser assumido como algo normal. Ao aludir a expressão banalidade do mal, Arendt enfatiza em seu argumento central aspectos da

personalidade de Adolf Eichmann, que a levaram ao convencimento de que Eichmann não era um monstro, ao contrário, era um homem comum, assustadoramente tão comum, quanto muitos outros. “O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais”.⁸ O que Arendt percebeu em Eichmann, não foram firmes convicções ideológicas, e nem motivações notadamente más, mas algo nocivo e danoso: a irreflexão.

A vida do espírito, obra principal por nós escolhida segundo o interesse dessa investigação, é constituída pela tripartição na concepção arendtiana; atua no cenário filosófico da ética motivada pelas três críticas kantianas, mantendo a política em cena como estímulo preponderante à reflexão. Nessa obra, o conceito de espírito por Hannah Arendt se reporta às atividades da faculdade de pensar, assinalada pela espontaneidade. Sua preocupação com o pensar teve origem em duas fontes, cujo primeiro impulso surgiu com o processo do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, que lhe suscitaram dúvidas, levando ao interesse pelo tema.

Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão.⁹

Segundo Arendt, essa ausência de pensamento despertou seu interesse impelindo-a ao levantamento de questões que nortearam seu pensamento em sua obra *A vida do espírito*. As questões se referem ao mal e ao pensar:

Será possível que o problema do bem e do mal, o problema para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com a nossa faculdade de pensar? Seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdos específicos – estivessem entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele?¹⁰

Procedentes da concepção de banalidade do mal, as atividades do espírito: pensar, querer e julgar levaram Arendt a concentrar sua atenção em seus movimentos, motivada a

⁸ ARENDT, Hannah. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 299.

⁹ ARENDT, op. cit., p. 18

¹⁰ Ibid., p.19-20

compreender o componente existente nas atividades de pensar e julgar e do que possam evitar a prática do mal; assim, se ocupou com essa investigação ampliando posteriormente sua investigação sobre o querer, constituindo sua última obra *A vida do espírito*, a qual é também, a obra que marca seu retorno à filosofia, sem, contudo abandonar a política. *A vida do espírito*, composta por três partes: O Pensar, O querer, e O Julgar, nos remetem à atividade do pensamento, à atividade da volição, e à isonomia do julgamento, as quais não se submetem ao mecanismo do intelecto e aos impulsos do desejo. Desse modo, a partir dessa concepção, Hannah Arendt incumbe-se o propósito de examinar o vínculo entre a ausência de pensamento e o mal.

Em Arendt, o pensamento assume um sentido de necessidade natural da vida humana, e não se constitui como um privilégio de poucos, mas como uma faculdade presente em todos os seres humanos. De modo igual, o contrário também ocorre, isto é, a inabilidade é uma possibilidade efetiva para todos; o que significa que todos podemos fugir da interação com nós mesmos. Em suas reflexões sobre o pensar, Nádia Souki, acompanha o pensamento de Hannah Arendt sobre essa atividade do espírito, salientando que o conceito de espírito que se mostra na obra da filósofa nos remete a atividade plural de uma faculdade que está sempre presente em todos nós. Souki denomina de espírito arendtiano a articulação entre os poderes: o pensar, o querer e o julgar, sobre os quais Hannah Arendt preocupa-se em não hierarquizar, uma vez que são poderes com regras próprias. Sobre o vazio de pensamento, Souki infere que é um não-pensar, mas não é absoluto é contingencial.¹¹

Na obra *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, Hannah Arendt não apenas descreve o cenário do julgamento, como a personalidade do acusado, e sua própria perplexidade diante daquela figura importante para o processo da “solução final” decretada por Hitler. Esse momento levou Hannah Arendt ao conceito de banalidade do mal, o qual foi mencionado pela primeira vez em seu relato, e que se opunha à compreensão do fenômeno do mal, como algo demoníaco e monstruoso, conforme a tradição do pensamento ocidental marcado pela literatura, teologia e filosofia. A aparente superficialidade de Eichmann, não permitia que se alcançassem as raízes ou os motivos do mal inegável de seus atos. Consoante à essa constatação, no argumento de que “Eichmann era um híbrido de oportunismo inconsequente e de burocrata irrefletido, em quem a irrestrita obediência era um

¹¹ SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

simulacro de personalidade”,¹² Correia faz menção ao comportamento de Eichmann durante o julgamento, em que frisava seu compromisso com seus deveres criminosos, em nome do cumprimento da lei, destacando seu dever de obediência acima de suas inclinações pessoais, o que ele mesmo chamou de “obediência cadavérica”, ou seja, o comando sobre o extermínio de judeus, sem alimentar ódio ou qualquer motivação ideológica. A hipótese levantada por Arendt naquele momento considera uma suposta relação entre a inabilidade de pensar de Eichmann percebida em seu comportamento, e os crimes de que era acusado de tê-los cometido. As investigações sobre o problema do mal iniciam, portanto com o julgamento de Eichmann; “Foi, portanto o julgamento de Eichmann que despertou meu interesse por esse tema”.¹³

Em *A vida do espírito* uma questão que percorre a reflexão de Hannah Arendt, a saber, se o pensamento e o juízo podem contribuir para impedir o desempenho do mal no âmbito da política, prescindindo da extrema obediência aos regulamentos que normatizam a conduta dos indivíduos no mundo, e que são legitimados em um determinado momento histórico. Essa questão se impôs para Arendt desde suas elucubrações sobre o caso Eichmann. Em sua avaliação sobre a conduta e a personalidade de Eichmann por ocasião de seu julgamento, Arendt constatou que o propósito pelo qual ele concretizara tão cuidadosamente sua função, não fora por nenhuma motivação ideológica ou racista, mas antes pela cega disposição em cumprir o regulamento estabelecido, obedecendo de modo irrestrito, sem “parar para pensar” sobre as consequências de seu ato de obedecer cegamente. Examinando o caso Eichmann, Arendt chegará aos problemas ético-políticos gerados pelos regimes totalitários, destacando não só os riscos do assentimento incontestado aos padrões regulamentários político e socialmente estabelecidos, como também as consequências nefastas da obediência cega às regras e regulamentos como resultado da ausência de pensamento e de juízo. Sob o ponto de vista moral, Arendt percebeu que Eichmann não tinha como propósito fazer o mal, suas atitudes não eram nem intencionais, e nem deliberadas com esse objetivo, e mesmo sendo uma pessoa “normal” sem qualquer problema psíquico, emocional, ou psicológico, conforme fora atestado, e sem qualquer traço de estupidez, ainda assim, se revelava como incapaz para discernir o certo do errado, e como tal se escondia da realidade fazendo uso de clichês e da linguagem cifrada criada pelo nazismo.

¹² CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013. P. 63

¹³ ARENDT, op. cit. p.20

Diante do paradoxo estabelecido pela discrepância que havia entre o caráter comum e superficial do nazista e a extensão de seus crimes, Hannah Arendt¹⁴ concluiu que Eichmann não possuía a habilidade para refletir e julgar, Eichmann era orientado segundo regras e regulamentos, por isso a sua máxima era obedecer. A obediência dava sentido à sua vida, era a sua maior virtude, pois só sabia seguir as regulamentações impostas pelo regime nazista. Esse desejo cego de obediência o transformou em um tipo novo de criminoso político, cuja conduta não é movida por motivações evidentes, como também não há sentimento de remorso ou de arrependimento, afinal no regime totalitário o crime é respaldado pelo Estado em todas as instâncias, e é legitimado pelo cumprimento do dever burocrático. Esses fatores combinados caracterizam o mal em sua dimensão política, por alcançar proporções incomensuráveis, e por se espalhar por toda a sociedade.

A partir do caso Eichmann, as reflexões de Hannah Arendt buscaram mostrar os perigos inerentes à “ausência” de pensamento e de juízo expressa na fidelidade à obediência aos regulamentos e ao que as normas de conduta possam determinar para uma certa época em uma dada sociedade. Se regras impostas socialmente são aceitas passivamente, então tudo será permitido, ainda que represente a inversão de todo um padrão normativo de regras sociais. A esse respeito, Duarte,¹⁵ chama atenção para um aspecto importante - a constatação de Arendt da profundidade do declínio moral do ocidente ante ao totalitarismo, condição essa, que impôs a necessidade de se pensar uma nova ética.

Tendo em vista a problemática suscitada, e as lacunas encontradas nas abordagens mencionadas, utilizaremos como fonte principal para a argumentação dessa pesquisa a obra *A vida do espírito*, e ainda, *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, *A promessa da política*, e *Lições sobre a filosofia política de Kant*; ressaltamos que além da obra principal escolhida para a pesquisa apresentada, incluímos outras obras de Arendt, de reconhecida importância, tendo em vista que a banalidade do mal é um tema recorrente em suas obras, em razão do problema do mal ser vigente em suas reflexões. Utilizaremos ainda obras dos comentaristas de Arendt para nos auxiliar na pesquisa em questão.

¹⁴ Cf. ARENDT, Hannah, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

¹⁵ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, São Paulo: Paz e Terra, 2000. passim.

CAPÍTULO I

A FACULDADE DE PENSAR

A relevância das atividades espirituais nas reflexões de Hannah Arendt tem duas procedências distintas: o mal, e a atividade do pensamento. O ímpeto inicial proveio de sua presença como repórter no julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em que ela se defronta com um indivíduo híbrido de aparente superficialidade, mas capaz de ter cometido atos monstruosos, sem quaisquer motivações com características ideológicas, racistas, ou especificamente más, apenas um homem que se expressava por clichês quando confrontado por circunstâncias que fugiam aos procedimentos de rotina. Arendt concluiu que se tratava de algo inegavelmente factual, que não era estupidez, mas “irreflexão”¹⁶. Embora esse fato lhe tenha despertado o interesse pelo problema do mal, Arendt também volta sua atenção para questões morais surgidas na experiência factual, as quais vão de encontro ao conhecimento de todas as épocas, por meio das respostas clássicas apresentadas pela ética ao problema do mal, assim como para as respostas prontas da filosofia para o pensar. Tais questões se fazem presentes nas reflexões de Hannah Arendt, em que a filósofa questiona se o problema do bem e do mal, e de nossa faculdade de discernir o certo do errado possa estar interligado à nossa faculdade de pensar.

Nesse primeiro capítulo partimos da concepção fenomenológica de Hannah Arendt sobre a aparência em sua dimensão filosófica e política, elegendo como base teórica as obras da filósofa *A vida do espírito*, *A dignidade da política* e *A condição humana*. Buscamos acompanhar nesse capítulo, o encadeamento do percurso elaborado por Arendt na desmontagem das categorias metafísicas iniciada pelo filósofo Nietzsche. Embora não tenhamos a intenção de trazer para essa dissertação o diálogo entre Hannah Arendt e seus interlocutores acerca do tema¹⁷, pretendemos acompanhar o caminho tomado por Arendt para empreender a desmontagem das categorias metafísicas, e a resignificação da aparência como via para reinterpretar o mundo. Assim, procuraremos compreender os aspectos principais da

¹⁶ A irreflexão é compreendida pelo uso de clichês, frases feitas, admissão de códigos de expressão e conduta convencionais que têm a função socialmente aceita de nos proteger da realidade, o que quer dizer que nos protege da exigência de atenção do pensamento que é feita por todos os fatos e acontecimentos por sua simples existência; o que distinguia Eichmann é que ele jamais tomou conhecimento de tal exigência conforme ficara evidente. A irreflexão pode também ser compreendida como ausência de pensamento, ou ainda, vazio de pensamento. Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, pp. 22-31

atividade do pensamento e suas principais características, conforme as análises de Arendt; os riscos da ausência de pensamento efetivada pelo costume à facilidade pela posse de regras; a inversão dos mandamentos básicos da moralidade pela adesão da sociedade às prescrições dos códigos de conduta; a necessidade humana de pensar e a representação política da ação.

1.1 – As dimensões filosófica e política da Aparência

A aparência é um tema basilar nas reflexões de Hannah Arendt. A autora adentra a tradição crítica da metafísica com o propósito de depreender a maneira através da qual a filosofia em sua manifestação clássica, isto é, a metafísica, funda seus argumentos. No percurso realizado por Arendt para a redefinição da *aparência*, se apresenta uma questão pertinente a essa argumentação, que indicará a dimensão atribuída à aparência, como via para a reinterpretação do mundo, desse modo, é imperiosa a indagação: em que se encontra a relevância da aparência?

Hannah Arendt percebe que há um equívoco na visão da aparência e do mundo desinente da tradição metafísica do pensamento. Ao se incorporar ao grupo de filósofos que pretendem o desmantelamento da metafísica, Hannah Arendt comunica em sua filosofia a defesa da aparência e do mundo. A tradição designou o termo aparência como o que é falso, desprovido de verdade, e que oculta o ser, Arendt contrariamente considera que “Ser e aparecer coincidem”¹⁸. Com essa afirmação Hannah Arendt nos revela uma correspondência entre ser e aparência, acenando para uma percepção distinta do princípio tradicional de *aparência*. Para Arendt a aparência não é um simples aparecer de um ser que é verdadeiro e encontra-se oculto pela mera aparência. A compreensão que coloca o ser como verdadeiro diante da mera aparência presumida como falsa, vem da tradição em que está estabelecida a velha dicotomia metafísica entre Ser (verdadeiro) e (mera) Aparência¹⁹, e para alcançar a verdade, o filósofo deve se apartar do mundo das aparências no meio das quais ele se encontra como natural e originário, pois ele também faz parte desse mundo para onde ele volta, depois que se retira do mundo dado aos nossos sentidos e se direciona à vida do espírito, em busca de revelações e explicações de sua verdade implícita. De acordo com a concepção tradicional só é possível alcançar a verdade pela atividade do pensamento, contudo a atividade do pensar pode ser obscurecida pelo impulso da sensibilidade, em que tudo o que nos é dado a conhecer por meio de dispositivos sensoriais que munem todos os seres vivos, seria apenas uma

¹⁸ Ibid., p. 35

¹⁹ Ibid., pp. 39-42.

sombra da verdade, porém ainda continuaria a ser um empecilho para o conhecimento da verdade, uma vez que se assemelha a um manto que encobre a realidade, essa é, portanto, a tarefa do filósofo, retirar o manto e desvendar a verdade.

A tradição platônica comunica a teoria dos dois mundos, como mundos distintos, e onde o mundo das aparências, aquele em que homens e animais compartilham a vida e a convivência, ou seja, o mundo em que vivemos, se apresenta como inferior e, em vista disso, subordinado a um mundo ideal e verdadeiro, conseqüentemente perfeito e superior. Arendt busca o afastamento dessa perspectiva com o propósito de refutar a compreensão metafísica de um mundo ideal, ao mesmo tempo, que busca invalidar a compreensão de que a aparência é algo falso, colocando no mesmo patamar *ser* e *aparência* pela proximidade essencial de ambos, nesse mundo *ser* e *aparecer* coincidem, e o mundo é conseqüentemente tanto verdadeiro quanto aparente. Como seus interlocutores, com os quais dialoga acerca dos dois mundos em *A vida do espírito*, Arendt conclui que a distinção entre ambos os mundos fora abolida considerando o frágil equilíbrio entre os dois mundos, não importando quem aboliu quem, mas essa morte moderna²⁰ desfez todo o sistema de referências pelo qual nosso pensamento acostumou-se a se orientar, a extinção dos dois mundos tem como resultado converter o mundo verdadeiro e o mundo aparente em um mesmo mundo, em Arendt essa extinção significa também a extinção da diferença entre os dois mundos. Afirma então:

O que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o suprassensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (archai), ou as ideias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas acima do mundo dos sentidos. O que está “morto” não é apenas a localização de tais “verdades eternas”, mas também a própria distinção²¹. (grifo da autora)

Adriano Correia²² ressalta que em Arendt o desmantelamento da metafísica deve resultar em duas particularidades, sendo elas: um novo olhar, e o desimpedimento das manifestações fenomênicas. Na obra *A vida do espírito Ser e aparecer* coincidem quando se trata das atividades do espírito: o pensar, o querer e o julgar. A apresentação fenomênica das atividades do espírito mantém a imprescindibilidade de pensarmos a respeito, partindo do acontecimento de que somos do mundo e não estamos simplesmente no mundo. Com a reflexão acerca da

²⁰ A morte da metafísica é assinalada como a morte moderna, numa referência ao desmantelamento das categorias metafísicas. Cf. ARENDT Introdução de *A vida do espírito*.

²¹ Ibid., p. 26.

²² CORREIA. Adriano. A questão da aparência em Hannah Arendt, **Poliética**, São Paulo, v. 1, n. 1, 2013 pp. 7-22.

correspondência entre ser e aparecer Arendt nos coloca diante de uma compreensão diversa do paradigma tradicional pelo qual se apresenta a aparência.

Arendt, em oposição ao que nos pronuncia a tradição, não restringe a aparência a um simples aparecer de um ser verdadeiro que se encontra velado. Com a perspectiva de tornar o mundo verdadeiro e o mundo aparente um único e mesmo mundo, a filósofa²³ certifica que a natureza do mundo contém em si uma pluralidade de coisas, as quais partilham a mesma propriedade de aparecer. Todas as criaturas são adequadas à existência do mundo, porque não estão simplesmente no mundo, mas são do mundo, e como tais são sujeitos e objetos, percebem e são percebidos sensorialmente ao mesmo tempo. Desse modo, são atores e também espectadores, os quais atribuem sentido à realidade, ou seja, a realidade do mundo só pode ser efetivada pela presença dos outros, uma vez que o aparecer, só tem significação na existência de espectadores. Os seres vivos são meras aparências, por isso todos possuem a propriedade de aparecer, como em um palco que é comum a todos os seres vivos, todavia esse palco parece díspar para cada espécie e indivíduo da espécie. Um mundo que aparece, somente é percebido e confirmado pela condição de *parecer* – o parece-me – quer dizer sempre parecer para outros, e esse parecer se diversifica consoante com a perspectiva e com a ótica de cada espectador.

O primado da aparência é salientado por Arendt²⁴ como um fato da vida diária, com o qual os filósofos também, se defrontam. Uma vez que os indivíduos se encontram entre aparências, é imperativo considerar que os filósofos também se encontram entre aparências, em consequência de que o primeiro contato a ser mantido é com as aparências. De acordo com a noção metafísica, o filósofo deve se retirar do mundo dos sentidos, tal expressão indica que o filósofo deve deixar o mundo das aparências em direção ao cognoscível e acessível pelo uso da razão, entretanto não tem como evitar seu retorno à aparência, a qual evidencia sua própria força no fato de nunca ter sido alterada por qualquer descoberta, no momento em que dela o filósofo se encontrava afastado. A esse respeito afirma Arendt: “O mundo das aparências é anterior a qualquer região que o filósofo possa escolher como sua ‘verdadeira’ morada, mas, no entanto, não é o local em que ele nasceu”²⁵.

²³ ARENDT, op. cit., pp. 35-42

²⁴ Ibid., p. 41

²⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 39.

Essa percepção de Arendt é motivada por sua compreensão de que os indivíduos não estão apenas no mundo, eles são do mundo, pertencem a um mundo comum, o que os torna sujeitos e objetos, e que percebem e são percebidos simultaneamente. O mundo fenomênico é percebido através de nossos sentidos, mas a realidade de minha percepção é garantida por seu âmbito mundano, o que quer dizer que integra outros seres, os quais também dispõem de percepção. Pertencemos a um mundo que se apresenta em toda sua dimensão à pluralidade humana, no qual aparecemos uns aos outros, e manifestamos nossa humanidade pela fala e pela ação, que precisa da interlocução de outrem. Contudo, o mundo em sua dimensão política é visto por Arendt como o espaço-entre-homens, cujo sentido é a liberdade, o que dignifica a condição humana, uma vez que o espaço que se constitui entre-os-homens é o espaço desprezioso, estabelecido espontaneamente, fora do círculo das necessidades naturais ou sociais, mas se refere às realizações humanas que se concretizam em um mundo plural e comum a todos. A “destruição” desse espaço foi observada por Arendt ao examinar os regimes totalitários, onde foi possível constatar que em certa medida a liberdade foi rescindida. Ela conclui que tais regimes foram possíveis por terem encontrado solo fértil no isolamento, atomização, e omissão de indivíduos com as questões políticas.

O espaço político é para Arendt o espaço das realizações humanas que sucedem em um mundo plural e comum a todos; a pluralidade humana comporta a diferença dos homens, isto é, comporta homens distintos. Para a autora, o mundo das aparências tem uma dimensão política, que é visto por ela como o palco da ação, do discurso, das opiniões, onde por essas atividades cada ser humano aparece para o outro, e confirma sua singularidade. A imensidade de indivíduos distintos e únicos constituintes da pluralidade humana é essencial para a política, visto que o espaço público se assenta no cerne das diferenças entre os cidadãos, e o interesse mediante essa distinção é o que os une e os move à esfera pública mantendo suas singularidades. A política ocorre na diferença; a ação é efetivada nessa diferença.

Arendt²⁶ compreende que das três atividades da vida humana - obra, trabalho e ação - a ação é determinante para a existência da vida, a sociedade humana não pode ser pensada sem a factibilidade da ação, que manifesta a autenticidade humana na presença dos outros invariavelmente, em vista disso, depreende que as atividades humanas são determinadas pela condição de que os homens só podem viver na companhia de outros homens.

²⁶ Ibid., pp. 24-25.

A ação e o discurso acontecem no espaço comum de visibilidade pública, e têm como condição basilar a pluralidade humana. Em *A condição humana*, Hannah Arendt afirma que a pluralidade humana apresenta um caráter de igualdade e distinção, o que propicia a unicidade, isto é, cada ser humano é um ser único. A unicidade é revelada pela ação e pelo discurso, posto que ao falar e ao agir, os homens revelam quem são, manifestam sua identidade única, modo pelo qual aparecem no mundo, e podem viver entre homens:

O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens²⁷. (grifo da autora)

Arendt atesta, portanto, que a inserção no mundo humano exige atos e palavras, do contrário será uma vida morta para o mundo, pois uma vida que não é vivida entre homens, deixa de ser uma vida humana. Assegura que ação e discurso estão diretamente ligados, pois pelo discurso e pela ação o *quem* se revela - *Quem és?* Essa revelação é colocada em primeiro plano na ocasião do estar *com* os outros, isto é, no estar junto. Ela é subjacente ao discurso e à ação, entretanto essa revelação só é possível através da reunião da ação e do discurso, uma vez que a ação não pode prescindir do discurso, pois a ação isolada do discurso abandonaria sua característica de revelação, e perderia o caráter de sujeito da ação, que é também o pronunciador, de modo que não haveria mais nem o realizador e nem o pronunciador, isto é, não haveria mais o ator, pois o agir sem palavras é humanamente incompreensível²⁸. São pelo discurso e pela ação que os indivíduos considerando a diferenciação de cada um confirmam sua autenticidade e têm seu lugar no mundo - o domínio público - espaço em que seres humanos necessitam para aparecer, é compartilhado entre todos, porque nele todos aparecem aos seus iguais. Desse modo, a realidade do mundo é efetivada para todos nós.

Em Arendt o agir e o falar entre os homens engendram uma teia de relações humanas que constituem o espaço público. A expressão *público*²⁹ tem para Arendt duas significações estreitamente relacionadas: 1) se refere ao próprio mundo, dado que é comum a todos, isto é, aquele compartilhado por todos; 2) todavia, esse mundo não equivale à Terra enquanto espaço apropriado para a movimentação dos homens e para a vida orgânica. Trata-se de um espaço criado pelos homens para que nele possam aparecer, e sendo assim a convivência ocorre no espaço-entre [*in-between*], ou seja, há um mundo de coisas criadas pelo homem que se

²⁷ Ibid., p. 220.

²⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 221-223.

²⁹ Ibid., p. 64.

interpõe entre os homens que o possuem em comum, separando-os e relacionando-os entre si. À vista disso, o domínio público na qualidade de mundo *comum* congrega a todos na convivência entre todos. A expressão *comum* arroga relevância na medida em que designa o compartilhamento de um espaço que não é privativo de alguém, mas trata-se de um espaço que tem sua realidade efetivada no uso comum por uma pluralidade de indivíduos, todavia esse mundo artificial, criado pelos homens e que se revela como espaço público, no qual os homens assumem a capacidade de aparecer, de ver, ouvir, e serem vistos e ouvidos, tem também como prerrogativa ser ele mesmo um espaço de aparência. A esse respeito, Arendt nos diz que:

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante de variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana [...] ³⁰

No tocante a essa argumentação, Arendt nos conduz para a tradição evocando os gregos para nos explicar que nos padrões da *pólis* o convívio entre os gregos demonstrava a garantia da indestrutibilidade de sua identidade assegurando a atividade humana da ação e sua união com o discurso, como também as coisas realizáveis pelos homens, tornando-as perenes³¹. A estrutura organizacional da *pólis* era fisicamente assegurada pelos muros que a cercavam, e suas leis lhe garantiam seus traços fisionômicos, de modo a criar o que Arendt chamou de “memória organizada”, a saber, a garantia de que o homem como mortal, cuja existência e grandeza são transitivas, mas terá sempre a realidade decorrente do aparecer para seus iguais.

Essa perspectiva apresenta o domínio público como decorrência da junção da ação e do discurso, a ação funda a parcela pública do mundo que é comum a todos, e mantém uma correspondência com esse componente público do mundo comum. A esse respeito, a *pólis* não pode ser compreendida como uma Cidade-Estado estabelecida fisicamente; trata-se rigorosamente da organização das pessoas resultante da ação e da fala conjuntamente. A ação e a fala criam o espaço de convívio entre os partícipes, e se localizam em qualquer lugar ou tempo, pois só existem potencialmente. Esse é o espaço da aparência segundo Arendt³², pois

³⁰ Ibid., pp. 70-71.

³¹ Ibid., p. 247.

³² Ibid., p. 248.

nele todos aparecem uns para os outros manifestamente. Embora esse espaço não seja definitivo, privar os homens dele, significa privá-lo da realidade, que do ponto de vista humano e político se refere à aparência. Assim, o espaço da aparência, que é o espaço comum manifesta sua existência à medida que os homens se juntam na forma do discurso e da ação.

Desse modo, a ação em sua dimensão política encontra-se na noção de pluralidade, dado que é nas relações tecidas entre os indivíduos que a política é manifesta, tal como a afirmação de Arendt de que “a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses”³³, numa referência de que não eram os muros da cidade, e nem a delimitação do espaço público pelo mundo que conferiam a identidade da *pólis*, mas a própria convivência, e o compartilhamento de todos na direção dos mesmos interesses.

Odílio Aguiar³⁴ acena para uma direção revelada por Arendt, na qual a contemplação e suas nuances, fundam a política numa perspectiva em que a ação e a participação dos homens no espaço público são tidas como desnecessárias e prescindíveis, desse modo conduzindo à dominação. Arendt intenta contraditar definitivamente a ordenação contemplativa e reitera a importância e a imprescindibilidade de conferir importância aos cidadãos, aos seus interesses, e pontos de vista na composição da comunidade política. Portanto, na configuração da unidade política justificada por Arendt, a ação tem um sentido político, cujo cerne se encontra na noção de pluralidade.

A noção de pluralidade em Arendt transfere para um lugar em que há a possibilidade da junção de uma substancial distinção e um pleno igualitarismo. A política é um espaço das individualidades sempiternas, ela assegura o espaço respectivo à perenidade da individualidade na sua experiência mundana. Por conseguinte a ideia de pluralidade conforme explica Aguiar³⁵ deve ser compreendida em Arendt no âmbito político-filosófico, uma vez que tanto se opõe à noção contemplativa de um fundamento último, como também, e ao mesmo tempo salienta a imprescindibilidade de convivência entre os homens no espaço que propicia a individualidade como fundamento na constituição dos organismos políticos. É na pluralidade dos indivíduos e não no isolamento, que a ação pode ser empreendida, portanto se a ação só pode se completar pelos indivíduos em sua pluralidade, é possível que se encontre ausente da tradição do pensamento político e filosófico estabelecido, uma vez que os

³³ Ibid., p. 243.

³⁴ AGUIAR, Odílio. Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt, Fortaleza: EUFC, 2001, p. 74.

³⁵ Ibid., p. 76.

pensadores em seu afastamento do mundo para exercer sua atividade solitária consideravam o homem segundo o critério unicista.

A tradição do pensamento político é anterior à tradição do pensamento filosófico, mas entre ambos se abriu um abismo insuperável, onde o primeiro que emerge da *polis*, advém dos debates sobre os propósitos da vida em comum, convertendo-se em liberdade, enquanto que o segundo, que prescreve a indispensabilidade de um fundamento último como exigência para a vida em comum, não advém da palavra da comunidade, resultando em dominação legitimada no governo de uns sobre os outros, mesmo não sendo de forma violenta. A tradição de filosofia política³⁶ é marcada pelo desprezo com que a política é tratada pela convicção de que a política só é interessante para os assuntos práticos, ela é um meio para atingir determinado fim. Assim, desde seu surgimento, a tradição de filosofia política ocidental frustrou os assuntos políticos, o que significou que as atividades alusivas ao espaço comum ou público que se manifesta onde se encontra a convivência humana foram destituídas de sua dignidade e grandeza, e definidas como um mal necessário. Nessa perspectiva a tradição substituiu a convivência por uma representação de poder apartada dos homens e extrínseca aos seus interesses, atribuindo a este poder uma corporificação, contrariando o fato de que a política reside na pluralidade humana, no espaço da convivência e das relações. Desse modo, no espaço da pluralidade humana não há espaço para o poder consolidado, uma vez que o poder necessita desse espaço-entre para se estabelecer como relação.

Arendt nos leva a compreender que a pluralidade se encontra, portanto na perspectiva da divergência, contrária ao postulado da tradição, pois é pelas diferenças que nascem as relações políticas, que irão constituir o espaço público. A noção de pluralidade abriga a interposição da fala e da ação, as quais se sobrepõem à força e aos seus mecanismos nas disputas que se impõem pelo reconhecimento. Sem o espaço comum a ação se torna impossível, como também a individualidade dos homens, permitindo que se instale um completo conformismo, onde todos simplesmente se acomodam. Assim sendo, a ação e o discurso são os domínios nos quais se realiza a individualização, que se subsumi no mundo, e acontece numa esfera de aparência resultando em relações sempre que os homens congregarem na modalidade do discurso e da ação.

Assim, o espaço público, ou espaço da aparência, é efetivamente o espaço da política, e embora esse espaço se identifique com o espaço do mundo natural, é um espaço artificial

³⁶ ARENDT, Hannah. A promessa da política, 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009, p. 131.

construído no interior de um mundo artificial pelo homem sendo, portanto, uma criação do homem, mas que só tem sentido se dele os homens - no plural - disporem, pois são os homens no plural que habitam a terra e não somente o homem. Como nesse espaço os homens podem ver e serem vistos, ouvir e serem ouvidos, esse é também o espaço da aparência, que efetiva a existência tanto de quem se revela, quanto de quem percebe a revelação o que ocorre simultaneamente, desse modo o espaço da aparência só pode ser plural, sua existência é infactível na singularidade.

1.2 – A atividade do Pensar

“O que nos faz pensar?” é a questão que atravessa as reflexões de Arendt de modo profundo, acerca da atividade do pensamento desde o julgamento de Adolf Eichmann, e é uma questão que se apresentou substancial para suas reflexões sobre o mal. O caminho trilhado por Arendt perpassa antes pela compreensão tradicional em diferentes estágios da história que envolve esta atividade do espírito. Ao se reportar à antiguidade, ela menciona Platão que concebia o pensamento como o diálogo sem som que cada um tem consigo mesmo, cuja função única é a de abrir os olhos do espírito; e em Aristóteles o *nous* é um órgão designado à contemplação da verdade, o que quer dizer que o pensamento objetiva a contemplação, porém esta não é tida como uma atividade, mas como uma passividade, sendo ela o momento de repouso das atividades espirituais. Na Era Cristã, o pensamento tornou-se meditação, uma vez que a filosofia tornou-se serva da teologia, desse modo a meditação redundava em contemplação. Na Era Moderna, o pensamento tornou-se servo da ciência, e o moderno convencimento de que o homem somente pode conhecer o que produz, converteu a atividade de pensar em escrava da racionalidade científica moderna, levando à eliminação da contemplação, apesar disso o homem fora conduzido para dentro de si mesmo.

Pensar, querer e julgar são as três atividades espirituais consideradas básicas por Arendt. E embora tenham atributos comuns, não são decorrentes umas das outras, por isso não podem ser vistos como a mesma coisa. Para a questão “O que nos faz pensar?” Arendt apresenta como resposta a asserção de Kant, de que se trata da necessidade da razão, para a qual não há substituição, pois se traduz na pulsão interior que vem a se efetivar na especulação,³⁷ é “a

³⁷ ARENDT, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar, 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p.87.

necessidade da razão”. Com a faculdade da vontade ocorre uma similaridade, posto que a vontade não pode ser mobilizada nem pela razão e nem pelo desejo, mas somente pelo querer. A faculdade do juízo que segundo Arendt é uma faculdade peculiar que não é ligada ao intelecto; o julgar só pode se dar como uma lei de si para si. Essas atividades são autônomas, atendem às regras específicas à própria atividade, não são condicionadas nem pelo mundo, nem pela vida do homem no mundo, ainda que os objetos do pensar, querer e julgar sejam dados pelo mundo, ou surjam da vida de cada um no mundo, embora os homens sejam condicionados existencialmente e circunscritos pelo período temporal entre o nascimento e a morte.

Não há uma ordem hierárquica estabelecida entre as atividades do espírito, porém existe uma ordem de prioridades. O processo ocorre pela antecipação da representação, e pela condução da atenção do espírito para o que foge da atenção da percepção sensível, preparando o espírito para o pensar, o querer e o julgar. Se assim não fosse, seria impossível pensar no exercício do querer e julgar, posto que, não haveria possibilidades de tratar com coisas que ou ainda não são, ou já não são mais. O pensar não dispõe de regras gerais para lidar com a vontade e nem com o juízo, mas precisa preparar os particulares que são dados aos sentidos, de modo que o espírito possa se ocupar deles na ausência dos sentidos. Nas palavras de Arendt, ele deve *de-sensorializá-los*³⁸. A percepção sensível que era externa no momento em que o sentido era formado por um corpo sensorial, é seguida por uma percepção correspondente interna à imagem que o representa. Essa imagem é armazenada na memória, preparada para reverter-se *numa visão em pensamento* assim que o pensamento a prende, assim a imagem do que era real, é o que fica na memória, e é diferente da visão em pensamento, compreendida como o objeto determinantemente lembrado, desse modo o que é guardado na memória é diferente do que é infundido por ela no pensamento. Por conseguinte, o objeto do pensamento é diverso da imagem, e a imagem é distinta do objeto sensório e perceptível, pois é apenas uma representação deste. Essa transformação é elucidada como a imaginação, com habilidade para transformar um objeto sensível em uma imagem invisível, pronta para ser armazenada no espírito, esse movimento é requisito fundamental para proporcionar ao espírito objetos adequados de pensamento, que só passam a existir quando o espírito delibera por ativar as lembranças e recordações selecionando no registro da memória o que possa motivar seu interesse. Entretanto, essas atividades possibilitam ao espírito operar com coisas ausentes e se predispõe a ir rumo ao entendimento das coisas

³⁸ Ibid., p. 95.

invariavelmente ausentes, as quais não podem ser lembradas por nunca terem existido para a experiência sensível. A vida comum é plena de alimento para o pensamento, todas as questões metafísicas designadas pela filosofia como especiais são originárias do senso comum. Em todas as atividades reflexivas, os homens se movimentam fora do mundo das aparências, de modo que a condição essencial para o pensamento é a retirada do mundo das aparências, e o retorno em direção a si, uma vez que o pensamento demanda lembrança, e ainda que estejamos pensando em algo ou alguém que ainda esteja presente, então teremos nos retirado particularmente do ambiente a nossa volta, e nos comportamos como se estivéssemos ausentes.

A faculdade de pensar chamada por Kant de *Vernunft* (razão) para diferir de *Verstand* (intelecto) tem características distintas da faculdade de cognição³⁹. O intelecto procura apreender o que é facultado aos sentidos, busca conhecer a verdade que emana do mundo das aparências, porém a razão não é movida pela busca da verdade, mas por compreender o significado, das coisas. Para a faculdade de cognição a verdade se localiza na evidência dos sentidos, todavia a faculdade de pensar que demanda um afastamento efêmero do mundo das aparências é movida pela indagação acerca do significado das coisas, sobre o sentido de suas existências. Essa é a motivação para que o pensar não seja considerado uma prerrogativa de poucos, mas faz parte da vida de qualquer ser humano.

A qualidade primordial das atividades do espírito é a invisibilidade. A rigor, sob nenhuma circunstância elas aparecem, ainda que se apresentem para o ego pensante⁴⁰ volitivo ou judicativo, que se sabe estar ativo, mesmo na ausência da capacidade para aparecer como tal. O invisível só se manifesta para o pensamento, a ele corresponde uma faculdade espiritual que permanece latente na total realidade. Sob o ponto de vista da aparência, a ação e a fala necessitam de um espaço de aparência para sua efetiva realização, não são atividades invisíveis, uma vez que também necessitam de pessoas que vejam e ouçam. Nesse sentido conforme Souki⁴¹ a invisibilidade do pensamento contrasta com a visibilidade da ação que se manifesta proeminente tendo em consideração a invisível atividade de pensar. A esse respeito

³⁹ Ibid., p. 75.

⁴⁰ É o afastamento promovido pelo homem referente ao mundo, não trata mais do homem como *ser do mundo*, mas do ego pensante que é pura atividade de pensar.

⁴¹ SOUKI, Nadia. Hannah Arendt e a banalidade do mal, Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998, p.118.

Arendt⁴² nos indica uma diferença determinante entre espírito e alma, em que na alma surgem as paixões, sentimentos e emoções que não são representados ativamente, mas se fazem sentir, podendo dominar, e em certos casos podem não ser controlados. A vida do espírito diferentemente é atividade, que pode ser iniciada e suspensa ou neutralizada a qualquer momento. As paixões, embora habitem um lugar invisível, têm maneiras próprias de se revelarem, mas o espírito só tem uma forma de expressão: o alheamento - essa desconsideração ou descaso explícito com relação ao mundo ao seu redor é visto pela filósofa como inteiramente negativo, por não se ter conhecimento do que possa estar acontecendo interiormente. Todo procedimento do espírito, mormente o de pensar transcende sempre o imediatismo daquilo que motivou sua atenção e converte em uma experiência do eu consigo mesmo. Esse relacionamento é o aspecto mais marcante da vida do espírito, assim sendo, o espírito confirma ter vida própria conforme efetiva esse relacionamento, no qual a pluralidade que é uma das condições básicas para a existência da vida na terra, em que o estar entre homens é a indicação de estar vivo, cômico da realidade do mundo e do Eu, é substanciada à dualidade subjacente no fato e na palavra *consciência*, que é confirmada por todas as atividades do espírito por serem de natureza reflexiva⁴³

Se nos encontramos ausentes, e em completa solidão quando pensamos, não quer dizer que estejamos isolados. O pensamento é capaz de inserir uma dualidade na identidade, desse modo é um estar só, porém não é solidão, pois o estar só é tornar-se dois-em-um, é o estado em que me faço companhia, porém é diferente de solidão, que ocorre quando estou sozinho, impedido para me tornar dois-em-um, incapacitado para me fazer companhia, e privado da companhia dos outros⁴⁴; é somente na solidão, que me sinto em total privação da companhia humana; e é na profunda consciência dessa solidão, que os homens podem ter manifesta a sua existência de modo singular. A vida do espírito, onde faço companhia a mim mesmo, jamais é silenciosa, suas atividades são de natureza reflexiva e embora pressuponha um lugar de interioridade, em relação ao mundo comum das aparências seu lugar é em lugar nenhum, sob a perspectiva do tempo situa-se no intervalo entre o passado e o futuro, que se estende na reflexão, cujo objeto encontra-se ausente; as atividades espirituais ocorrem em um mundo de

⁴² ARENDT, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar, 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 91.

⁴³ Ibid., p. 93.

⁴⁴ O “estar só” é para Arendt um estado existencial, onde eu me faço companhia, ou seja, eu estou consigo mesmo, diferentemente de “solidão”, onde também me encontro sozinho, porém abandonado, excluído da companhia humana, e da minha própria companhia. Cf. ARENDT, capítulo “o pensar” de A vida do espírito.

aparências, e nos seres envolvidos nessas aparências; a consciência acerca das faculdades espirituais e de sua reflexividade só acontece durante a atividade das faculdades do espírito, de modo que o ego pensante perdura apenas durante a atividade do pensamento, e desaparece assim que o mundo real volta a se estabelecer. O ego pensante não tem identidade, é diferente do eu da autoconsciência, dado que consciência não é igual a pensamento, uma vez que os atos pertinentes à consciência possuem uma característica igualmente concernente à experiência dos sentidos, trata-se dos atos intencionais que são por sua vez cognitivos. Nádia Souki⁴⁵ atesta que o ego pensante nunca pensa algo, mas sobre algo, portanto não se trata de algo aleatório, e sim de algo determinado, esse procedimento é especialmente dialético, por se desenvolver segundo a configuração de um diálogo silencioso.

O pensar interrompe qualquer atividade comum, propriedade indicativa de que todo pensar exige uma parada, é um parar para pensar⁴⁶, trata-se de uma necessidade natural da vida humana e embora lhe tenha sido atribuído um sentido especializado, não é um privilégio de poucos, mas uma faculdade manifesta e evidente em todo mundo; o pensar não serve apenas ao levantamento das questões últimas, mas é uma atividade pertinente à condição humana. A esse respeito a ausência de pensamento é um importante elemento nas questões humanas referente ao comportamento de todos, diz respeito à vida do espírito que é pura atividade, e como tal, pode ser iniciada e paralisada a qualquer momento.

1.3 – Pensamento e Moralidade

A questão sobre o mal levantada por Arendt teve desdobramento em outras reflexões notadamente porque o “mal” tem para ela um significado “político”. Em suas observações sobre Eichmann, ela percebe a perturbadora superficialidade inerente ao burocrata nazista, para o qual a atividade de pensar e julgar são insólitos. Nesse sentido, a atitude do nazista revela uma ausência de pensamento, a qual acena para implicações éticas, morais e políticas, e indica que o vazio de pensar é um negativo, não se define por si mesmo, mas pelo seu contrário: o pensar.

⁴⁵ SOUKI, Nádia. Hannah Arendt e a banalidade do mal, Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998, p.121.

⁴⁶ Esse parar para pensar, é uma retirada do mundo das aparências. As atividades reflexivas exigem que os movimentos dos homens se deem fora do mundo das aparências. Cf. ARENDT, capítulo “o pensar” de A vida do espírito.

Eichmann atuava em qualquer papel sem dificuldades para acolher um conjunto de regras integralmente diferente, mesmo sabendo que as determinações que antes cumpria como um dever agora eram consideradas crime. O mal sem profundidades não carece de situações, causas ou épocas, ele é suscetível de ocorrer em qualquer momento, lugar e por qualquer pessoa desprovida de más intenções, decisões deliberadas e pretensões. Assim, a incapacidade para pensar não pode ser interpretada ou compreendida como estupidez, pois pode ser detectada em pessoas muito inteligentes sendo, portanto uma possibilidade presente para todos. Nesse caso, como se caracteriza o vazio de pensamento recorrentemente argumentado por Arendt? E como está relacionado com o mal banal? Souki⁴⁷ alega que pensar a ausência ou o vazio de pensamento subentende pensar um não ser, uma privação ou falta; sendo o pensar uma atividade inerente a qualquer homem, é algo o não pensar não pode ser absoluto, mas contingencial, como também não pode ser, espontâneo, já que espontâneo é o pensar. Compreendemos, portanto, que o não pensar está relacionado a algo om o que não é natural, mas que é engendrado pelas contingências.

De outro lado, seguindo a reflexão arendtiana, a atividade do pensar é presente em todos os seres humanos, tem seu fim em si mesmo e acompanha a vida, o que quer dizer que uma vida sem pensamento seria uma vida desprovida de significação. O pensamento tem como característica principal a suspensão de toda ação, de todas as atividades usuais. O pensar ocorre durante a retirada do mundo das aparências, ou seja, do campo externo, e passa a acontecer internamente, atuando junto à memória e à imaginação. O pensar não trata com a concretude do objeto, mas tem em si a capacidade de lidar com objetos dessensorializados, adequados para serem pensados. O pensamento pode organizar e desorganizar os dados, rastrear possibilidades em busca de significados positivos ou negativos inerentes aos fatos, que podem auxiliar na atuação do julgar. No caso de Eichmann, o que foi observado por Arendt é que ele raciocinava, mas não pensava. Ele não refletia, e por isso não questionava, nem mesmo sobre suas ações, porque agia de determinada forma e não de outra, e assim, não considerou a mudança nas regras, valores e costumes da tradição, os quais foram subvertidos pelo regime vigente.

O problema da conexão interior entre a incapacidade de pensar e o problema do mal, é apresentado por Arendt com base em três proposições: a primeira sugere que sendo a faculdade de pensar distinta do desejo de conhecimento, e se a conexão mencionada

⁴⁷ SOUKI, op. cit., p. 124.

realmente existir, não pode ser uma prerrogativa de poucos, mas deve ser atribuída a todos indistintamente; a segunda inspira Arendt a anuir à afirmação de Kant⁴⁸ sobre a faculdade de pensar, em que tal faculdade tem uma “aversão natural” a seu resultado como um “axioma sólido” que não se encontra passível de dúvidas, diante disso não é possível supor que a atividade de pensar possa prescrever nenhuma normatização moral, nenhum regulamento de conduta, e nenhuma designação do que é bom e do que é mal; a terceira coloca Arendt diante de uma situação contrastante, em que sendo o pensar uma atividade que lida com invisíveis, encontra-se então, fora de ordem, uma vez que ordinariamente o movimento de todos é no mundo de aparências, cuja experiência mais extremada de desaparecimento é a morte.

Com respeito às proposições enfatizadas, Arendt destaca que somente pelo funcionamento da atividade de pensar se pode esperar algo relevante para o mundo onde vivemos, isso porque conforme sua segunda proposição, a atividade de pensar não oferece doutrinas, por isso devemos buscar experiências, que deveriam advir de todo aquele que se exige o pensar, ou seja, de todo mundo, entretanto pela impossibilidade de tal empreendimento, Arendt propõe um modelo que possa ser representativo do “todo mundo”, e que tenha pensado e procedido como um cidadão entre os cidadãos, e não como um filósofo profissional, esse modelo de homem é Sócrates, que inspira Arendt, notadamente por não ser um filósofo profissional, mas por se sentir impulsionado a conferenciar suas perplexidades com seus iguais. Dessa forma, foi comparado a um moscardo, a uma parteira e a uma arraia elétrica⁴⁹. A comparação com o moscardo é por despertar os cidadãos como se estivesse a ferroá-los, e o que faz para isso é instiga-los a pensar, a analisar questões, essa atividade do pensar é para Sócrates o que faz a vida ser plenamente vívida. A segunda comparação se refere a uma parteira, cuja analogia envolve três circunstâncias: a esterilidade, por serem as parteiras gregas incapacitadas pela idade à gerar filhos, e nesse caso, tal qual as parteiras estéreis, Sócrates também se dizia um estéril acerca do conhecimento e suas verdades, pois afirmava não ter nada a ensinar, nenhuma verdade a comunicar, pois não detinha o conhecimento como verdade; a experiência de trazer à luz as crianças, correlaciona-se com o trazer à luz o pensamento dos outros, e desvelar a conclusão de suas opiniões; a atribuição das parteiras de decidir se a criança estava pronta ou não para a vida, que no aspecto socrático seria verificar se não passava de uma ilusão, de uma convicção falsa, que precisava ser

⁴⁸ ARENDT, Hannah. A dignidade da política: ensaios e conferências. Organizador Antonio Abranches, tradução Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 151.

⁴⁹ Ibid. pp. 156 – 157.

expurgada. A terceira comparação relaciona-se ao paralisar, resultado do contato com a arraia elétrica, em que Sócrates apoiando-se em suas perplexidades paralisa com elas a todos com os quais tenha contato. Ferroar e paralisar podem supostamente contradizerem um ao outro, pois enquanto o ferroar desperta, o paralisar entorpece, imobiliza, todavia essa paralisia é percebida como o mais alto nível de vida, uma vez que tal paralisia ativa o pensamento, e o homem é compreendido por Sócrates como um ser pensante.

Sendo o pensamento invisível, e que também lida com invisíveis, Sócrates utiliza a metáfora do vento por ser este invisível, mas que se manifesta a nós, comparando-o ao pensamento, onde o vento do pensamento sempre que despertado tem a característica de dispersar suas manifestações anteriores, considerando que tem o caráter de degelar o que a linguagem congelou como pensamentos- palavra os quais são elucidados como: conceitos, frases, definições, doutrinas. Assim, dessa particularidade se conclui que o pensamento tem um resultado destrutivo sobre todos os critérios convencionados, para o bem e para o mal, e sobre os costumes e regulamentos de conduta, com que são tratados em moral e ética. A paralisia do pensamento ocorre em dobro, pois é intrínseca ao *parar para pensar*, o que leva à suspensão de qualquer outra atividade, e pode produzir resultado paralisante quando nos desvencilhamos dela, após termos estado ocupados com afazeres que aconteciam de forma irrefletida. O emprego de regras gerais de conduta a casos particulares conforme acontecem na vida diária, levam à ocorrência da paralisia, posto que as regras não resistem ao vento do pensamento.

A procura do significado, inevitável e rigorosa desfaz e revisa todas as doutrinas e regras aceitas, podendo se voltar contra si e criar uma inversão dos antigos valores instituindo os “novos valores”. Esses produtos negativos do pensamento passam a ter um uso irrefletido rotineiro, ao serem investidos no âmbito dos assuntos humanos. O pensar constitui perigo para todas as crenças, e por si mesmo não dá início à novas crenças. O não pensar, embora pareça recomendável em assuntos políticos e morais, também apresenta perigo, uma vez que ao proteger indivíduos de investigações que representam risco, os levam a valer-se de qualquer conjunto de regras e regulamentos de conduta prescritos em determinado momento, em uma dada sociedade, à vista disso os indivíduos se acostumam com a posse de regras, as quais propiciam a inserção de particulares, e por isso não se permitem decidir por si mesmos. Além do que, quanto maior for a solidez com que os homens aderem às velhas regras, maior será a facilidade com que assimilará as novas regras. Assim, se ocorrer um desejo de revogar os antigos valores, não haverá resistências desde que haja um novo código para substituir o

antigo. Por conseguinte, aqueles que estão sempre suscetíveis a obedecer, são os mesmos respeitáveis alicerces da sociedade, os quais são os menos afeitos a pensar. Viver sob a égide de códigos e regras torna fácil a inversão de valores, sobretudo diante de determinadas circunstâncias, que preconizam o fato de todos estarem adormecidos quando intercorrem. Segundo Arendt⁵⁰, a facilidade com que os governos totalitários inverteram os mandamentos básicos da moralidade ocidental sugeriu o adormecimento de sociedades inteiras.

A atividade do pensamento não tem correspondência com a determinação de padrões de conduta moral, contudo ela apresenta outra faculdade espiritual que se conecta à faculdade de pensar e realiza o pensar, revelando-o no mundo das aparências. A inabilidade ou a recusa para pensar, e a capacidade para fazer o mal podem estar inter-relacionadas e são apresentadas por Arendt⁵¹ através de duas proposições socráticas, mencionadas no diálogo *Górgias*, sobre a retórica, em que Sócrates faz duas afirmações à primeira vista contraditórias, que indicam uma conexão entre a ausência de pensamento e o mal. As proposições: “é melhor sofrer o mal que o cometer”, e “seria melhor para mim que minha lira ou um coro por mim regido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me” podem repercutir como uma prescrição moral, mas Arendt chama atenção para o cerne das afirmações, que ainda que nos leve à compreende-las como concepções morais, estão mais aproximadas da atividade do pensamento. O fundamento de tal interpretação está nas palavras “sendo um” concernente à segunda proposição socrática, na qual Sócrates afirma que por “*ser um*” não gostaria de entrar em contradição consigo mesmo. Porém essa afirmação é para Arendt⁵² um paradoxo, pois assim como aparecemos para os outros e para o mundo, também aparecemos para nós mesmos, e dessa forma eu não sou apenas *um*, porque nesse momento uma diferença se instala em minha unicidade.

A interpretação é de que há uma dualidade que demonstra o modo como realiza a atividade de pensar. Nesse sentido, eu não sou apenas conhecedor de mim, mas falo comigo mesmo. Sobre a dualidade, Arendt a manifesta recorrendo ao dois-em-um socrático, em que o filósofo compreende o pensamento como um diálogo interior, onde o *eu* se inclina sobre si. Essa dualidade designa o pensamento como atividade, na qual eu sou tanto quem pergunta, quanto quem responde, estabelecendo um processo tanto dialético, quanto crítico, e embora se

⁵⁰ Ibid. p. 159.

⁵¹ Ibid. pp. 161.

⁵² Ibid. p. 163.

configure em uma retirada do mundo, esse estar só não corresponde à solidão, pois estar só é o estado em que me faço companhia, e a solidão é o estado em que me encontro sozinho, porém incapaz de me fazer companhia.

A distinção entre *estar só* e *solidão* estabelecida por Arendt surge em *Origens do totalitarismo*, onde a pensadora compreende a solidão como uma experiência profundamente desoladora, por infligir um sentimento de não pertencimento ao mundo, de abandono de toda a companhia humana, a qual se constitui como necessária, inclusive para assegurar o próprio eu, de quem a identidade é confirmada tão somente por seus iguais. A solidão mantém uma associação muito próxima com o desenraizamento e o sentimento de superfluidade das massas constituídas por indivíduos atomizados e sem um interesse comum para compartilhar. O estar-só referente ao pensamento, por seu turno se estende no diálogo do eu comigo mesmo, e apesar de exigir uma retirada do mundo das aparências, continua a manter a conexão com o mundo das aparências.

Retornando à proposição socrática “é melhor sofrer o mal que o cometer”, a conclusão de Arendt é que quem pratica o mal esquiva-se da consciência moral, a qual na compreensão de Arendt, não é a voz de Deus, e nem uma voz interior, inerente a todos os seres humanos, orientando-os a distinguir o certo do errado, mas trata-se de um *repensar*, despertado por um crime, ou por opiniões não apresentadas à apreciação.

Por conseguinte, para Arendt consciência não é igual a pensamento; o pensamento, (o dois-em-um do diálogo sem som do eu comigo mesmo), efetiva a cisão no interior de minha identidade, do mesmo modo que é dado na consciência, tendo como resultado secundário a consciência moral, contudo sem a consciência o pensamento não aconteceria, considerando que no decurso de seu procedimento o que o pensamento efetiva é a diferença inerente à identidade, dada na consciência. Arendt⁵³ indica uma diferença entre consciência e consciência moral. Ambas em princípio se encontram no interior de cada um de nós, e ainda que uma não seja derivada da outra, há uma interação entre as duas. A consciência moral é utilizada em assuntos legais e morais, e incumbe-se de nos dizer o que fazer e do que se arrepender; ela é a razão prática de Kant. A consciência moral surge como um *re-pensar* tipos de pensamento que são ativados por um crime, ou por opiniões irrefletidas. Essa consciência moral não oferece prescrições positivas, ou seja, a consciência moral não determina o que se deve fazer. No entanto, o que leva um homem a ter consciência moral é a anteposição da

⁵³ Ibid. p. 166.

presença de um espectador que o espera, quando e se ele se volta para o interior de si. Viver sem a consciência moral pode ser possível, desde que não seja iniciado o diálogo silencioso consigo mesmo, denominado pensamento, o que significa que é nunca voltar a si. A inter-relação entre mim e mim mesmo é necessária, pois é nela que se examina e se avalia o que se diz e o que faz. No desconhecimento de tal interação, que não é o mesmo que inteligência ou estupidez, maldade ou bondade não haverá incômodo algum em contradizer a si próprio, o que quer dizer que não há capacidade de explicar o que fala e o que faz, também não há incômodo nenhum em cometer crimes de qualquer ordem, posto que é movido pela certeza de que o cometimento do crime tão logo será esquecido. O pensar enquanto uma necessidade natural dos seres humanos, não é primazia de alguns, mas se trata de uma faculdade presente em todos os humanos; de modo igual, a incapacidade de pensar não é uma prerrogativa dos poucos que pouco servem-se da inteligência, mas é uma possibilidade existente em todos de evitar a inter-relação consigo mesmo, incluindo os cientistas, eruditos, filósofos e outros especialistas. Esses todos que evitam a interação e que não são declarados perversos por não terem motivos específicos são bem mais capazes de um mal imensurável.

A consciência moral é para o ego pensante um resultado paralelo, e se coloca como um assunto periférico para a sociedade, exceto em momentos de emergência, posto que o pensar como tal favorece pouco a sociedade, pois não produz resultados imediatos. O pensamento, conforme já fora mencionado não cria valores, e não confirma os regulamentos de conduta, contrariamente ele os desfaz, e por isso, dizer que ele é perigoso. Sua relevância política e moral manifesta-se em momentos historicamente importantes de rupturas políticas. Esses momentos de emergências políticas levam à reflexão sobre o passado a partir de um julgamento, e sobre o futuro a partir de projetos, e o pensamento deixa de ser periférico em assuntos políticos, nesses momentos também surgem aqueles que pensam e se mostram sublinhando o diferencial que os distingue dos que impensadamente são levados, em tais circunstâncias, a recusa em aderir torna-se evidente, e passa a ser uma forma de ação. Durante essas emergências se apresenta a maiêutica de Sócrates - que coloca dúvidas nas convicções, doutrinas, valores -, como elemento purificador do pensamento liberando o juízo, que é para a pensadora, absolutamente político, e julga particulares sem, contudo, subsumi-los a regras gerais. As faculdades de pensar e julgar são distintas, pois enquanto o pensar opera com invisíveis, com representação de coisas ausentes, a faculdade do juízo julga particulares, é a habilidade de dizer isto é certo, isto é errado, isto é feio, isto é belo, e lida com coisas próximas. Embora não sejam equivalentes, essas faculdades se inter-relacionam, O juízo é

procedente do efeito liberador do pensamento, ele o efetiva, tornando-o manifesto no mundo das aparências. Assim a manifestação do pensamento é a habilidade para distinguir o certo do errado.

1.4 – O Espectador diante do Espetáculo

Em sua abordagem sobre o espectador, Arendt salienta sua relevância, tendo em vista que tudo e todos que vivem nesse mundo supõem a presença do espectador⁵⁴. O espectador é uma figura que nas reflexões arendtianas tem a chave do significado dos assuntos humanos, é a possibilidade para minimizar a distância entre filosofia e política, sem que as questões políticas sejam reduzidas à problemas teóricos, e sem contudo alterar a esfera contingencial das relações humanas e dos eventos políticos.

Arendt destaca o afastamento do mundo como característica específica da atividade do pensamento, onde o homem interrompe suas atividades habituais, deslocando-se para fora do mundo das aparências, na posição de espectador. Por outro lado, nem o juízo e nem a vontade ficam presos às reflexões, que ocorrem durante a retirada do mundo, embora tenham estado subordinados à reflexão inicial do pensamento sobre seus objetos, mas essas atividades têm em comum a quietude. Trata-se de uma quietude típica, comum a todas as atividades, pois equivale a toda ausência da ação, de inquietações, e do afastamento do envolvimento e na preferência dos interesses imediatos, esse afastamento é referido por Arendt como condição indispensável de todo juízo⁵⁵. Sua configuração tradicional é constituída pela revelação de que apenas o espectador e jamais o ator pode conhecer e compreender o que possa ser oferecido como espetáculo. Essas circunstâncias concorreram para fortalecer as tradicionais convicções de superioridade acerca do modo de vida contemplativo, que é apenas de observar. A palavra *contemplar* tradicionalmente indica observar de fora, externamente, portanto o espectador se encontrando fora do espetáculo e estando de tal modo posicionado, garante a possibilidade somente de assistir, contudo aqueles que tomam parte do espetáculo e que o realizam não têm a possibilidade de observar, assim sendo, essa distinção antiga entre agir e compreender, leva

⁵⁴ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 37

⁵⁵ *Ibid.*, p. 111

à conclusão que o espectador pode compreender a *verdade* a respeito do espetáculo, todavia assume a consequência de ter retirada a sua participação no mesmo⁵⁶.

Em Arendt⁵⁷, dois aspectos garantem essa análise. O primeiro é o fato de que o espectador tem a possibilidade de observar toda a cena, sendo o ator apenas uma parte do todo, tem por incumbência representar o seu papel, é desse modo, como componente de um todo, que somente pode encontrar seu sentido irrevogável, e o fundamento de sua existência. Assim sendo, o afastamento do envolvimento direto para um posicionamento fora da cena é tanto um requisito do julgar, quanto o requisito para compreender o sentido do espetáculo. O segundo diz respeito ao interesse fundamental do ator pela *doxa*⁵⁸, pois é por meio da opinião, audiência e do juiz que a fama é consubstanciada. Para o ator é determinante a maneira através da qual ele *aparece* aos outros, ele está sujeito ao *parece-me* do espectador. O ator não é autônomo, ele depende da avaliação do espectador, por isso precisa se comportar de acordo com suas expectativas, pois quem tem a decisão final concernente ao seu sucesso ou fracasso é o espectador. A deliberação do espectador, mesmo que imparcial e isenta dos interesses da fama é subordinada à opinião dos outros.

A noção de espectador em Arendt reúne características como estar junto com outros espectadores, não procura por respostas, mas pelo significado das opiniões de outrem que se encontram no mundo das aparências. Esse espectador apresenta traços especificamente socráticos como o reconhecimento de uma dualidade interior, originária da partição resultado do afastamento do mundo das aparências, momento em que os seres humanos estão em plena atividade do pensamento, essa é a ocasião em que o homem está *a sós consigo mesmo*, e assim estabelece uma dualidade – *o eu comigo mesmo*, e em cuja atividade do pensamento sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde. A atividade do juízo exige a presença da pluralidade interna e externa.

O espectador é uma figura presente nos textos de Arendt compreendido como um aspecto específico do espaço e da ação política, no que se refere a atividade de pensar. Nessa atividade o espectador tanto se afasta da vida cotidiana, como mantém sua atenção direcionada para este mundo, é visto no singular. Em relação ao julgar, o espectador se apresenta de forma distinta, pois não há interesse do espectador por uma ação específica, sua atividade diz respeito à questionamentos e ao entendimento acerca dos acontecimentos. Em

⁵⁶ Ibid., p. 112.

⁵⁷ Ibid., p. 113.

⁵⁸ Arendt esclarece que a palavra *doxa* tanto significa opinião como fama. Ver Arendt, 2012, p. 113.

Arendt, a representação do espectador resume seu empenho em compreender a filosofia como atividade livre e não como contemplação.

Aguiar⁵⁹ esclarece que o espectador é tanto diferente do sábio como do ator. O sábio é aquele que tem por vocação a normatividade, e estando em busca da verdade pretende com ela a normalização tanto da ação política quanto do ator; o ator subordina o seu pensamento à ação, com vistas à realização de um interesse, mas ambos não estão preocupados com o sentido. Longe dos traços que definem o sábio e o ator, o espectador busca o sentido velado que se encontra no espetáculo, ele observa para compreender o significado das aparências.

O espectador arendtiano apresenta traços que o distinguem da figura definida pelos *filósofos profissionais*, a ausência de interesse e o afastamento são atributos pertinentes ao espectador, pois não apenas oportunistam a significação, como também possibilitam a imparcialidade, que é garantida mediante a consideração do ponto de vista dos outros. Os espectadores conferem à aparência o nível máximo de realidade, que estando submetidas a um fundamento contemplativo, perdem seu significado. Desse modo, o filósofo-espectador é para Arendt o protetor das aparências, e, portanto não defende fundamentos, convicções ideológicas, e interesses de classes ou grupos, essa condição do filósofo-espectador é o que confere dignidade à política.

1.5 – O Pensar e a Política: Uma antiga preocupação e um novo impulso

A imensa cisão que separou a filosofia da política historicamente teve seu início com o julgamento e a condenação de Sócrates, fatos que estabeleceram definitivamente um marco no pensamento político. A morte de Sócrates delimitou o que viria a ser a tradição de pensamento político no ocidente, em virtude do desapontamento de Platão com o modo de vida da *polis*. A persuasão fora um valor importante na vida da *polis*, pois era o modo puramente político de condução dos assuntos gregos, e o que distinguia os cidadãos atenienses de outros povos considerados bárbaros, uma vez que não usavam da violência, mas somente a fala para o encaminhamento de suas questões. A retórica era considerada na *polis* a arte mais elevada e verdadeiramente política, no entanto a inabilidade de Sócrates para

⁵⁹ AGUIAR, Odílio. Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt, Fortaleza: EUFC, 2001, p. 113.

persuadir os juízes atenienses, levou Platão a duvidar do valor da persuasão. Como consequência desses acontecimentos se encontra a conceituação da filosofia como contemplação, engendrada de forma contrária à ação. Odílio Aguiar⁶⁰ frisa em sua obra o interesse pela perspectiva arendtiana acerca dos fatos que envolveram Sócrates e a *polis*, especialmente devido a polêmica que tal assunto provoca pela escassa disponibilidade de documentos sobre o filósofo, de tal modo o que nos importa aqui é a interpretação de Arendt, sobre o julgamento e a condenação de Sócrates, fato que assinala a cisão entre pensamento e ação, filosofia e política. A noção difundida pela autora sobre tais acontecimentos nos facilita a compreensão concernente à concepção tradicional de filosofia e de política no ocidente, onde a filosofia fora concebida como fundamento absoluto, e a política como dominação e supremacia. A morte de Sócrates trouxe à luz o conflito entre o governo de poucos (reconhecido como governo dos sábios e dos moralmente virtuosos), e o autogoverno da cidade (a cidade governada pelos cidadãos).

Odílio Aguiar enfoca uma questão suscitada por Arendt que passou a contornar a percepção sobre a política no ocidente, assim como revelou sua feição:

O que Arendt perscruta é o quanto essa ocorrência influenciou na avaliação que a cultura ocidental passou a fazer da política e o aspecto de dominação que vigorou, desde então, como algo intrínseco à política no ocidente. Ao propor a filosofia como instância apropriada de legitimação da política, em contraposição à livre participação de todos nas decisões da cidade, referentes ao mundo comum, Sócrates – o Sócrates platônico, diga-se de passagem – segundo Arendt, contestava o sumo da cultura democrática, nascida e orgulhosamente defendida pelos gregos, especialmente pelos atenienses: a capacidade dos cidadãos de autoinstituir uma comunidade na qual ninguém domina nem é dominado. Todos são encarregados no autogoverno da cidade.⁶¹

A morte de Sócrates produziu a transformação da filosofia em metafísica, contrária desde seu surgimento ao modo político ateniense que tinha por princípio a legitimação e o reconhecimento das deliberações que asseguravam a participação dos cidadãos e exigiam um princípio absoluto para a ação política, uma vez que a ação e a palavra tornaram-se insuficientes contingencialmente, incapacitadas para manter a *polis*. Com isso a filosofia tornou-se a esfera propícia para validar a ação política, já que estava apta para apresentar um fundamento inteiramente racional, longe dos interesses e propósitos humanos. Assim sendo, um padrão eterno e universal, estabelecido e concedido pela razão, assumiu o lugar antes ocupado pelo discurso e pela ação dos homens. Desse modo a participação, a auto-

⁶⁰ Ibid., p. 27.

⁶¹ Ibid., p. 28.

organização dos cidadãos, a legitimação, as deliberações com a participação dos cidadãos, os quais davam sentido étimo à *polis*, foram substituídos por um fundamento externo como exigência para a vida comum.

A oposição entre a filosofia e a *polis* suscita uma questão basilar nos argumentos de Arendt: a distinção profunda entre poder e dominação. O poder surge na *polis*, através das discussões sobre a vida comum, ele é efetivado pelo discurso e pela ação, e é mantenedor do domínio público, e dessa forma conduz à liberdade. A dominação vem de fora da vida comum, requer uma justificação exterior à cidade, à ação e às palavras dos cidadãos, e se efetiva numa esfera de legitimação do governo de uns sobre os outros. A esse respeito Odílio Aguiar argumenta: “a filosofia política ocidental tradicional ensejou encontrar, no melhor dos casos, formas não violentas de dominação, respaldadas em alguma espécie de autoridade externa à cidadania”⁶².

A política ocidental na atualidade segue buscando reconhecimento numa verdade, desconsiderando a ação, o diálogo, a participação atuante dos cidadãos. A prática dessa modalidade apoiada em um consenso implementado por um único bloco como via de mão única leva à supressão ou ainda à sujeição total da diferença, tolhendo a discussão como sustentação da participação. A base dessa noção de política encontra-se na filosofia socrático-platônica, tal como foi fundada e exercida pela tradição, tal noção mostra-se contrária ao modo de pensar que trata com a pluralidade humana inseparável do espaço público. Para Aguiar:

O grande erro da tradição ocidental, contemporâneo ao nascimento da filosofia platônica, reside justamente na transformação de público em universal, na assunção da objetividade racional como critério de validação da ação política. O que surgiu daí ainda hoje experimentamos: a completa burocratização da vida pública, ficando completamente sem sentido a participação viva dos cidadãos nos assuntos que dizem respeito a todos.⁶³

A interpretação de Arendt sobre o conflito entre filosofia e política, entre o filósofo e a *polis*, é de que o mesmo ocorreu pelo desejo de Sócrates em tornar a filosofia importante para a *polis*. Sócrates para Arendt é o filósofo que mais adequadamente expressa a importância do pensamento para os assuntos humanos, admitindo o implícito risco da ausência do pensamento para o mundo comum. Sócrates esforçava-se em demonstrar aos atenienses que tudo na vida é preciso ser examinado. Assim o filósofo representa a união entre as esferas do pensamento e da política, em que por meio de questões, conduz seus interlocutores a

⁶² Ibid., p. 31.

⁶³ Ibid., p. 32.

fundamentar suas opiniões utilizando o diálogo como instrumento. O conflito com a *polis* ocorreu por te-lo sido compreendido como alguém que estaria afastando os cidadãos dos interesses e cuidados com a *polis*, isto é da vida política. A divergência se acentuou, ao mesmo tempo em que a tentativa do filósofo coincidia com o declínio da vida da *polis*.

A contenda teve um fim com uma derrota para a filosofia, depois disso, o filósofo de modo geral, valeu-se da *apolitia*, a indiferença e o menosprezo pela vida da *polis*, aspectos marcantes da filosofia pós-platônica, através dos quais o filósofo poderia se proteger das desconfianças e das hostilidades do mundo à sua volta. Mas segundo Arendt foi com Aristóteles que os filósofos afastaram-se dos deveres e obrigações com a cidade, tanto no que respeita a ausência de uma atribuição específica no âmbito da política, como também sob um ponto de vista mais abrangente, onde o filósofo tem menos compromisso com a *polis* do que qualquer cidadão residente na *polis*. Torna-se evidente que o modo de vida do filósofo é diferente.⁶⁴ O afastamento do filósofo da política, tanto por ignorá-la como tema que não é digno de sua atenção, quanto por manifestar interesse por ela como tema secundário em suas filosofias, indica que a atenção do filósofo só está voltada para a política na medida em que considera necessária a proteção em relação a seus riscos, e, portanto quando pleiteia proteção para a liberdade de pensar. Em sua obra *A promessa da política*, Arendt confirma o que a política representa para a tradição:

No início, portanto, não de nossa história política ou filosófica, mas de nossa tradição de filosofia política está o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que “os assuntos práticos e as ações dos homens (ta tōn anthrōpōn pragmata) não são merecedores de grande seriedade” e de que a única razão de o filósofo ter de se ocupar deles é o fato de que, infelizmente, a filosofia – ou, como diria Aristóteles um pouco mais tarde, a vida a ela dedicada, a bios theōretikos – é materialmente impossível sem um razoável meio-termo de ajuste dos assuntos práticos que dizem respeito à convivência entre os homens.⁶⁵

Na polis grega, o atendimento das necessidades fundamentais da vida era considerado pré-político. Todavia, de uma perspectiva estritamente filosófica, no que concerne a Platão, a política se ampliou para além das atividades que identificam a polis grega, rumo às necessidades básicas da vida, acrescentando ao desprezo do filósofo pelos assuntos cotidianos dos mortais, o desprezo particularmente grego por tudo que é indispensável à sobrevivência. A preocupação sistêmica do filósofo com a política a transformou segundo sua ótica em um

⁶⁴ ARENDT, Hannah. A dignidade da política: ensaios e conferências. Organizador Antonio Abranches, tradução Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 106.

⁶⁵ ARENDT, Hannah. A promessa da política: organização e introdução de Jerome Kohn, tradução Pedro Jorgensen Jr. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2009, p. 131.

mal necessário. Do ponto de vista aristotélico, a política é considerada um meio para alcançar um fim. A esse respeito, Arendt reitera:

Desde seu nascimento, portanto, desgraçadamente, a nossa tradição de filosofia política privou os assuntos políticos, ou seja, as atividades concernentes à esfera pública comum que se apresenta onde quer que exista a convivência humana, de toda dignidade própria.⁶⁶

Assim, para a filosofia, a política nem mesmo tem uma origem própria, só passou a existir em virtude da ocorrência simples e pré-política da necessidade biológica, a qual impulsiona os homens a precisarem uns dos outros no propósito de permanecer vivos. O convívio humano é, portanto, uma necessidade oriunda das imperfeições da vida. No entanto, a política contrária à tradição se refere ao convívio e à reunião de pessoas diferentes. Ela se fundamenta na pluralidade humana. Essa é uma diferença crucial, uma vez que a filosofia se ocupa do homem no singular.

A política é absolutamente necessária à vida humana, tanto sob o ponto de vista da sociedade, como individual. O homem tem sua existência vinculada à existência dos outros, por isso é dependente da existência de outros, a vida comum não seria possível se não houvesse conexão entre os homens. A finalidade primordial da política é proteger a vida sob todos os aspectos, e a garantia da salvaguarda é de responsabilidade do Estado que detém o domínio sobre as forças coercitivas, evitando assim a guerra de todos contra todos. Em sentido grego, a *política* está fundada na liberdade. Na *polis* a liberdade é o que distinguia os gregos, tinha um sentido próprio, em que primeiramente o homem precisava se libertar a si mesmo, para usufruir da liberdade e libertar-se da dominação das indispensabilidades da vida, para que livres pudessem interagir uns com os outros, como iguais entre iguais, sem coerção, conduzindo os assuntos da *polis* através do diálogo e da persuasão. A liberdade, portanto dependia absolutamente da presença de outros iguais. No modo grego de pensar, a liberdade era oriunda de um lugar, com o qual tinha vínculos, e pelo qual era balizada. Esse era o espaço de liberdade, cujos limites coincidiam com as fronteiras da cidade determinadas por seus muros, fora dessas fronteiras encontrava-se o território estrangeiro, no qual não se era cidadão, podendo não ser livre, se não houvesse os iguais que davam sentido específico ao espaço de liberdade.

O preconceito da tradição contra a política, urdido e sustentado pelos sábios, a reduziu a um mal necessário, entretanto, modernamente esse preconceito assumiu outras feições, e se

⁶⁶ Ibid., p. 133.

espargiu por todos que não são pensadores profissionais. Arendt esclarece que nossos preconceitos comuns, são políticos num sentido amplo. Esses preconceitos não são juízos, eles mostram que nos defrontamos com uma situação em que não sabemos proceder politicamente. Essa circunstância apresenta o perigo iminente da política vir a desaparecer drasticamente do mundo. Quanto a isto a autora constata que:

Por trás dos nossos preconceitos atuais contra a política estão a esperança e o medo: o medo de que a humanidade se autodestrua por meio da política e dos meios de força que tem hoje à sua disposição; e a esperança, ligada a esse medo, de que a humanidade recobre a razão e livre o mundo não de si própria, mas da política [...].⁶⁷

A percepção equivocada em relação à política, devido ao preconceito - o qual está sempre preso ao passado, por isso se traduz num perigo, assim como a definição da política como relação entre dominantes e dominados, o que conduz à instauração de governos autoritários, que operam com forças policiais e transformam o Estado em um aparato administrativo burocrático, e por essa via resolvem os conflitos políticos. A formação de um governo mundial que alimenta a esperança e atenua o medo de autodestruição da humanidade é aquele em que ninguém, e nem o tirano é identificado, porém o fato de não ser identificado não muda sua natureza tirânica. O governo despótico elimina qualquer possibilidade de participação e diálogo. Assim, o governo burocrático não é menos tirânico, trata-se de um governo incógnito, anônimo, exercido por ninguém, não há ninguém para quem se possa dirigir a palavra, ou reivindicar qualquer coisa.

No passado a política tinha como significado a liberdade, essa resposta simples para a indagação: *Qual é o significado da política?* É esclarecida por Arendt que deve-se à existência da política como tal. Hoje, contudo, não é tão óbvia e nem prontamente verossímil.⁶⁸ Arendt deixa claro que atualmente a questão não pode ser reduzida à uma pergunta, que tinha como ponto de partida experiências de caráter não político, dos tempos iniciais da política, presentemente a pergunta deriva das vivências concretas que temos experienciado com a política; tal pergunta é provocada pela catástrofe causada pela política no século XX, e pelo desastre ainda maior que prenuncia causar. Nesse caso a pergunta tem um sentido sombrio: *a política ainda tem algum significado?* A questão assim elaborada por Arendt envolve dois fatores relevantes: a experiência da autora com regimes totalitários, e o gigantesco desenvolvimento moderno dos meios de destruição, que são de controle absoluto

⁶⁷ Ibid. p. 149.

⁶⁸ Ibid., p. 161.

dos Estados. Nos regimes totalitários a vida humana é reificada, torna-se instrumento da política totalitarista, implica descartabilidade humana, por isso é falsamente politizada, de tal modo, a ponto de não haver qualquer liberdade. Sob essas circunstâncias particularmente modernas, se impõe a questão de se liberdade e política são conciliáveis, se pra uma existir a outra tem que desaparecer, de modo que não pode haver liberdade onde a política ainda está presente. Ao que parece a era moderna suscitou uma mudança crucial desde o período clássico, quando política e liberdade eram tidas como semelhantes, diferentemente do que ocorre nos dias atuais em que elas se apartam. Os meios de destruição controlados pelo Estado, só podem ser desenvolvidos sob o domínio exclusivo do Estado, e somente podem ser empregados no campo da política. Nesse caso, a questão que se impõe se refere à continuidade da vida humana e orgânica da terra. Essa questão lança dúvidas sobre a compatibilidade entre a política e a continuidade da vida em termos modernos. Duas experiências aterradoras – totalitarismo e bomba atômica ambas ocorridas no século XX, procedente do mesmo evento – a Segunda Guerra, levanta a questão sobre o significado da política hoje. Essas duas experiências colocam em risco a continuação da humanidade, e as duas tiveram como pano de fundo a política. Contudo, a falta de significado é um fato concreto experienciado diariamente.

O século XX foi o século em que duas guerras de âmbito mundial e outras revoluções não menos abismais e sem precedentes transformaram os acontecimentos políticos, de tal forma que resultou em calamidade para todos os indivíduos. As guerras e revoluções independentemente dos mecanismos democráticos que alicerçavam os governos parlamentares formaram as experiências políticas fundamentais do século XX. Não é possível ignorar tais experiências, do contrário é como não viver nesse mundo. Arendt percebe que: “[...] somente aqueles que por quaisquer razões, não são particularmente versados nas experiências políticas básicas de nossa época estão em condições de suportar o ônus de correr riscos sobre os quais sabem tão pouco [...]”.⁶⁹ As guerra e as revoluções estão igualmente sob o signo da violência, o que nos permite inferir que nossos movimentos são basicamente no terreno das experiências violentas, que nos levam à comparação entre ação política e força bruta. Com isso, a ação política corre o risco de perder o sentido.

A violência ao se estabelecer, não só precisa de meios materiais para a execução das ações, como insere no espaço entre pessoas instrumentos, cuja finalidade é reprimir e matar.

⁶⁹ Ibid., pp. 255 – 256.

Esses meios não podem ser confundidos com objetivos, que sempre são buscados pela ação política. Os objetivos da política são flexíveis, posto que seu cumprimento tem a natureza de mudar reiteradamente por tratar com outros indivíduos, que também têm seus objetivos particulares. Mas a violência transforma os objetivos da política em fins, no momento em que insere a força utilizando seus instrumentos como recursos nas relações humanas. A esse respeito Arendt explica:

[...] Quando uma ação política que não está sob o signo da força bruta deixa de atingir seus objetivos - o que sempre acontece na realidade -, isso não a torna inútil nem destituída de significado. Ela não pode ser despropositada, porque nunca teve um “propósito”, isto é, um fim, mas visou somente a objetivos, com maior ou menor êxito; e não é destituída de significado, porque no vai e vem da troca de discursos – entre indivíduos e povos, entre Estados e países – esse espaço em que tudo o mais acontece é primeiro criado e depois sustentado [...].⁷⁰

Há na política uma necessidade premente de estabelecer a diferença entre os fins, objetivos e o significado. O significado de uma ação, se contrapondo a seu fim, encontra-se encerrado nessa ação, assim só pode existir enquanto a ação perdurar. Com os fins acontece de forma contrária, pois um fim só é efetivado quando a ação que o ocasionou for concluída. Os objetivos das ações têm conjuntamente com os fins o fato de ambos situarem-se fora da ação, e existirem livres de quaisquer ações realizadas; e têm conjuntamente com o significado das ações o fato de serem menos palpáveis que os fins. Esses elementos compõe toda a ação política: o fim que ela busca, o objetivo pelo qual se direciona, e o significado que se manifesta no percurso da ação. Porém há mais um elemento que coloca a ação em movimento, mesmo não sendo a causa imediata da ação, ele é chamado por Arendt de “princípio de ação”⁷¹, é uma certeza precípua compartilhada por um grupo de pessoas. Esses princípios tem a excepcional importância de levar os seres humanos a agir, mas também de estimular continuamente as suas ações. Mas esses princípios variam de acordo com os sistemas de governo de determinado período histórico, assim o que é um princípio em determinada época, pode ser um objetivo, ou um fim em outra época. Algumas dessas certezas compartilhadas tiveram uma função na trajetória de ações políticas, e foram trazidas à nós pela história. Arendt⁷² referencia que no século XVIII três desses princípios foram de conhecimento de Montesquieu e objeto de suas discussões sobre os sistemas de governo em sua obra *O Espírito das Leis*, os quais atravessaram a história e desde o século XVIII, essa

⁷⁰ Ibid., p. 257.

⁷¹ Ibid., p. 259.

⁷² Ibid., p. 259.

convicção precípua foi compartilhada, e a esses princípios a autora acrescenta ainda a fama como em Homero, a liberdade ateniense do período clássico, a justiça e a igualdade.

Os acontecimentos do século XX que colocaram em perigo a humanidade suscitaram algumas questões acerca dos princípios, significado, objetivo, fins e meios da política, as quais se apresentam para as reflexões sobre a política nos dias de hoje. Porém conforme Arendt, essas são questões irrespondíveis, na medida em que estão presas às experiências das quais emergiram, no que lhe concerne delimitadas e estabelecidas por nossa compreensão de violência. Os elementos que sempre nortearam a ação política assumiram outro sentido, pois que fins justificariam os meios que em certas situações levariam a extinção de toda a vida na terra? A ação política tornou-se sem sentido quando foram colocados à sua disposição os instrumentos de força que se encontravam disponíveis para as grandes potências. Os princípios da ação não mais influenciaram o pensar sobre a política.

De todo modo, o único significado manifestado por uma ação fundamentada na violência, é o seu poder de força nas relações humanas. Mesmo que o fim de determinada ação seja a liberdade, o significado por ela compreendido é a coerção pelo uso da violência, o que gera paradoxos pontuados em registros históricos como: a obrigação de liberdade entre os homens, substituição do despotismo do rei pela tirania da liberdade. A experiência da política modernamente se deu no território da força bruta, dessa forma a ação política passou a ser compreendida segundo termos específicos como coagir e ser coagido, dominar e ser dominado, dado que é nesses termos que o significado de violência se torna evidente.

A era moderna inaugura a ascensão da sociedade – ascendência da administração do lar, de seus problemas e aparato organizacional - do interior do lar para a esfera pública, com alterações quanto ao significado dos termos público e privado. O que hoje é conhecido como privado é do campo da intimidade, e cujas peculiaridades são desconhecidas de qualquer período anterior à modernidade. No que concerne ao social, as relações humanas são circunscritas no âmbito privado, segundo a representação dos vínculos familiares por oposição à esfera pública dos assuntos humanos, são, portanto, laços constituídos na ausência do mundo, isso porque a expressão *público* tem o sentido de mundo, do mundo que é comum a todos os homens, e distinto do lugar que privadamente possuímos nele.

Essa ausência do mundo, que subsumi a destruição de tudo que existe entre os homens, é descrito por Arendt⁷³ como a expansão do deserto. A analogia com um deserto enfatiza as tempestades de areia como os movimentos totalitários, os quais se ajustam bem às situações do deserto. Mas como nos desertos existem os oásis que são espaços da vida, que autonomamente em relação às condições políticas. Entretanto, há um perigo mais comum, que se opõe ao nefasto deserto, que é o *escapismo*. Escapar do deserto é escapar do mundo da política, e é uma forma que representa menos perigo, mas sugere mais sutileza para destruir os oásis, isto é, as esferas da vida, como se tudo fosse uma trama para generalizar as condições do deserto.

A era moderna trouxe à luz a condição de não-mundo, isto é, a política percebida como instrumento da privatividade, uma vez que a ascensão do social é a própria ascensão do domínio privado da vida. Das condições específicas do mundo contemporâneo, advieram situações que nos ameaçam com o nada, e com o ninguém. Sendo a política uma dimensão essencial da vida, ela não pode ser dispensada sem que a condição humana seja alterada de modo irremediável.

⁷³ Ibid., p. 266.

CAPÍTULO II

A FACULDADE DO JUÍZO

Esse capítulo apresenta a concepção de juízo político de Hannah Arendt. O fenômeno do totalitarismo produziu implicações ético – políticas, levando Arendt a despertar o interesse pela faculdade de julgar em sua dimensão política, a qual passa a ser a preocupação primordial em suas reflexões. A partir do juízo reflexionante estético de Kant a autora vislumbra o fundamento do juízo político. Por meio do diálogo com a obra kantiana, Arendt constrói suas reflexões acerca dessa faculdade do espírito. É importante destacar que Arendt não chegou a escrever uma obra específica sobre o juízo, embora fosse sua intenção anexá-la à sua obra *A Vida do Espírito*, em que apresenta as três faculdades do espírito: Pensar, Querer e Julgar. Sua morte súbita e prematura, a impediu que finalizasse sua obra com suas reflexões sobre a mais política das faculdades do espírito: o juízo. O que é apresentado sobre a faculdade de julgar são escritos de Arendt, denominados *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* utilizados em cursos sobre a filosofia política de Kant. Desse modo, para esse capítulo, utilizamos a obra mencionada sobre a filosofia política de Kant, como norteadora para esse capítulo, assim como *A vida do Espírito*, por ser a obra fundamental que envolve as três faculdades do espírito, e ainda *A Dignidade da Política*, obra que reúne vários textos referentes à política e a dignidade que ela requer. Outras obras de comentadores de Arendt também são utilizadas, desde que relacionadas com os escritos de Arendt acerca do tema.

2.1- Considerações sobre a filosofia política e a faculdade do juízo de Kant

Embora Arendt tenha procurado investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant, ela afirma que Kant jamais escreveu uma filosofia política, todavia, não lhe parece que a filosofia política se encontre ausente na obra de Kant, mas se apresenta velada. Em sua exegese, Arendt elucida que Kant demonstra certo interesse por questões políticas, no entanto, não se dedicou a escrever especificamente uma filosofia política no modo tradicional, embora esta possa ser deduzida da Segunda Crítica, contudo seu interesse por esse tema se manifestou em seus últimos anos de vida, quando todos os ensaios propriamente políticos foram escritos

após 1790, mesmo período em que a Crítica do Juízo surgiu, e de modo relevante, depois de 1789, ano em que a Revolução Francesa teria sido deflagrada.⁷⁴ O fato de Kant não ter escrito uma filosofia política nos moldes clássicos, não expressa um desprezo pelo tema, o que Arendt enxerga é uma abertura para os problemas e questões essenciais. Kant segundo Arendt reage contra a clássica diferença hierárquica que contrapõe a minoria de pensadores especialistas à maioria insciente.⁷⁵

É importante ressaltar que Arendt morreu antes de concluir sua obra *A Vida do Espírito* ficando, portanto, inacabada, faltando o capítulo concernente à faculdade de julgar. O material que aparece na obra, se deve a inclusão de excertos de cursos ministrados por Arendt sobre a filosofia de Kant, na qual a autora esperava encontrar a fonte para as investigações sobre a faculdade do juízo. Para as suas reflexões sobre a faculdade de julgar os eventos políticos, Arendt recorreu aos textos kantianos tais como a segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo*, da inexecutabilidade dos juízos prático e teleológico como base para uma filosofia política, e rapidamente a *Crítica da razão prática*. Para tanto, se faz pertinente elucidar resumidamente, que a Crítica da razão prática dá segmento à investigação crítica kantiana, acerca dos princípios da moral, onde são analisadas as condições de possibilidade para a instauração de um código moral pretensamente universalista, o qual se apresenta em forma de lei moral denominada imperativo categórico, e que é determinado pela razão. A razão prática diz o que se deve e o que não se deve fazer.

Na obra Kantiana, mais propriamente no que tange ao juízo reflexionante estético, Arendt encontra os elementos basilares para sua análise sobre a atividade do juízo, buscando compreender como a faculdade de julgar opera os eventos políticos. Os conceitos do juízo reflexionante estético: desinteresse, imaginação, mentalidade alargada, comunicabilidade e senso comum, permitem à Arendt estabelecer possivelmente uma relação entre estética e política, uma vez que de acordo com sua observação, a arte é algo humano dirigida ao outro ser humano, portanto ambas compartilham o fato de serem fenômenos do mundo comum a todos.

Nas primeiras aulas sobre a filosofia política de Kant, Arendt faz alusão à importância da terceira Crítica, não somente por ter sido escrita de forma espontânea, mas pela importância subjacente à descoberta da faculdade do juízo. Kant, ao escrever a terceira

⁷⁴ ARENDT, Hannah. Lições sobre a filosofia política de Kant. Tradução de André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 23.

⁷⁵ Ibid., p. 114.

Crítica, a chamou inicialmente de Crítica do gosto, entretanto percebeu que não se tratava somente de gosto, ao mesmo tempo em que descobriu a faculdade do juízo, eliminou os princípios morais do domínio dessa faculdade. Assim, um algo a mais que o gosto, irá deliberar sobre o belo e o feio; mas a questão relativa ao certo e ao errado será determinada somente pela razão. A Crítica da faculdade do juízo se ocupa com particulares, embora na filosofia moral kantiana não haja lugar para o julgamento do particular - isso é belo, isso é feio, isso é certo, isso é errado. Assim sendo, Arendt interessa-se pela parte da filosofia kantiana que se ocupa com o julgamento de particulares.

Arendt salienta que pensar em Kant no momento tardio, é pensar que seu problema fosse o de encontrar uma maneira de reconciliar a questão da organização do Estado com sua filosofia moral, ou seja, com o princípio da razão prática. Entretanto, a autora sugere que Kant sabia que quanto à organização do Estado, sua filosofia moral não ajudaria, pois não é possível que somente pelos caminhos da moralidade dos cidadãos, o Estado possa ser assegurado. Mas, Kant se afastou de toda a moralização, tendo percebido que o problema era como obrigar o homem a ser um bom cidadão, embora não sendo ele uma pessoa moralmente boa. Portanto, se o Estado tiver uma boa Constituição, o povo terá uma boa condição moral⁷⁶. Todavia, segundo Arendt, Kant considera que um homem mau em um bom Estado pode ser um bom cidadão. O “mau”⁷⁷ a que Kant se refere encontra-se em acordo com sua filosofia moral, pois nos termos de Kant, um ato considerado “mau” particularmente cometido por alguém como mentir ou roubar, não pode se tornar uma lei universal, pois assim resultaria em prejuízos até mesmo para o autor do ato, assim sendo a compreensão de Arendt é de que Kant considera como homem mau aquele que abre uma exceção para si; ele não quer o mal, mas está secretamente inclinado a excetuar-se. Para Arendt, o problema se encontra nas atitudes *secretamente* realizadas, pois não poderiam realiza-las publicamente, por se colocarem contra o interesse comum, e nesse aspecto a política se difere da moral, na esfera política a conduta pública desempenha um papel basilar, uma vez que em política diferentemente da moral, tudo depende da “conduta *pública*”. Nesse argumento encontra-se incurso o conceito de

⁷⁶ Para Arendt as questões constitucionais predominaram as investigações de Kant nos anos finais de sua vida, e sobre tais questões os tópicos de sentido político são conduzidos. C.f. ARENDT, Hannah. Lições sobre a filosofia política de Kant. P. 22-24.

⁷⁷ A expressão homem “mau” é a definição do homem em suas tendências egocêntricas, privadas compreendido por Kant. Segundo Arendt, essa definição concorda com a filosofia moral kantiana. Esses homens estão sempre propensos à excetuar-se, conforme seus interesses, e a esse respeito, esses homens são comparados à raça de demônios, que estão secretamente inclinados a excetuar-se. Ver Arendt, 1993, p.25.

publicidade de Kant, no qual ele afirma sua convicção de que os maus pensamentos são secretos por definição.⁷⁸

Arendt enfatiza que em desacordo com as justificativas dadas para a discussão de um assunto kantiano, que é completamente inexistente – a saber, a sua filosofia política escrita - existe uma dificuldade complexa para ser superada: nenhuma das questões fundamentais levantadas por Kant dedica-se ao homem como um ser político. As questões formuladas por Kant, as quais sua filosofia tentou responder e que fazem o homem pensar são: O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar? Segundo Arendt o obstáculo que se impõe é por nenhuma dessas questões tratar com o homem como um ser político. A primeira questão se refere ao que podemos ou não conhecer, procura elaborar os limites do nosso conhecimento. Contudo as questões metafísicas em Kant lidam rigorosamente com o que não podemos conhecer, mas não podemos evitar pensar sobre o que não podemos conhecer: Deus, a liberdade, a imortalidade da alma. A segunda questão tem como correlato a noção de liberdade, mas não lida com a ação, que não é considerada por Kant. E a terceira questão sugere que devemos esperar a felicidade em uma vida futura, se assim formos dignos. Essa é a meta mais elevada do indivíduo em sua vida.

A questão “como eu julgo?” vinculada à terceira Crítica é ausente, e nenhuma das questões filosóficas levantadas por Kant se refere à pluralidade humana. Mas de certa forma Arendt percebe uma menção à condição da pluralidade humana, apenas no que está subentendido na segunda questão: que os outros homens são necessários para que me ocupe de minha própria conduta. Porém a condição da pluralidade é restringida ao ínfimo, de acordo com Arendt, quando Kant persiste nos deveres que devo ter comigo mesmo, que os deveres morais não podem admitir nenhuma inclinação, além de que a lei moral deve ser válida para todos os seres inteligíveis no universo, essas regras declaram a noção de que o interesse válido é o interesse próprio, e não o interesse pelo mundo, essa noção é latente nas três questões levantadas por Kant.⁷⁹

Em Kant o pensar é uma “necessidade” humana geral, uma necessidade da razão, que não coloca a maioria em desacordo com a minoria. Se há em Kant essa distinção, ela é uma questão de moralidade, em que a “mancha abominável” na humanidade é a mentira, considerada pelo filósofo como uma autoilusão, e a minoria se refere àqueles que são consigo

⁷⁸ Ibid., p. 25-26

⁷⁹ Ibid., p. 29.

mesmos. Assim sendo, é com Kant que ocorre o desaparecimento dessa distinção, e com isso não há mais distinção entre maioria e minoria, o que levou à preocupação do filósofo com a política se perder, e o interesse especificamente político sumiu, ficando esquecida a condição de necessidade de uma Constituição que possa proteger o filósofo dos atos da maioria. A discordância de Kant de que o modo filosófico de vida seja o mais elevado, resultou no abandono das estruturas hierárquicas, e com isso, finda o conflito entre política e filosofia em Kant, contudo, escrever uma filosofia política instituindo lei para um “asilo insano” não mais representam uma preocupação urgente para o filósofo.⁸⁰ De modo que a filosofia passa a subsistir fundamentalmente com o exercício público da crítica. O pensamento crítico é um novo modo de pensar, ele abandona o dogmatismo e o ceticismo. A filosofia tornou-se crítica na Era do iluminismo e da Crítica, tempo em que o homem chegou à maioridade⁸¹. Pensar criticamente é indicar o caminho do pensamento em meio aos preconceitos, crenças e opiniões não examinadas, que retrata uma inquietação antiga da filosofia que pode ser reportada à maiêutica socrática como realização consciente. A justificação de Correia acerca do pensamento crítico relaciona a filosofia socrática ao pensamento kantiano:

A maiêutica socrática teria realizado justamente a transição do objeto de preocupação da filosofia dos céus para o âmbito da opinião dos homens, que passou então a ser examinado em suas condições e implicações latentes. O pensamento crítico, tal como aparece em Kant, também consiste nesse exame das implicações das afirmações, e como tal supõe a disposição geral de cada um a prestar contas do que diz, a se responsabilizar pelo que pensa e prega, assim como pelas iniciativas que toma.⁸²

Kant e Sócrates se valeram da mesma regra geral que estabelece a ação e o pensamento. O método de Sócrates estava fundamentado na defesa de seus companheiros de todas as crenças falsas e quimeras. Sócrates não ensinou nada a ninguém, ele não sabia as respostas para as suas perguntas. Ele gostava de examinar, mas por amor ao exame e não ao conhecimento, gostava de pensar sobre as questões que levantava, e isso o tornava singular, pois centrava-se no pensamento, independente de resultados. Conforme Arendt, Sócrates descobriu a regra que dirige o curso do pensamento – a regra da consistência, ou o axioma da não-contradição.⁸³ Esta premissa tinha para Sócrates um valor lógico e ético como: “não fale ou pense contrassensos”, e, “é melhor discordar das multidões do que, *sendo um*, estar em desacordo comigo mesmo. Essa premissa voltou com Kant tornando-se parte da ética, pois

⁸⁰ Ibid., p. 40

⁸¹ Ibid., p. 44.

⁸² CORREIA, Adriano. Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, n.34, p. 157–175, jan./jun. 2012, p. 169.

⁸³ ARENDT, op. cit., p. 50.

seu ensinamento moral está assentado sobre ela; em Kant a ética está fundamentada em um modo de pensar: aja de maneira tal que possa querer que a máxima de sua ação se torne uma lei universal.

Ambos os filósofos coincidem quanto à exposição do pensamento crítico para a população, que deve acontecer através do *teste do exame livre e aberto*. Assim, após a publicação da *Crítica da razão pura*, Kant tentou popularizá-la com o fito de alargar o círculo de seus examinadores. Na trilha do iluminismo, e da era do uso público da razão, Kant considera como a mais importante liberdade política a liberdade de falar e publicar. A faculdade do pensamento precisa de seu uso público, e somente o *teste do exame livre e aberto*, pode possibilitar o pensamento e a opinião, porque estarão submetidos à validação pública. Esse posicionamento de Kant é o posicionamento do filósofo, e não do político. Arendt defende que o pensamento deve ser comunicado, respeitando a capacidade dos homens de comunicar e manifestar o que pensam, mormente aos assuntos que lhe dizem respeito.⁸⁴ A verdade filosófica como a ciência não tem uma validade geral, mas deve ser comunicada, conforme o posicionamento do filósofo. O pensamento crítico implica a comunicabilidade, embora o pensamento ocorra na solidão, ele só pode ser possível se comunicado.

A ponderação sobre a relação entre filosofia e política certifica que a arte do pensamento crítico produz implicações políticas. Distintamente do pensamento dogmático, o pensamento crítico é por preceito antiautoritário. A arte do pensamento não é apreendida pela análise de doutrinas e preconceitos que recebemos como legado da tradição, mas propriamente por aplicar padrões críticos ao pensamento. Esse é um movimento autorreflexivo que exige a publicidade que se realiza pelo contato com o pensamento dos outros, e por considerar o ponto de vista dos outros, *conditio sine qua non* da imparcialidade. Em Kant esse conceito se manifesta na noção de mentalidade alargada, que quer dizer alargar o próprio pensamento, de modo a considerar os pensamentos dos outros pela imaginação.

O princípio básico do juízo é a mentalidade alargada, é a capacidade de pensar na posição dos outros espectadores, de abandonar as condições particulares subjetivas do juízo, e admitir uma forma de pensar que considera o alargamento do espírito, de modo que aquele que julga torna-se capaz de desprezar o interesse próprio e adotar um ponto de vista geral que considera o ponto de vista dos outros. O *alargamento do espírito* realiza uma função

⁸⁴ Ibid, p. 53.

primordial na Crítica do Juízo. O modo pelo qual o pensamento crítico é compreendido se dá pela comparação do nosso juízo com o juízo factível dos outros, e não com seu juízo real, e ao nos colocarmos na mesma situação de qualquer outro espectador. É a faculdade chamada imaginação que possibilita esse movimento. Assim, o pensamento crítico só pode ser realizado, onde os pontos de vista dos outros se permitem examinar. Ainda que o pensamento crítico seja uma atividade solitária, não é possível excluir os outros. A imaginação nesse aspecto tem papel fundamental, pois oportuniza tornar os outros presentes, e possivelmente podendo se mover em um espaço público. Pensar com a mentalidade alargada expressa exercitar a imaginação a se deslocar. É importante o esclarecimento de que o pensamento crítico não pode ser confundido com uma empatia alargada, pela qual se poderia conhecer o que os outros pensam. O pensamento alargado é o resultado da desconsideração do interesse próprio, isso porque não é capacitado para o esclarecimento. Entretanto, quanto maior for a abrangência do pensamento, mais geral ele será. Essa generalidade está estreitamente ligada às circunstâncias particulares dos pontos de vista, no domínio dos quais temos que nos mover para chegar ao nosso próprio ponto de vista geral, considerado nos termos da imparcialidade; é o ponto de vista que nos possibilita observar, considerar, formar juízos.

O maior legado de Kant para o pensamento político considerado por Arendt se encontra em sua Crítica da faculdade do juízo, na parte que discorre sobre a Analítica do Belo, onde tematiza o juízo reflexionante estético. Para Arendt esse juízo possui uma dimensão política, por isso a filósofa o concebe como parâmetro da faculdade de julgar.

Uma vez que Kant não escreveu sua filosofia política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a *Crítica do juízo estético*, em que, ao discutir a produção de obras de arte em sua relação com o gosto, que julga e decide sobre elas, confronta-se com um problema análogo.⁸⁵

Em *A Crise na Cultura*, Arendt reitera que a faculdade de julgar é uma faculdade especialmente política, e como é a faculdade de apreciação das coisas, não apenas pela própria ótica, mas sob o ponto de vista de todos quantos se encontrem presentes, é uma das faculdades primordiais do homem como ser político, a qual lhe autoriza a direcionar sua vida em um domínio público no mundo comum. Essa faculdade era conhecida dos gregos como *phrónesis*, ou discernimento, ela era tida como a principal virtude do político, pois a

⁸⁵ Ibid, p. 79.

capacidade de discernimento era consolidada no senso comum, distintamente do pensamento especulativo.

A expressão *sensus communis* conduz à ideia de um sentido comunitário. Kant o considera um sentido extra. No sentido kantiano o *sensus communis* assenta-se na exigência de uma comunicabilidade geral do senso estético animado pela reflexão sobre o particular em questão. O *sensus communis* se fundamenta no sentido do gosto, é a faculdade de julgar, tem um sentido comunitário. Assim a faculdade espiritual do juízo deriva do gosto, que como o olfato são os sentidos mais privados, pois não percebem objetos, mas sensações.

Três dos cinco sentidos: a visão, a audição e o tato lidam com objetos do mundo exterior e, portanto, são comunicáveis. Esses sentidos permitem identificar os objetos e compartilhá-los com os outros. Todavia o olfato e o gosto oferecem sensações internas, que são privativas e incomunicáveis; o paladar e o cheiro não são possíveis de serem expressos em palavras, é próprio de cada um. Os três sentidos objetivos têm no geral a habilidade de re – apresentação, isto é, de trazer ao presente, o que está ausente, existe a possibilidade de recordar um objeto, uma música, a textura de algo. Essa faculdade que faz com que retorne ao presente o que estava ausente é em Kant a imaginação, que o gosto e o olfato não possuem.

O gosto e o olfato são sentidos discriminatórios, é possível paralisar ou impedir o juízo sobre o que se vê, ouve e toca, mas o gosto e o cheiro têm a propriedade de ser imediato e irresistível e pode agradar ou desagradar, não há um meio, apenas duas possibilidades contrárias entre si. O juízo que distingue o certo do errado tem seu fundamento no gosto, que como já foi mencionado é um sentido privado, que por ser privado não é capacitado para comunicar. Esse problema é solucionado por duas faculdades – a saber - imaginação, e senso comum. O juízo do gosto se difere do juízo lógico, no fato de que o lógico opera com conceitos, isto é, ele integra a representação a conceitos do objeto, porém o de gosto não opera com conceitos, ele não determina por conceitos.⁸⁶ O juízo lida com duas operações espirituais: imaginação, e operação de reflexão. A imaginação é onde se processa o julgamento de objetos que não estão presentes, porque foram retirados de nossa percepção sensorial imediata, e por isso não somos mais afetados por eles diretamente, e por terem sido retirados dos sentidos exteriores, tornaram-se objetos para os sentidos internos. No momento em que algo ausente é representado, de certa maneira se fecha os sentidos através dos quais os

⁸⁶ KANT, Immanuel. Crítica da faculdade do juízo. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques, 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. § 35. P. 139.

objetos são dados conforme sua objetividade. Essa movimentação da imaginação adequa o objeto para a operação de reflexão, a atividade legítima para julgar algo.

Em Kant a utilização do termo *sensus communis* tem um sentido distinto de senso comum que significava um sentido como os outros, dessa forma quer dizer que o *sensus communis* significa um sentido extra, isto é, uma habilidade extra do espírito que nos adequa a uma comunidade.

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário <*gemeinschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo [...].⁸⁷

A esse respeito Arendt justifica

O *sensus communis* é o sentido especialmente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso depende dele. Para tornar conhecidas as nossas necessidades, para *exprimir* medo, alegria etc., não precisaríamos do discurso. Gestos seriam suficientes, e sons seriam um bom substituto para os gestos se fosse preciso cobrir grandes distâncias. A comunicação não é a expressão. Assim: “o único sintoma geral da insanidade é a perda do *sensus communis* e a teimosia lógica em insistir no próprio sentido (*sensus privatus*) que o substitui [em uma pessoa insana]” [*Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (sensus communis) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (sensus privatus)*]. A pessoa insana não perdeu seus poderes de expressão para tornar as suas necessidades manifestas e conhecidas pelos outros.⁸⁸

De acordo com Kant, o senso comum é um senso comunitário, é ao *sensus communis* que o juízo recorre em cada indivíduo. Esse movimento atribui ao juízo sua validade especial. O que parece ser um sentimento inteiramente subjetivo como “o isto me agrada, ou me desagradar” que tem características de ser totalmente privado e incomunicável, está radicado no senso comunitário, e como tal acessível à comunicação, desde que tenha sido modificada pela reflexão. Em relação a nossos juízos – isso é belo, ou isso é errado - não podemos obrigar ninguém a concordar com eles, sobre isso, Kant não os considera juízos propriamente, pois não acredita que juízos morais sejam efeito da reflexão e da imaginação, o que é possível é pretender o assentimento de todos, de modo que as questões de gosto, e *belo*, apenas são interessantes em sociedade.

⁸⁷ Ibid. § 40, p. 147 (grifo do autor)

⁸⁸ ARENDT, Hannah, Lições sobre a filosofia política de Kant, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, pp. 90-91.

2.2- Senso Comum: O Sexto Sentido

O senso comum é compreendido por Arendt como um sentido extra, um sentido comum a todos os homens que regula e controla os demais sentidos, ele assegura a percepção do mesmo objeto pelos cinco sentidos, e permite que esses se ajustem a um mundo comum. Esse sentido, é considerado por Arendt como um sentido misterioso, já que ele não é um órgão do corpo, mas tem a especificidade de adaptar as sensações dos cinco sentidos, que são absolutamente privados, ao mundo comum, que é compartilhado por todos. Sem esse sentido, nos manteríamos presos na particularidade de nossos dados sensoriais, que por natureza não são confiáveis, mas que somente pela terra ser habitada por homens no plural, é possível confiar em nosso conhecimento sensorial imediato. Bethania Assy infere:

[...] *Sensus communis* é um sentido ‘que torna pública as sensações ou sentimentos’, não meramente por incidir em um sentimento que pode ser comunicado, mas sim, primeiramente, por garantir uma espécie de concordância e deleite sobre determinadas sensações, comprazimentos socialmente produzidos por meio do reconhecimento recíproco entre os sujeitos; e segundo, por se tratar de uma condição intersubjetiva que atinge graus mais desenvolvidos de interação por meio da prática. Em suma, a partir desse vocabulário, é possível aludir que aprendemos a sentir satisfação por aquilo que interessa apenas em sociedade[...].⁸⁹

Por ser um sentido comum, o sexto sentido nos expõe a natureza do mundo como mundo comum a todos, e por assegurar a comunicação das percepções dos outros sentidos, nos possibilita transpor os limites da subjetividade. O parece-me tem a condição de subjetividade, que é mitigada, em razão do mesmo objeto ser aparente, tanto para mim, quanto para os outros, mesmo que o modo de aparecer seja diferente para todos. Na compreensão de Arendt:

É a intersubjetividade do mundo, muito mais do que a similaridade da aparência física, que convence os homens de que eles pertencem à mesma espécie. Ainda que cada objeto singular apareça numa perspectiva diferente para cada indivíduo, o contexto no qual aparece é o mesmo para toda a espécie.⁹⁰

O modo de o objeto aparecer é diferente para cada indivíduo, esse objeto pode ser percebido sob diversos ângulos embora o contexto em que esse mesmo objeto aparece é o mesmo. Assim, a percepção de realidade desponta quando no mundo de aparências é possível assegurar a realidade pelo convívio dos cinco sentidos, que ainda que sejam completamente diferentes entre si, partilham o mesmo objeto; cada objeto particular tem seu sentido

⁸⁹ ASSY, Bethania. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt. São Paulo: Perspectiva: Instituto Norberto Bobbio, 2015, p.166.

⁹⁰ ARENDT, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar, 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. P. 67

específico atribuído pelo contexto que é comum para os elementos de mesma espécie; o objeto percebido por todos os seres que possuem atributos sensórios, que mesmo que considerem esse objeto por vários aspectos diferentes, concordam a respeito de sua reconhecimento. Essa sensação de realidade é resultado da intersubjetividade, que se constitui nesse amálgama de indivíduos inseridos no mesmo contexto.

Os cinco sentidos condizem com atributos peculiares do mundo, os quais são também sensivelmente percebíveis, de tal forma que o mundo é visível, audível, tátil e pleno de cheiros e gostos, porque para todas essas propriedades existe um sentido correspondente. A condição mundana que corresponde ao sexto sentido é a *realidade*, entretanto, ela não pode ser percebida, tal como as demais especificidades sensórias. O sentido de realidade é um sentimento complementar que acompanha a experiência humana sensorial, viabilizando um sentido para as percepções obtidas. O sentido de realidade possibilita a asserção de tangibilidade dos objetos e dos homens, pela inter-relação entre as sensações e os outros sentidos. Tal como Tomás de Aquino, de acordo com a referência feita por Arendt, o senso comum, ou *sensus communis* é interpretado como um *sentido interno*.⁹¹ Esse sentido interno não pode ser localizado fisicamente, com a faculdade de pensar, por ele ser invisível.

A compreensão de Arendt⁹² é de que os processos de pensamento são diferentes dos processos do senso comum. O pensamento ocorre em um mundo de aparências, e é efetivado por um ser que aparece, e ainda que dentre as suas principais características esteja a invisibilidade, a qual é compartilhada com o senso comum, os processos do pensamento podem ser localizados fisicamente no cérebro, e sem impeditivos podem ir além, transcendendo quaisquer aspectos biológicos, enquanto que os processos do senso comum e o sentido de realidade – *realness* – distintamente, fazem parte do mecanismo biológico.

O sentimento de realidade derivado do sexto sentido, não pode ser destruído pelo pensamento, que não possui nenhuma relação natural ou usual com a realidade. Ao se retirar do mundo das aparências, o pensamento também se afasta daquilo que é dado pelos sentidos, assim como, do sentimento de realidade que é dado pelo senso comum. A *suspensão* do sentimento de realidade é natural, e é percebido nas pessoas absortas em seus pensamentos, sejam eles quais forem. Para o ego pensante, esse fenômeno é conhecido como alheamento,

⁹¹ Ibid., p. 68

⁹² Ibid., pp. 68-69

que não é nem direito e nem qualidade dos filósofos, embora com esses, o fenômeno seja mais frequente, todavia, acontece com qualquer indivíduo que pensa sobre qualquer coisa.

A explicação arendtiana acerca da operação da imaginação é a de que ela nos habilita a julgar objetos que se encontram ausentes. Isso não nos atinge diretamente, apesar disso, quando o objeto é retirado de nossos sentidos externos, muda-se para os sentidos interiores, tornando-se objeto desses sentidos. Os objetos ausentes nos são dados por representação, desse modo, ao representarmos a nós mesmos algo ausente, de certa forma interditamos, aqueles sentidos através dos quais os objetos nos são dados em sua objetividade. O sentido do gosto é um sentir a nós mesmos, portanto, um sentido interior, esse funcionamento da imaginação ajusta o objeto para a operação de reflexão que é realmente a atividade de julgar alguma coisa.

O senso comum em Arendt é o sentido que assegura a comunicabilidade sensorial dos sentidos humanos, pois do contrário essas percepções se confinariam em suas particularidades incomunicáveis. Esse sentido autoriza transpor os limites de uma subjetividade inteiramente privada, de outro modo, não haveria juízos estéticos e nem comunicação entre todos, em razão de não haver uma *representação* dos sentimentos e sensações, a menos que tenham sido modificados pela reflexão, e tal movimento só é possível pela imaginação.⁹³ Assim para que eu julgue um objeto como belo, ou seja, para que me seja possível comunicar a sensação que experiencio no momento da contemplação estética, a imaginação tem que transformá-la em uma *representação*, pois somente algo que não pode mais ser afetado pela presença imediata pode ser julgado certo ou errado, belo ou feio, prescindível e imprescindível, ou algo intermediário.

O que antes era percebido pelos sentidos externos considerados os mais “objetivos” dos sentidos humanos, tornou-se uma representação para os sentidos internos, considerados subjetivos (olfato e paladar), e tudo o que me vem por esses sentidos suscita o prazer ou o desprazer por si mesmo, pois têm a natureza de serem sentidos “discriminadores”. Nesse momento, o que está em jogo é a própria “escolha” entre a “aprovação” e a “desaprovação” do prazer sentido, ou seja, a escolha que foi trabalhada pelo gosto, também estará posteriormente submetida, a uma outra escolha, isto é, à uma deliberação ulterior sobre a aprovação ou desaprovação acerca do prazer, e esse movimento é a base da reflexão. A

⁹³ ARENDT, Hannah, Lições sobre a filosofia política de Kant, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 129.

aprovação ou a desaprovação leva a um *re-pensar* a escolha feita, referindo-se a um aprazimento adicional ao prazer resultante da escolha realizada pelo gosto. O critério utilizado para decidir sobre a aprovação ou desaprovação do prazer experienciado é a comunicabilidade da sensação experimentada: é aprazível a sensação de prazer que nos enleva na sua comunicação pública. “Nesse prazer adicional, não é mais o objeto que agrada, mas o fato de que o julgamos agradável”.⁹⁴

Todo esse movimento subsumi uma referência à intersubjetividade, aos outros. O *sensus communis* é compreendido por ser também uma consequência da reflexão sobre o espírito no julgamento dos objetos particulares, em que Arendt o apreende amplamente, como o sentido do qual depende a comunicação intersubjetiva, assim como a sociabilidade humana. O sentimento que se afigura como inteiramente privado e incomunicável: “isso me agrada ou desagradá”, está de fato arraigado no senso comunitário, portanto apto à comunicação, desde que tenha sido transfeito pela reflexão, que nesse momento passa a considerar a todos e também aos seus sentimentos.

2.3- A Dimensão Política do Juízo

A esfera política na compreensão arendtiana é o cenário da ação, do discurso das opiniões e da troca de opiniões, em que por esses procedimentos os seres humanos aparecem uns para os outros, manifestando e confirmando sua singularidade. A pluralidade de *eus* assinala a singularidade de cada ser humano, pois cada um é um ser único, o que torna evidente o fato do mundo ser composto de seres singulares, e essa diversidade é que constitui a pluralidade humana essencial para a política, pois o espaço público se constitui em meio a essas diferenças entre os homens. Assim, a política se confirma na diferença, haja vista a ação ser efetivada na diferença, desse modo, não importa o consenso, pois a política exige a coexistência das diferenças individuais para acontecer.

No pensamento aristotélico no que diz respeito ao homem e a política, o homem é um *zoon politikon*, ou seja, é um animal político por natureza. Distintamente desse pensamento Hannah Arendt não considera que haja algo de político na natureza humana, ela depende

⁹⁴ Ibid., p. 89

que o homem é por sua essência, apolítico, isto é, o homem não é um ser naturalmente político. Para ela, o âmbito político se refere às ações humanas em um mundo plural, o que significa dizer que este mundo abrange a todos considerando suas diferenças, e por isso é comum a todos os seres humanos, pois todos estão inseridos nele. Contudo Arendt considera a *polis* grega como o *locus* do surgimento da política conforme a tradição do pensamento, onde a ação e o discurso são elementos axiais e se mostram como a forma legítima de decidir sobre os caminhos que levam aos interesses comuns de todos os cidadãos. A condição de agir, falar e opinar compõe o espaço público, comum a todos, onde o exercício da política acontece, e para as decisões nesse âmbito têm um elemento próprio: o juízo, que juntamente com a participação garantem a legitimidade da política.

A faculdade do juízo é em Arendt especificamente política, isso porque é a faculdade que não vê as coisas somente do próprio ponto de vista, mas sob a ótica de todos os que se encontrarem presentes, uma vez que para o juízo ser válido é necessária a presença de outrem. É uma faculdade primordial, considerando que possibilita ao homem se direcionar em um domínio público no mundo comum, e cuja vivência e intersubjetividade nesse mundo comum torna os homens seres políticos. O juízo tem em si a estruturação e a subsunção do individual e particular ao geral e universal, seguindo com uma avaliação organizada, com o emprego de parâmetros que possibilitam reconhecer o tangível, e em conformidade com estes tomar decisões.

O juízo surge da vida em comum, é engendrado no diálogo, e referencia o pensamento político, como também se distingue inteiramente do pensamento filosófico. O juízo reside no âmbito da ação, está relacionado ao aparecer do homem no mundo como seres singulares, dotados de sua individuação própria, mas em convivência com os outros. O pensamento filosófico é direcionado à contemplação, onde é preceituada a solidão, e onde há uma disposição em alcançar o ponto de vista arquimediano. O pensamento filosófico em sua especificação tradicional é procedente de Platão, e se constitui em uma forma de diálogo do eu comigo, enquanto que o pensamento político é o diálogo do eu com outros. No pensamento político, os “outros” são parte fundamental, porque é exigida a presença tangível destes, para que intercorra o movimento da atividade do pensamento. Conforme o juízo, o mundo é estruturado com base na vivência factual dos homens, de suas experiências uns com os outros, e é composto pelo discurso e aliança entre os homens.

De acordo com Aguiar:

A rejeição ao arbítrio e a qualquer instância externa (religiosa, científica, estatal, filosófica, econômica etc.) que invalidasse a livre deliberação dos cidadãos na esfera pública levou Arendt a afirmar a dimensão intersubjetiva das decisões políticas e uma forma de pensamento político a elas apropriadas. O julgamento se apresentou para a autora como uma feição pública de pensar e como tal condizente com a esfera política. Nele se conjugam a abertura para os fenômenos mundanos e a consideração pelo outro [...].⁹⁵

A esse respeito, o julgar tem como especificidade a submissão dos assuntos públicos ao mundo comum, onde há a convivência de todos, e não à instância externa. Aguiar nos comunica que o julgamento é “eivado”⁹⁶ por atributos opinativos. Assim, também compreendemos o julgar, considerando que a iniciativa como ação política, não pode se estabelecer segundo uma concordância que acena para uma percepção externa e inteiramente deslocada do mundo, visto que, a ação política só pode acontecer em conjunto com os outros, a partir do consentimento, ou seja, de uma concordância intersubjetiva. E nesse sentido, a opinião se manifesta pela condição de expressar o mundo, conforme o lugar ocupado por alguém nesse mundo.

O juízo, como modo intersubjetivo de pensar está inclinado à imparcialidade, por pretender representar a posição do outro no mundo. Nesse sentido ele é representativo, posto que, uma opinião se forma, considerando vários pontos de vista acerca do mesmo assunto, tornando essas opiniões de quem se encontra ausente, presentes, e assim é representado. Mas não se trata de adotar a opinião do outro, pois as opiniões não coincidem, elas coexistem, de tal modo que a identidade e o pensamento são mantidos, não é empatia, esse movimento ocorre através da imaginação, quando trago para minha mente as posições dos outros ao examinar determinado problema, e imagino como eu pensaria ou sentiria se estivesse no lugar desses outros. Minha opinião terá uma validade maior, quanto maior for minha capacidade de formar o pensamento representativo.

A legitimidade da opinião precisa da aprovação dos outros. No momento de sua formação os representados poderão estar ausentes, mas em sua validação há a exigência da presença real dos ausentes, pois “a opinião qualifica para a ação política”.⁹⁷ Assim sendo, o juízo político tem em si o caráter de impulsionar o diálogo, com o intuito de um acordo, não um consenso como simples aceitação, mas a concordância como resultado da persuasão, que abre a possibilidade de iniciar uma ação em conjunto. “A relação da opinião com a ação

⁹⁵ AGUIAR, Odílio, *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*, Fortaleza, EUFC, 2001, pp. 102-103.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 103

⁹⁷ *Ibid.*, p. 105.

política remete para a persuasão como sua forma apropriada de validação”,⁹⁸ sobre isso vale dizer que o juízo sendo uma faculdade política, ela não prescreve normas, não profere imperativos, portanto trata com acordos possíveis não pré-estabelecidos. A comunidade política é o espaço de deliberação sobre o rumo da ação, e onde se pretende o estar com e entre os outros, se opondo ao isolamento. A comunidade política é a instância de discussão, deliberação e dos interesses comuns. Para Aguiar:

[...] Sem o espaço público, o juízo é inviabilizado, uma vez que ele pressupõe a comunidade política, é intersubjetivo. A importância da comunidade para o juízo mostra que através dele a igualdade humana é reafirmada apesar da diversidade dos homens. No juízo, a comunidade, como realidade mundana da pluralidade, é confirmada.⁹⁹

Sob esse aspecto, a noção de juízo em Arendt não pode prescindir do senso comum. A conexão entre juízo e senso comum, segundo Aguiar revela de forma bem compreensível a dimensão intersubjetiva do juízo.¹⁰⁰ O assentamento do juízo no senso comum demonstra que Arendt quer dar visibilidade à importância da comunidade como condição do julgamento político, pois para julgar é necessário que se faça em um âmbito de convivência com os outros. O juízo político só pode ser impulsionado pela presença efetiva do outro, e ao aportar no senso comum, encontra no outro sua dimensão humana, independentemente da diferença a ele intrínseca, porquanto os aspectos e requisições das diferenças tem sua singularidade resguardada, de modo a não serem subsumidos pelos valores universais da humanidade.

2.4- As Implicações Ético-Políticas da Atividade do Juízo

O caso Eichmann suscitou em Arendt a preocupação com as implicações éticas e políticas das faculdades do espírito. Em suas análises sobre o “caso” Eichmann observou que ele não era o monstro dotado de intenções malignas. Não se tratava de um insano e nem de alguém antissemita, ou adepto de qualquer doutrina, particularmente ele não tinha ódio dos judeus. E embora tenha sido considerado, da mesma forma que se mostrou uma pessoa normal, Eichmann demonstrou não ter capacidade para discernir o certo do errado. Diante desse cenário incomum e contraditório, a autora depreende que o dado necessário à compreensão da discrepância presente entre um caráter medíocre e comum e a magnitude de

⁹⁸ Ibid., loc. cit.

⁹⁹ Ibid., p. 123.

¹⁰⁰ Ibid., p. 124.

seus atos horrendos, estava em que Eichmann era inteiramente incapaz de se retirar do mundo aparente, onde ocorrem as manifestações humanas e correspondentes a este mundo, para refletir e julgar, vivendo na superfície da súbita realidade totalitária, atraído pelo desejo substancial para si, o de obedecer segundo a máxima do regime nazista: agir de tal maneira que conquiste a aprovação do *Führer*. Essa situação-limite não o levou ao ódio, mas à algo muito pior por ser mais danoso: a suprema indiferença em relação ao outro.

“Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença dos outros, e portanto contra a realidade enquanto tal”.¹⁰¹

É nesse contexto que Hannah Arendt se refere à *banalidade do mal*, não que o mal que fora cometido seja irrelevante, ou insignificante, mas preconiza que em sua dimensão política, o mal não finca raízes nos territórios recônditos do ser, ele não tem a condição de um estatuto ontológico, porque não propaga uma motivação diabólica, isto é, não se trata de decidir querer o mal por si; o que se manifesta é o caráter superficial impermeável de alguém indiferente ao pensamento e ao juízo, cujas atividades são inteiramente desconhecidas, o que evidencia a possibilidade de uma figura humana afastada do bem e do mal, e, por conseguinte da intersubjetividade, da comunicação, e da sociabilidade. Eichmann sabia apenas obedecer a regras, da forma como essas se lhes expressavam, sem, contudo questionar a licitude de suas incumbências, conservando-se indiferente às demandas do pensamento e do juízo. Ele considerava sua maior qualidade, a obediência aos regulamentos, obedecer era sua máxima. Considerar que em se tratando de Eichmann, havia uma impossibilidade de ele exercer sua faculdade de julgar, por ser um simples subordinado que tinha que cumprir ordens sobre as quais não tinha controle, o isentaria de qualquer responsabilidade moral ou política, seria o mesmo que renunciar à consideração da autonomia dos indivíduos no propósito de suas escolhas, ainda que os regimes totalitários tenham elevado ao ápice as adversidades impostas ao pensamento e ao juízo, e que essas dificuldades tenham dissolvido o espaço público, e solapado a comunicação interrelacional. Portanto, ainda que a ausência de pensamento em Eichmann e sua incapacidade de julgar não o tornasse um monstro, de certo o tornou o agente do mal extremo. Sua incapacidade para se distanciar do mundo das aparências com o fito de realizar o diálogo silencioso consigo mesmo e repensar suas palavras e atitudes levou à

¹⁰¹ ARENDT, Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 62

conclusão que se tratava de pura irreflexão, algo que não se assemelha à burrice. Segundo as observações de Arendt, a ausência de motivações malignas, a distância da realidade comum, e a ligação à realidade de um regime totalitário, pode produzir um mal muito maior, um mal extremo.

O regime totalitário de governo instaura um somatório de problemas fundamentais para o pensamento ético e político do século XX, relacionados tanto no que respeita à possibilidade de supressão e ressignificação dos critérios, crenças e convicções do homem ocidental, quanto sobre as implicações subsumidas pelo primado da obediência às regras. O surgimento do totalitarismo não somente destruiu os padrões reconhecidamente tradicionais de orientação da ação e de percepção da experiência cotidiana no mundo, assim como, se vivenciou com êxito normas inéditas de estabelecimento da conduta humana, segundo a inversão de preceitos morais, com enfoque para o principal deles: “não matarás”. As inversões que ocuparam o cenário político do século XX suscitaram inquietações que sinalizam que a dubiez irreparável concernente a apropriação de valores fundamentais, para a orientação do pensamento, juízo e ação à frente de situações e acontecimentos no presente, mostram-se possíveis de nova ocorrência de fatos passados.

A inversão dos padrões éticos anteriormente fixados na sociedade prescrita pelo fenômeno totalitário leva a uma ausência de pensamento manifesta na pressa em anuir urgentemente às normas de conduta, e a tudo que elas possam socialmente estabelecer, sem que haja questionamentos, e com fácil aceitação. Esse fenômeno moral de rápida conversão ao nazismo ocorreu com grande parcela da população alemã. Essa conversão súbita é observada por Arendt no fato de que aqueles que aderem com mais firmeza ao velho código, são os que aderirão ao novo com mais facilidade. Assim, diante dessa situação de emergência, os que resistiram se apoiaram em seus pensamentos e juízos, e não no conjunto de normas e valores externos a si, fossem eles de qualquer natureza. Portanto os poucos que tiveram capacidade de discernir o certo do errado, foram guiados por seus próprios julgamentos, sem obediência à regras, pois por vezes se depararam com situações sem precedentes que não poderiam ser incluídas na regras vigentes. À vista disso, o pensamento e o juízo ainda serão os últimos recursos de salvaguarda da subjetividade coagida, estendendo-se à intersubjetividade. Pois sendo o pensamento pura atividade, com fim em si mesmo, sempre está a ser revogado e a recomeçar, buscando o significado das coisas. Na esteira do pensamento de Kant, para Hannah Arendt o pensamento é uma necessidade do ser humano, de pensar para além das possibilidades do conhecimento. Se o pensamento é uma atividade

solitária, que precisa de um recolher-se a si, de outro lado constitui uma dualidade: o eu comigo mesmo, cuja dualidade assinala a indicação de que os homens existem no plural. Assim, a pluralidade humana é a condição para uma vida politicamente organizada, o que implica as atividades do espírito e a essencial retirada do espírito.

Arendt encaminha a análise das implicações políticas do pensamento, rememorando as situações de emergências políticas, posto que, é em tais situações que todo esse procedimento que assinala o condicionamento da conduta humana contra a execução do mal, se torna evidenciado, assim também, nessas circunstâncias se manifestam os homens para os quais a atenção do pensamento, não se aparta da responsabilidade diligente para com o mundo. Diante da perpetração do mal em tempos sombrios, se manifesta a relevância do hábito do empreendimento de um pensar sem o apoio de doutrinas ou de um cânon. O mesmo deve se dar com o juízo, pois o importante é que ele não se restrinja ao exercício irrefletido da subsunção do particular ao universal, ou socialmente admitido, ou ideologicamente determinado, esse é um aspecto incontestado, no momento em que todos se tornam induzíveis, isto é, se deixando levar despropositadamente, pelos atos inadvertidos dos outros, e por suas crenças cegas. A esse respeito, as inferências de Arendt indicam que o conhecimento não é resultado da manifestação do pensamento, a manifestação do pensamento é a habilidade de discernir o certo do errado, o belo do feio.

No Postscriptum¹⁰² de *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt afirma sua compreensão acerca do juízo, de que o juízo é uma capacidade espiritual distinta, ele não tem nada em comum com os procedimentos lógicos. Contudo, em questões práticas e morais, o juízo foi denominado de *consciência*, e como consciência não julgava, mas prescrevia. Nesse sentido kantiano, o juízo determina o que fazer, e o que não fazer, assim como esse juízo é auxiliado pelas ideias regulativas da razão. Nesse aspecto, a hipótese de Arendt de que o juízo é uma faculdade do espírito independente das outras, se faz necessário lhe conferir um *modus operandi*, uma forma particular de proceder. Sua hipótese levantou a possibilidade de uma teoria da ética, que certamente não se pretenderia prescritiva, normativa, visto que seria direcionada para o homem que pensa e julga para determinar sua ação, e assim essa ética atuaria apelando para o diálogo consigo mesmo, sem sentenciar o que deve ser feito, mas sugerindo o cuidado com o que não deve ser feito.

¹⁰² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, pp. 238-239.

O tema do juízo é o centro na estrutura do pensamento de Hannah Arendt, uma vez que se trata de uma questão de filosofia com fundamentais e prementes implicações políticas, tanto quanto é uma questão primordial para a política, que pode ser investigada pelos dois âmbitos: filosófico e político. Assim, a investigação acerca dos conceitos filosóficos pela perspectiva política, e das implicações filosóficas das experiências políticas diárias, assinalam que esses dois âmbitos de investigação, dão ao juízo a condição de prioridade no panorama de referências das reflexões arendtianas, já que é sublinhado pelo debate incessante entre as divisas da filosofia e da política.

CAPÍTULO III

A BANALIDADE DO MAL

O problema do mal é essencial na argumentação de Hannah Arendt, e perpassa sua reflexão político-filosófica, cuja base é a experiência totalitária. Arendt interligou essa experiência à prática do mal, salientando o máximo da violência executada pelos governos totalitários. Compreender o mal é também buscar a compreensão sobre um fenômeno inédito e inexplicável traduzido em uma forma de governo alicerçado no extermínio de seres humanos. O mal das reflexões de Arendt não tem um conteúdo teológico-religioso, e não é fundamentado na perversão, na maldade ou no pecado humano. A temática do mal não é tratada por Arendt através do aspecto moral, mas é apresentado pela perspectiva ético-política.

O problema do mal retorna às reflexões de Arendt por ocasião do julgamento do nazista Adolf Eichmann, assistido por ela, como repórter de uma revista americana, e onde ela utiliza o termo “banalidade do mal” em razão de ter sido tomada pela perplexidade do que se lhe apresentava no julgamento. Eichmann que foi o maior responsável pelo envio de judeus para os campos de concentração, não sentia culpa, pois justificava seus atos, como cumprimento do dever, e como obrigação de todo bom funcionário, ele se expressava por clichês e palavras de ordem para defender seu comportamento. O mal banal não se relaciona com a maldade, e o seu perpetrador não conhece culpa, age como parte da engrenagem de uma máquina. É uma prática promissora nas sociedades massificadas, em que os seres humanos são destituídos de poder, são solitários e submissos.

Para esse capítulo trazemos a discussão acerca do conceito de “banalidade do mal”, desenvolvido por Hannah Arendt, iniciando pela distinção entre “mal radical” e “mal banal”, também propomos uma discussão sobre a “banalidade do mal”, a partir dos registros do julgamento do nazista Adolf Eichmann na obra *Eichmann em Jerusalém*, e trazer ainda as questões postas como consequências de um ineditismo que inverteu os princípios da moral e da política num evento de grandes proporções em todos os sentidos que marcou o século XX, no qual um fenômeno foi prevalente na Europa, causando uma inversão dos princípios morais instituídos e dos princípios básicos da política. Assim, o aporte teórico para essas discussões virá também das obras *Origens do totalitarismo*, *Responsabilidade e julgamento*, *A dignidade*

da política, além das obras dos comentadores de Hannah Arendt, que nos auxiliam na compreensão do pensamento da autora.

3.1- Do Mal radical ao Mal Banal

Em *Origens do Totalitarismo* Hannah Arendt emprega o termo “mal radical” compreendido como mal absoluto, relativo à possibilidade de aniquilação da condição de *ser humano*, vinculado a um sistema que tornou os homens da mesma forma supérfluos.

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, com a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensivos. Assim não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos [...].¹⁰³

O mal em Kant refere-se a moral e está relacionado com a esfera da ação humana, há a representação da autonomia da moral em relação aos preceitos religiosos, uma vez que procura determinar os fundamentos autônomos da moralidade. Assim sendo, o mal radical não tem origem na religião, como transgressão ele remete à essência humana, e à moralidade como uma esfera autônoma, uma vez que de acordo com o pensamento kantiano a moralidade requer uma escolha, visto que o homem é livre e propenso a ser bom, embora tenha uma predisposição à inclinação para o mal. Diante disso é possível depreender que o agente é o causador do mal, e o parâmetro a ser seguido é a lei moral. A concepção kantiana de mal radical está intimamente ligada à liberdade e à essência humana. Arendt por seu lado, não intenta explicar o mal segundo a religião, ou a literatura, mas sua percepção a esse respeito se deve à sua perplexidade diante do ineditismo dos acontecimentos que marcaram o século XX, e, portanto a menção à expressão “banalidade do mal” é fundamentada pelas ações do governo nazista, e pelo caso Eichmann. Com base nessas ações, Arendt conclui que o mal não é resultado de uma atitude deliberada, mas antes pela ausência do pensar, determinado pela obediência irrestrita ao dever.

A mudança na compreensão de Arendt acerca do mal radical ocorre após sua obra *Origens do totalitarismo*, em que ela passa a ver o mal não mais como radical, mas apenas

¹⁰³ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 510.

extremo, pois se traduz em um fenômeno sem profundidade pela ausência de pensar as atitudes, pois não tem motivações maléficas, não possui dimensão demoníaca, nem profundidade, e nem raízes perceptíveis, pois o mal como raiz pode ser impedido de se propagar, mas o mal banal não tem limites e pode se espalhar como um fungo sobre a superfície, sem que nada o impeça. Essa mudança é percebida em sua obra *Eichmann em Jerusalém*, a partir da cobertura do julgamento de Eichmann, onde a filósofa observa que o agente não era uma pessoa má por natureza, ou vontade, não tinha convicções ideológicas, e nem era um estúpido, tratava-se de irreflexão. De modo que a ideia de um mal banal que se manifesta onde predomina a ideologia e o isolamento é basilar no pensamento sobre uma ética arendtiana.

Assim sendo, há um contraste entre as expressões “mal radical” e “banalidade do mal”. A efígie de Eichmann como uma figura comum, que pensava por clichês, levou Arendt a não mais utilizar a expressão “mal radical” conforme sublinha Correia.

[...] A imagem de Eichmann como uma figura comum, e mesmo banal, a pensar por clichês, do qual não se poderia extrair qualquer profundidade diabólica, fez com que Hannah Arendt mudasse de ideia e deixasse de utilizar o termo “mal radical”, que na sua compreensão poderia sugerir uma profundidade ou uma radicalidade que de fato os perpetradores desses crimes não possuíam necessariamente [...].¹⁰⁴

O mal que não tem profundidade, que não tem raiz, não é radical, é banal, pois se assemelha a um fungo que se espalha sobre a superfície. Esse mal é caracterizado pela ausência do pensar, de refletir, onde o indivíduo não exercita o diálogo consigo mesmo, para o qual é preciso se ausentar do mundo das aparências, desse modo se afasta de qualquer conexão com o mundo e com os outros. Arendt considera Eichmann uma figura banal, sobretudo por ser incapaz de refletir, e para pensar sem regulamentos ou regras, embora tenha sido atestado como uma pessoa normal. Entretanto para Arendt não parecia que havia motivações especificamente perversas que o movesse em direção ao cometimento dos crimes por ele perpetrados. O que o mobilizava era, sobretudo uma necessidade de obedecer, e o que o fazia se sentir culpado era não conseguir cumprir as ordens que lhe davam, conforme seu testemunho, o que não ia de encontro aos atestados médico e religioso de sua normalidade.

Arendt levanta a hipótese de que Eichmann não era um néscio, mas o motivo que o levou a se tornar um dos maiores criminosos da Europa do pós-guerra fora a irreflexão. Ainda que a incapacidade como uma decorrência do acesso ao mundo pela violência, e pela força

¹⁰⁴ CORREIA, Adriano, Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical, *Argumentos*, ano 5, n. 9 – Fortaleza, jan./jun. 2013, p. 72.

repressora da ideologia impulsionassem os crimes e atos monstruosos, Arendt no entanto não percebe Eichmann como um criminoso sem caráter, do tipo “normal” e comum, mas ele representava um tipo novo de criminoso, que sendo um burocrata não precisou efetivamente cometer os crimes, mas na posição de burocrata pôde dissimular a perpetração junto ao seu grupo de atrocidades. A ausência de reflexão levou Arendt ao conceito de “banalidade do mal”, o mal que não está arraigado no homem pode se tornar extremo por não ter motivações, nesse caso as consequências também são extremas. Em Eichmann o que se destacava era a sua incapacidade para avaliar as consequências de seus atos. Seu problema moral consistia entre outros, na incapacidade de avaliar a desconformidade entre eficiência e reconhecimento na sua ocupação, e a consequente destruição humana. Conforme Correia:

[...] A sua incapacidade consistia, por exemplo, em não perceber que os seus atos, ainda que compatíveis com a ordem moral, jurídica e social instaurada pelo nazismo, não seriam coadunáveis com qualquer contexto moral, jurídico ou social até então existente ou imaginado [...].¹⁰⁵

Eichmann era um burocrata eficiente, para o qual foi dada uma incumbência criminosa para desempenhar, diante da qual ele não declinou. O homem que antes de seu julgamento era imaginado um criminoso, aturdiu Hannah Arendt por não ser um monstro, mas por se mostrar uma figura comum, que se expressava por clichês, banal, incapaz de pensar e refletir. Nesse sentido, o mal ao qual Arendt se refere, não corresponde a maldade que é matéria da religião e da literatura, mas com todos que não são perversos, e que exatamente por não ter motivos específicos são capazes de um mal imensurável.

Arendt ao lançar mão do conceito de mal radical, o fez para basicamente identificar o mal radical e o mal extremo. Contudo, ao desconsiderar o conceito de mal radical, em nome do conceito de *banalidade do mal*, fundamentalmente pela atenção à gênese etimológica e derivação da palavra radical (raiz), se deparou com a ausência de raízes naquela tipificação de mal constatado na conduta de Eichmann, “com efeito, isto é que teria feito com que ela deixasse de usar o conceito, justamente porque julgava ser característica fundamental do fenômeno do mal com o qual estava lidando a ausência de qualquer profundidade”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ibid. p. 75

¹⁰⁶ Ibid. p. 76.

3.2- A Ruptura política e moral

A Era moderna rompeu com a nossa tradição ocidental de política. A quebra dessa tradição em nossa história tornou-se patente, uma vez que a tradição ocidental se mostrou incapaz de explicar, justificar ou prever o fenômeno totalitário seus resultados e implicações.

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, quebrou a continuidade da História Ocidental [...].¹⁰⁷

O fenômeno do totalitarismo consumou a ruptura em nossa tradição, sem escolhas, sem decisões ulteriores. Esse evento sublinha a demarcação entre a época moderna que começa no século XVII, atinge seu auge no século XVIII com as revoluções, e estende suas implicações para além da Revolução Industrial do século XIX, e o século XX que trouxe um mundo à existência pela sucessão de desastres desencadeada pela Primeira Guerra Mundial. Essa ruptura é irrevogável, pois é revestido pela irreversibilidade dos acontecimentos. O Totalitarismo inaugurou uma ruptura com as tradições práticas das ações e, portanto destruiu os padrões de pensamento político e juízo moral. Conceber esse fenômeno através dos instrumentos tradicionais de compreensão tornou-se inexecutável. A dominação totalitária em seu ineditismo não permite uma compreensão segundo as categorias habituais do pensamento político, e os crimes perpetrados por esse regime não podem ser julgados de acordo com os padrões morais tradicionais e dentro dos parâmetros legais utilizados como referência em nossa sociedade. Os elementos que consubstanciaram o fenômeno do Totalitarismo foram fundamentais para o surgimento de um sentimento que cresceu com o declínio do Estado-nação: superfluidade dos seres humanos.

Nesses anos a incapacidade jurídica dos Estados nacionais europeus de resguardar e assegurar os direitos humanos dos que haviam perdido seus direitos destaca dentre outros, um elemento de desintegração introduzido na Europa – a desnacionalização, que viria a se tornar uma arma poderosa usada pela política totalitária. Outro elemento que denota o declínio político foi a denegação dos direitos pátrios, essa fragilidade em razão da incapacidade, oportunizou aos governos repressores estabelecer sua escala de valores.

Os elementos que consolidaram o totalitarismo se inserem em eventos políticos, os quais são apreendidos como fenômenos políticos distintos. A cessação dos direitos humanos

¹⁰⁷ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro, 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.54.

relacionada às terríveis condições sociais que se estabeleceram com a destruição do sistema político pelo declínio do Estado-nação, foram traduzidos na perda de direitos fundamentais assim como na grande quantidade de refugiados que seguiram para outros lugares tornando-se apátridas, juntando-se a outras minorias destituídas de quaisquer direitos; esses fatores foram diretamente relacionados à falência do Estado-nação, que precedeu o totalitarismo. O princípio da igualdade em face da lei foi aniquilado, e com ele o Estado-nação. O declínio do Estado nacional deu origem ao espaço vazio onde surgiu um conjunto de indivíduos desprovidos de vínculos e interesses comuns, o qual se tornou de grande importância para o empreendimento do totalitarismo – essa camada da população concebida como “massa”¹⁰⁸ era formada por entusiastas do regime, por vítimas e ou por algozes.

As massas eram organizadas politicamente pelos governos totalitários, eram a essência da configuração desses governos, que se mantinham pela sua formação e destruição. Contudo o que deve ser destacado é que as massas são caracterizadas pela falta de interesse comum, o que as distingue das classes sociais que se formam e são organizadas em torno de objetivos comuns definidos e alcançáveis. Ao que parece, essa indiferença política indica uma certa facilidade para que governos totalitários possam arregimentar adeptos, corrompendo-os supostamente em nome da superioridade da ideologia totalitária, apelando não para o exercício da persuasão, mas contrariamente, para a instauração da violência.

As massas, portanto, ocupam o centro das discussões e análises arendtianas acerca dos regimes totalitários. Seu desinteresse pelo mundo comum as identifica. As massas como um fenômeno da modernidade, são um agregado de indivíduos atomizados, que estão sempre no isolamento, pois para tanto, as relações sociais rotineiras foram desfeitas, não há mais interesses comuns, os vínculos e a conexão com os homens foram dissolvidos, e portanto não há mais finalidade comum. Esse desinteresse sinaliza também uma ausência de lugar próprio, indicando que não há mais relações comunitárias, pois não há mais interesse pelo *eu*. Esse sentimento de dispensabilidade, é um fenômeno surgido após a Primeira Guerra, e é com base nesse fenômeno social que surge também a mentalidade do homem enquanto massa, que por ignorância desconsideram o “senso comum”, e assim se tornam adeptos e vítimas dos governos totalitários.

¹⁰⁸ O termo “massa” é definido por um número considerável de pessoas que são indiferentes à política, pois não se integram em nenhuma organização que visa o interesse comum, seja partido político, sindicatos, organizações profissionais. Há possibilidade real das massas existirem em qualquer país, e sempre e em qualquer situação as massas representam a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca participam de eventos, cujo interesse é comum, como exercer o direito e o poder de votar. Ver Arendt. *Origens do totalitarismo*, 1989.

O declínio político e econômico dos países europeus deu origem a um novo personagem que se constitui num grave problema desde a Primeira Guerra Mundial e revela a crise dos direitos humanos, e que favorece a política totalitária do extermínio – o refugiado. Essa conjuntura cria um novo tipo de homem que se tornará um homem - massa, um pária, posto que vive uma situação incompatível, sendo destituído da condição legal, mas é enxergado pela lei apenas quando se torna um transgressor da lei no lugar onde vive, já que paradoxalmente somente como um criminoso, lhe é concedido os privilégios da cidadania. Conforme já fora mencionado por Arendt, é a pluralidade e a convivência que garantem os direitos humanos, pois é a partir do interesse comum pelo mundo comum, que os direitos do homem são assegurados. Assim, os refugiados daquele momento passaram a ser configurados como meros seres humanos, despojados da proteção das leis, convenções e acordos políticos. Assim, surge uma figura caracterizada como elemento importante do totalitarismo: a ideia de direitos humanos tornar-se decadente diante de pessoas consideradas indesejadas e supérfluas por Estados que se recusaram a lhes conceder o direito precípua de cidadania, e desse modo lhes negaram o direito a ter direitos. Os novos párias revelaram a contradição inscrita na declaração dos direitos inalienáveis do homem, o que significava que tais direitos se referiam a um ser humano intangível que não existia concretamente, ao passo que os homens corpóreos encontravam-se inteiramente desprotegidos e sujeitos aos abusos dos poderes vigentes, uma vez que não havia governo e instituições que os protegesse e garantisse seus direitos mínimos.

Conforme a compreensão de Serena Parekh,¹⁰⁹ o conceito de direitos humanos envolvem ambiguidades e tensões, e cuja tensão central é que eles se tornaram significativos politicamente, mas não foram justificados. Os direitos humanos surgiram no contexto da modernidade, nos séculos XVII e XVIII, entendidos como *Direitos do homem*. Ao deixar de ter sua fundação em Deus ou na natureza, passa a ser fundamentado sobre o valor da vida e da dignidade do ser humano, confirmados nos princípios políticos modernos.

Entretanto a garantia de direitos está assentada no cumprimento das leis, e que sistema de leis esperar de um regime totalitário? No totalitarismo o instrumento de aplicação das leis é a polícia secreta e, portanto ela é a própria lei. “[...] O totalitarismo altera radicalmente o próprio conceito de lei, compreendendo-a em termos das ‘leis da Natureza ou da História’,

¹⁰⁹ PAREKH, Serena, Hannah Arendt and the challenge of modernity: a phenomenology of human rights. Studies in philosophy, edited by Robert Bernasconi, University of Memphis, p. 01.

tais como prescritas pela ideologia, que se torna o fundamento de toda legalidade vigente”.¹¹⁰ A legitimidade totalitária executa as leis sem que essas passem pelo critério de juízo acerca do certo e errado, que orientam a conduta individual de todos. A lei é aplicada sem que a conduta dos homens seja considerada. A legalidade totalitária com suas leis positivas e seus fundamentos, não são parâmetros de estabilidade, e não são estabilizadoras para a distinção da conduta humana.

A camada da população que perdia sua cidadania, e a garantia de seus direitos básicos era crescente, e se constituíam em um potencial alvo para a política de extermínios, uma vez que o governo totalitário opera de modo a escolher suas vítimas não por suas ações, ou por seus pensamentos, mas pelo que irrevogavelmente são. A culpa de seus inimigos são determinadas não pela conduta, mas pela sua descendência, cultura, religião, o que se tornavam fatores julgados suficientes para as perseguições, internações e assassinatos. Esse procedimento elimina qualquer nexos jurídico que possa haver entre a ação e o resultado, assim como não há distinção entre culpados e inocentes, uma vez que não há diferença para o destino de ambos. O fenômeno totalitário privou os mais vulneráveis de acesso a direitos, e essa privação de tutela jurídica se tornou condição em todos os países.

Os acontecimentos na Alemanha foram extremos, mas também reveladores, não somente pelas mortes e por todo o mal perpetrado de modo elaborado, mas igualmente importante, talvez mais aterrador tenha sido a participação voluntária de todas as camadas da sociedade alemã, mesmo as que nunca haviam se identificado com o partido no poder como as elites, as quais se mantiveram incólumes pelos nazistas. Segundo 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 posição.¹¹¹

Arendt infere que em meio às discussões acerca da denúncia moral dos crimes nazistas, não se pode negligenciar que a questão moral de maior relevância teria surgido daqueles que tão somente se “organizaram” e não agiram por convicção. Diante de tais fatos, a moralidade perdeu o sentido, passando a ser apenas um conjunto de costumes, usos e convenções que estão sujeitos a mudanças a qualquer momento, e que desde que fossem aceitos socialmente

¹¹⁰ DUARTE, André. O pensamento às sombras da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 64.

¹¹¹ ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento, edição Jerome Kohn, revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte, tradução Rosaura Einchenberg, São Paulo: Companhia das letras, 2004, p. 117.

por pessoas comuns, assim poderiam ser trocados. O total colapso da ordem moral aconteceu por duas vezes, com uma volta repentina à normalidade.

3.3 – Eichmann – o homem, o réu, a justiça

Arendt acompanhou o julgamento, e das reportagens que produziu resultou no *Eichmann em Jerusalém*, no qual Hannah Arendt traça um perfil de Eichmann e a sua trajetória no regime nazista conforme os relatos e depoimento do acusado. Esse relato busca demonstrar quão superficial era Eichmann, e quão medíocre foi sua trajetória. Seu julgamento levantou algumas questões que suscitaram discussões acerca da legalidade e justiça. Otto Adolf Eichmann, filho de Maria e Karl Adolf Eichmann, nasceu em 19 de março de 1906, em Solingen Alemanha. Seu pai foi contador da Companhia de Bondes e Eletricidade de Solingen, e posteriormente tornou-se funcionário da mesma empresa em Linz na Áustria, teve cinco filhos, sendo Eichmann o mais velho e aquele que não conseguiu concluir a escola secundária, e nem se formar na escola vocacional em engenharia onde estava matriculado. Ainda quando estava na escola secundária, Eichmann filiou-se ao setor jovem da organização de veteranos de guerra austro-germânicos. Mas, seu pai o tirou da escola secundária e posteriormente da escola vocacional, quando deixou a Companhia de Bondes, comprou uma pequena empresa de mineração, e Eichmann foi trabalhar nela até ser admitido no setor de vendas de uma companhia de óleo, onde trabalhou por mais de dois anos. Vender foi o que aprendeu a fazer. Deixou esse emprego e ingressou em outra companhia de óleo, onde Eichmann passou cinco anos e meio, mas não demorou para que fosse demitido. Em abril do mesmo ano ele se filiou ao partido nacional Socialista e entrou para SS, a convite de um nazista, jovem advogado.

Eichmann não entrou para o partido por convicção, nunca se informou adequadamente sobre o programa do partido, ele ingressou através de um convite, no que ele prontamente aceitou e concordou em se filiar. Mas tinha pretensão de chegar ao comando. Eichmann era um fracassado diante de sua classe social, de sua família, e diante de si mesmo. Em tudo que se envolvia não tinha sucesso. Acreditava que podia começar novamente e fazer uma carreira. Mas, esse começo não foi muito promissor, pois quando Hitler ascendeu na Alemanha, o partido nazista e seus afiliados foram suspensos na Áustria. Eichmann resolveu voltar para a Alemanha, pois sua família tinha cidadania alemã, ele voltou a ser vendedor viajante em

Passou na fronteira alemã, onde também se alistou no treinamento militar, e tornou-se soldado da SS.

Eichmann foi levado a desempenhar uma função burocrática, o que não lhe agradava, além do que se encontrava em uma posição inferior. A função que desempenhava era de arquivista. Arendt¹¹² ressalta que quando foi transferido para um departamento referente aos judeus sua carreira realmente começou e iria terminar em Jerusalém em seu julgamento. Assumiu a chefia do Centro de Emigração dos Judeus, com a tarefa de executar a “emigração forçada” o que significava que todos os judeus independentemente de sua cidadania, ou de sua vontade eram obrigados a “emigrar”, ou seja, todos seriam expulsos, sem que nada fosse levado em consideração, porém pouco antes, Eichmann fora promovido à patente de oficial, tornando-se tenente, e condecorado por seu conhecimento do oponente - o judaísmo. A seguir foi promovido à tenente coronel, logo depois de ser definido e lhe ser atribuído o papel na Solução Final.

Na Alemanha durante a guerra, a prática do auto-engano havia se tornado comum, e dessa forma tornou-se uma exigência moral indispensável à sobrevivência. As mentiras repetidas inúmeras vezes ao povo, levou uma sociedade inteira ao auto-engano de modo a acreditar que não havia guerra, pois a guerra não era guerra; o destino a iniciou e não a Alemanha; e era uma questão de vida ou morte para o povo alemão, que tinha que exterminar seus inimigos ou seria exterminado por eles. Mesmo após a guerra a indiferença marcava as pessoas, e para Hannah Arendt essa indiferença era aterradora, pois era como se nada tivesse acontecido; a responsabilidade pelos crimes perpetrados devem ser assumidos sob o aspecto político, pois de outra forma eximiria a todos os responsáveis da responsabilidade política, e encobriria os culpados.

O aspecto organizacional do regime nazista auferiu importância com a deflagração da guerra em setembro de 1939, nesse sentido, decisões importantes foram tomadas como um decreto assinado pelo alto comando que unia o serviço de segurança da SS, onde Eichmann desempenhava suas funções e a Polícia Regular do Estado, da qual fazia parte a Gestapo, Polícia Secreta do Estado. A união resultou no *RSHA* – Escritório Central da Segurança do Reich. Essa fusão foi também a constatação de que mesmo aqueles que não eram filiados ao

¹¹² ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 49

partido nazista, e que atuavam em postos civis aderiram ao nazismo sem qualquer resistência, pois todos indistintamente receberam títulos da SS condizentes com as suas patentes anteriores. Arendt¹¹³ salienta que em apenas um dia uma parcela importante dos antigos postos civis foi incorporada à seção mais radical da hierarquia nazista. Os dois aparelhos seguiam separados: a SS e a polícia alemã, a *RSHA* era somente um dentre os doze Escritório Centrais da SS. Entretanto, dois escritórios naquele contexto se sobressaíam: o Escritório Central da Polícia da Ordem, o qual era responsável pelo agrupamento de judeus e o Escritório Central para Administração e Economia, que era responsável pelo funcionamento dos campos de concentração, e posteriormente pela parte econômica do extermínio.

A SS tinha uma maneira particular e um tanto “isenta” para falar dos campos de concentração, se referindo em termos de “administração”, e sobre os campos de extermínios em termos de “economia”, essa atitude “objetiva” da SS era algo de que Eichmann se orgulhava e isso ele demonstrava no julgamento. Esse tipo de atitude não era específica apenas dos aparelhos do governo nazista, mas havia quem não fosse filiado ao partido nazista que agia com toda “objetividade”, o advogado que fez a defesa de Eichmann declarou o acusado inocente das acusações que lhe foram imputadas pela “coleção de esqueletos, esterilizações, assassinatos por gás e questões médicas similares” diante do que um dos juízes da corte o interrompeu com a colocação de que, talvez tivesse sido um deslize do advogado a afirmação referente a execução por gás ser uma questão médica, ao que lhe foi respondido por ele: “Era efetivamente uma questão médica, uma vez que era preparada por médicos; era uma questão de morte e a morte também é uma questão médica”.¹¹⁴ Assim, como algo normal, os alemães que não eram membros da SS e nem eram filiados ao partido nazista consideravam os atos nazistas, os quais em outras sociedades e outros países seriam chamados de assassinatos.

Em setembro de 1941 Eichmann organizou suas primeiras deportações em massa da Alemanha, segundo a vontade de Hitler. O primeiro transporte foi de vinte mil judeus do Vale do Reno e cinco mil ciganos, os quais seguiriam para o território russo, e onde essas pessoas seriam fuziladas imediatamente, entretanto Eichmann que nunca havia tomado uma decisão própria, que estava sempre respaldado por ordens, pela primeira e última vez tomava uma atitude contrária às ordens, e os enviou para o gueto de Lódz, onde ainda não havia qualquer organização acerca do extermínio. Essa decisão chegou ao conhecimento de seus superiores

¹¹³ Ibid., p. 82

¹¹⁴ Ibid., p. 83

que logo o perdoaram e o incidente foi esquecido. E a despeito de todos os crimes pelos quais ele foi responsável, pelo menos nesse caso parecia que ele havia tentado salvar aquelas pessoas. Arendt ressalta que embora nesses dias sua consciência funcionasse normalmente, ainda assim era dentro de determinados limites, pois ele sabia das atividades criminosas do esquadrão do leste; sabia que todos os comunistas, poloneses das classes profissionais, e judeus nativos estavam sendo vítimas de fuzilamento de massa, sabia que havia uma ordem para que os judeus não fossem mais alimentados. É importante mencionar que de acordo com a autora²⁵, a consciência de Eichmann não se rebelou porque se tratava de assassinatos, mas porque se tratava de judeus alemães a serem mortos. Em janeiro de 1942 durante a conferência dos subsecretários de Estado em que Eichmann também participou, ele relatou no julgamento que vira todas aquelas pessoas presentes na conferência competindo entre si para assumir a liderança da solução final. Desse modo relatou que após a conferência, o que se seguiu, logo se tornou rotineiro e ele, por conseguinte, se tornou um especialista em “desocupação forçada” como já havia sido em emigração forçada. Quanto ao problema de sua consciência, ele falou que o motivo preponderante para tranquilizar sua consciência, foi o fato de não ver ninguém que se posicionasse contra à solução final.

Com o passar do tempo, Eichmann absorvera bem a nova lei instaurada, alicerçada nas ordens do Führer; tal como era visto, seus atos eram próprios de um cidadão que respeitava as leis. Ele era cumpridor de seu dever, ele obedecia às ordens e à lei. Essa obediência à ordens e à lei significava que o cumprimento de obrigações e deveres, era o dever de todo cidadão respeitador das leis, e também agia sob ordens, porque assim se mantinha protegido. Arendt²⁶ relatou que Eichmann mencionou Kant, com uma definição quase correta do imperativo categórico, e para ela, Eichmann tinha uma ideia imprecisa, vaga de que não se tratava apenas do soldado, que cumpre ordens criminosas, mas que havia outras questões implicadas, pois no interrogatório afirmou ter vivido segundo os princípios morais de Kant, e se referiu especialmente ao dever. Aquela afirmação parece ter soado como uma afronta a todos que se encontravam naquele julgamento, e inexplicável, considerando que a filosofia moral de Kant está estreitamente vinculada à faculdade de juízo do homem, conforme atesta Arendt, o que leva a supressão da obediência cega. Sendo interpelado por um dos juízes, pela menção à Kant, Eichmann afirmou que lera a *Crítica da Razão Pura*, e justificou que deixara de viver em conformidade com os princípios morais de Kant, quando fora incumbido de consumir a solução final, desse momento em diante seu alento foi pensar que não era mais dono de seus atos, e era incapaz de mudar as coisas. Mas o que ele não explicitou foi que ele não apenas

desprezara o preceito Kantiano por não ser mais aplicável, ele desvirtuou seu conteúdo para um agir de tal modo, que o fundamento de suas ações esteve de acordo com o legislador e com a legislação vigente. Essa distorção da moral Kantiana em cujo princípio há a exigência de que o homem vá além da obediência à lei, e identifique sua própria vontade com o princípio que deu origem à lei e que na filosofia de Kant trata-se da razão prática, mas no caso de Eichmann o levou a depreender que se tratava da vontade do *Führer*. E foi a vontade do *Führer* que ele cumpriu até mesmo quando um de seus comandantes, considerado o braço direito de Hitler - Himmler tentou encerrar a solução final, a partir de então Eichmann deixou de prestar obediência à Himmler, e passou a receber ordens diretamente de Hitler, em todos os momentos ele fez o máximo possível para levar a termo a solução final.

Eichmann foi o principal responsável pelo transporte de judeus aos campos de concentração. Sabedor do que iria ocorrer com as pessoas que enviava aos campos de concentração, ele confirma sua obrigação, pautado pelo modelo moral da obediência e da obrigação inerente ao bom funcionário público. Em momento algum se sentiu um criminoso, contrariamente, se sentia cumpridor de seu dever. Eichmann personificou a figura do ser humano normal, capaz de cometer crimes terríveis, sem sentir culpa por isso, o exame dessa questão conduz para pensar o mal nas sociedades secularizadas, sem recorrer à matéria religiosa, desse modo, a abordagem do mal se faz pela interpretação ético-política, e não pela ótica da moral e da religião. Aguiar assinala que:

[...] A novidade da reflexão de Arendt [...] reside justamente em evidenciar que os seres humanos podem realizar ações inimagináveis, do ponto de vista da destruição e da morte, sem qualquer motivação maligna. O pano de fundo do exame da questão, em Arendt, é o processo de naturalização da sociedade e de artificialização da natureza ocorrido com a massificação, a industrialização e a tecnificação das decisões e das organizações humanas na contemporaneidade [...].¹¹⁵

Por ocasião do julgamento, o réu para justificar seu comportamento, usava clichês, palavras de ordem, e o dever da obediência; durante o interrogatório em Jerusalém admitiu que sua língua era o oficialês, pois ele não conseguia se expressar senão por clichês, e cada vez tornava-se mais óbvio que a sua incapacidade para falar estava estreitamente ligada à capacidade de pensar, não um pensar sobre si, mas um pensar direcionado ao ponto de vista do outro. A intercomunicação com ele era impraticável porque ele se resguardava em seu próprio passado onde se sentia seguro, seu passado lhe dava a certeza de que não estava mentindo. Diante do policial judeu durante o interrogatório a que foi submetido, Eichmann

¹¹⁵ AGUIAR Odílio Alves. Violência e banalidade do mal. Revistacult.uol.com.br/home/2010/03/129/

sem qualquer dúvida explicou o porquê de não ter conquistado uma patente mais alta na SS, e de não ser sua culpa, afinal ele havia cumprido com seu dever, porém ficou sem função.

Em determinado momento do julgamento, a corte já tinha confissões de fatos importantes, que o condenaria a morte por enforcamento, entretanto uma questão permanecia, ante ao fato dele ter sido responsável pelo transporte e não pelo extermínio, ficava a pergunta, Eichmann sabia o que estava fazendo sob o ponto de vista legal e formal? E ele teria condições de julgar a gravidade de seus atos, legalmente ele seria responsável, além de não ter nenhuma insanidade sob o ponto de vista médico? Considerando que ele viu, e teve contato com os lugares para onde iam as pessoas condenadas para morrer, e até ficou chocado, as duas perguntas têm respostas afirmativas. Eichmann poderia ter abandonado seu posto, se realmente tivesse se sentido chocado com o que viu, entretanto, ele se reportou aos juízes dizendo que sua única alternativa teria sido o suicídio, mas nesse caso parece ter usado de mentiras, posto que, conforme assinala Arendt¹¹⁶ é sabido que havia facilidade para os membros dos grupamentos de extermínio abandonar seus postos sem que tivessem que sofrer maiores consequências. Segundo ela, não foi encontrado nos documentos de Nuremberg nenhum registro de caso de pena de morte para um membro da SS por ter se recusado a participar de uma execução. Eichmann sabia que não estaria em posição difícil caso desobedecesse a uma ordem, pois como membro da SS seria julgado pela polícia e pelo tribunal da SS, mas nunca pela justiça militar. Ele admitiu em seu último depoimento que poderia ter recuado usando qualquer pretexto, como outros o fizeram, mas ele considerava inadmissível recusar uma ordem.

Os governos totalitários consideravam apenas o aspecto biológico, da população, e buscaram destruir qualquer laço de humanidade que pudesse acolher sentimentos como a solidariedade, a ação humana, e a diversidade entre indivíduos. O mundo de todos, com toda forma de organização e instituições que poderiam amparar e proteger as pessoas, fora destruído pelos governos totalitários, as pessoas eram vistas por tais governos apenas como seres vivos, tal critério foi ampliado para a escolha dos que mereciam viver, e dos que deveriam ser eliminados. Eichmann, não era um fanático anti-semita, ou de qualquer outra doutrina, sua motivação principal era a ascensão na carreira. Desejava o sucesso, mas tinha uma vida vulgar, sem significado, era um membro típico da baixa classe média, e na SS

¹¹⁶ Ibid., p. 107

sempre fora tratado por sua elite como socialmente inferior. No âmbito de seus atos Nádía souki comenta:

[...] Era impressionante o apego de Eichmann à educação e às regras de bom comportamento, mostrando vergonha e constrangimento face à lembrança de pequenos deslizes sociais cometidos no seu passado, o que é um dado inteiramente contraditório no contexto de seus atos [...].¹¹⁷

Eichmann era incapaz para pensar, renunciou ao pensamento e com isso destituiu de si a condição da faculdade de espírito, a qual lhe facultaria o estado de liberdade para dizer: não, isso eu não faço. Essa incapacidade para pensar caracteriza o mal banal.

Em 11 de maio de 1960, Adolf Eichmann tenente-coronel da SS, foi capturado em Buenos Aires por agentes do Serviço Secreto Israelense, e levado à Jerusalém para ser julgado por crimes cometidos durante a Segunda Guerra em nome do governo nazista. Eichmann foi acusado pelo promotor de ser um dos principais responsáveis pelo assassinato em massa dos judeus, como também de ser um criminoso de guerra.

As questões que foram levantadas durante o julgamento de Eichmann, remetem à justiça, e à legalidade. Nesse sentido Arendt chama atenção para as irregularidades e anormalidades do julgamento de Jerusalém, as contraditas contra o julgamento são segundo Arendt de três tipos: Primeiro as que se referem aos julgamentos de Nuremberg, em que Eichmann estava sendo julgado por uma lei retroativa, trazido à corte dos vitoriosos. Segundo, as contestações que se aplicavam somente à corte de Jerusalém, tendo em vista que os questionamentos era sobre a competência ou incapacidade de levar em conta o ato do sequestro. E por fim as objeções à própria acusação de que Eichmann comete crimes “contra o povo judeu”, ao invés de “contra a humanidade”, e em vista disso, à lei sob a qual estava sendo julgado; a partir dessa objeção se concluiu que a corte compatível com o julgamento de crimes assim, seria um tribunal internacional.¹¹⁸ A esse respeito, Ribas¹¹⁹ esclarece que as Leis de Nuremberg reconhecidas como parte da lei alemã, e reconhecidas internacionalmente, foram as que legalizaram a discriminação contra os judeus, entre outras violações de direitos assegurados constitucionalmente, até o aniquilamento dos judeus tratado não como ordem, mas como lei.

¹¹⁷ SOUKI, Nádía. Hannah Arendt e a banalidade do mal. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 93

¹¹⁸ ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalem; um relato sobre a banalidade do mal, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 276.

¹¹⁹ RIBAS, Christina Miranda. Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt, Ponta Grossa: editora UEPG, 2005.

A questão do genocídio em Arendt é fundamental, mas a Corte de Jerusalém precisava ter observado as afirmações de Eichmann de que era um cidadão obediente à lei, desse modo, deixou de considerar uma característica fundamental do genocídio, posto que julgou um tipo de crime até então desconhecido pelas suas proporções. Porém a corte percebeu a organização burocrática complexa que movimentava a máquina nazista de extermínio, e a função desempenhada por Eichmann no contexto do nazismo, matar sem se envolver diretamente. O genocídio foi um crime “organizado” e perpetrado pelo aparelho burocrático estatal. A complexa máquina de destruição nazista mantinha uma cadeia de comando com funções específicas para os que dela fazia parte. Eichmann fazia parte, com uma função específica e indispensável para a execução da solução final.

Arendt, no entanto, atentou para o genocídio percebendo-o como um crime de nova tipificação, nada comparável a um homicídio, para o qual não há diferenças quando a ordem é matar, destruir. O genocídio foi um crime qualificado como sem precedentes, por até então ter sido desconhecido, mas não se aplica apropriadamente, pois até mesmo o massacre de povos inteiros encontram precedentes na história, mas para Arendt, o genocídio é uma agressão à diversidade humana, e à condição humana, sobretudo na sua representação totalitária; no momento em que o governo nazista declarou que queria eliminar da face da terra o povo judeu, surgiu um novo tipo de crime, compreendido por Arendt como um crime contra a humanidade, por significar “um crime contra o status humano”.¹²⁰

As Leis de Nuremberg de 1935 legalizavam a discriminação praticada pela maioria alemã contra a minoria judaica. A nação alemã, como nação soberana, pelas leis internacionais tinha o privilégio de declarar minoria nacional qualquer parte de sua população se julgasse pertinente, desde que a legislação referente a essa minoria, desde que a legislação dessa minoria estivesse de acordo com os direitos e garantias estabelecidos pelos tratados e acordos de minorias reconhecidos internacionalmente. Ainda que as organizações judaicas tenham tentado obter os mesmos direitos e garantias das minorias da Europa Oriental e do Sudeste, as Leis de Nuremberg foram reconhecidas por outras nações como parte da legislação alemã, de tal forma que era proibido um cidadão alemão contrair casamento misto.

O crime das Leis de Nuremberg era um crime nacional, que violava os direitos e liberdades constitucionais nacionais.¹²¹ Dessa forma, outra forma de violência que antecedeu

¹²⁰ ARENDT, op. cit., p. 280.

¹²¹ Ibid., pp. 290-291.

os assassinatos em massa foi a emigração forçada, ou expulsão, que se tornou política oficial depois de 1938, e era de competência da política de boa vizinhança, onde aqueles que eram expulsos apareciam nas fronteiras de outros países, os quais eram forçados a aceitar os hóspedes indesejados, ou provocar sua entrada clandestina em outro país, que da mesma forma estaria indisposto a recebe-los. Nesse sentido, a proscricção é considerada por Arendt um crime cometido tanto pelos países que expulsam, quanto pelos que não aceitam os cidadãos expulsos, pois a consequente não aceitação destitui as vítimas de todos os direitos constitucionais, em que paradoxalmente, a destituição de direitos torna-se legalizada e legitimada pelo Estado soberano.

A expulsão de cidadãos, em outras palavras já é em si um crime contra a humanidade, se por “humanidade” se entende não mais que a política de boa vizinhança. Nem o crime nacional de discriminação legalizada, que resultava em perseguição pela lei, nem o crime internacional de expulsão eram sem precedentes, até mesmo na Idade Moderna.¹²²

Sobre esse tema, é importante referenciar que o século XIX também fora marcado pela ausência de nacionalidade, que se colocava como um problema político na Europa. Os movimentos revolucionários do fim da primeira metade do XIX abriram espaço para a emigração, mormente de grupos de judeus e ciganos que não eram considerados como naturais de nenhum país. A denominação apátrida reuniu nesse termo, o estrangeiro em qualquer país, que necessitava de direitos políticos, e tinha seus direitos civis restringidos ao mínimo. Contudo havia uma distribuição interestatal vinculada a um sistema de distribuição regular de proporções mundiais dos indivíduos entre Estados de onde eram nativos. Todavia, com o final da 1ª Guerra Mundial, esse sistema é alterado em razão do crescimento da quantidade de pessoas que já não eram aceitas em território algum, e, portanto, não podiam ser assimiladas em nenhum lugar. Com isso perderam sua cidadania, seus direitos, seus lugares, e perderam o direito ao pertencimento à tríade Estado-Povo-Nação. Assim, na compreensão Arendtiana o primeiro direito do qual essas pessoas foram destituídas, foi o de ter direitos.

A expulsão e o genocídio, ainda que ambos sejam crimes internacionais, devem ser diferenciados, posto que a expulsão é crime contra as nações irmãs, enquanto que o genocídio é um ataque à diversidade humana, ou seja, a um aspecto do “status humano” sem o qual a palavra *humanidade* perde o sentido.

¹²² Ibid., p. 291

No julgamento de Eichmann foi verificada a dificuldade de tratar com um crime que naquele momento não era definido, dado ao seu ineditismo, e do contexto no qual ele se inseria. As categorias jurídicas tradicionais não se aplicavam ao caso Eichmann, e sob esse aspecto várias questões que envolviam o caso foram discutidas. Houve o fato de Eichmann ter sido raptado, o que se constituía numa irrefutável violação de direitos, um desrespeito às normas de direito internacional. Todavia, outros povos haviam punido nazistas ao final da guerra, em razão de suas legislações terem competência para tal, o povo judeu, contudo não tinha autoridade política para levar os criminosos nazistas aos tribunais, até a instituição do Estado de Israel. Portanto o ato ilegal se justificava pela falta da legalidade, pois a Argentina não extraditava os criminosos refugiados em seu território, e não atendia os pedidos de extradição. Essa é a condição legal, extraditar criminosos de guerra, mas não ocorria, nesse caso não havia o que Israel pudesse fazer para solucionar o problema legal que se contrapunha ao cumprimento da justiça e punir os criminosos que atentaram contra seu povo.

A dificuldade para os judeus reconhecerem os crimes de Eichmann como crimes sem precedentes, e tal reconhecimento seria muito importante, esteve localizada na história do povo, e refletindo na catástrofe que se abateu sobre eles com o nazismo, onde milhares morreram, esse não lhes parecia o crime mais recente, mas o crime mais antigo de que tinham lembrança. Arendt esclarece que este equívoco dos judeus está na base dos fracassos e dificuldades do julgamento de Jerusalém, considerando os fatos da história judaica.¹²³

Se a corte de Jerusalém tivesse entendido que havia distinções entre discriminação, expulsão e genocídio, teria ficado imediatamente claro que o crime supremo com que se defrontava, o extermínio físico do povo judeu, era um crime contra a humanidade, perpetrado no corpo do povo judeu, e que só a escolha de vítimas, não a natureza do crime, podia resultar da longa história de ódio aos judeus e de anti-semitismo.¹²⁴

Considerando que as vítimas eram judeus, era apropriado que uma corte judaica conduzisse o julgamento; mas, uma vez que o crime, foi um crime contra a humanidade seria pertinente um tribunal internacional para se fazer justiça. Mas em nenhum momento, ou no julgamento, ou na sentença, a corte de Jerusalém chegou a aludir a possibilidade de que extermínios da totalidade de quaisquer grupos étnicos possivelmente fossem mais que um crime contra o povo de determinada etnia, mas que a ordem internacional e a humanidade como um todo pudessem ter sido seriamente feridas, ou ameaçadas.

¹²³ Ibid., p. 290.

¹²⁴ Ibid., p. 292

3.4 - A banalidade do mal – um conceito contemporâneo

A banalidade do mal foi pela primeira vez mencionada durante o julgamento do nazista Adolf Eichmann em Jerusalém, no qual Hannah Arendt esteve presente como repórter da revista *The New Yorker*. Naquele momento, Hannah Arendt não teve a pretensão de afirmar qualquer tese sobre o assunto, embora estivesse ciente de que aquela expressão mencionada contrastava com a tradição de pensamento em qualquer âmbito sobre a questão fenomênica do mal. O problema do mal levou Hannah Arendt a centralizar em suas reflexões a preocupação com a moralidade. Em vista disso, o mal ao qual Arendt se refere não é o mal associado ao pecado, e nem aquele objeto do discurso religioso, e tampouco condiz com a maldade vista nos vilões da literatura, os quais agem movidos por quaisquer paixões e ressentimentos, mas é algo relativo a indivíduos que não são perversos são, porém de uma visível e incomum superficialidade, o que torna impossível encontrar as raízes ou motivos em graus mais profundos do mal inegável de seus atos. O que aturdiu Hannah Arendt foi o contraste entre os atos monstruosos e a figura do agente, um homem comum, banal.

[...] aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso [...].¹²⁵

O mal, para o qual o acusado organizou seus atos, e como o caracterizou, foi visto por Arendt de tal forma superficial e extremo que não poderia ser atribuído à convicções ideológicas, ou à motivações maléficas, pois não se via no acusado sinais de sólidas convicções ideológicas e nem de motivações essencialmente más, e o único traço manifesto possível percebido por Arendt em seu comportamento, durante o julgamento, foi algo que ela não caracterizou como estupidez e nem burrice, mas como irreflexão. A perplexidade de Arendt no transcurso do julgamento de Eichmann, não obstante as irregularidades e anormalidades ocorridas, a levaram a destacar os problemas de ordem moral e política que sobrevieram com a Segunda Guerra Mundial – a saber – o desenvolvimento do aparato técnico dos mecanismos de violência que tornaram irremissível a admissão da guerra criminosa. Diante dessa nova situação a distinção entre civil e militar que constituía a base das definições da Convenção de Haia tornou-se obsoleta, e o critério válido para determinar o

¹²⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. P. 18.

que constituía crimes de guerra, não era válido para a definição de crimes contra a humanidade. Os crimes de guerra eram determinados pelo critério da brutalidade gratuita; os crimes contra a humanidade foram definidos pelos aliados, em razão dos relatos de atrocidades jamais vistas, como o extermínio de povos inteiros, assim como a catástrofe do povo judeu, esses crimes nada tinham a ver com a guerra, mas eram crimes que apregoavam uma política de assassinato organizado e contínuo mesmo em tempos de paz. Esse crime particularmente aturdiu os juízes de Nuremberg, que ainda não haviam se defrontado com algo tão incomum uma vez que, efetivamente a lei internacional não cobria essa forma de crime, em razão de ser um crime diferente, não apenas no grau de magnitude, mas em essência, para o qual não havia registro histórico de acontecimento igual no passado.

O crime contra a humanidade assumiu o sentido de crime contra a natureza humana quando o regime nazista declarou que o povo alemão não queria judeus na Alemanha, mas não só isso, o desejo era de fazer todo o povo judeu ser exterminado da terra. O genocídio praticado pelo terceiro reich é um crime que se distingue de outros crimes internacionais, por ser um ataque à diversidade humana, isto é, a característica da essência humana, sem a qual a expressão “humanidade” perde o sentido. Na Segunda Guerra, esse crime foi perpetrado no corpo do povo judeu, mas o crime foi contra a humanidade, o que significa dizer que foi contra a natureza humana. O ineditismo dessa tipificação de crime levantou objeções acerca do julgamento de Eichmann, em relação ao tribunal que deveria julgá-lo, alguns consideravam que já que as vítimas do réu eram judeus, seria plausível que uma corte judaica conduzisse o julgamento, entretanto se o crime é um crime contra a humanidade, somente um tribunal internacional é adequado para fazer justiça ao réu. Dentre aqueles que eram favoráveis a um tribunal internacional encontrava-se Karl Jaspers que citado por Hannah Arendt teria dito em uma entrevista:

[...] O crime contra os judeus era também um crime contra a humanidade [...] Consequentemente o veredicto só poderia ser pronunciado por uma corte de justiça que represente a humanidade [...] Este crime é ao mesmo tempo mais e menos do que um assassinato comum, e embora tampouco fosse um crime de guerra, não havia dúvidas de que a humanidade certamente seria destruída se Estados tivessem a permissão de perpetrar tais crimes [...].¹²⁶

Destarte, se a guerra inaugurou um tipo novo de crime, também inaugurou um tipo novo de criminoso. Os juízes presentes no julgamento de Eichmann se viram diante da árdua tarefa de compreender o criminoso que tinham que julgar. A acusação de sádico pervertido e

¹²⁶ ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 292.

de um monstro anormal, o maior que o mundo já vira, era um argumento incoerente, pois Eichmann era um homem comprovadamente normal, e o problema é que ele não era único, mas muitos eram como ele, nem sádicos e nem pervertidos, mas apavorantemente normais. Sob o prisma das instituições jurídicas e de nosso modelo de julgamento segundo nossas concepções morais, essa normalidade constatada era muito mais aterradora do que todas as crueldades cometidas, pois ficava subentendido que havia um tipo novo de criminoso que comete seus crimes em circunstâncias tais que lhe impedem saber ou sentir que está praticando algo errado. Eichmann agiu de acordo com as regras estabelecidas, com as ordens expedidas, sem que tivesse recorrido à sua consciência para examinar a legalidade das ordens que cumpria. Ele cometeu os crimes durante anos, e dito por ele no julgamento atendendo às ordens de seus superiores, o que foi considerado inegável que ele tenha agido sempre segundo ordens superiores.

A superficialidade aludida por Arendt infere que Eichmann não era capaz de discernir o certo do errado, não por problemas psiquiátricos ou psicológicos, e nem por burrice, estupidez ou doutrinação, ele não se sentia responsável pelos atos cometidos, afirmava jamais ter matado um ser humano sequer, e não tinha nada a ver com a morte dos judeus, pois nunca dera ordem para matar nem judeu, e nem não judeu. Ocorre que para o sistema legal nazista, Eichmann não era um criminoso diante das acusações que lhes foram imputadas, o que ele cometeu não foi crime, mas “atos de Estado”. Desse modo, do ponto de vista do próprio Eichmann, ele não cometeu crimes, agiu corretamente, porque estava apenas obedecendo a ordens. De acordo com Correia a interpretação de Hannah Arendt resultou entre outros, na consideração de que o indivíduo comum e superficial, incapaz de reflexão não é inofensivo, e acrescenta: “[...] O que incomodou na sua análise, entre outros aspectos, foi justamente o fato de ela ter concebido uma teoria na qual o perpetrador do mal possivelmente não possui qualquer diferença essencial com relação às suas vítimas [...]”.¹²⁷

No âmbito moral, a irreflexão enfatizada por Hannah Arendt, não tinha como propósito tornar Eichmann menos imputável por seus crimes, mesmo tendo destacado as questões morais que irromperam diante da visível superficial e banal figura humana, não procurou eximi-lo da responsabilidade pelos crimes que cometeu, mas buscou compreender como a atividade do pensamento, ou ausência dessa atividade poderia contribuir para o surgimento de

¹²⁷ CORREIA, Adriano. Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 52.

indivíduos como ele – mais do que isso, como as atividades das faculdades do espírito podem contribuir para a impossibilidade de existência de condições favoráveis à perversão de caráter desses indivíduos. Hannah Arendt buscou demonstrar que o mal não pode ser compreendido como uma fatalidade, mas como a possibilidade de uma escolha. A partir da incongruência evidente entre um homem banal, comum e a extensão do mal por ele perpetrado em suas ações monstruosas, Arendt chegou à constatação da possibilidade de uma pessoa normal do ponto vista social e psíquico perpetrar um mal sem limites, e a partir de uma análise chegar à conclusão de que indivíduos do tipo representado por Eichmann são capazes de levar à falência padrões morais estabelecidos.

Eichmann na compreensão de Hannah Arendt era movido pelo desejo de obedecer, e o que o deixava sentindo-se culpado era não conseguir cumprir com o que lhe ordenavam o que não contrariava a atestação de normalidade por autoridades médicas e religiosas. No entanto não se tratava de um indivíduo com problemas de caráter, mas um tipo novo de criminoso, que sempre esteve protegido pela burocracia e pelo regulamento estatais, e por isso mesmo não teve que sujar as mãos com o sangue de suas vítimas, porém a cega obediência que lhe guiava, o levou ao cometimento de atos tão sombrios quanto monstruosos. O distintivo em Eichmann, sobretudo é a sua incapacidade para julgar as consequências de seus atos, nesse sentido Correia constata que:

[...] o seu déficit moral, por assim dizer, se assenta na sua incapacidade de avaliar a desproporção entre estes dois termos: eficiência na sua função (aliada ao reconhecimento público) e a conseqüente destruição gratuita (que vai contra tudo o que já pôde conceber mesmo o utilitarismo mais rasteiro). A sua incapacidade consistia, por exemplo, em não perceber que os seus atos, ainda que compatíveis com a ordem moral, jurídica e social instaurada pelo nazismo, não seriam coadunáveis com qualquer contexto moral, jurídico ou social até então existente ou imaginado [...].¹²⁸ (grifo do autor)

O termo “banal” cunhado por Hannah Arendt não tem o sentido de ser “comum”, se refere ao mal sem relação com a maldade, seus agentes não se veem culpados pois se sentem parte de uma engrenagem maquina, o mal ao qual Arendt se reporta, é aquele praticado por pessoas comuns, que não tem um móbil de perversidade, e que por não ter motivos especiais, são capazes de um mal infinito. A característica fundamental do fenômeno do mal é a ausência de qualquer profundidade. O fato é que todos os que se engajaram no regime nazista

¹²⁸ CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013. p. 75.

representam um desafio para a compreensão humana em termos éticos e políticos, como também determinam o colapso do nosso modelo tradicional de juízo moral.

Nádia Souki aborda a banalidade do mal como um fenômeno humano que é transcendente ao julgamento de Eichmann. E embora esse fenômeno seja sustentado por diversos temas, esses devem ser analisados, de modo a superar os argumentos de fatalidade e do acaso. Em suas considerações sobre o conceito de banalidade do mal infere que Hannah Arendt ao concluir que Eichmann é um homem banal, assim como muitos outros, lhe retira o caráter maléfico e demoníaco fazendo uma mudança na questão sobre o mal. A partir de então, o problema do mal deixa as esferas teológica, sociológica e psicológica e passa a ser focalizado em sua dimensão política.

Souki faz ponderações acerca do conceito de banalidade do mal, o qual talvez não tenha sido propriamente delimitado, não deixando, contudo de ter valor filosófico.

[...] na verdade o “conceito” de banalidade do mal, apesar de todo o seu valor polêmico, parece não ter sido devidamente delimitado, não deixando, por isso, de ter valor filosófico. Ele parece estar em uma posição particular na obra da autora e, por sua fertilidade e valor polêmico, se mostra mais provocador de reflexão e definidor de questões fundamentais do que propriamente um conceito formalizado. A nosso ver, esta particularidade não diminui o valor do conceito, mas o ressalta na sua fecundidade [...].¹²⁹

O regime nazista produziu a massa burocrática¹³⁰ tão necessária à manutenção e condução de tal regime, era formada por indivíduos assustadoramente normais, que não refletiam sobre o significado das regras, apenas as seguiam, a ausência de pensamento crítico lhes era comum, por isso foram capazes das maiores atrocidades apenas pela obediência aos regulamentos, não havia distinção em seus comportamentos, se comportavam da mesma maneira diante de uma fabricação de alimentos ou de cadáveres, para eles ambos são em essência o mesmo; é impossível pensar que tal comportamento possa se tornar normal, mas é importante pensar com que facilidade os indivíduos podem aderir à novos padrões morais, e subverter a regra “não matar” por ‘matar’. A superficialidade dessa massa burocrática abriu um terrível precedente, no sentido da desvalorização da vida humana, em regimes totalitários os regulamentos têm mais valor do que a vida.

¹²⁹ SOUKI, Nadia. Hannah Arendt e a banalidade do mal. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 105.

¹³⁰ CORREIA, loc. cit.

No âmbito da moralidade, a afirmação de que o mal é banal gerou controvérsias. Contudo Arendt esclarece que ao se referir à banalidade do mal, o faz em um nível rigorosamente factual, no sentido de focalizar um fenômeno com o qual todos que estiveram no julgamento de Eichmann se depararam. O acusado não se assemelhava à natureza de nenhum vilão. Afora seu empenho em lograr progressos pessoais, ele era desprovido de qualquer motivação, seu empenho não tinha intenções criminosas, pois ele jamais mataria seu superior pra ficar com o seu posto. Eichmann nunca se deu conta de seus atos, do contrário não teria estado à frente de um judeu alemão, o que conduziu o interrogatório, falando de sua vida particular sobre como ele chegara a patente de tenente-coronel da SS, e justificando não ter sido falha sua não ter alcançado a promoção. Arendt afirmou que Eichmann não era estúpido, mas foi tão somente irreflexão, o que é diferente de burrice, que o tornou um dos maiores criminosos do século XX. Sua irreflexão o levou a perpetrar o mal, que no sentido arendtiano é “banal” por ser o mal a causa mesma do mal, sem raízes, sem profundidade, sem relação com a maldade, mas jamais pode ser chamado comum, pois não é comum, um homem prestes a ser executado não pensar em outra coisa que não seja o que ouviu em funerais durante toda a vida, e que tais palavras pudessem obscurecer a realidade de sua morte. É exatamente esse distanciamento da realidade que podem causar mais destruição do que todos os instintos perversos. Arendt afirma que “[...] talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém [...]”.¹³¹

O julgamento de Eichmann deflagrou a questão referente aos tipos de crime que se tratava ali, mas um crime era sem precedentes. O genocídio foi introduzido especialmente para nominar e tipificar um crime antes desconhecido, e embora se aplique relativamente, não é totalmente adequado, pois os massacres de povos inteiros encontram precedente na história, no período da antiguidade, e nos séculos de colonização e imperialismo. Os crimes em massa cometidos pelo governo nazista e seu aparelho burocrático, são considerados por Arendt como “massacre administrativo”¹³² que segundo Arendt tem mais plausibilidade junto ao fato. Essa expressão elimina a postulação de que esses atos só podem ser cometidos contra nações estrangeiras, ou outras etnias. É conhecido o fato de que na Alemanha, Hitler deu início aos assassinatos em massa começando pelos doentes incuráveis, e cujo ato ele denominou de “morte misericordiosa”, mas tal crime pode ser dirigido contra grupos determinados, pois a

¹³¹ ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 311 (grifo nosso).

¹³² ARENDT, loc. cit.

seleção obedece a fatores circunstanciais. A corte de Jerusalém, em sua sentença outorgou que esse tipo de crime só podia ser cometido por um burocrata, com os recursos do governo.

A jurisprudência dispõe apenas de duas categorias, as quais são consideradas por Arendt ineficazes para versar sobre o assunto. Os “atos de Estado” e de atos “por ordens superiores” são as duas categorias em que suas condições permitem que essas questões sejam discutidas em julgamentos como o de Jerusalém. O princípio do ato de Estado tem por base o argumento de que nenhum Estado soberano pode julgar e ser julgado por outro. Sob o ponto de vista prático, esse argumento fora rejeitado em Nuremberg, pois do contrário Hitler não poderia ter sido acusado. Contudo, um argumento postergado previamente no âmbito prático, não se encontra necessariamente destruído no plano teórico. A esse respeito usar o argumento de que a Alemanha no terceiro reich era dominada por uma horda de criminosos para quem soberania e isonomia não se aplicam, são subterfúgios sem validade, ademais a analogia com uma horda de criminosos só é admissível com certa limitação, que torna impossível aplica-la, de outro modo, esses crimes são do tipo que ocorrem dentro de um ordenamento “legal”, e essa é a sua característica mais importante.

O entendimento dessa questão jurídica exige que se tenha a compreensão de que anterior ao conceito de ato de Estado existe a teoria de razão do estado, e conforme essa teoria as ações do Estado não se subordinam às mesmas regras a que estão subordinados os atos dos cidadãos do país. Do mesmo modo acontece com o domínio da lei, que ainda que tenha sido criado para extinguir a violência de todos contra todos, incessantemente precise dos instrumentos da violência para continuar a garantir sua existência, de modo igual, pode acontecer a um governo de ser compelido a cometer atos que em geral são considerados crimes, com a finalidade de garantir sua sobrevivência e da legalidade. As guerras se justificam em tais bases. A razão do estado - *raison d'état* - recorre à necessidade, para justificar os crimes de Estado, considerados criminosos nos termos do aparato legal prevalecente no país em que ocorrem, mas justificados como necessidade, são considerados medidas emergenciais, as quais podem resguardar o poder, garantindo assim a estrutura legal.

Em um sistema político e legal regular, a ocorrência desses crimes é uma exceção à regra, e esta não é subordinada à penas legais, pelo fato da existência do Estado em si estar em risco, e um Estado não pode ter negado o seu direito de existir, e de preservar sua existência. Contudo, num Estado constituído em bases criminosas, um ato lícito se torna uma concessão pela necessidade que se impõe à realidade do momento. Diante dessa contradição

institucional, a questão que se impõe é se seria admissível aplicar o mesmo princípio aplicado a um sistema governamental em que a violência e os crimes decorrentes são insólitos e marginais, a um ordenamento político em que o crime é protegido e garantido pelo sistema legal, porque nesse caso o crime constitui a regra?

A impropriedade dos conceitos jurídicos para tratar com os fatos criminosos objeto do julgamento em questão aparece segundo as ordens superiores. Naquele julgamento todos concordaram que as ordens de Hitler não deviam ser obedecidas, eram manifestamente criminosas. A corte israelense buscou antecedentes em casos análogos, sem encontrar um caso que pudesse comparar em grau de magnitude, e os casos que trouxe à comparação foram deficientes. Primeiro, é necessário considerar que a relação entre exceção e regra é fundamental no reconhecimento de criminalidade de uma ordem executada por um subalterno, que no caso de Eichmann houve uma inversão. Assim sendo, poderia ser pertinente, considerando esse argumento defender as alegações de Eichmann em obedecer as ordens do *reich*, uma vez que se tratava de exceção à regra reinante. De modo que se pode depreender que Eichmann agiu conforme sua capacidade de discernimento: de acordo com a regra. Em segundo lugar a deficiência entre comparações diz respeito à prática dos tribunais em admitir a declaração de “ordens superiores”, que na concepção do tribunal israelense não livra o acusado de sua responsabilidade.

Hannah Arendt em seu relato sobre o julgamento de Eichmann mostrou a insuficiência tanto do sistema legal, quanto dos conceitos jurídicos que dão suporte a esses sistemas, no tratamento de fatos comprovados de massacres administrativos perpetrados e conduzidos pelo aparelho do Estado. Diante de toda dificuldade em face do arcabouço jurídico e político, é possível que Eichmann tenha sido sentenciado somente com base nos atos monstruosos. O “massacre administrativo” envolveu toda a humanidade, e não havia lei positiva que previsse a coibição e a punição para crimes dessa natureza, pois não havia nenhum organismo jurídico internacional que envolvesse, e abrangesse todos os seres humanos. Nesses julgamentos do pós-guerra há um problema fundamental que diz respeito a uma importante questão moral que se refere a natureza e a função do juízo humano, para a qual Hannah Arendt chama a atenção. Em julgamentos dessa natureza em que os réus que cometeram crimes chamados “legais”, é imperiosa a exigência para os seres humanos, para toda a sociedade que exercite a capacidade de diferenciar o certo do errado, ainda que apenas o seu juízo seja tudo o que tenham para orientá-los, e mesmo que esteja em conflito com toda opinião em volta que se mostra unísono. É importante lembrar que toda a sociedade alemã sucumbiu às ideias de Hitler, e de

todo modo os postulados morais que estabelecem o comportamento em sociedade, assim como os mandamentos religiosos que norteiam a consciência “não matarás” teoricamente desapareceram. Os poucos que não aderiram à ideologia do terror tinham que se nortear pelos seus próprios juízos, não havia regras que condiziam com os casos específicos com os quais se confrontavam. A cada caso tinham de decidir, sem o recurso de regras que não havia para o inaudito.

Hannah Arendt evidencia uma questão de ordem rigorosamente moral que envolve os dois regimes totalitários de Stálin e Hitler, é que Stálin nunca assumiu os crimes de seu governo, seus seguidores os justificavam como um recurso transitório na luta pela causa, mas apesar do discurso revolucionário marxista não havia no marxismo nenhum indicativo que prenunciasse um novo conjunto de valores morais. Os acontecimentos promovidos pelo regime nazista eram extremos, não apenas pelos crimes elaborados à produzir de mortes, mas de modo igualmente importante, e mais aterrador era a comparticipação natural de toda a sociedade, até mesmo das elites mais tradicionais, que não se identificavam com o partido nazista no poder. O regime nazista foi extremo ao ponto de prenciar um novo conjunto de valores, e de estabelecer um sistema de leis elaborado em conformidade com esses valores. Além do que, mostrava que não era preciso ser um nazista para se adequar e esquecer rapidamente os princípios morais que condiziam com seu status social, que era preservado. Arendt infere também, que a questão moral incontestável e quase sempre ignorada surgiu pela conduta dos que meramente se “organizaram” e não por convencimento. A moralidade entrou em colapso e foi convertida em um síncrono de costumes - convenções, hábitos, modos, os quais poderiam ser substituídos comodamente entre as pessoas comuns, uma vez que os preceitos morais fossem socialmente aceitos, não colocariam em dúvida o que lhes havia sido instruído a acreditar.

O fenômeno totalitário instaurou o mal sem precedentes e factual, os quais foram cometidos em enormes proporções. E por mais terrível que fossem os atos, o agente não era monstruoso. A constatação negativa se configurou como uma incapacidade para pensar, e foi essa completa ausência de pensamento que atraiu o interesse da autora, levando-a a suscitar algumas questões após ter-se defrontado com uma questão de fato, um fenômeno que lhe colocou na posse de um conceito – a banalidade do mal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se buscou com a presente pesquisa, foi focalizar no decorrer da mesma o mal cunhado por Hannah Arendt e o seu estatuto ético e político em face de acontecimentos inéditos que determinaram importantes rupturas, e marcaram o século XX com suas implicações éticas, políticas e morais. Tivemos como objetivo construir uma linha reflexiva, acerca do pensamento de Arendt, o qual é fundamentado no âmbito político e filosófico, tendo em vista sua importância para as pesquisas na esfera da filosofia política na atualidade, e de como esse tema cada vez mais está relacionado à conjuntura mundial.

À vista disso, o escopo medular dessa pesquisa foi investigar o problema do mal e sua conexão com a atividade do pensamento considerando seu aspecto singular, e a relação com a questão de distinção entre o certo e o errado, o que possibilita um caráter interpretativo acerca das atividades das faculdades do espírito, salientando o pensar e o julgar. Refletir sobre o problema do mal com seu fundamento político, considerando os aspectos que circunscrevem tal fenômeno moderno.

As faculdades do espírito sempre estiveram no centro das preocupações de Hannah Arendt, entretanto adquiriram novo impulso com o julgamento do nazista Adolf Eichmann, que lhe colocou diante de uma perplexidade. Eichmann se comportava diferente, se dizia inocente de todos os crimes que lhe fora imputado, entretanto foi responsável pela “solução final”, obedecendo até o fim, as ordens do governo nazista. Julgado por seus atos criminosos foi considerado pela Corte Israelense um monstro, Arendt, entretanto não viu diante de si um monstro, mas uma pessoa normal, absolutamente comum. Essa perplexidade lhe pôs na posse do conceito de “banalidade do mal”. O mal nas reflexões de Arendt não assume um caráter religioso, nem o descrito pela literatura, o mal referido por Arendt tem um estatuto político com implicações éticas e morais.

O problema do mal é basilar nas reflexões de Hannah Arendt e transita por sua obra se localizando no contexto da moral e da política, voltado para uma ética da responsabilidade política. O mal segundo Arendt não pode sequer ser referido como radical, como a filósofa já havia mencionado em *Origens do totalitarismo*, pois diante do que lhe aturdira no julgamento de Eichmann, concluiu que o mal não tem raízes, não tem profundidade, e nem motivação específica, o mal é superficial, e sem profundidade e por isso assustador. A superficialidade

do agente e sua incapacidade para refletir sobre as ordens que recebera e pensar sobre o significado de seus atos, colocou Arendt diante da indagação:

Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar? [...] Seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ele realmente os “condicione” contra ele? [...].¹³³

Voltando-se para as atividades do espírito, as análises de Arendt sobre a ausência de pensamento a levam à conclusão de que não tem relação com limitações cognitivas, e isso, portanto vale para outros nazistas que investiram seus conhecimentos e tecnologias no cometimento de atrocidades e até para produzir novos conhecimentos, mas foram incapazes de refletir sobre os próprios atos. Mas não só no contexto do nazismo essa análise se aplica, mas a qualquer um em qualquer tempo, haja vista que nesse sentido o mal é relativo a questões morais.

A ligação entre o mal banal e a irreflexão preconizam a questão sobre o que leva à ausência de pensamento, a esse respeito Arendt enfatiza que Eichmann afirmava seu cumprimento com os deveres criminosos em nome do cumprimento da lei e da obediência às normas, de modo a comandar a “solução final” contra os judeus, sem qualquer motivação racista de ódio ou ideológica. A conexão entre a banalidade do mal e a irreflexão, levaram Arendt a concentrar sua atenção nas atividades do espírito, movida pelo interesse em compreender o elemento existente nas atividades do pensamento e juízo que podem impedir a prática do mal.

Assim, Arendt enfatiza que o pensar é uma atividade inerente a todos os seres humanos, mas a sua ausência indica a possibilidade de concretização de um mal de proporções incalculáveis, ainda que seja clinicamente e socialmente “normal”. Nas argumentações de Arendt a consciência moral derivada da consciência que é efetivada pelo pensamento, o juízo é derivado do efeito liberador do pensamento e confirma o pensamento, que se manifesta no mundo das aparências. A relação fundada entre a atividade de pensar e atividade de julgar é dada pelo pensar, diante disso, considerando o pensamento na vida do homem comum, Arendt justifica o pressuposto da capacidade de julgar estar relacionada com a capacidade de distinção entre o certo e o errado, sendo, portanto possível impedir o mal.

¹³³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. pp. 19-20.

Em sua avaliação sobre Eichmann, Arendt constatou que ele não conseguia viver sem o controle dos regulamentos e regras, sua obediência não lhe permitia “parar para pensar” sobre as consequências de seus atos, esse exame revelou a Arendt implicações ético-políticas, resultado dos regimes totalitários, com destaque para os riscos morais da anuência incontestada aos novos paradigmas normativos políticos e socialmente estabelecidos, assim como o resultado desastroso da obediência irrestrita às regras e regulamentos, como consequência da ausência do pensar e julgar.

A análise sobre o caso Eichmann revelou os perigos decorrentes da ausência de julgamento e os problemas morais desinentes da fidelidade aos regulamentos, da obediência irrestrita às normas, e aceitação dos padrões de conduta impostos. Arendt assinala a preocupação com a aceitação sem objeções de regras impostas, pois com a mesma facilidade com que aderem às imposições, também mudam rapidamente, aderindo sem problemas a nova mudança. Na Alemanha a sociedade aderiu sem questionamentos os novos padrões morais impostos pelo governo nazista, mas quando o nazismo caiu, rapidamente aderiram ao outro conjunto de valores que se seguiu.

É importante ressaltar que o julgamento de Eichmann revelou também quão insuficiente o sistema legal naquele momento se mostrou, e as dificuldades pertinentes à tipificação dos crimes cometidos pelo Estado durante o governo nazista, o que no julgamento ficou demonstrado em face de seu ineditismo, pois os réus cometeram crimes “legais”, considerando que os crimes cometidos foram sob a proteção do Estado. Arendt ressalta que os crimes contra os judeus e outras minorias, foram crimes contra a humanidade. O aparelho burocrático nazista perpetrava várias mortes no mesmo indivíduo, começando pela morte dos direitos, terminando com a morte do corpo. Por isso a tipificação de crime contra a humanidade define o crime contra o status humano.

As reflexões de Arendt sublinham a preocupação com o mundo e com a política. O mundo é o espaço do discurso e da ação, e abriga em seu centro a pluralidade humana que é a lei da terra. Sendo o mundo o espaço comum a todos, é o lugar da política. O espaço público é definido por Arendt como o espaço em que os homens se reconhecem como sujeitos coletivos e não isolados. A ação política nasce no espaço público, da necessidade de um acordo sobre o viver comum. Assim a política tem como sentido a liberdade, que só é possível mediante a reunião de seres diversos e igualmente livres que chegam ao acordo para a convivência

comum, que só é possível em liberdade, onde as relações de poder assumem a dimensão coletiva.

Hannah Arendt em suas reflexões deixa claro que a política é a via para um mundo mais justo, a política precisa estar conciliada com o conjunto das leis, que em última instância, pelo menos teoricamente existe para garantir direitos dos cidadãos, mas é preciso olhar a política com responsabilidade, e incorporar uma ética da responsabilidade com a política, considerando que o movimento de responsabilidade com a política não comporta indiferenças. E assim o preocupar-se com o outro, a intersubjetividade que considera o outro em sua dimensão humana e plural é a chave para uma ética do comprometimento político, do contrário o mundo ainda estará caminhando à sombra do passado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: O pensar, o querer, o julgar**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____, **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____, **A promessa da política**. 2 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

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

_____, **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Organização, Introdução e Revisão técnica. Antônio Abranches. Riode Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____, **Responsabilidade e julgamento**. Ed. Jerome Kohn, Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____, **Sobre Violência**. Trad. André de Macedo Duarte, 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____, **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa, 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____, **Sobre a violência**. Trad. André de Macedo Duarte, 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____, **Crises da República**. Trad. José Volkman, 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

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

_____, **Trabalho, obra, ação**. Trad. Adriano Correia, Rev. Theresa Calvet de Magalhães, Cadernos de ética e filosofia política, 7, 2/2005, p. 175-201.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

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

CHAVES, Rosângela. **A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt**. Goiania: Cànone Editorial, 2009.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

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

_____, **A questão da aparência em Hannah Arendt**. *Política*. São Paulo, v. 1, n. 1, pp. 7-22, 2013.

SOUKI, Nádia. **O vazio de pensamento**. Universidade Federal de Minas Gerais, 1995
Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF, Universidade Federal de Minas Gerais, 1995.

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

_____, **A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt**, Estudos Avançados, 11 (30) 1997.

AGUIAR, Odilio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001.

_____, **Violência e Banalidade do mal**. revistacult.uol.com.br/home/2010/03/129/. Acesso em: 10 out, 2014.

_____, **A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt**, Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

ASSY, Bethania. **Ética responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1 ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em tempos sombrios**. Ponta Grossa, Editora UEPG, 2005.

FERRY, Luc. **Kant uma leitura das três críticas**. Trad. Karina Jannini, 3 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

SANTOS, Silvia Gombi Borges dos. **Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt**, São Paulo: Perspectiva, 2011.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise de um novo início**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ANDRADE, Marcelo. **A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas**. Revista Brasileira de Educação v. 15 n. 43 jan./abr. 2010.

ADVERCE, Helton. **Arendt, a democracia e a desobediência civil**. Revista Brasileira de Estudos Políticos | Belo Horizonte | n. 105 | pp. 409-434 | jul./dez. 2012.

_____, **Política e aparência: Hannah Arendt leitora de Maquiavel**. Síntese, Belo Horizonte, v. 35, n. 111, 2008.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Mal radical e mal banal**, O que nos faz pensar nº29, maio de 2011.

ANDRADE, Daniel Pereira. **O perigo da “normalidade”: o caso Eichmann**. Cronos, Natal-RN, v. 8, n. 1, p. 251-274, jan./jun. 2007.

SIQUEIRA, José Eduardo de. **Irreflexão e a banalidade do mal no pensamento de Hannah Arendt**, Revista Bioethikos, Centro Universitário São Camilo, 2011.

WHITFIELD, Stephen J. **Hannah Arendt and the bannality of evil**. Source: The history teacher, Vol. 14, No. 4 (Aug., 1981), pp. 469-477. Published by: Society for History Education, 2012. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/493684> . Acesso em: 01 fev. 2015.

FERRAZ, Adilson Silva. **Cura posterior: banalidade do mal e a ética do pensar em Hannah Arendt**, Universidade Federal de Pernambuco, Filosofia Unisinos, jan/abr. 2009.

PINHEIRO, Romildo Gomes. **Hannah Arendt: legitimidade e política**. Universidade Federal da Bahia – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF, 2007.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: a estética e a política. Do juízo estético ao juízo político**. 2008. 120 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Rio Grande do Sul.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. **Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt**, Filosofia Unisinos, set/dez. 2008.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt: um passo em direção à superação do hiato entre filosofia e política**. 2013. 205 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. **Política e mediação: o estatuto de apropriação arendtiana do juízo estético kantiano**. Colégio de Aplicação da UFV – Viçosa – MG Disponível em geralemery@hotmail.com geraldo.emery@ufv.br. Acesso em: 27 jan. 2014.

ASSY, Betânia. **Eichmann, a Banalidade do Mal, e pensando no pensamento de Arendt**. Disponível em <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContAssy.htm>. Acesso em: 29 jan. 2014.

PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and challenge of modernity: a phenomenology of human rights**. New York: Routledge, 2008.

SWIF, Simon. **Hannah Arendt**. New York: Routledge, 2009.