

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL DA SILVA SOUZA

**A FORÇA E A FRAQUEZA DO ESPÍRITO:
PENSAMENTO, BANALIDADE DO MAL E A VITÓRIA DO
*ANIMAL LABORANS***

TOLEDO
2018

DANIEL DA SILVA SOUZA

A FORÇA E A FRAQUEZA DO ESPÍRITO:
PENSAMENTO, BANALIDADE DO MAL E A VITÓRIA DO *ANIMAL*
LABORANS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador(a): Prof. Dr. Tarcílio Ciotta

TOLEDO
2018

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

SOUZA, Daniel

A força e fraqueza do espírito : pensamento, banalidade do mal e a vitória do animal laborans / Daniel SOUZA; orientador(a), Tarcílio CIOTTA, 2018.
124 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

1. Banalidade do mal. 2. Pensamento. 3. Animal laborans. 4. Arendt. I. CIOTTA, Tarcílio. II. Título.

DANIEL DA SILVA SOUZA

A FORÇA E A FRAQUEZA DO ESPÍRITO:
PENSAMENTO, BANALIDADE DO MAL E A VITÓRIA DO *ANIMAL*
LABORANS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta – (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Geraldo Adriano Emery - Titular Externo
UFV

Prof.^a Dr.^a Ester Maria Dreher Heuser – Titular Interno
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Daniel da Silva Souza, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 29 de novembro de 2018.

Assinatura

*Trabalho dedicado a Irena Sendler,
que ousou pensar.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente este agradecimento se dirige a todos aqueles que de algum modo possibilitaram, direta ou indireta, pensar o tema da banalidade do mal. Pessoalmente esta dissertação não deixa de ser uma cura posterior quando, de alguma maneira, experimentamos o mal.

Especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Tarcílio Ciotta, agradeço a confiança no potencial do meu trabalho e pelo modo fraternal com o qual compreendeu as circunstâncias dessa dissertação, bem como à Prof^a Dr^a Ester Dreher. Aproveito, ainda, para agradecer aos professores Dr. Geraldo Emery - UFV e Dr. José Luiz de Oliveira – UFSJ por aceitarem o convite para a banca e suas contribuições.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE, por ter me acolhido na realização desta pesquisa e a todos os professores com os quais tive o prazer de aprender e conviver.

Agradeço aos amigos e colegas com os quais compartilhei a dinâmica da pós-graduação, nas “rodinhas” de café ou nas conversas sobre a temática das pesquisas.

Agradeço ao Instituto Federal de Mato Grosso do Sul – IFMS, por ter oportunizado o tempo necessário para esta pesquisa, como consequência da política institucional para a qualificação profissional.

*Sinto-me nascido
a cada momento
Para a eterna novidade
do mundo.*

Fernando Pessoa

RESUMO

SOUZA, Daniel da Silva. *A força e a fraqueza do espírito: pensamento, banalidade do mal e a vitória do animal laborans*. 2018. 125 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

A proposta que empreendemos teve como objetivo analisar a relação entre os temas da banalidade do mal e da vitória do *animal laborans*, na filosofia arendtiana. Nesse sentido, os temas referenciados constituem a capilaridade teórica da autora quanto à compreensão da modernidade. Essa hipótese aduz, especificamente, quanto ao caráter supérfluo da condição do homem moderno que coincide com um enfraquecimento do espírito. O primeiro passo da pesquisa foi analisar a compreensão arendtiana do pensamento para, em seguida, relacioná-lo com a modernidade. Seguiu-se, disso, que ao fazer tal mediação o conceito de pensamento possibilitou sustentar que a banalidade do mal só pode ser compreendida à luz da vitória do *animal laborans*.

PALAVRAS-CHAVE: banalidade do mal; pensamento; *animal laborans*, Arendt.

Résumé

SOUZA, Daniel da Silva. La force et la faiblesses de l'esprit: la pensée, la banalité du mal et la victoire des laborans animaux. 2018. 125 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

Le but de la proposition était d'analyser la relation entre les thèmes de la banalité du mal et de la victoire des ouvriers des animaux, dans la philosophie arendtienne. En ce sens, les thèmes référencés constituent la capillarité théorique de l'auteur dans la compréhension de la modernité. Cette hypothèse discute spécifiquement du caractère superflu de la condition de l'homme moderne qui coïncide avec un affaiblissement de l'esprit. La première étape de la recherche consistait à analyser la compréhension de la pensée par Arendt, puis à la relier à la modernité. Il s'ensuit, par ailleurs, qu'en faisant une telle médiation, le concept de pensée permettait de soutenir que la banalité du mal ne pouvait être comprise qu'à la lumière de la victoire des ouvriers des animaux.

MOTS-CLÉS: banalité du mal; pensée; *animal laborans*, Arendt.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Narrativa e compreensão: a condição filosófica acerca do mundo humano. 14	
1.1 A perda do poder da palavra e a fraqueza do espírito	15
1.1.1 O desmantelamento da metafísica	18
1.1.2 A ontologia da aparência	21
1.1.3 A antropologia da autoapresentação	23
1.2 Entre o pensamento e a realidade	30
1.2.1 O que é poder de compreensão	32
1.2.2 Pensamento narracional	35
1.2.3 Pensamento ideológico e pensamento ideologizado	40
1.2.4 Para ler <i>Eichmann em Jerusalém</i>	42
2. A banalidade do mal.....	46
2.1.1 A cura posterior e a banalidade do mal.....	46
2.1.2 Eichmann: um cidadão de bem no banco dos réus	50
2.1.3 A consciência e a impessoalidade	56
2.2.1 Das Origens do Totalitarismo a Eichmann em Jerusalém	58
2.2.2 A noção arendtiana de mal radical.....	61
2.2.3 A banalidade do mal e a ausência da radicalidade	66
2.3. O imperativo categórico excetuado: a banalização da universalidade moral.....	70
2.3.1 O uso prático do imperativo categórico.....	72
2.3.2 As máximas e a universalidade.....	74
2.3.3 Previsibilidade e a banalidade.....	76
3. Da modernidade fluida à banalidade do mal: a vitória do <i>animal laborans</i> ..	85
3.1 A contingência ôntica e a responsabilidade pelo mundo	87

3.1.1 O advento da era moderna e a alienação da Terra	90
3.1.2 O colapso das noções de verdade e realidade	91
3.1.3 Introspecção e alienação do mundo	94
3.2 A <i>vita activa</i> no contexto da modernidade	96
3.2.1 O reino dos meios e fins	98
3.2.2 Da vitória do <i>homo faber</i> à vitória do <i>animal laborans</i>	102
3.2.2 A potencialização da sensação de estar vivo	107
5. Considerações finais	112
6. Referências Bibliográficas	114

Introdução

Algum leitor desavisado que visite *A condição humana* (2010a) e *A vida do espírito* (2008) perceberá um possível saudosismo de Hannah Arendt em relação a *polis* grega, sobretudo quanto à sua grande simpatia por Sócrates. Este retorno às origens da política no mundo grego é, certamente, um modo de analisar fenomenologicamente a questão do pensamento sem o peso de estar vinculado a alguma tradição filosófica do passado, para daí então salientar os percursos pelos quais, ao longo da história humana, o pensamento se enfraqueceu, possibilitando a ocorrência daquilo que a autora denominou de tempos sombrios.

A conclusão de Arendt, nos termos dos tempos sombrios, é o resultado de um pensamento que se fortalece, na medida em que a realidade vivenciada por ela permitiu perceber que os homens têm se tornado supérfluos, isto é, eles são permutavelmente uma espécie como as demais.

Em consequência de importantes eventos históricos, como a infinitude do universo galileano, a introspecção e a potencialização da vida, confluíram à descartabilidade humana. Na condição do homem moderno, as novas formas de vida, na medida em que direcionam o homem para uma interioridade vazia e desprovida de sentido, submetem todos à força dos fundamentos últimos da realidade construída pelo artifício das mãos humanas. Essas forças subjazem sob a forma do processo de fabricação que, posteriormente, passará ao ciclo metabólico da destruição e regeneração da vida animal. Absorvidas pela fugacidade do processo metabólico, a fabricação e a durabilidade dos objetos passam a integrar as fases do processo de potencialização da vida.

Isso significou que, entre o mundo antigo e a era moderna, algumas inversões ocorreram no conceito de vida ativa, bem como novas mudanças, na própria modernidade, com a vitória do *animal laborans*. O valor das atividades que transcorrem na dimensão da mundaneidade (o trabalho, a obra e a ação) esteve sempre ignorado pelos filósofos em função da superestima que a vida contemplativa por Platão e pelos cristãos.

Hannah Arendt vê na filosofia tradicional uma forma substancialista que não poderia ser reduzida a uma atividade exclusiva para poucos e realizada no

isolamento do mundo, como se o pensamento fosse uma atividade específica dos filósofos. Ao afirmar a filosofia como atividade espiritual Arendt retira o pensamento das exclusividades dos pensadores profissionais e o reinsere na condição plural da ação humana.

Esse uso privilegiado do pensamento por parte dos filósofos implicará na conseqüente detração da vida contemplativa na era moderna, quando a vitória do *homo faber* ascendeu ao posto de dignidade que outrora ela ocupava. Suas conseqüências mais imediatas é que, com os novos modos de vida modernos, o pensamento será requerido de maneira tão urgente que ele se manifestará numa natureza tão enfraquecida que conduzirão a humanidade ao caos da banalidade do mal.

Filósofos e não filósofos não só foram vítimas, mas também colaboradores desse evento do mundo moderno. Assim, a questão que se coloca a investigar neste trabalho está voltada para a relação entre pensamento e banalidade do mal. Nossa hipótese é que a banalidade do mal se concretiza através da fraqueza do pensamento, quando sua potência em criar o significado e sobrevoar o campo da ação humana e apreender o que os homens estão fazendo, se reduz a uma mera potência cerebral que se compartilha com a inteligência artificial e que podem ser mensurados.

A fraqueza do espírito se solidificou quando o pensamento se reduziu à condição de produção de resultados e, nesse sentido, se tornou um meio subserviente aos processos de produção da vida moderna. Frente a essa realidade, a inaptidão do pensamento para compreender as ocorrências da vida moderna funciona como um apelo ao uso de automatismos típicos das sociedades modernas, nas quais os indivíduos são absorvidos cada vez mais ao pensamento ideologizado que dispensa qualquer traço de convicção pessoal.

A segunda hipótese que sustentarei toma em consideração o meio estruturado e estruturante (*Zeitgeist*) da ideologia totalitária, onde se encontram os seus mentores, e, do outro lado a forma impessoal com a qual a ideologia é assentida na perspectiva do sujeito e indivíduos comuns se tornam partícipes e executores do mal totalitário.

Assim, essa investigação visa analisar as teses gerais das principais obras arendtianas e salientar em quais termos poderíamos sustentar que a banalidade do mal é o lado extremo da vitória do *animal laborans*. Essa segunda hipótese consistirá em demonstrar que o conceito de *animal laborans*, além ser um fio condutor da filosofia arendtiana, constitui uma chave de leitura da filosofia política de Arendt. Portanto, não há como tratar da banalidade do mal em sua correlação com o pensamento sem nos atentarmos à riqueza teórica que a vitória do *animal laborans* apresenta em termos daquilo que tem tornado os homens seres supérfluos.

No primeiro capítulo, a noção de narrativa que irei apresentar constitui tanto o método arendtiano de pensamento quanto um recurso teórico para a compreensão da sua obra. Arendt não realiza em sua filosofia um empreendimento historicista, no qual seu principal objetivo será o de apresentar uma verdade fatural. A filosofia arendtiana é um contínuo exercício de pensar, que se tipifica pelo caráter narracional. Além de apresentar o pensamento narracional como critério hermenêutico para estudo dos escritos arendtianos, discutirei a distinção kantiana das atividades espirituais do intelecto e da razão que a autora retoma para indicar as falácias metafísicas como um grande erro da tradição filosófica. Neste sentido, Arendt abre espaço para uma ontologia das aparências capaz de valorizar a realidade fenomênica. É nessas circunstâncias que o discurso se eleva ao nível político, pois, por meio dele, emerge a singularidade humana e a conseqüente ordem plural da política enquanto atividade resultante do pensamento.

No segundo capítulo irei explorar a noção de banalidade do mal equanto irreflexão. O caminho adotado prescinde de uma avaliação histórica sobre Eichmann ou do seu julgamento em Jerusalém. O interesse na figura do carrasco nazista surge apenas a título da tipificação da banalidade do mal. *Eichmann em Jerusalém* (1999) se consagra como texto de natureza filosófica, porque nele a autora além de dar contorno à superficialidade dos que perpetram o mal sem convicção e consegue ter em Eichmann o sinal visível e material da encarnação da banalidade do mal. Assim, o segundo capítulo brevemente irá salientar alguns aspectos de Eichmann para um desenvolvimento conceitual maior sobre a temática do mal. Nosso principal

objetivo neste capítulo é fazer uma leitura em que isolamos de um lado, as condições materiais dos regimes totalitários, para deixar vir à superfície o *modus operandi* da banalidade do mal – o que não é uma exclusividade da política totalitária.

O terceiro capítulo parte da premissa que a banalidade do mal só se tornou possível no contexto da era moderna e não é o resultado de uma invenção ideológica do totalitarismo. Este é apenas um termo mediador entre a modernidade e o seu produto final, a saber, a banalidade do mal. A era moderna se caracterizou, segundo Arendt, pelo advento das Ciências Naturais e por seu crescente poder de substituir a verdade discursiva dos homens pela verdade verificável da ciência, isto é, os fins da razão passam a ser empregados para os fins do intelecto. Não obstante, os principais avanços da ciência e filosofia modernas lançaram as bases para a vitória do *animal laborans*.

A vitória do *animal laborans* somente se torna real quando predomina um tipo de mentalidade própria de um tempo. A vitória do *animal laborans* inaugura uma nova concepção axiológica fundada no *princípio da satisfação irrestrita*, que faz mitigar o valor que tradição sempre deu ao pensamento. Trata-se de uma reformulação quanto à concepção do *éthos* para afirmar uma nova ordem axiológica, a qual visa nivelar a existência humana sob a égide da Natureza e não da pluralidade da cultura humana.

1. Narrativa e compreensão: a condição filosófica acerca do mundo humano

O fenômeno humano é certamente o eixo central das reflexões arendtianas. De sorte que neste empreendimento filosófico não está presente o esforço de se fazer uma antropologia filosófica, mas, antes, a busca por compreender os acontecimentos humanos no mundo moderno¹. Não sem relevância ela toma as palavras de Isak Dinesen e as coloca na epígrafe do capítulo dedicado à ação, em *A condição humana* (2010a, p. 219): “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória ou contamos uma estória sobre elas”.

Como sabido, Hannah Arendt viveu de perto o horror desde a ascensão e queda do regime nazista até o julgamento de Eichmann na Corte Distrital de Jerusalém e as implicações decorrentes desta nebulosa experiência. Como ela mesma afirma, “as categorias e ideias da razão originam-se em última instância na experiência sensorial humana” (ARENDR, 2009a, p. 333).

É, assim, em última análise, a partir desse contato direto com os regimes totalitários que Arendt irá apresentar uma reflexão crítica, na qual a palavra possui uma força duplamente criadora e transformadora do mundo: a palavra como *práxis* (BRUNKHORST, 2006, p.14). Portanto, é preciso olhar para o conjunto filosófico da autora e reconhecer nele um esforço pessoal e histórico para compreender as contradições do tempo presente.

Ora, se a autora pretende analisar as questões do seu tempo a partir de suas contradições que ela apreende é preciso colocar em aberto a questão de princípio: por onde começar a análise, como ela poderá ser empreendida independente de obter êxito ou fracassar? Se tais contradições são suficientes para emaranhar as referências do pensamento, como ele poderá extrair da experiência o seu sentido derradeiro na ausência de um fio condutor? Noutros termos: como o pensamento poderá sobrevoar os vastos campos das

¹ Arendt faz uma distinção entre “era moderna” e “mundo moderno”. Segundo ela, a era moderna inicia-se no século XVII com o advento das Ciências Naturais, enquanto o mundo moderno é marcadamente definido pelas catástrofes geradas pela Primeira Guerra Mundial, no século XX. É justamente este evento que servirá de critério para que a autora possa discutir a política em termos da ruptura que o mundo moderno promoveu em vista da tradição (Cf. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 54).

experiências dos tempos sombrios e se conduzir por sobre seus escombros, abrindo frentes de reconciliação com a realidade e erigindo novas instituições republicanas e democráticas?

Para justificar o motivo pelo qual tomei a questão da linguagem, mais especificamente a narrativa, como primeiro capítulo desta dissertação, irei me concentrar no estudo de partes selecionadas d'*A condição humana*, d' *A vida do espírito* (2008) e *Entre o passado e o futuro* (2009a). Nosso percurso expositivo não será pautado por um viés historicista, que, por vezes, consideramos cansativo e enfadonho para o empreendimento que aqui nos propomos: apresentar e discutir a banalidade do mal e suas implicações no conjunto de reflexões propostas por Arendt.

1.1 A perda do poder da palavra e a fraqueza do espírito

Em um ensaio intitulado *A conquista do espaço e a estatura humana*, para compor o último capítulo de *Entre o passado e o futuro* (2009a), Hannah Arendt analisa a autonomia que o desenvolvimento científico passou a ter sobre as questões de interesse político bem como a ameaça que tal evento pode representar. Como bem salientou Beck (2016, p. 236), o desenvolvimento técnico-científico se comprometeu em apresentar soluções frente aos desafios da humanidade e na mesma medida trouxe consigo a causa de vários outros problemas. É, sobretudo, aos riscos da tecnicociência que o ensaio de Arendt se dirige.

Não obstante os objetivos do referido ensaio de Arendt, há uma conclusão particular da autora que requer a devida atenção: o abismo que separa a compreensão humana (linguagem comum) e a descrição científica (linguagem matemática) do mundo² (2009a, p. 330). Isso indica que na era moderna quaisquer processos que sejam apresentados de modo descritivo se

² Neste texto a noção de compreensão implica não só o aspecto meramente descritivo de alguma realidade (próprio da ciência), mas na capacidade humana de produzir os significados sobre as experiências, bem como promover os deslocamentos temporais dos eventos presentes em relação ao passado e suas implicações no futuro: “a compreensão é efetivamente uma função da mente e nunca o resultado automático da potência cerebral” (ARENDR, 2009a, p. 331).

faz segundo a linguagem matemática ou técnico-instrumental³. Para Matos (2001, p. 92), a descritividade científica é um método meramente demonstrativo, tipicamente uma realidade solipsista decorrente da universalidade hipotética que a mente projeta, em oposição à linguagem humana do homem comum preso ao campo dos fenômenos.

Mais tarde, no prólogo d'*A condição humana*, Arendt tipificará o efeito colateral da cisão entre linguagem humana e técnicocientífica ao afirmar que nos movemos “em um mundo no qual o discurso perdeu seu poder” (ARENDR, 2010a, p. 05). Lyra (2011) entende que, na verdade, a perda do poder da palavra (ou discurso) é um dos efeitos quanto à incapacidade do homem comum em acessar e compreender o próprio campo da realidade na qual encontra-se inserido. Segundo ele

Arendt falava de uma massa incapaz de qualquer interrogação genuína a respeito de seus rumos, à mercê de discursos panfletários, hegemônicos e, sobretudo, capazes de forjar uma ideia “coerente” de realidade em meio às agudas contradições que por toda parte surgiam (LYRA, 2011, p. 100)

Arendt é, ainda, bastante categórica ao afirmar em *Considerations morales* que a banalidade do mal é uma “autêntica inaptidão ao pensamento”⁴ (ARENDR, 1996, p. 26 – *tradução minha*).

Ora, a inaptidão ao pensamento implica necessariamente uma inaptidão para o poder da palavra, ou seja, a falência do que há de permutável entre pensamento e linguagem prescreve a prevalência das regras de linguagem, as quais não conseguem abarcar a dinamicidade da realidade nem do pensamento. É em vista desta inadequação entre realidade, pensamento e linguagem que Arendt salienta “a grande sensibilidade de Eichmann para palavras-chave e frases de efeito, combinada com sua incapacidade de discurso comum o tornava, é claro, um paciente ideal para as ‘regras de linguagem’” (ARENDR, 1999, p. 101).

³ No terceiro capítulo este tema será retomado. Contudo, não custa adiantar que quando Arendt se refere à ciência a autora se refere especificamente ao campo das ciências naturais que expandiram seus domínios após a invenção do telescópio. Sua desconfiança decorre do emprego delas para a dominação e da ameaça que significam à toda vida orgânica e à condição humana.

⁴ a) Por princípios metodológicos quanto à clareza conceitual as questões atinentes à banalidade do mal e ao pensamento serão desenvolvidas no capítulo 2, paralelamente e correlacionados entre si. b) Estas conclusões da autora aparecem, anteriormente, em *Eichmann em Jerusalém* (publicado 1963) e n'*A vida do espírito* (publicada em 1971 – Volume 1: O pensar)

Os clichês são fórmulas explicativas e objetivas da realidade e que funcionam no interior de um pensamento que necessita apenas dessas fórmulas imediatas que tecem uma realidade mais lógica. Eles emergem quando a capacidade de absorver o mundo não é assentida no pensamento sob a perspectiva da identidade e da diferença. Assim, ao abrir frentes de interação com a realidade e o cotidiano da vida os clichês funcionam como escudos que protegem os indivíduos quanto ao dever de pensarem a realidade por sua própria conta e responsabilidade inerentes.

No ensaio sobre *A conquista do espaço e a estatura humana* (2009a), Hannah Arendt fará uma comparação entre a crescente irreflexão do homem comum na modernidade e o domínio da nova ciência. De sorte que a realidade criada pela ciência moderna se tornou inacessível ao homem comum e, que do ponto de vista prático, advém que expansão do universo que não conferiu ao homem comum um lugar inabitável (ARENDR, 2009a, p. 330) e muito menos correspondeu à crença de que a ciência poderia levá-lo a uma experiência de vida segura (ARENDR, 2008, p. 65; 2012, p. 484). Noutras palavras, a ciência moderna promoveu uma cisão do homem comum com a realidade objetiva de sua vida. Portanto, agora, os pressupostos da ciência negam (o que quer que seja) a objetividade da vida humana comum, como também – no intuito de se chegar à verdadeira realidade objetiva que se escondem por detrás dos fenômenos – não se chegou a lugar nenhum (ARENDR, 2009a, p. 329-30).

É a partir da fragmentação das experiências humanas que os homens se tornaram ausentes a um mundo comum e o recurso imediato que lhes restam é o acesso ao “pensamento massificado”, pois “o que as massas se recusam a compreender é a fortitude de que a realidade é feita” (ARENDR, 2012, p. 485), para os quais – conforme já afirmamos – os clichês funcionam como uma proteção.

É a palavra que se estabelece entre o pensamento e a realidade. Segundo nos assegura Brunkhorst (2006, p. 179) é pelas palavras que a realidade se desvela. A perda do poder da palavra (ou a ineficiência do discurso) corresponde à incapacidade para pensar. A relação entre palavra e pensamento se vincula à realidade e constitui a linguagem como detentora de uma dimensão política.

1.1.1 O desmantelamento da metafísica

Na seção anterior afirmamos que a palavra é o elemento que se interpõe entre realidade e pensamento. Entretanto, agora a ordem “realidade-palavra-pensamento” se inverte e passamos a descrever a relação em “palavra-realidade-pensamento”. Ao promovermos esta inversão pretendemos afirmar que entre a palavra e o pensamento há uma relação intrínseca por meio de termo mediador que se estabelece entre a “palavra-pensada-falada” e o “pensamento-pensado-falado”. Quer-se, com isso, guiarmo-nos pelas pretensões da autora, pois para ela “o que importa realmente é a aparição concreta da coisa e não o estado de coisas abstrato. Sua pretensão é ‘salvar (...) os fenômenos’” (BRUNKHORST, 2006, p. 180 – *tradução minha*).

Lutando contra o solipsismo cartesiano, o qual postula a certeza a partir de meras operações mentais, Hannah Arendt argumenta que as asserções de Descartes repousam sobre uma pressuposição que sequer podemos demonstrar ser verdadeira ou falsa (ARENDDT, 2008, p. 66). Nessa crítica está o esforço em recuperar o estatuto da aparência, revelando a importância que a realidade fenomênica experienciada por todos desempenha na filosofia arendtiana.

A realidade fenomênica constitui o espaço primordial onde aparecemos, o qual é compartilhado e de onde desapareceremos. Mesmo se tomarmos a miragem (uma ilusão, conforme a dúvida metódica de Descartes prescreve) ela traz em si o fato de que algo me aparece e, assim, por seu turno, há algo que implica, necessariamente, na aceitação tácita de que algo me aparece (ARENDDT, 2008, p. 39). Portanto, o valor da aparência percebida não se encontra na dedução que tal especulação mental⁵ poderá inferir. Pois, o valor originado da dedução não diz nada, justamente porque ao tomar o pensamento de perceber e fazendo-o se passar pelo valor originário da percepção como um valor intrínseco é confundir tais instantes (ARENDDT, 2008, p. 66).

⁵ Os escritos arendtianos por vezes empregam as expressões “*experiências psíquicas*” (Cf. ARENDDT, 2008, p. 48) ou “*função da mente*” (Cf. ARENDDT, 2009a, p. 331). Ao empregá-los a autora utiliza-os para substituir termos tais como conhecimento ou pensamento, que tipificam conceitos próprios da Teoria do Conhecimento, evitando o risco de haver uma leitura metafísica dos mesmos. Assim, a autora entende que a mente humana é o epicentro em torno do qual oscilam os afetos oriundos da experiência sensível bem como as ideias oriundas das atividades psíquica e espiritual (Cf. ARENDDT, 2008, p. 48-9).

Esta confusão, que toma o pensamento de perceber (*experiência psíquica*) pelo próprio perceber (*experiência fenomenológica*), é a consequência natural do pensamento metafísico. Em um estudo sobre a dimensão política da linguagem⁶, Mosé (2005) destaca como as obras de Nietzsche demarcaram os limites da metafísica frente à pluralidade da vida, uma vez que “é contra o caráter eternamente mutante das coisas que a metafísica se insurge” (MOSÉ, 2005, p.35). Assim, foi da necessidade de criar a definição – que por seu turno dá uma essência estatizante à fluidez das coisas, por meios de palavras, que se acabou projetando um mundo idealizado, fixo e permanente. A definição visa senão determinar ou estatizar a fluidez das coisas, mediante o caráter mutável e sempre fluído da realidade fenomênica.

Essa crítica elaborada pela filosofia nietzschiana pretende salientar como a linguagem criou uma ideia de verdade, que detém um autovalor. Valor este que inexiste. Portanto, para Nietzsche, o problema não está na verdade, mas no valor intrínseco dela (MOSÉ, 2005, p. 71): o real é aquilo que está velado ou que não é acessível pelos sentidos.

É significativo como essa crítica da filosofia nietzschiana está presente nas considerações de Arendt, embora as conclusões dos dois filósofos sejam distintas⁷. Para Arendt (2008, p. 25), o desmantelamento da metafísica realizado por Nietzsche na medida em “que uma vez descartado o domínio do suprassensível, fica também aniquilado o seu oposto, o mundo das aparências tal como foi compreendido ao longo de tantos séculos”. Por fim, à dissipação da metafísica não significou a ascensão hierárquica da realidade fenomênica àquela categoria outrora ocupada pela metafísica. Ao contrário, o fim duma implicou o fim da outra. E com a perda do valor da aparência, negado desde Parmênides, o mundo humano também sucumbiu com o advento da era moderna.

⁶ Cf. MOSÉ, 2005, p. 65. Neste estudo os objetivos da autora além de demonstrar a dimensão política da linguagem e sua relação com a metafísica, pretende elucidar como o empreendimento de Nietzsche e sua crítica à linguagem visa restituir a mobilidade dos valores. De todo modo, tomamos a referida obra apenas na medida em que fundamenta a tese deste capítulo acerca da dimensão política da linguagem.

⁷ O mérito de Nietzsche para Arendt está na sua filosofia do martelo bem como no modo como pode antecipar em sua obra o novo que iria tipificar o mundo moderno. Contudo, a autora se distancia da ideia do “eterno retorno” porque para ela ele se identifica com a ideia de processo, conceito este que será desenvolvido no terceiro capítulo.

O desmantelamento da metafísica para Hannah Arendt possui um fator relevante e importante, diferentemente do niilismo conclusivo ao qual Nietzsche chegou. Para nossa filósofa, o fim da metafísica possibilitou reestabelecer o pensamento enquanto capacidade humana, mas, sobretudo, por permitir resgatar as qualidades da aparência depreciadas pela metafísica. A teoria dos dois mundos demonstrou-se falaciosa na história da Filosofia, justamente porque o valor da superfície sempre permaneceu de maneira original e primaz sobre qualquer postulado da ontologia tradicional (ARENDR, 2008, p. 42). Noutras palavras, é a realidade fenomênica, à qual temos acesso pelos sentidos, que descortina ao ser pensante um possível lugar mais original ou mais verdadeiro, onde incorremos novamente em outra aparência.

Segundo expõe em “O pensar” o mérito de Nietzsche consiste na filosofia do martelo. Entretanto, o fim da metafísica não significou o fim da aparência. Arendt interpreta o fim da metafísica como sendo o fim da distinção entre mundo inteligível e mundo sensível, entre verdade e aparência. Diz ela:

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 [...] é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que não 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 distinção (ARENDR, 2008, p. 25)

Entretanto, é preciso indagar como Hannah Arendt interpreta a tradição do pensamento profissional – como ela se refere aos filósofos, pensadores profissionais – que sempre se manteve enredado em postulados metafísicos, submetendo o múltiplo e mutável da realidade fenomênica às categorias da unidade e do eterno (ARENDR, 2008, p. 28).

Esse erro dos filósofos que incidiram suas filosofias em falácias metafísicas consiste na denunciada distinção que a contribuição kantiana fez entre pensar e conhecer. Trata-se, segundo ela, de que pensamento e conhecimento são atividades genuinamente espirituais. Arendt reconhece o mérito de Kant neste sentido, pois foi ele quem distinguiu as duas faculdades espirituais, descobrindo o que denominamos de “*escândalo da razão*”. Ou seja, nossa faculdade para pensar não pode produzir um conhecimento verificável acerca daquilo que a razão se detém a cogitar e, ao mesmo tempo, não poderá

se imiscuir desta atividade pensante. Noutros termos, o pensamento não se restringe àquilo que a potência cerebral é capaz de produzir, como se a mente humana pudesse se assemelhar a uma máquina. O pensamento escapa a toda conceitualização de processo, porque este se produz através do cadenciamento de instantes sucessórios.

O dismantelamento da metafísica possibilitou que pudéssemos perceber sua dimensão falaciosa. Nem mesmo o próprio Kant conseguiu se desvencilhar das tramas metafísicas, que, nas palavras de Hannah, foi “fortemente tolhido pelo enorme peso da tradição metafísica” (2008, p. 29). Para ela, o salto qualitativo de Kant realizou-se ao distinguir as *verdades de fato* e as *verdades significativas*.

Pela primeira, devemos entender a atividade da cognição. Nela se encontra o *intelecto* (*Verstand*) em sua atividade espiritual, capaz de produzir um conhecimento fático ou, como se quer, verificável, pois ele encontra-se na perspectiva fenomênica. Por outro lado, a *razão* (*Vernunft*) se detém na perspectiva da apropriação daquilo que se origina do intelecto. Eis o erro metafísico: tomaram as experiências do ego pensante como sendo resultados da cognição (ARENDETT, 2008, p. 30). Nas palavras de Arendt: “esperar que a verdade derive do pensamento [razão/*Vernunft*/verdade significativa] significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer [intelecto/*Verstand*/verdade de fato]” (ARENDETT, 2008, p. 79 – *grifos meus*).

Por fim, não se pode aplicar os postulados da razão ao ato de conhecer, muito menos crer que os postulados da cognição possam ser atribuídos à razão: “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” (ARENDETT, 2008, p.30).

1.1.2 A ontologia da aparência

Conforme questionei anteriormente, sobre qual elemento serve como provocativo de movimento do pensamento, Hannah Arendt fundamenta-o na sua ontologia da aparência. É a realidade fenomênica que afetando os sentidos, provoca a necessidade cognitiva do conhecimento que, por seu turno, subsidiará a razão para pensar sobre o que está conhecendo em ato, para em

seguida dessensorializar o conhecido com vistas a estabelecer as implicações significativas.

A ontologia da aparência, na qual Arendt afirma que Ser e Aparecer coincidem, assevera a perspectiva de uma filosofia política que se fundamenta a partir da condição humana que, não existindo em outro lugar, radica-se como fundamento mundano: o homem não é apenas um ser *no* mundo, mas um ser *do* mundo. Hauke Brunkhorst reforça essa interpretação afirmando, em termos objetivamente políticos, que

Na assembleia republicana autêntica se revela a evidência fenomênica da coisa mesma a todos aqueles que estão em condições de contemplar o assunto correspondente, primeiro em sua própria perspectiva, depois em sua oposição e, finalmente, a perspectiva de um cidadão qualquer de sua *polis* (BRUNKHORST, 2006, p. 180 – *tradução minha*).

É, portanto, o mundo fenomênico que se impõe ao sujeito pensante enquanto realidade experimentada e se estabelece mediante ele interpondo-se na produção da palavra-pensamento. Ao criar uma ontologia da aparência, Arendt não estima um valor imputável à realidade fenomênica, como se estivesse meramente deslocando este valor que outrora repousava na vida contemplativa após o fim do desmantelamento da metafísica, isto é, não se tira de um instante passado o valor a ele atribuído e se o aplica a outro instante, de maneira a sobrepô-los. Hannah Arendt apenas realoca o pensamento em vista do valor da superfície fenomênica, constituindo as realidades sensível e inteligível em um único mundo.

Ao fazer coincidir Ser e Aparência, a estrutura ontológica repousa sobre a realidade fenomênica e, de modo intrínseco, a pluralidade humana. De sorte que não se pode mensurar a vida a partir de conceitos metafísicos que enquadram a dinamicidade do mundo sensível em modelos teóricos estáticos, tais como comentamos ao tratarmos da crítica de Nietzsche à metafísica (MATOS, 2001, p. 94).

Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce nele chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem; são criaturas adequadas à existência mundana. Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são do mundo. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo (ARENDRT, 2008, p. 36).

A única certeza que reside na ontologia da aparência é o caráter perene e sempre fluido quanto à realidade do Ser. Ser percebido implica na condição subjetiva pela qual o ente percebido pretende se apresentar; do mesmo modo o perceber indica também uma subjetividade própria que se radica na distinção de si com o outro.

Toda demonstração de [raiva] distinta da [raiva que sinto] já contém uma reflexão que dá à emoção a forma altamente individualizada, significativa para todos os fenômenos de superfície. Demonstrar raiva é uma forma de autoapresentação: eu decido o que deve aparecer (ARENDR, 2008, p. 48).

Bethânia Assy explicita que o ser afetado pela realidade fenomênica consiste já numa forma de se reconhecer no espaço do mundo, que por seu turno supera a visão epistêmica de passividade do sujeito cognoscente. Por outro lado o afetar o mundo indica a forma como queremos aparecer ou nos revelar ao mundo. Em Arendt, a ontologia da aparência significa o duplo afetar e ser afetado, de sorte que isto “implica uma participação ativa tanto na forma como aparecemos [...] bem como no modo como nos encaixamos no mundo” (ASSY, 2015, p. 40).

Toda a atividade espiritual (intelecto e razão) é provocada pela realidade fenomênica e nela têm o seu fim. Uma vez que o aparecer constitui uma atividade, conforme afirmamos há pouco, evidentemente que decorre desta ação um resultado. Significa dizer que o aparecer é o *modus operandi* da aparência, na medida em que há um eu interior que decide o que quer ser (*singularidade*). O emergir da singularidade consiste numa *autoapresentação*⁸ que corresponde “à capacidade humana de ser livre” (ASSY, 2015, p.42).

A partir daqui discutiremos a temática da autoapresentação como Arendt expõe n’*A condição humana* e n’*A vida do Espírito*.

1.1.3 A antropologia da autoapresentação

Em 1958, Hannah Arendt publica *A condição humana*, em que a autora, aturdida pelos eventos totalitários, sentiu-se impelida a pensar sobre aquilo que

⁸ Não é nosso interesse discutir a distinção traçada por Arendt sobre *autoexposição*, em relação à *autoapresentação*. Entretanto, a rigor e para evitar equívocos, a autoexposição é entendida enquanto necessidade de aparecer, compartilhada com as demais formas de vida e que não implica numa singularidade dos entes. Noutras palavras, a autoexposição não exige uma deliberalidade quanto àquilo que uma interioridade quer deixar emergir à superfície fenomênica (cf. ARENDR, *A vida do espírito*, p. 53).

os homens estão fazendo (ARENDR, 2010a, p. 6), tal qual nos revela no prólogo da obra. Sua preocupação objetiva diz respeito aos eventos históricos que culminaram na moderna alienação. O pano de fundo da obra está na perspectiva fenomenológica, que se pauta na vida ativa. Ação e discurso constituem o múnus da vida ativa e estão interligados.

Ao antecipar, no prólogo d'*A condição humana*, que o mal da modernidade é que a única atividade que restou aos homens é o trabalho, adiantando a tese da inaptidão ao pensamento que aparecerá em *Eichmann em Jerusalém* e desenvolvida n'*A vida do espírito*, a autora faz um recorte em que deixará isolada a questão sobre o pensar, por entender que ele está vinculado não à vida ativa, mas ao modo de vida contemplativo.

A condição humana (conceito) deve ser entendida a partir das categorias que traduzem os modos nos quais a vida se realiza no contato que os homens estabelecem com as demais coisas. Nas palavras dela, a condição humana é o modo como “o impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante” (ARENDR, 2010a, p. 11). Assim, o homem compartilha com todo o reino vivo a condição biológica do *trabalho*, como meio de subsistir e reproduzir a espécie; se elevando sobre o reino animal, a *obra* se torna o fundamento ontológico do mundo, uma vez que o caráter de durabilidade dela possibilita a fixação e a identidade do ser num mundo sempre mutável. Por fim, a *ação* tipifica essencialmente a pluralidade do *bios politikos*, condição pela qual os homens se *autoapresentam* fundando a memória e a história.

Para Matos (2001, p. 92) é pela memória que o espírito produz a história como o momento de uma elaboração de compreensões que substitui o ininteligível pelo inteligível, ou seja, a história é um resultado – ainda que temporal – promovido pela ação do espírito que lança luzes sobre fatos obscuros. Entrementes, ao analisar tais categorias da condição humana, Arendt quer entender o anseio moderno de negar o fato de estarmos condicionados à realidade terrena bem como a perda do valor intrínseco do espaço-comum.

O capítulo quinto d'*A condição humana* dedicado à Ação, já inicia relacionando os binômios *ação* e *discurso* como condição pela qual a ação

propriamente dita se realiza aqui ou sem os quais ela inexistente. Para tipificar a ação, com a qual pretende nos apresentar, a autora encontra uma distinção terminológica na filosofia política de Agostinho⁹. Ação indica tanto uma condição (uma vez que o homem não pode se eximir da condição de ter que aparecer) quanto uma capacidade, pela qual os homens têm em si a potência para começar algo novo, ou seja, a capacidade de agir prescreve o poder sempre inaudito de se revelar por meio de feitos inesperados. Portanto, agir significa iniciar ou tomar iniciativa, conforme o verbo latino *initium* indica¹⁰.

A ação é um ato de revelação antropomórfica de uma existência específica: nesta revelação se manifesta o *quem* do ente. Se pudermos traçar uma antropologia arendtiana ela consiste em distinguir o caráter inaudito e imprevisível que define a natureza humana. Na senda antropológica, Arendt estabelece a relação condicional que há entre o ser dos homens e o ser das coisas para demonstrar que os objetos são fontes de “influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas” (ARENDR, 2010a, p. 227). Sendo as coisas (objetos do artifício humano), enquanto fundamento ontológico do mundo humano, aquilo que permite aos homens criarem sua identidade¹¹ em decorrência da relação estabelecida, nos autoriza a dizer o *que* ele é. Portanto, a relação objetiva dos homens com o produto de suas mãos possibilita descrevê-los em termos daquilo *que* somos, ou seja, descrevemos os homens em termos de características (*character*) que muitas vezes realçam aquilo que temos em comum com outros indivíduos.

Em outro plano, a antropologia arendtiana salienta uma nova modalidade de relação existente entre os homens. Esta relação não é mediada por objetos, mas tão somente por aquilo que *inter-essa* a eles mesmos. Neste

⁹ Arendt lembra d’*A cidade de Deus*, onde Agostinho emprega o termo *principium* para designar o início do mundo, forma menos radical para designar que nada havia antes da criação. Não obstante, quanto à criação do homem é referida com o termo *inicium*, de modo mais radical por indicar que ninguém existiu anteriormente (cf. ARENDR, 2010a, p. 222).

¹⁰ A este respeito, a ação deve ser compreendida como fundamento da possibilidade *ôntica* do Ser, de tal modo que Brunkhorst afirma: “(...) Arendt tiene *dos* conceptos de hombre, que no necesariamente armonizan entre sí. El hombre, como ser que puede hacer um inicio, ‘porque él mismo es um inicio’ es mucho mas general y ‘abstracto’ que el hombre que es hombre, exclusivamente, en la medida em que existe como animal político” (BRUNKHORST, 2006, 186).

¹¹ “Desse ponto de vista, as coisas do mundo tem a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que [...] os homens [...] podem recobrar sua constância, isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa” (ARENDR, 2010a, p. 170-1).

espaço mediado apenas por palavras e ações forma um espaço sobremaneira peculiar, onde se manifesta – como que sinalizando¹² – o *quem* eles são.

Ao desenvolver uma reflexão antropológica, Arendt toma a noção de *relação* como categoria conceitual que aglutina os termos antropológicos apresentados para explicitar aquilo que ela denomina de *espaço-entre*. No espaço-entre estão postos de um lado a realidade objetiva e material descrita pela relação sujeito-objeto. A esta dimensão antropológica encontra-se indiretamente associada à outra realidade subjetiva e abstrata, que Hannah denomina de *teia*¹³, descrita pela relação sujeito-sujeito.

É neste segundo nível da antropologia que Hannah afirma haver a revelação do *quem*, capaz de desvelar o ser do homem. Este *quem* se revela pela ação e pela palavra, deixando escapar toda definição performática que cairia no erro de caracterizar o incaracterizável. Uma vez que ação e discurso revelam o *quem* age-e-fala, o homem passa a ser, a partir de sua subjetividade, um conceito sempre em aberto.

Essa revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é [...] está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. Só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é, mas seu desvelamento quase nunca pode ser alcançado como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse “quem” do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa¹⁴. (ARENDR, 2010a, p. 224).

Assim, em “A condição humana”, o empreendimento de Hannah se volta ao fato da ação ser tanto a condição quanto a possibilidade pela qual ocorre um processo emergente em que os homens se distinguem¹⁵ uns dos outros. E

¹² Arendt relembra da sentença de Heráclito a respeito dos oráculos que “não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam” (ARENDR, 2010a, p. 227).

¹³ Segundo Magalhães, o sentido do termo “teia” significa, para Arendt, a forma intangível em definir o quem é alguém. Diz ela: “Este contraste entre a tangibilidade na qual se move a atividade da fabricação e a intangibilidade inerente à ação é um traço dominante de sua análise da *vita activa*” (cf. MAGALHÃES, 2009, p. 4).

¹⁴ Embora o fragmento possa parecer contraditório pelo fato do agente não se reconhecer, propriamente dito no autodesvelamento, Arendt salienta que a apreensão do quem se equipara a um risco. Pois, “ninguém sabe quem revela quando desvela a si mesmo no feito ou na palavra” [*grifos nossos*] (cf. ARENDR, 2010a, p.225).

¹⁵ A respeito do conceito de *distinção* aqui desenvolvido ressaltamos que a autora menciona a diferença que ele possui em relação à *alteridade*. A alteridade constitui, de fato, um recurso importante em termos políticos, pois é por ele que se tem a possibilidade de realizar um quadro comparativo das distinções ônticas do Ser. Entretanto, a distinção inerente à autoapresentação é o modo único pelo qual aos homens é possível comunicar a si próprios. Portanto, a distinção

essa distinção se dá naquele segundo nível da antropologia, na qual emerge o *quem* de que está implícito “em tudo o que esse alguém diz ou faz” (ARENDT, 2010a, p. 224). A partir daqui é preciso delinear as razões pelas quais a autora compreende a ação, enquanto desvelamento do agente, a partir das categorias do agir e do discurso.

Nesse horizonte antropológico, o espaço-entre é o *locus* no qual e pelo qual os homens se manifestam e se distinguem uns dos outros. Pelo agir os homens não fazem outra coisa senão desvelar o ser *quem* são e, à medida que podem agir inauguram uma nova trama constitutiva da teia; entretanto, uma ação na qual o agente não toma a ação pela palavra não constitui uma ação propriamente dita. Dado que ação e palavra compõe a identidade da ação propriamente dita, é que Arendt realiza esta vinculação necessária (BRUNKHORST, 2006, p. 179).

Para a autora d’*A condição humana*, é pelas “palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, [...] no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDT, 2010a, p.221). A linguagem possibilita trazer à luz a intenção do agente (que ora estava submersa nele) bem como formalizar esta intenção comunicativa¹⁶. Esta intenção implica numa tomada de consciência do agente quanto à tomada de decisão que emerge ao plano da realidade fenomênica das experiências. Assim, a vinculação necessária entre ação e discurso se dá no nível da consciência. Um ato que não esteja formalizado enquanto discurso se restringe a uma condição meramente animal, pois não há ali uma *consciência intencional* quanto aos modos de se revelar na teia das relações humanas.

A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas (*ibidem*, 2010a, p. 230).

é a condição ulterior para que a alteridade possa consumir-se como definições de coisas distintas (cf. ARENDT, 2010a, 220).

¹⁶ O revelar-se ou distinguir-se de maneira comunicativa tem implicações na compreensão da pluralidade humana. Trata-se do espaço comum (espaço-entre objetivo) e da unicidade (espaço-entre subjetivo). É no espaço comum – terminantemente plural – que se manifestam ontologicamente o ser diverso e único dos homens (cf. ARENDT, *A condição humana*, p. 224 ou BRUNKHORST, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, p. 179).

A palavra formaliza aquilo que o agir materializa. Portanto, a ação, propriamente dita, possui um caráter inaugural ou inaudito. É sobre aquela consciência intencional – que equipara ação e discurso – que se encontra presente n’*A vida do espírito* quando a autora salienta que sem a reflexão as emoções são animais. Diz ela:

Mas o modo como elas [as emoções ou afetações] se manifestam sem a intervenção da reflexão e a transferência para a linguagem – pelo olhar, pelo gesto, pelo som inarticulado – não é diferente da maneira pela qual as espécies animais superiores comunicam emoções entre si ou para nós (*ibidem*, 2008, p. 48).

Podemos denominar de *práxis* a conjugação entre ação e discurso. Tal compreensão constitui o objetivo que Arendt pretendeu demonstrar n’*A vida do espírito*. Nesta obra, a autora se dedica a compreender as atividades espirituais ou vida contemplativa. Tais atividades são exercidas sem o peso das condições imediatas com as quais a vida humana sente-se impelida a depender delas na dimensão da vida ativa. O modo contemplativo acontece no isolamento, em que a realidade fenomênica constitui apenas o provocativo ou o despertar do espírito.

O percurso que Hannah Arendt estabelece nesta obra, em particular, é uma via de mão-dupla. Ela parte da necessidade de compreender um modo de vida que ao longo de séculos foi um privilégio de poucos, em seus termos, dos pensadores profissionais. À medida que se percorre os meandros da vida interior e nela se aprofunda encontra-se a via de retorno ao mundo fenomênico. As faculdades espirituais direcionam Arendt para uma ética da responsabilidade, fundamentalmente alicerçada sobre a visibilidade.

A este respeito, Bethânia Assy afirma que n’*A vida do espírito* “o ponto crucial para uma *práxis* ética da visibilidade é como o sujeito se singulariza na comunidade política, o critério da distintividade de cada um de nós está relacionado ao domínio da responsabilidade” (ASSY, 2015, 34).

Para Assy, significa dizer que Hannah, prescindindo da interioridade humana, manifestamente o centro gravitacional das atividades espirituais, busca conectá-la ao mundo comum, por meio da responsabilidade pessoal. No escopo de *A vida do espírito*, Arendt empreendeu a superação do dualismo que tornam incomunicáveis a interioridade e a exterioridade. Isso permitiu que ela afirmasse o caráter da responsabilidade que cada homem tem pela forma

como se desvela no “quem”, pelos outros e pelo mundo. “As atividades de pensar, julgar e querer desempenham um papel decisivo na constituição de quem somos, de como agimos e de como decidimos assumir responsabilidade pelos outros e pelo mundo” (ASSY, 2015, 36-7).

Nesse contexto, a palavra é o único meio pelo qual o espírito torna-se manifesto, num processo dialético em que “pensamento e discurso antecipam um ao outro” (ARENDT, 2008, p. 48). É no espaço-entre que o agente se distingue (terminologia de “A condição humana”) ou se autoapresenta (em terminologia de *A vida do espírito*) exclusivamente pelo discurso (*ibidem*, 2008, p. 51). Portanto, é no processo de distinção e individuação que a responsabilidade é consequencial, isto é, repousa sobre o caráter performático da individuação uma responsabilidade em vista das consequências de como os homens se apresentam, bem como elaboram discursivamente a intenção subjetiva¹⁷.

O poder da palavra afirma o aspecto necessário da contínua atuação dos homens e que confere a permanência do mundo comum. Assim, a linguagem passa a ser entendida como categoria ontológica pela qual o ser quem somos se torna manifesto. Nesse sentido, a linguagem constitui o elo existente entre os modos da vida ativa e vida contemplativa, ou seja, tudo o que a experiência do mundo fenomênico fornece de elementos para a cognição e a razão substanciam-se enquanto experiências espirituais e somente podem ser reveladas por meio da linguagem. O imbricamento que Arendt realiza entre os modos da vida ativa e contemplativa só é realizável sem o peso da tradição metafísica.

Com efeito, a perda do poder da palavra salienta o caráter descartável dos homens e corresponde à incapacidade do homem moderno para a atividade do pensamento. Brunkhorst assevera que o caráter de descartabilidade é para Arendt “um fenômeno geral, inscrito profundamente no

¹⁷ Em “Lições Sobre a Filosofia Política de Kant”, Arendt salienta de maneira mais clara o modo como que pelas palavras ou pelo discurso afirmamos o caráter da responsabilidade mundana: “*Logos didonai* ‘prestar contas’ – não provar, mas estar apto a dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos [...] O próprio termo é político em sua origem: prestar contas é o que os cidadãos atenienses cobravam de seus políticos, não apenas em questões financeiras, mas também questões políticas (cf. ARENDT, 1993, p. 55).

modo de funcionamento da sociedade burguesa moderna” (2006, p. 102 – *tradução minha*).

O efeito colateral da perda do poder da palavra corresponde à incapacidade para compreenderem e significarem os eventos históricos, porque o pensamento se reduziu à potência cerebral. Se Hannah Arendt ratifica o discurso como categoria ontológica, pela qual o “quem” se desvela, isto significa que a autora concebe a linguagem como condição *sine qua non* para o espaço-entre, por onde se plasma o político.

1.2 Entre o pensamento e a realidade

Ao traçarmos um paralelo entre pensamento e realidade precisaríamos estar de posse de uma definição conceitual para o que venha a ser o *real*. O real é um conceito ambíguo quando ele quer designar uma aparência, pois o invisível que aparece somente ao pensamento é sempre uma realidade (A) mais real que a própria dimensão da realidade (B) do mundo fenomênico (ARENDR, 2008, p. 220).

Arendt sublinha que o pensamento trabalha com extratos da realidade, que outrora foram chamados de essências. Dizer que o pensamento lida com essências significa afirmar que os objetos do pensamento são oriundos da realidade fenomênica, mas que se encontram filtrados, isto é, foram dessensorializados, despidos das particularidades e das contingências fenomênicas.

Portanto, se o que é realidade (A) do pensamento não é a mesma realidade (B) do mundo sensível, como o pensamento pode se voltar à realidade¹⁸? Ou seja, como o pensamento se reconcilia terminologicamente com a realidade?

Tudo que adentra a vida do espírito e que constitui experiências do intelecto ou da razão somente podem ser expressos através da linguagem ordinária. As categorias espirituais não possuem uma linguagem própria capaz de ultrapassar a fronteira entre mundo inteligível e mundo sensível (estes são

¹⁸ Concebo realidade neste contexto como equivalente à ação, pois a realidade fenomênica é a conjuntura da realidade natural com o mundo humano em que a ação realiza o caráter performático do homem.

apenas instantes de um mesmo mundo), sem o uso recorrente à linguagem forjada na realidade prática. Toda expressão dialógica do pensamento com a realidade é concebida em termos de linguagem metafórica. Para Matos (2001, p. 91), o emprego e o valor da metáfora são para Arendt uma “política da narração”.

Mas a inadequação do pensamento com a realidade não ocorre somente no âmbito da linguagem. Na medida em que a realidade é apreendida em termos de diversidade, multiplicidade e particularidades, o pensamento, por sua vez, lida com unicidade, abstração e universalidade. Para Françoise Collin (1999, p. 235), Arendt faz uma filosofia das particularidades ou das contingências, na qual há uma tensão constante entre pensamento e ação. Essa tensão é que, na medida em que eles estão correlacionados, os eventos (forma em que a ação transcorre) nos revelam a contingência (Collin emprega o termo “exceção”) e não a universalidade (termos sintéticos do pensamento).

Diz Arendt:

O pensamento humano [...] deixa o mundo dos particulares e dá início à busca de algo significativo de uma maneira geral, embora não necessariamente universalmente válido. O pensamento sempre “generaliza”, comprime os muitos particulares [...] para encontrar o significado que possam ter. A generalização é inerente ao pensamento, mesmo que este ou aquele pensamento insista na primazia universal do particular (ARENDR, 2008, p.221)

Esta tensão não deixa de ser aporética e Hannah se depara com o desafio de abrir uma linha reflexiva capaz de promover a incursão do pensamento na realidade, ao menos em termos teóricos.

Com vistas a equacionar a possível aporia entre pensamento e realidade, a filósofa demonstra que o pensamento se dá em um lugar nenhum. Trata-se de um recurso, empregado como conceito-limite que traduz a finitude humana e, assim, força o pensamento a se manifestar à realidade fenomênica (ARENDR, 2008, p.223).

A realidade fenomênica constitui a força motriz que provoca o pensamento (pensar é uma atividade espiritual ou contemplativa, no qual o ego-pensante se duplica) e ela mesma que, em última análise, o redireciona novamente para o mundo das aparências (ARENDR, 2008, p. 207).

À medida que cada um se revela pela ação e pelo discurso é possível que haja adequações dialógicas, pelas quais uma “comum-unicidade” estabelece

uma zona de convergência discursiva. Plasma assim o senso-comum, uma espécie de sexto sentido de tripla comunhão: os cinco sentidos estão associados ao aparato de apreender os objetos no contexto e sobre eles produzir uma identidade ou representação espiritual (ARENDDT, 2008, p.67)

As representações realizadas pelo pensamento são sentidas sob o peso do tempo e do espaço ao serem manifestas exclusivamente pelo discurso (ARENDDT, 2008, p.224). A relação entre pensamento e realidade se equaciona através do discurso. Porém, se – como dissemos – o pensamento não tem como finalidade a produção de conhecimento, no que consiste a atividade de pensar?

1.2.1 O que é poder de compreensão

Na sessão anterior formulei a problemática que há entre pensamento e realidade, ressaltando o caráter intrínseco de uma tensão que ali reside. Uma vez que a realidade fenomênica se tipifica pela particularidade e o pensamento se identifica com a generalidade das essências, o intercâmbio entre as duas categorias se torna incompatível. O pensamento necessita apropriar-se da linguagem ordinária para se revelar. Assim, resta-nos explicitar esta necessidade do pensamento em projetar-se na teia das relações (espaço-entre subjetivo), por meio do discurso.

Se o pensamento possui em si alguma necessidade esta seria ele mesmo. Essa necessidade só pode ser satisfeita por ele mesmo no sentido exato de que qualquer postulado realizado por ele é destruído por ele próprio (*ibidem*, 2008, p.219)¹⁹. O alheamento do pensamento só existe enquanto ato de pensar e, assim, essa atividade não se sustenta de modo isolado como a mais elevada característica humana. O pensamento, por meio da fala, do *logon echon* de Aristóteles, quer irromper a fronteira entre pensamento e realidade (ARENDDT, 2008, p. 107).

Ainda não foi respondida qual a necessidade da razão em manifestar-se pelo discurso. No parágrafo anterior distinguimos se seria possível haver uma necessidade extrínseca ao pensamento, demonstrando não haver. O pensamento é sempre incondicionado. Entretanto, de modo intrínseco, o

¹⁹ Citado, ainda, em ARENDDT, 2010a, p. 213.

pensamento se autodetermina em direção ao mundo das aparências nos termos dos seus postulados.

[...] o que para o mundo comum é a óbvia retirada do espírito em relação ao mundo, aparece, na perspectiva do espírito, como uma “retirada do Ser” ou um “esquecimento do Ser” [...]. E é verdade que a vida cotidiana, a vida dos “Eles”, é vivida em um mundo do qual se encontra totalmente ausente tudo o que é “visível” para o espírito. A busca de significado não só está ausente e é inteiramente inútil no curso rotineiro dos negócios humanos como também, ao mesmo tempo, seus resultados permanecem incertos e não verificáveis (ARENDDT, 2008, p. 106)

Somente podemos falar de determinação necessária do pensamento de modo intrínseco. No pensamento encontram-se apenas as representações filtradas da realidade fenomênica sob a forma de essências, que pelo discurso se desvelam ao mundo das aparências. Assim, o desvelar-se do espírito consiste na incursão do pensamento na realidade, pois na dimensão incondicionada da razão (em sentido kantiano) tem sempre um postulado a ser comunicado.

O que a razão postula está na ordem do *significado*. E a distinção entre necessidade de conhecer e necessidade de compreender, tão importante para a filosofia política arendtiana, é uma reinterpretação da filosofia kantiana e é esta distinção que possui relevância. O empreendimento que o pensamento se detém consiste na busca de *significado* (*Vernunft*) ou da compreensão.

A necessidade de compreender consiste num salto qualitativo por sobre a capacidade humana de conhecer. Como salientou em *Entre o passado e o futuro*, o poder de compreensão é a mais elevada das faculdades mentais (ARENDDT, 2009a, p.331), pois reúne os instantes anteriores da cognição, memória e imaginação.

Assy reforça a distinção reinterpretada por Arendt e considera que

Ao traçar uma linha divisória entre verdade e significado, ela não está negando a “conexão entre a busca de significado do pensamento e a busca da verdade do conhecimento”. O que está em jogo é ressaltar que, na atividade de pensar, o conhecimento está a serviço da imaginação criativa e da memória, essas capacidades que nos dão a habilidade de aceitar o novo, de nos afirmar como seres inquisitivos, capazes de, continuamente, questionar o inquestionável, de interromper o hábito da representação e de, incessantemente, pôr em questão nossos atos e palavras (ASSY, 2015, p.93).

Ao dar relevo à incursão do pensamento na realidade, Arendt reestabelece a cisão que a tradição metafísica promoveu no passado. Afirma

que “o pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo” (ARENDT, 2008, p. 214). Anulada a distância qualitativa entre pensamento e realidade constitui o poder de compreensão o elo essencial dado entre mundo das aparências e mundo espiritual, de sorte que natureza e cultura se vinculam.

A incursão do pensamento na realidade só se faz presente à medida que se dá a tensão entre o passado e futuro. Com vistas a compreender, o pensamento não é somente um salto por sobre as outras faculdades mentais, mas estabelece no presente um *continuum* entre os três tempos.

Visto dessa forma, a capacidade de compreender descortina ao homem o potencial da ação. Compreender ou significar indica uma dimensão mais elevada na ordem da aparência, isto é, as essências tornam-se manifestas a nós mesmos sob os modos de semblância, de natureza diversa às aparências do mundo fenomênico.

A sensação interna do tempo surge não quando estamos inteiramente absorvidos pelos invisíveis ausentes sobre os quais pensamos, mas quando começamos a dirigir nossa atenção para a própria atividade. Nessa situação, passado e futuro estão igualmente presentes, precisamente porque estão igualmente ausentes da nossa percepção. Assim, o não-mais do passado é transformado, graças à metáfora espacial, em algo que se encontra atrás de nós, e o ainda-não do futuro em algo que se aproxima pela frente (ARENDT, 2008, p. 225).

Entretanto, aquilo que o pensamento é capaz de produzir enquanto significado é recebido no senso comum sob a forma do sentido. Dizer que o pensamento dá o sentido (existencial), mais do que denotar uma nova ordem do agir ou para a consciência moral, indica o aspecto no qual pensamento e realidade se relacionam de modo reconciliado, tanto do ponto de vista epistêmico quanto político.

[...] compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram em nós [...]. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido (ARENDT, 2012, p.21).

Em síntese, o pensamento se reconcilia com a realidade ao produzir o significado, enquanto poder de compreensão, e, como tal, se manifesta pela

palavra na ordem da criação do sentido. Resta saber qual estilo de linguagem é o mais adequado para o pensamento manifestar aquilo que ele compreende.

1.2.2 Pensamento narracional

Conforme assegurou Jean-Pierre Faye, em *Razão Narrativa* (1996), existe um estado-de-coisas, desorganizadas, para as quais será necessário reuni-las ou relacioná-las. Este ato é judicante e faz com que as narrativas se elevem à condição de história. O autor indica que o termo *gignôskei* (conhecer) deriva *gnosceus* (conhecedor) e *gnarus* (narrador). O narrador é aquele que irá promover a organização daquele estado-de-coisas, e isso se dará na medida em que as conhece e as compreende relacionando-as entre si.

Num primeiro plano se afirma a condição mediata da narração, na qual o pensamento fará a mediação dos seus elementos (oriundos do estado-de-coisas) com a concepção da história. Faye denomina este plano de “relacionar narrando”. Entretanto, no segundo plano há uma condição imediate, em que entre o pensamento e o estado-de-coisa, não se interpõe nada a não ser a própria condição ou os caminhos pelos quais o pensamento selecionou as representações. Trata-se do “*aspecto decisivo* ‘do próprio processo de organização’” (FAYE, 1996, p. 61) em que o pensamento organiza as representações para concebê-las sob a forma de ideias.

Influenciado pela filosofia *spnoziana*, Faye (1996, p. 56) entende que a narração possui o duplo de identidade e diferença ou de singularidade e generalidade. Significa dizer, que a condição mediata da narrativa altera o estado-de-coisa para configurá-lo na ordem do pensamento e emiti-lo como ideia. Mas, resta a condição imediata, na qual – ao narrar – o próprio pensamento também se modifica. Diz ele:

Do estatuto próprio à narração – como “ato” que modifica sua “ação”: ato do *epos* que modifica a própria ação da qual ele presta contas –, trata-se de explorar não somente os “aspectos”, mas a relação mesma com o pensamento, com a linguagem, com a ação; e, se se ousa ainda dizer, com o ser mesmo (FAYE, 1996, p. 56).

Podemos perceber a característica fluida da narrativa. Nela e por ela tudo se transforma – tal qual afirmamos sobre a característica do pensamento. Torna-se, então, incoerente querer extrair da narração algum valor de verdade.

Em *Introdução às Linguagens Totalitárias* (2009), Faye apresenta a seguinte problemática:

Porém, qual ciência pode aparecer através do "relato do que se produz" e o que pode ela buscar conhecer do que é "interiormente verdadeiro"? No campo em que transitam vários relatos do que aconteceu - vários relatos dos quais cada um é *ideológico*, justamente na medida em que é "organizador da experiência humana" -, qual é a ciência capaz de enunciar os critérios de uma *verdade objetiva* e decidir, entre os enunciados narrativos, "entre o verdadeiro e o não-verdadeiro"? A questão torna-se: como a narração histórica é possível? (FAYE, 2009, p. 22).

A resposta é logo dada por Faye (2009, p. 06): "mas é, pelos séculos de crença comum, a própria história da realidade." Contudo, esta resposta não é suficiente para abarcar a dinamicidade da narração. Vejamos como a questão da narrativa se apresenta em Arendt.

No ensaio sobre *Pensamento e narrativa em Hannah Arendt* (2001), Odílio Aguiar salienta dois aspectos importantes sobre a relação estabelecida. Primeiro ele apresenta o que é o pensamento narracional e, por consequência, demonstra como a noção de narrativa constitui um método hermenêutico para a leitura das obras arendtiana. Assim, os dois aspectos interpretativos do autor são importantes ao cabo deste primeiro capítulo, visto que a partir dessas compreensões podemos isolar algumas interpretações equivocadas quanto à filosofia arendtiana, que esperam que ela seja um tratado historicista.

Aguiar, ao tratar do pensamento narracional o faz a partir da perspectiva política em que pensamento e realidade se apartaram. Para ele esta cisão se deve pela perda dos referenciais da tradição do pensamento político, na ocorrência dos regimes totalitários.

Com efeito, argumenta o autor, o "totalitarismo não possui uma história, não estava contido potencialmente num evento do passado, mas cristalizou elementos de várias proveniências" (AGUIAR, 2001, p. 217). Assim, na medida em que o pensamento se apropria das referências políticas da tradição se vê diante de um difícil impasse, pois elas – na medida em que se tornaram conceitos ou essências da filosofia política tradicional – não se aplicam ao contexto dos tempos sombrios. Portanto, o pensamento precisa percorrer um caminho no qual nenhuma das categorias políticas tradicionais podem subsidiar o pensamento, em vista da sua necessidade de compreender e significar.

Olgária Matos salienta que o pensamento narracional se destaca por sobre aquilo que lhe resta, a saber, o passado e as referências da tradição, ainda que como escombros do dismantelamento da metafísica²⁰. Por outro lado ela observa o risco que a leitura metafísica da realidade oferece ao presente, quando desconsidera a importância que a tradição e o tempo possuem para a atividade do pensamento. Diz ela:

(...) a narrativa apresenta-se como memória. O pensamento narracional não reduz situações complexas a conceitos, sacrificando suas vozes, mas reconstitui, pela imaginação, seus significados. A fundamentação metafísica do espaço e do tempo, ao contrário, espacializa o tempo – se, para [a metafísica o] espaço é um contínuo simultâneo, o tempo é um contínuo sucessivo. Com isto, confundem-se, na ideia de progressão linear contínua, *tradição* e *passado*, com o que devem ser rejeitá-los do presente, desqualificando-se a rememoração como fonte de conhecimento e de experiência (MATOS, 2001, p. 91)

A linguagem da ciência que é tipicamente descritiva²¹, além de não ser a linguagem mais adequada para o pensamento se expressar, se encontra limitada à necessidade de descrever o fato, deturpada pela ideologia totalitária que subverte as noções de verdade²² (ARENDR, 2012), sobretudo porque a mentira grassa na política profissional²³ (ARENDR, 2015). Nesse panorama, “contar histórias é o meio mais apropriado de remeter-nos à realidade que os nossos conceitos abstratos não são mais adequados para penetrar e iluminar” (AGUIAR, 2001, p. 216).

Nesse contexto, a linguagem mais adequada para o pensamento é a narrativa. A narrativa é uma contação de história e apresenta-se como sendo possível a qualquer pessoa. Aguiar afirma que a filosofia em Arendt não é vista pela autora de maneira substancialista, isto é, que a filosofia não é uma

²⁰ Arendt (2008, p. 27) considera que o dismantelamento da metafísica promoveu duas grandes vantagens. A primeira tem a face da perda da distinção dos dois mundos, enquanto a segunda face destaca a ausência do peso da autoridade da tradição, que por seu turno permite uma avaliação sem a restrição de prescrições da tradição.

²¹ A este respeito é importante ter em mente o que Arendt nos adverte em *A conquista do espaço e a estatura humana*: a Ciência Moderna não pode deter a última palavra sobre o sentido (significado) da vida. Como demonstra a autora, a linguagem meramente técnico-matemática da ciência constitui uma linguagem paralela e impermutável com o mundo ordinário. Além disso, os objetivos da Ciência repousam sobre a objetividade dos fenômenos e sobre eles produzem conhecimentos fáticos, fins distintos do pensamento. Por fim, a autora invoca o princípio da incerteza de Heisenberg para sublinhar que a pretensa objetividade da ciência é simplesmente um sonho ou um calcanhar de Aquiles.

²² Em *Ideologia e Terror*, última parte de *Origens do Totalitarismo* (2012), a autora descreve como o totalitarismo relaciona verdade e falsidade, com vistas à persuasão.

²³ Em *Crises da República* (2015) Arendt discute, no primeiro capítulo, a mentira na vida política profissional.

atividade exclusivamente solitária como se caracterizou na história. Ao se negar como filósofa, Hannah exclui a possibilidade de se fazer Filosofia em termos de uma profissão, em que o pensamento era uma atividade isolada e para poucos²⁴ (ARENDR, 2009a, p. 40).

É verdade que “o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado” (ARENDR, 2009a, p. 41). Contudo, o erro da tradição consistiu em justapor uma dimensão *meta-física* e causal sobre a realidade fenomênica. Não obstante, o pensamento, desde os tempos imemoriais, sempre esteve presente e no presente como condição do desvelamento e autoapresentação do sujeito. Nessa condição perene de pensar, os homens sempre se distanciaram das suas experiências imediatas para elevá-las ao nível da estória, ou seja, narrar a experiência pessoal e estabelecer o significado dessa existência.

Ao narrar os seus feitos, os homens mergulham neles para captar a essência da ação realizada e construir uma biografia. Collin (1999) destaca que, por essa capacidade de narrar, os homens se distinguem das demais formas de vida (*zöe*) e constituem um modo próprio e particular de vida (*bíos*).

Arendt, ao demonstrar a dimensão de mundaneidade do discurso, correlaciona-o, em partes, com a obra. Pelo discurso narrativo se cria uma estória singular e única que afeta as demais estórias de tantos outros singulares; tais estórias se conjugam na constelação da teia das relações humanas (o que tipifica o aspecto conflitante do espaço-entre). A narrativa dos feitos humanos funda uma biografia, na qual o discurso se reifica sob a forma da contação de história (dimensão oficial das narrativas). Neste paralelo com a obra, se tem que, pela narrativa, o aspecto efêmero e fugaz das experiências humanas se eleva ao nível da memória, o que constitui a durabilidade da história.

Françoise Collin, ao comentar o aspecto de durabilidade que a narrativa dá aos fatos humanos, sublinha que à medida que se narra se dá uma identidade necessária às contingências. A identidade narrativa se estabelece

²⁴ Arendt, ao compreender que o pensamento é essencialmente uma característica da natureza humana, o concebe enquanto uma possibilidade que se realiza em qualquer pessoa. Mas a grande revitalização do pensamento ao homem comum se deveu graças ao desmantelamento da metafísica, conforme já elucidamos nas sessões anteriores.

na lacuna do tempo e se faz presente no presente, com vistas a constituir um enredo que *com-preende* e significa os instantes temporais do passado e do futuro. Nas palavras de Collin:

Se em um bom número de suas formulações Hannah Arendt insiste sobre o caráter unificador da narrativa, fator de identidade, ela chega, contudo, também, nos arredores de Benjamim, enfatizando que o passado não se apresenta como um conjunto de narrativas dispersas escapando à linearidade, que a memória não sobrevive como uma coleção de objetos ou de momentos destacados sobre o contexto e recompõe um novo conjunto. Nessa versão de sua reflexão ela abandona a concepção estritamente figurativa e retrospectiva da narração que geralmente lhe é própria, onde a obra é atribuída em função de fazer durável os atos efêmeros dos “heróis”. Então, a narração torna-se um ato de recomposição senão da imaginação, que dá forma – seja esta forma a dispersão – aos elementos do passado que pretende lhe restituir ou o constituir em unidade. Ela ultrapassa a concepção linear do enredo que caracteriza o romance do século XIX (COLLIN, 1999, p. 136 – *tradução minha*).

Contar uma estória ou narrar um feito é um ato deliberado²⁵ pelo pensamento, tipicamente narracional, com vistas a compreender e significar no presente o *modus vivendi* dos homens, porque cada homem constitui a quebra linear do tempo *continuum* (ARENDDT, 2008, p.232). Essa ruptura constitui uma perda dos referenciais anteriores, uma vez que o homem novo traz consigo a necessidade do pensamento. O pensamento insurge-se contra o tempo linear para subsumi-lo sob a forma da significação. É em vista da necessidade do pensamento (em pensar) que a linguagem descritiva, empregada pela linguagem cognitiva das ciências, não abarca a dimensão das experiências espirituais do pensar.

Uma vez que o pensamento percorre toda a vastidão das experiências humanas, em termos arendtianos, toda vez que o pensamento irrompe em duelo com o *continuum* do tempo linear, ele se debruça sobre a abertura de um novo começo e sobre os fragmentos dos fatos mesmos. Assim, “o pensamento narrativo encontra a significação dos acontecimentos neles mesmos sem precisar recorrer a um fluxo contínuo e metafísico da vida” (AGUIAR, 2001, p. 221).

²⁵ Quando afirmamos o caráter deliberado do pensamento queremos indicar a narrativa como o estilo de linguagem mais adequada tanto para a exercício do pensar quanto à exposição do pensamento. Esta compreensão está melhor desenvolvida por Arendt quando ela comenta a metáfora kafkiana do “Ele”, a qual faz a seguinte consideração: “A parábola de Kafka sobre o tempo não se aplica ao homem em suas ocupações cotidianas, mas apenas ao ego pensante, à medida que ele se retirou da rotina diária.” (Cf. Arendt, *A vida do espírito*, p.228).

Por fim, as narrativas são relatos dos quais cada uma apresenta uma ideia, por isso ela é ideológica, apenas na medida em que o narrador é um “organizador da experiência humana” (FAYE, 1996, p. 40) e tudo narra a partir da sua perspectiva, selecionando as coisas segundo seus critérios subjetivos. Toda narrativa seleciona e entrecruza um estado-de-coisas e, assim, a história é aquilo que se produz pela relação e movimento dos corpos e a qual a narrativa constitui-se apenas como um esforço cognitivo para captar a realidade a partir dos seus fragmentos e elevá-los, pela razão, ao nível da compreensão sistemática.

O movimento em si é uma coisa (fato) e o que se diz dele é outra coisa (significado).

1.2.3 Pensamento ideológico e pensamento ideologizado

Uma vez que ideologia advém de ideia não seria equivocado, como afirmei acima, se a entendêssemos como um princípio regulador da razão, tendo em vista que nunca prescindimos de alguma perspectiva para dar significação à existência. Exatamente por essa dimensão que a ideologia, “durante décadas, tivera um papel insignificante na vida política” (ARENDT, 2012, p. 623).

Contudo, o conceito deve ser analisado no contexto em que a expressão passou a ter maior significado. Para a autora, a ideologia desempenhou uma atividade crucial nos regimes totalitários, sem a qual estes regimes não teriam obtido o êxito que tiveram na consecução do mal.

A ideologia, conforme ganhou relevo no totalitarismo, se converte em modelo explicativo da realidade, isto é, a ideologia é antes a estruturação paradigmática que subjaz a todo o campo da ação humana. A ideologia existindo sob o solo da ação humana passa a condicionar os homens e os dispensa do princípio de ação (ARENDT, 2012, p. 623).

Nesses termos, a ideologia deixa de ser um mero pensamento ideológico no qual os homens construíam suas convicções, conscientes quanto à contingência para uma aplicabilidade geral sobre a vida. A ideologia passa a ser a estrutura condicionante pela qual se elimina o caráter da convicção

pessoal ou de grupo (ARENDR, 2012), se tornando o paradigma geral que compreende em si todas as particularidades da vida humana.

A natureza da ideologia é o processo e este, por sua vez, é dialético na medida em que faz “desaparecer as contradições factuais, explicando-as como estágios de um só movimento coerente e idêntico” (ARENDR, 2012, p. 625). Antes mesmo de ganharem relevância nos regimes autoritários, a ideologia – conforme Arendt a compreende – se realizou através das grandes revoluções da era moderna com as inversões ocorridas no interior da vida ativa²⁶.

A ideologia irá emergir dos postulados da nova ciência (astrofísica) combinados com as especulações aturdidadas da filosofia moderna, frente às mudanças que as descobertas científicas causaram no pensamento filosófico. Assim, sem a noção de processo tal como adquiriu consistência filosófica no mundo moderno, através da vitória do *animal laborans*, certamente o século XX não teria presenciado um mal tão extremo.

A ideologia é que prepara os indivíduos, no sentido de condicioná-los, a realizarem indistintamente aquilo que os governos totalitários julgarem como necessário e possível de ser realizado (CANOVAN, 2008). Esses indivíduos subsumidos à uma realidade totalmente estruturada a partir do cadenciamento do processo da lei do movimento natural ou da história, que nos momentos extremos, estão em condições de aceitarem pacificamente serem hoje os carrascos e amanhã as vítimas (ARENDR, 2012, p.623) . Assim, se vai do pensamento ideológico ao pensamento ideologizado, que dispensa os traços da convicção, porque dentro da estrutura ideológica todo movimento e todo acontecimento se torna necessário. É nestes termos que o mal totalitário é despido da sua significância moral.

O pensamento ideologizado indica a condição dos indivíduos que têm suas atividades abalizadas pelo meio estruturante das formas absortas de pensamento (se é possível denominar de pensamento). Portanto, não se trata do pensamento ideológico particular que cada indivíduo possa ter. Trata-se do modelo estruturante da ideologia que predispõem os homens ao pensamento ideologizados.

²⁶ Esta análise está desenvolvida no terceiro capítulo.

Eichmann aparece como o exemplar do pensamento ideologizado, isto é, nele não havia traços de ideologias antissemita ou racista ou outra qualquer. O extermínio de pessoas ou sua própria morte transcorre segundo uma serenidade assustadora para quem acompanha externamente os seus feitos. Sem o modelo estruturante da ideologia seria impossível não encontrar nele algum peso na consciência (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 326).

Em Eichmann, a lei eterna e do movimento se assentou e todos os seus feitos transcorreram nesse ambiente em que grassa a vitória do *animal laborans*, de maneira que após o fim da guerra ele se viu combatido a viver

uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida (ARENDDT, 1999, p. 43-4).

Diante desse panorama, podemos compreender que o mal ou a participação que teve no extermínio de milhões de pessoas não tem para ele relevância moral muito menos lhe causava algum constrangimento, porque, sob a condição do pensamento ideologizado, tudo o que se faz se realiza sob a forma de uma condição necessária inerente ao processo de movimento da lei natural ou da história.

1.2.4 Para ler *Eichmann em Jerusalém*

Entre o passado e o futuro (2009a) pode ser considerada uma obra propedêutica à filosofia arendtiana, porque nela sua filosofia política encontra-se delineada de maneira sumária e concentrada. O que ela apresenta em linhas gerais será retomado em obras posteriores, na qual esboçará com maior propriedade e profundidade as temáticas antecipadas na referida obra. Nesse sentido é importante a consideração que a autora faz sobre o pensamento narracional. Diz ela:

Os seis ensaios seguintes são exercícios desse tipo, e seu único fito é adquirir experiência em *como* pensar; eles não contém prescrições sobre o que pensar ou acerca de que verdade defender. Menos, ainda, pretendem reatar o fio rompido da tradição, ou inventar algum expediente de última hora para preencher a lacuna entre o passado e o futuro. Em todos esses exercícios põe-se em suspenso o problema da verdade; a preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna – talvez a única região onde algum dia a verdade venha a aparecer (ARENDDT, 2009a, p.41).

Através do pensamento narracional o pensamento se desdobra na forma de linguagem. Assim, na medida em que a autora nos apresenta sua filosofia ela nos apresenta como pensa. O pensar só é possível ser concebido enquanto atividade ou exercício. Conforme Aguiar (2001) salienta, o pensamento narracional repousa sobre a contingência das ações humanas e visa encontrar a ordem da significação. Esta capacidade de significação consiste em ultrapassar os limites temporais e espaciais das ações humanas e retirar delas o sentido propriamente existencial. Por esse aspecto atemporal do pensamento seus postulados incorreram no erro da tradição em suprássumí-los a uma perspectiva arquimediana.

Desta feita, a Filosofia passa a ser afirmada em termos de padrões universalmente racionais em detrimento de uma finalidade ulterior, pela qual o exercício filosófico consistiria num despertar para o pensamento.

Dentro da perspectiva do pensamento narracional está nucleada uma identidade narrativa, que conforme indica Collin (1999), trata-se de uma nova compreensão sobre a narrativa. Ela não se identifica apenas enquanto recontar uma história, mas na medida em que se narra um acontecimento ou se reconta uma história, o pensamento se elabora como estória de alguém (onde ocorre a autoapresentação do “quem”).

No sentido arendtiano, a identidade narrativa empresta à memória um novo caráter. Significa dizer que a memória não é apenas um berço de histórias sobre feitos heroicos e imemoriais, isto é, “o passado não se apresenta como um conjunto de citações dispersas escapando à linearidade, que a memória não sobrevive como uma coleção de objetos ou de momentos destacados sobre o contexto e recompõe um novo conjunto” [*tradução nossa*] (COLLIN, 1999, p. 136). A memória é agora compreendida como capacidade de iniciar algo novo, promovido pelo próprio exercício do pensar. E é aqui que o caráter identitário da narrativa estabelece uma compreensão sistemática, em que o pensamento – via de regra – reconstitui no presente uma unidade significativa dos elementos do passado e do futuro.

É este exercício do pensar, na sua acepção da identidade narrativa, que Aguiar insere os escritos arendtianos. Para ele a autora invoca a mesma tarefa de realizar a partir do estado das coisas presentes uma profícua análise de

conjuntura, pois “na ausência de padrões confiáveis, passa-se a invocar as próprias experiências como base da análise” (AGUIAR, 2001, p.218).

O pensamento narrativo indica que o pensar é um exercício crítico e analítico, que retoma sempre a necessidade de recontar. Neste sentido, Arendt se distancia da compreensão de narrativa em Benjamim, a qual indica a dimensão utilitária da narrativa, isto é, seu comprometimento com alguma tradição ideológica. Ao contrário, o pensamento narrativo pode ser compreendido pela metáfora do “sair de mãos vazias”, pois não há aqui a defesa de nenhum postulado ulterior ao próprio ato de querer pensar, compreender ou significar.

É este exercício apaixonado do pensar que Hannah apresenta em sua obra. O pensamento narracional é duplamente o método de pensar e o estilo de linguagem com a qual a autora emprega nas suas obras (AGUIAR, 2001, p. 215). À guisa do que Aguiar nos assegura, a leitura das obras de Arendt, que lidam especificamente com os fatos das experiências totalitárias²⁷, precisa estar atenta ao método narracional. Significa dizer que os escritos arendtianos não podem ser lidos como uma história linear, na qual a autora está empenhada em dizer alguma verdade.

Para Aguiar (2001, p. 217), o esforço e o mérito dos escritos arendtianos consistem no modo como a autora exercitou o seu pensamento. Seu mérito não decorre do “espelhamento descritivo do que ocorreu, mas a fidelidade total às experiências geradoras de pensamentos em pauta e isso eles [críticos de Arendt – *grifos nossos*] não podiam questionar”.

A partir da perspectiva do pensamento narracional bem como da sua natureza identitária que devemos ler *Eichmann em Jerusalém*. Ali seguiremos os traços do pensamento arendtiano, muito mais voltados para a forma *como* a autora compreende a banalidade do mal. Os aspectos historicistas serão deixados num segundo plano por vários motivos. Entre eles destacamos que o viés histórico possui uma natureza imprópria para o livre exercício de pensar.

Primeiramente porque o critério de verdade estabelece a verdade como fato da cognição, distinto dos fins da razão. Por outro lado, o pensamento é

²⁷ Aguiar menciona apenas a obra *Origens do Totalitarismo*. Entretanto julgamos pertinente incluir *Eichmann em Jerusalém* na mesma compreensão, por se tratar de um exercício mais que reflexivo da autora.

uma quebra da linearidade histórica. Além disto, a própria noção de história parece faltar com certa clareza para a autora, justamente porque na história não há agente, pois a humanidade é um conceito abstrato (ARENT, 2009a, p. 231).

2. A banalidade do mal

2.1.1 A cura posterior e a banalidade do mal

O encontro com um dos carrascos nazistas não poderia ser mais oportuno para Hannah Arendt do que aquele que tivera a graça em presenciar no julgamento de Jerusalém, responsável pelo caso Eichmann. Até essa ocasião, Arendt não havia participado de nenhum dos tribunais que julgaram os membros do Terceiro Reich. Isso significa que nossa autora ainda estava convencida em descrever os crimes nazistas em termos de mal radical, realizando alguns “ajustes” teóricos no conceito kantiano, conforme fez em *Origens do Totalitarismo*.

Contudo, numa correspondência à *Rockefeller Foundation*, ela justifica, de imediato, a importância da sua presença nesse evento pelo aspecto pessoal. Como salientou, sua participação como correspondente seria, antes de tudo, uma cura posterior (YOUNG-BRUEHL, 1997, p.296). Certamente, esta concepção tem suas razões em vista das implicações que o nazismo tivera pessoalmente para a autora, de perseguida à estudiosa do totalitarismo.

Nesse sentido, será como teórica política, como preferia ser reconhecida, que a cura posterior se ampliou aos escritos sobre a questão do mal manifesta na violência perpetrada pelos nazistas. Isso significou todo um esforço para combinar às linhas que desde então a autora vinha seguindo, a saber, tratar a generalidade sistemática do totalitarismo sob a noção ajustada de mal radical, e, após Eichmann, passara a analisar aquele mal sob a perspectiva do indivíduo comum sem traços de perversidade, passando a descrevê-lo em termos de banalidade.

Foi no ano de 1963 que Hannah Arendt apresentou ao mundo o conceito de banalidade do mal. A obra *Eichmann em Jerusalém: um relato da banalidade do mal* (1999) continha em si um conceito nuclear que a autora apresentou aos leitores do jornal norte-americano *The New Yorker*, deixando-o em aberto. A adoção da expressão que aparece uma única vez quase ao fim das últimas páginas do relato, não mereceu nenhum desenvolvimento teórico por parte de Arendt (BERNSTEIN, 2008, p. 46).

Para ela, os dias transcorridos no tribunal em Jerusalém lhe propiciaram uma apreensão inédita sobre a tipologia do mal que estava diante de seus olhos. Trata-se, portanto, de uma percepção quanto à extremidade daquele mal. Contudo, lhe causava perplexidade o fato da tradição não dispor de um quadro de referência que pudesse lançar luzes capazes de nos fazer compreender o mal presenciado pelo século XX e, inclusive, que pudesse servir de fundamento jurídico-moral para a condenação de crimes extremos, praticados por agentes do Estado.

[...] os juízes não acreditaram nele, porque eram bons demais e talvez também conscientes demais das bases de sua profissão para chegar a admitir que uma pessoa mediana, “normal”, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado. Eles preferiram tirar das eventuais mentiras a conclusão de que ele era um mentiroso – e deixaram passar o maior desafio moral e mesmo legal de todo o processo (ARENDR, 1999, p. 38).

Assim, ao expor as impressões da autora sobre o réu, o relato adquiriu o caráter de uma controvertida narrativa, mediante a repercussão junto aos intelectuais da época bem como na comunidade judaica internacional. Em síntese, *Eichmann em Jerusalém* apresentava duas teses correlatas, de sorte que elas se revelaram muito originais quanto à compreensão arendtiana de toda a questão do Holocausto e, para os quais, a cobertura do julgamento de Eichmann forçou-lhe a rever, em partes, as teses fundamentais de *Origens do Totalitarismo*, publicadas em 1951.

Após reunir todo o material necessário para trabalhar no seu relato da banalidade do mal, dentre ele suas anotações durante o julgamento de Eichmann e as fontes pesquisadas, se dirigiu à *Panville*, durante a primavera de 1963, para realizar um empreendimento até então inédito, segundo ela. Considerava que nenhum dos jornais produziu algo que tivesse prestado uma amíúde atenção ao que estava efetiva e significativamente posto em julgamento.

Sua recusa em produzir um artigo para o jornal norte-americano *The New Yorker*, semelhante às outras publicações sobre o tema, se assentava sobre a necessidade de trazer à luz aquilo que nem a Corte de Jerusalém conseguiu realizar muito menos a mídia teria condições de fazê-lo.

Como apontou, o julgamento foi marcado pela midiaticização e teatralização²⁸, que se tipificaram no sensacionalismo retórico do, então procurador-geral do governo, sr. Gideon Hausner, que enfatizava haver um monstro na cabine de vidro e do, então primeiro-ministro de Israel, sr. Ben-Gurion, que acreditava estar ensinando alguma lição ao mundo sobre o holocausto (ARENDR, 1997, p.20). Todo esse empreendimento midiático fez jornalistas do mundo inteiro acorrer a Jerusalém e, à medida que o espetáculo cedia lugar aos horrores narrados pelas testemunhas de acusação, havia um perceptivo cansaço da plateia (que alterava a cada sessão) e dos jornalistas frente à complexa burocracia do procedimento jurídico bem como pelas mentiras contadas por Eichmann. Portanto, não restava a Arendt uma boa apreciação acerca das publicações que tivessem algum valor sobre o assunto (YOUNG-BRUEHL, 1997, p.301).

Não obstante, Arendt reconhece o esforço com o qual os magistrados trabalharam para tornar o julgamento de Eichmann algo minimamente legal²⁹, pois pesava contra este tribunal a natureza de sua ilegalidade em termos de direito internacional. Embora a filósofa defendesse que eticamente o correto fosse a implantação de uma corte internacional e que o peso do julgamento de Eichmann deveria estar focado nos seus feitos à humanidade (ARENDR, 1999, p.15; 19) e não especificamente contra o povo judeu³⁰, como fora tentado pelos judeus e pela acusação e que, por fim, os magistrados acabaram cedendo; estes últimos estavam conscientes que a sentença devesse ser

²⁸ A autora não fez reservas para tratar o julgamento em termos de uma espetacularização. Com isso, demonstrava sua desaprovação quanto ao enredo que as personalidades políticas do evento organizaram. Apenas poupou de expor os interesses espúrios que estavam por trás do espetáculo, motivos estes bem sabidos pelos israelenses e que forçaram o primeiro-ministro Ben-Gurion a renunciar ao cargo, no início de 1963. Para Young-Bruehl, foi esta intencional omissão de Arendt (por motivos justificáveis, pois o seu foco era Eichmann) que sustentaria suas principais críticas aos servidores do Estado, que deixou espaço para que seus leitores judeus a tomassem como uma pessoa sem alma, anti-Israel e até mesmo anti-sionista. Sua crítica ao que concerne às responsabilidades do Estado de Israel se ateve, em linhas gerais, em afirmar que Eichmann deveria ser julgado por uma corte internacional, em vista da valoração que a autora atribui à humanidade como um todo e não especificamente porque o réu tenha se atentado contra os judeus (cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 304-05).

²⁹ Arendt sustenta não ter havido uma grande comoção internacional que pudesse vir a anular o julgamento do réu (seja pelo rapto clandestino na Argentina sejam pelas fragilidades jurídicas do processo) em vista do fato de que – independente de onde fosse julgado – o resultado esperado seria o mesmo (ARENDR, 1999, p. 231).

³⁰ Na sessão de abertura do julgamento, a promotoria sustentava que, diferentemente de Nuremberg, o tribunal de Jerusalém tratava especificamente, como enredo central, da tragédia que se abateu sobre os judeus (ARENDR, 1999, p. 16).

proferida em vista dos feitos de Eichmann e não pelo sofrimento do povo judeu, conforme a autora defendia (YOUNG BRUEHL, 1997, p.304-5).

Embora Arendt comungasse do resultado final da corte quanto ao que estava predestinado ao réu, tratava-se de uma aceitação formal no sentido da pena a ele infligida, pois estava sentenciado que aquele que comete um crime – mesmo estando agindo sob a tutela do Estado – está assumindo que “o grau de responsabilidade aumenta tanto quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com suas próprias mãos” (ARENDR, 1999, p. 268).

Segundo a filósofa, os trabalhos da corte ficaram a desejar quanto à peculiaridade do caso. Conforme sintetiza Souki (1998, p. 83), “eles julgaram Eichmann como um destruidor especial; um monstro, um antisemita especial, e não o sistema nazista”. É isso que Arendt aduz ao reclamar a necessidade de transcender à mera burocracia legal do caso em voga e, assim, realizar um juízo sobre a conjuntura histórica.

Por um lado, a revisão arendtiana da história é um processo de catarse, pois busca indicar o modo como a incursão dos homens promovem efeitos na historicidade da vida. Em consequência disso se manifesta a dimensão escatológica da revisão, pois o futuro é antecipado e abre, no presente, a possibilidade do redirecionamento das ações, capazes de modificarem a ordem vigente.

A revisão histórica consiste no tema da responsabilidade; em relação ao passado requer a responsabilidade pelos feitos, e no presente faz nascer a esperança de que os eventos históricos dependem do modo como nos inserimos no tempo e sobre ele nos tornamos responsáveis. Essa compreensão afirma a dimensão racional da história, pois elimina a relação necessária que alguns sistemas filosóficos atribuem à relação causa e efeito. Nisso a autora quer reafirmar a importância do nosso poder de abjurar, decidir e agir (ROVIELLO, 1997, p. 94).

Como se sabe, houve todo um esforço para que o caso Eichmann tivesse um julgamento justo. Sobre isso pesa a questão da legalidade do raptio e do ordenamento que iria disciplinar o processo sob o qual se julgariam os feitos de réu. Nesse aspecto, havia um particular, a saber: como proceder com

o julgamento de um caso para o qual não há uma previsão legal para proceder com sua análise, sobretudo quando o réu alega ter agido sob a coação do Estado, isto é, apenas obedecia às ordens?³¹

2.1.2 Eichmann: um cidadão de bem no banco dos réus

Talvez os homens, em geral, tenham a tendência de produzirem uma ordem tautológica capaz de identificar o agente aos seus feitos, em que tal dissociação soaria como uma blasfêmia (agravo à moral comum) ou uma incoerência (um erro lógico-epistêmico).

Na maioria das vezes em que se descreve algo sobre o nazismo, há uma força que impele narradores e estudiosos a descrever os nazistas em termos de demonização, como fizera Nehemiah Robinson em uma panfletagem distribuída em Israel sobre quem era Adolf Otto Eichmann³².

Ora, em um contexto como esse, é de se esperar que uma avaliação divergente desta causasse uma grande euforia sobre as verdades já sedimentadas pela espetacularização, oscilante no entorno do julgamento. Com isso, Arendt estava inserindo uma revisão que, em muito, aludia à tradição judaica quanto à noção personificada do mal. Não somente questionava a imagem pública que fora construída a respeito do carrasco nazista, mas colocava a questão de saber se o mal é sempre radical em todos os eventos nos quais ele tenha se manifestado na história.

À medida que Arendt apresenta a identidade de Eichmann ela o faz sempre reforçando a extremidade do mal com a qual ele se detivera enquanto partícipe na lógica de extermínio, ainda que não se reconhecesse responsável pela morte de milhares de judeus. Dessa asserção depreendemos o que a autora realizou em *Eichmann em Jerusalém*. Primeiro demonstra o vínculo existente entre a narradora e a humanidade, vítima do totalitarismo, e, em particular, com o povo judeu. Não obstante, do reconhecimento do mal como sendo extremo não há como inferir necessariamente que a natureza humana do agente possa coincidir com os feitos realizados. Para Nádía Souki (1998, p.

³¹ Não iremos nos deter na exposição das soluções que a corte apresentou uma vez que demandaria um esforço desnecessário aos objetivos desta dissertação, bem como pelo modo objetivo com o qual Arendt tratou delas (cf. ARENDT, 1999, p. 297).

³² Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 316.

83), “a desproporção existente entre o autor do crime e a ação é um fato inquietante da história contemporânea”.

Considerando que a obra sobre o relato da banalidade do mal se orienta em três temáticas específicas, a saber, o retrato de Eichmann; a colaboração dos conselhos judaicos; e, as questões jurídicas do julgamento e o entorno político do caso (SOUKI, 1998, p. 78), nos delimitaremos na primeira grande temática em vista da reflexão que pretendemos realizar.

Arendt, ao longo da narrativa, deixa-nos entrever a história de um homem comum e com as legítimas solicitudes próprias dos tempos modernos. Não é a história de um sujeito sádico ou enfraquecido pelos vícios que consomem a alguns por motivos diversos. Ao contrário, uma das principais características de Eichmann se encontra na aspiração (Hannah usa o termo ambição) por um trabalho que pudesse lhe render uma considerada reputação social (ARENDR, 1999, p. 45).

Eichmann era um sujeito de classe média baixa e, como tal, tivera nutrido desde tenra idade ocupar sempre uma boa posição social. O fracasso desse empreendimento era justificado sempre pelas dificuldades financeiras que, honradamente, seu pai havia passado, sem revelar, contudo, que se tratava mais de dificuldade de aprendizagem do que financeira (ARENDR, 1999, p. 39).

A “boa sociedade”, conforme Arendt emprega o termo, sempre fora uma aspiração pessoal, à qual Eichmann devotava todo apreço. Tanto era que

sempre se deslumbrou com a “boa sociedade”, e a polidez que demonstrava com funcionários judeus que falassem alemão era em grande parte resultado de sua posição de que estava lidando com gente que lhe era socialmente superior (ARENDR, 1999, p. 142)

Mais adiante Arendt revela o quanto Eichmann era obcecado pela ascensão social ou tinha uma necessidade trivial de reconhecimento público. Para Arendt, embora nunca tenha lido *Mein Kampf*, o apreço de Eichmann pelo Führer era por motivos bem mais funestos, a saber, o êxito pessoal de um soldado da mais baixa patente que chegou ao Terceiro Reich. Disse ele:

[Hitler] pode ter estado errado do começo ao fim, mas uma coisa está acima de qualquer dúvida: esse homem conseguiu abrir seu caminho de cabo lanceiro do Exército alemão até Führer de um povo de quase 80 milhões [...] Bastava o seu sucesso para me provar que eu devia me subordinar a esse homem (ARENDR, 1999, p. 142-43).

Seu insucesso na vida escolar lhe relegara que a aspirada ascensão social só poderia acontecer por meio do trabalho, através de uma ocupação que lhe rendesse destaque. Sem saber o motivo pelo qual aspirava fortemente a uma reputação na posição social, Eichmann absorvia e reproduzia – sem perceber em consciência – as tendências que marcavam o seu tempo.

Para Arendt, o Imperialismo se caracterizou como o período no qual a burguesia ascende ao domínio e monopólio das instituições políticas. Nesse período, ela já gozava de boa reputação social frente às camadas inferiores, para as quais era a classe dominante financeira. Para difusão do modelo monopolista e ditatorial da burguesia, o protecionismo imperialista difundiu a mentalidade que

[resultava] de uma filosofia para a qual o sucesso ou o fracasso do indivíduo em acirrada competição era o supremo objetivo, de tal modo que o exercício de deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia (ARENDR, 2012, p. 441)

Eichmann, então, internaliza e reproduz essa lógica: absorvido pela necessidade de ocupar uma posição social de destaque ele aspira a um cargo mediano. Não ocupa funções de uma profissão liberal destacada socialmente (como membro da burguesia), mas viu na ascensão do nazismo a oportunidade de crescimento profissional, ainda que ocupasse um cargo mediano – burocrata – entre a burguesia e o alto escalão do regime nazista.

A esse respeito, Hannah narra que Eichmann participou – como secretário – da reunião dos subsecretários do Terceiro Reich, em janeiro de 1942, para executar os passos finais para a Solução Final:

Para Eichmann, foi uma ocasião importante, pois nunca antes havia tido contato próximo com tantos “altos personagens”; ele era de longe o que estava em posição oficial e social mais baixa entre todos os presentes (ARENDR, 1999, p. 130).

Nessa ocasião, foi que Eichmann tomou conhecimento que a máquina de extermínio do governo nazista propunha uma solução sangrenta. A reunião transcorreu de maneira bastante objetiva e rápida; traçaram a arquitetura e as competências relativas à Solução Final, seguida por um almoço requintado para o estreitamento dos vínculos pessoais entre os membros dos alto e baixo escalão (ARENDR, 1999, p. 130).

A solução sangrenta deixou de ser uma questão de consciência para ele, pois os grandes nomes do serviço público assumiram a responsabilidade por este modo de extermínio. Para Eichmann, “naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa” (ARENDR, 1999, p. 130).

Contudo, a consciência de Eichmann não veio a ser uma preocupação de primeira instância às vésperas da Solução Final. Conforme Arendt destacou, já há muito essa “voz consciência” se reificara em “voz do reconhecimento”. Ou seja, “não que ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com ‘voz respeitável’, com a voz da sociedade respeitável à sua volta” (ARENDR, 1999, p. 143).

A voz da consciência de Eichmann falava tanto pela voz das pessoas reputáveis à sua volta “que o fator mais potente para acalmar a sua própria consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à Solução Final” (ARENDR, 1999, p. 133). Descrito desse modo, pode haver uma tendência em atribuímos à figura do Eichmann arendtiano certa demonização. Contudo, toda a imagem que Arendt apreende e nos apresenta sobre o réu foi descrita sob a tipologia de um sujeito normal, sem, contudo, negar a extremidade das agruras que sua participação na Solução Final infligiu ao povo judeu.

Eichmann foi avaliado por uma junta de psiquiatras forenses que atestaram o quadro da sua normalidade, geralmente atribuída às pessoas de bem: um bom cidadão cumpridor das leis, zeloso para com o exercício de bom esposo e pai, honrando sempre a memória dos seus progenitores. Souki (1998, p. 89) enfatiza o quanto Eichmann era apegado “à educação e às regras de bom comportamento, mostrando vergonha e constrangimento face à lembrança de pequenos deslizes sociais cometidos no seu passado”. Eis um homem de comportamento aprovável e desejável, conforme disse o padre confessor (ARENDR, 1999, p. 37).

Ao conceito de normalidade, atribuído ao réu pelos psiquiatras e juízes, Hannah Arendt acrescentou outra significação. Eichmann não era somente normal como um cidadão de bem, como se espera de alguém em qualquer

parte do mundo. Eichmann era também normal no sentido de que agia tão normalmente como a maioria dos cidadãos alemães do seu tempo.

Analisemos, então, o seguinte fragmento:

A acusação tinha por base a premissa de que o acusado, como toda “pessoa normal”, devia ter consciência da natureza dos seus atos, e Eichmann era efetivamente normal na medida em que “não era uma exceção dentro do regime nazista”. No entanto, nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as “exceções” agissem normalmente (ARENDR, 1999, p. 38)

A concepção de normalidade, acrescida por Arendt, toma em consideração, em um primeiro momento, a gigantesca máquina governamental movida por indivíduos semelhantes a ele. Noutro fragmento, onde discorre sobre as intrigas existentes entre os inúmeros departamentos governamentais, a autora demonstrou a dimensão do quantitativo de pessoas envolvidas com os trabalhos departamentais ao comentar que o poder de Eichmann decorria da sua função, “porque sempre dependida dele e de seus homens a quantidade de judeus a transportar de uma determinada área” (ARENDR, 1999, p. 170).

Em um segundo momento, a normalidade, da qual Arendt trata, implica na atmosfera de indiferença frente às agruras das vítimas. A essa indiferença, Eichmann nomeou de “dureza impiedosa”, indicando que os atos eram por ele encaminhados na retidão do dever cumprido no “interesse da segurança permanente de nosso povo” (ARENDR, 1999, p. 179). Essa mesma normalidade era compartilhada pelo povo alemão mesmo após o fim da guerra, quando

as pessoas não se importavam com os rumos dos acontecimentos e não se incomodavam com a presença de assassinos à solta no país, uma vez que nenhuma delas iria cometer assassinato por sua própria vontade (ARENDR, 1999, p. 27).

Ao que parece, Arendt realiza um meticuloso trabalho de distinção entre a ação condicionada por motivos compreensíveis³³ e a ação incondicional ainda que não encontremos um fundo motivacional. Distinções que em Eichmann são apresentadas pela autora de maneira muito tênue e sutil. Assim,

³³ Por “motivos compreensíveis” quero apenas indicar a existência de instâncias capazes de explicar as razões pelas quais um sujeito pode cometer más ações. De modo algum compreender implica justificar ou perdoar. Ao contrário, a compreensão é um esforço humano radicalmente voltado para encontrar as significações de determinados eventos relacionados ao “nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos” (ARENDR, 1993, p. 40) ou “significa [...] examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós [...]. Compreender significa [...] encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela” (ARENDR, 2012, p. 12).

um breve esboço comparativo entre as duas obras nas quais a filósofa analisa o fenômeno totalitário pode ajudar numa melhor compreensão das distinções.

Segundo Hermida del Lhano (2016), em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt está voltada para a questão desses regimes estudando-os em termos de mal absoluto, sob a noção de mal radical kantiano. Na referida obra, o mal é abordado do ponto de vista geral do sistema nazi-facista enquanto regime político³⁴. Trata-se, na verdade, de um mal absoluto em vista da justificção ideológica quanto à natureza desse mal que se realiza mediante a legalidade e reconhecimento moral pelas massas. É um deliberado planejamento conjuntural e estrutural que, em efeito, pode ser compreendido enquanto negação da determinação moral (em acepção kantiana). Assim, a questão que Arendt salienta é o modo como cada membro do alto escalão nazista dera materialidade à ideologia do terror:

Todos os níveis da máquina administrativa do Terceiro Reich eram submetidos a uma curiosa duplicação de órgãos. Com fantástica meticulosidade, os nazistas duplicaram no partido, através de um órgão, todas as funções administrativas do Estado [...].

[...]

A duplicação de órgãos e a divisão da autoridade, a existência de um poder real ao lado de um poder aparente, são suficientes para criar confusão, mas não explicam o “amorfismo” de toda a estrutura. Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento [...] pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção (ARENDR, 2012, p. 534-36).

Estruturado desse modo, a relação de poder entre Partido e Estado encaminhava as massas no sentido de internalizar nelas a ideologia do terror. De tal modo, o trabalho que Arendt empreende em *Eichmann em Jerusalém* constitui uma verdadeira descrição de como os indivíduos estavam empenhados na consecução do mal totalitário, sem, contudo, estarem movidos por grandes convicções ideológicas ou motivações conscientes ou compreensíveis. Os departamentos do Partido nazista empregaram indivíduos

³⁴ Utilizo a expressão “regime político” apenas para salientar a dimensão de um regime que comprometeu e eclipsou a dignidade da política. Político, na expressão, não possui a dimensão que o mesmo teria na compreensão arendtiana, a qual prescreve a liberdade como essência da política. Para Arendt, o totalitarismo não se configura dentro desta categoria e, por isso, não pode ser considerado um regime político. Cf. SOUZA, Daniel da S. Terror: o caminho inverso à solidariedade. IN: **Revista Perspectiva Filosófica**. Vol. 42, Nº 02. Pernambuco, 2015. p. 110-26.

dispostos a realizarem um trabalho meramente burocrático, divididos por uma infinidade de seções que realizavam aquilo que era das suas competências para as deportações e para a Solução Final.

2.1.3 A consciência e a impessoalidade

Segundo Nádía Souki (1998, p. 88), Eichmann é o exemplar por excelência entre os serviçais do Terceiro Reich, visto que ele

era o perfeito instrumento para levar a cabo a “solução final”: organizado, regular e eficiente tal qual a empreitada de que ele estava encarregado. Na sua função de encarregado do transporte, ele era normal e medíocre e, no entanto, perfeitamente adaptado a seu trabalho que consistia em “fazer as rodas deslizarem” suavemente, no sentido literal e no figurativo. Sua função era tornar a “solução final”, normal. Com sua vaidade e exibicionismo e seus clichês pretenciosos, ele era, ao mesmo tempo, ridículo e ordinário. Eichmann representava o melhor exemplo de um assassino de massa que era, ao mesmo tempo, um perfeito homem de família.

Eichmann, este cidadão de bem, cumpria suas funções “técnicas” de modo muito natural, tal qual um trabalhador opera planilhas da logística do transporte de animais ao abatedouro. Essa analogia nos remete à questão sobre a “fraqueza do espírito” (pusilanimidade) que consiste no fato de Eichmann – ou quem quer que seja – não se reconhecer como um agente e, portanto, um partícipe, responsável pelo mal cometido.

Para Casanova, a banalidade do mal deve ser compreendida enquanto fenômeno da contemporaneidade, que se caracteriza pela ausência eidética do homem, conforme constatamos em muitos pensadores contemporâneos³⁵. Segundo ele, a falência dos padrões metafísicos, na medida em que possibilitou uma abertura aos modos de ser (na acepção heideggeriana), corroborou para intensificar o processo de produção das massas, nas quais grassam os modos impessoais de existência humana.

Assim, o homem concebido a partir da historicidade fática do “ser-aí” ressoa a desolação existencial em não se ter um lugar próprio no mundo. Diante desse quadro, Casanova sustenta que não resta ao homem contemporâneo senão apelar para um princípio normativo e determinante capaz de conduzir os homens em suas ações contingentes. A impessoalidade

³⁵ O autor se refere, sobretudo, às filosofias de Heidegger, Sartre, Adorno, Hannah Arendt, Wittgenstein, Quine e Davidson (cf. CASANOVA, 2004, p. 323)

surge, então, da inexistência de um si próprio. No contexto do que se sustenta, a normatividade se constitui como um poder extrínseco fático, uma vez que sem um lugar no mundo e sem uma essência de si próprio o homem não pode assumir a responsabilidade por suas ações (CASANOVA, 2004, p. 324).

Para Heidegger (2013), o impessoal origina-se no modo relacional do “ser-com”, para os quais “os outros” se refere ao modo negligenciado de pertencimento do “eu” a eles. Nas palavras de Casanova (2004, p. 325), o impessoal heideggeriano está vinculado ao caráter performático dos indivíduos para os quais o “ser-com” é o determinante estrutural, pela qual o “ser-aí” internaliza “um manancial de significações e sentidos previamente constituídos”.

Heidegger, contudo, salienta que o impessoal não pode ser compreendido como “sujeito universal” muito menos confundido como ausência de ser. Segundo ele, o impessoal indica a presença do “ser-aí” que, ao tomar emprestado da historicidade as possibilidades para “ser-si-mesmo”, se afasta do “si-mesmo” e, por isso, “o impessoal tira o encargo de cada presença em sua cotidianidade. [...] com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro da presença na tendência de superficialidade e facilitação” (HEIDEGGER, 2013, p. 185).

O tema da impessoalidade, em *Ser e Tempo*, constitui a análise ontológica da cotidianidade do Ser. O tema é desenvolvido mais especificamente no § 27, de onde Casanova retira as implicações éticas do impessoal na vida contemporânea. Para Casanova, Hannah Arendt conseguiu apresentar em *Eichmann em Jerusalém* os elementos que possibilitam a junção para a ocorrência do mal banal. Segundo nos afirma

O domínio do impessoal banaliza em última instância as ações em geral, à medida que retira delas toda e qualquer singularidade. A banalização das ações torna precárias as tentativas de diferenciação entre os caminhos existenciais em geral, de modo que passa a grassar uma aparência de constrangedora indistinção. [...] Um “mal” banalizado não pela junção de institucionalização da morte e fidelidade burocrática, mas pela supressão da singularidade em meio ao movimento desenfreado de autonomização das relações objetivas no interior do mundo contemporâneo (CASANOVA, 2004, p. 330)

Como percebemos, a banalidade do mal deve ser compreendida enquanto ações de indivíduos. Arendt apresenta Eichmann como o protótipo da banalidade do mal, uma vez que tem internalizado em si as formas estruturais

do “ser-si-mesmo”, internaliza em si a historicidade dos tempos modernos e o caráter de seres supérfluos. Uma vez que Eichmann não se reconhece como partícipe do mal, desculpando-se sob o manto da impessoalidade, é preciso analisar a banalidade do mal dentro das categorias éticas às quais ela tangencia.

Como bem afirma Bernstein (2008), trata-se de uma obra que provoca reflexões, sobretudo quando afirma que Eichmann é uma simples peça da máquina totalitária. Impessoalidade essa que Arendt rechaçou radicalmente.

2.2.1 Das Origens do Totalitarismo a Eichmann em Jerusalém

Numa resposta a Gershon Scholem, Arendt (2016, p.763) afirma ter abandonado o conceito de “mal radical” e que adotou a expressão “banalidade do mal”. Contudo, trata-se mais de um deslocamento, propriamente dito, do que uma mudança. O motivo desta correspondência se deve às controvérsias que o relato da autora causou junto à comunidade judaica, às quais Arendt apresentava algumas considerações quanto ao que Scholem acusava.

Não obstante, *Eichmann em Jerusalém* é uma obra na qual a autora realiza uma meticolosa análise do réu, circunscrita àquilo que pode apreender durante o transcorrido no julgamento. Portanto, a consideração feita por Arendt a Scholem procede, uma vez que as análises, nas quais se deteve nessa obra, foram feitas a partir de um conteúdo adverso ao que realizou em *Origens do Totalitarismo*.

Nessa, a expressão “banalidade” aparece raríssimas vezes indicando apenas o uso vulgar com a qual é rotineiramente empregada, a saber, designa o que é comum e normal (ARENDR, 2012, p. 608). A terceira parte da obra é consagrada a análise do modo estrutural e sistemático com a qual a ideologia totalitária se desdobra institucionalmente no partido e no Estado, bem como a análise que a autora realiza sobre os meios adotados para difundir a supremacia racial alemã, a difusão ideológica por meio da propaganda e da (pseudo) ciência e, por fim, a naturalização dos meios de violência para a “Solução Final” e ratificar a descartabilidade inerente à condição humana.

Sobre o empreendimento realizado em *Origens do Totalitarismo*, Bernstein considera que

Arendt buscou compreender o que, segundo ela, eram os acontecimentos mais terríveis e inauditos do século XX – a irrupção do totalitarismo e suas devastadoras consequências. Os conceitos e as teorias recebidas do passado não servem para compreender estes acontecimentos (BERNESTEIN, 2008, p. 47 – *tradução minha*).

De acordo com o autor, Arendt já antecipa nessa obra a desconfiança, que mais tarde será confirmada em outros escritos³⁶ (cf. ARENDT, 2012, p.609), de que o totalitarismo não pode ser compreendido pelas categorias tradicionais do pensamento moral, político e filosófico. Nesse sentido, Souki (1998, p.47) nos adverte que, justamente pelo aspecto de ruptura, o livro não pode ser visto como um trabalho historiográfico. No máximo, deve ser compreendido como uma “enquete sociológica”, na qual a filósofa estabelece ligações de elementos factuais que convergiram à cristalização do totalitarismo.

Da análise geral do sistema totalitário passa-se à análise do modo como a estrutura desse sistema é determinante na perspectiva individual e é internalizada pelos indivíduos, mesmo sem ter a consciência do condicionamento.

[...] quando eu descrevi o sistema totalitário e analisei a mentalidade totalitária, eu tive de lidar com “tipos”, não com indivíduos; e se você olha para o sistema como um todo, cada pessoa se torna de fato “uma peça, pequena ou grande” na maquinaria do terror. Esta é a grande vantagem do procedimento judicial, que inevitavelmente te confronta com a pessoa e a culpa pessoal, com decisões e motivações individuais, com particulares, o que em outro contexto, como o da teoria, é irrelevante (ARENDT, 2016, p. 769).

Assim, *Eichmann em Jerusalém* é o deslocamento analítico que Arendt realiza, de um lado o meio estruturado e estruturante da ideologia totalitária, onde se encontram os seus mentores, e do outro lado a forma impessoal com a qual a ideologia é assentida na perspectiva do sujeito, onde indivíduos comuns se tornam partícipes e executores do mal totalitário.

Para Fina Birulés, Arendt

em seu livro *Eichmann em Jerusalém*, no lugar de destacar a importância das ficções ideológicas – como fizera nas *Origens do Totalitarismo* – enfatiza a característica proteção contra a realidade de Eichmann, sua incapacidade para o juízo (BIRUÉS, 2008, p. 173 – *tradução minha*).

Nos termos comparativos de Birulés, ela deixa em suspenso certa distância entre as referidas obras, sendo a primeira uma mudança no interior

³⁶ Refiro-me, sobretudo, às constatações que ela apresentou em *Eichmann em Jerusalém*, no prefácio de *A vida do espírito* e, por fim, em alguns ensaios reunidos em *A dignidade da Política*.

da temática do mal em relação à segunda. Contudo, sustento que não há razões para essa interpretação, considerando que a incapacidade de juízo dos executores do mal totalitário já fora bastante desenvolvido em *Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 2012, p. 609; 618), sob a destruição da dimensão triádica da personalidade (jurídica, política e moral), dentre elas o juízo e a espontaneidade.

Há autores que sustentam haver uma mudança reflexiva por parte de Arendt quanto às concepções de mal. Destaco que para Brunkhorst (2006, p. 77), “a impressão do processo de Eichmann obrigou Arendt a corrigir esta concepção” (*tradução minha*). Conforme destacou, o mal, ainda descrito por Arendt como radical³⁷, é o resultado da lógica de uma ideia, na qual se combinam “verdades” do senso-comum com premissas científicas. Enquanto que o mal, descrito como banal, é a consequência quanto à incapacidade de extrair da lógica de uma ideia as consequências dos próprios atos.

Divergindo dessa argumentação, Godin (2002, p. 211) sustenta haver um paralelismo reflexivo-metodológico entre as referidas obras, a saber, que em ambas há uma questão central quanto à análise que a autora estabelece acerca da natureza humana. Segundo ele, a autora desenvolve uma crítica consistente ao desenvolvimento científico (e tecnológico), capitaneado pelo totalitarismo, que estivera voltado a submeter os homens às mais desumanas concepções da (nascente) psicologia social e a experimentos laboratoriais que buscavam chegar ao âmago da natureza humana (ARENDT, 2012, p. 608), concebendo-a como inalterada, derrocando, assim, a liberdade como característica fundamental do homem.

Assim, o tema da superfluidade ou descartabilidade humana caracteriza, para Arendt (2012, p. 609), a essência dos regimes totalitários. Da estrutura ideológica do nazismo à ausência de si mesmo, Eichmann, como estereótipo do mal banal, não possui nenhum traço de humanidade frente à iminente condenação a morte.

Já vimos antes que esse tipo de discurso lhe dava sensações de estímulo, e de fato o manteve em algo muito próximo do bom humor durante toda a sua estada na prisão israelense. Isso até lhe permitiu encarar a morte com surpreende equanimidade – “sei que o que me

³⁷ Será abordado mais detalhadamente no próximo tópico.

aguarda é a sentença de morte”, ele declarou no começo do exame policial (ARENDR, 1999, p. 264).

Augustín de Haro entende que a aproximação entre as referidas obras arendtianas consiste na forma como a tese de *Origens do Totalitarismo* se desvela de maneira complementar em *Eichmann em Jerusalém* e vice-versa. O enfoque da análise de Haro “reconhece, sem nenhuma dúvida, que a tese da banalidade do mal não corrige a tese a respeito do mal radical” (HARO, 2008, p.158 – *tradução minha*).

Os autores que apresentei sustentam haver convergência entre as teses arendtianas dadas nas duas obras, com exceção de Brunkhorst. Contudo, esses autores estão no contexto em que a controvérsia da ligação entre mal radical e banalidade do mal se encontra num estado de resolução, sobretudo quanto ao trabalho que Richard Bernstein realizou em *Cambió Hannah Arendt de opinión?*. Grandes comentadores da filosofia política arendtiana concordam com a argumentação que Bernstein realiza nesse artigo, dentre eles destacaria Firulés, Canovam, Haro³⁸, Skio e Assy³⁹.

Assim, passaremos a discutir a natureza das controvérsias que a tese da banalidade do mal possa ter causado em relação à tese do mal radical. Mais do que seguir os passos de Bernstein, procurarei salientar as diferenças e identidades que estes conceitos possuem entre si, com o propósito de demonstrar que a tensão conceitual e terminológica requer um exercício de pensamento.

2.2.2 A noção arendtiana de mal radical

Em uma correspondência a Arendt, Samuel Grafton questiona, em vista da difamação sofrida por ela, se a autora mudaria as linhas expositivas adotadas em *Eichmann em Jerusalém*. A autora, então, adverte:

A alternativa teria sido incorporar o que quer que eu tivesse aprendido no julgamento em meu trabalho teórico, o que certamente não oferece nenhum perigo, pois aqueles que se opõem a mim jamais o teriam lido.

³⁸ Cf. BIRULÉS, Fina. **El legado de una mirada**. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008. Nesta obra organizada pela Fina Birules os demais autores citados retomam, em partes, a tese de Bernstein.

³⁹ Conferir estas autoras nas obras referenciadas na bibliografia desta dissertação.

A razão pela qual aqueles que leem “banalidade do mal” poderiam saltar à conclusão de que “seus sofrimentos são banais” está além da minha compreensão. Só se pode responder a isto com outra questão: por que Joaozinho não sabe ler? (ARENDR, 2016, p. 774).

Ironicamente a autora indica que boa parte das controvérsias se originou de deduções inconsistentes. Tais inconsistências foram, segundo Young-Bruehl (1997, p.311), patrocinadas pelo Conselho de Judeus da Alemanha e pela Liga Antidifamação, que visavam convencer a opinião pública e críticos literários a disseminar os “erros” de Arendt.

Tais controvérsias se referem mais especificamente à tese da contribuição dos Conselhos Judaicos na organização dos transportes de judeus e, de modo indireto, às insinuações veladas da crítica de Arendt ao primeiro-ministro de Israel, Ben-Gurion.

Contudo, deixarei à parte dessa dissertação a controvérsia de natureza não filosófica. O que interessa aqui é tomar o tema da banalidade do mal, que segundo Scholem, absolvía Eichmann das acusações a ele imputadas, de maneira que o “banal” passou a se contrastar com a tese sustentada em *Origens do Totalitarismo*.

Nesse sentido, cabe reafirmar que a autora rechaçou veementemente a visão ordinária que descreve o réu em termos de perversidade e, muito menos, que o mal totalitário sofresse uma “romantização”⁴⁰. As narrativas triviais acerca da violência e do mal, que tencionam a descrevê-lo em termos de inferno e demonização, altera o caráter quanto àquilo que os homens comuns podem ser capazes de cometerem.

Há muitas coisas consideravelmente piores do que a morte, e a SS cuidava que nenhuma delas jamais ficasse muito distante da mente e da imaginação de suas vítimas. Sob esse aspecto, talvez até mais significativamente do que sob outros, a tentativa deliberada de contar apenas o lado judeu da história no julgamento distorcia a verdade, até mesmo a verdade judaica (ARENDR, 1999, p. 23).

Em outro trecho:

⁴⁰ Emprego o termo romantização (como sinônimo de mitificação) para salientar o modo como determinadas narrativas ou interpretações tendem a encobrir ou dissimular a questão do mal cometido pelos regimes totalitários. Para Arendt, a mitificação que comumente se fazem acerca do mal distancia qualquer possibilidade de compreender realmente o que aconteceu (Cf. Arendt, 2005, p.89).

Essa história não levou mais de dez minutos para ser contada e quando terminou [...] era de se pensar que todo mundo, todo mundo devia ter o seu dia na corte. Mas logo se descobriu, nas sessões intermináveis que se seguiram, como era difícil contar uma história, como – pelo menos fora do reino transformador da poesia – era necessário ter uma pureza de alma, uma irrefletida inocência de coração e mente que só os justos possuíam. Ninguém, nem antes nem depois, igualou a brilhante honestidade de Zindel Grynspan (ARENDR, 1999, p.251)

Ao que parece, os escritos arendtianos são um exercício próprio de pensamento e uma tentativa fenomenológica de apresentar a natureza mesma desse tipo de mal, divergindo do modo como a narrativa das vítimas se distanciavam da verdade. Assim, em *Origens do Totalitarismo* há um esforço da autora em descrever a estrutura de poder e a sistemática totalitária ao seu leitor, com vistas a desvelar que a natureza desse poder é fluída, sem nenhuma estrutura no seu interior (ARENDR, 2012, p. 534).

Por outro lado, e concordando com a asserção do juiz presidente da Corte Israelense, de que sistemas e ideologias são inimputáveis, Arendt aproxima o leitor do espectro do mal banal em *Eichmann em Jerusalém* e, na medida em que não percebe nele nenhum traço de monstruosidade, tenta alicerçar o itinerário entre o sistema totalitário e a responsabilidade individual (SOUKI, 1998, p.83).

Como visto, o tema da banalidade do mal serve como um referencial filosófico para a responsabilização dos indivíduos frente aos atos nos quais os autores se imiscuem do vínculo entre ação, autoria e responsabilidade. Todavia, a banalidade do mal continua ainda sendo um conceito em aberto, do qual a autora não fez nenhum desenvolvimento conceitual. Assim, é preciso extrair sua concepção a partir das primeiras abordagens mais consistentes sobre o tema do mal, que, por seu turno, nos conduzirá ao mal radical.

Arendt adotou em *Origens do Totalitarismo* o conceito de mal radical que, na opinião dela, foi Kant “o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora o racionalizasse no conceito de um ‘rancor pervertido’ que podia ser explicado por motivos compreensíveis” (ARENDR, 2012, p. 609). A adoção do conceito está circunscrita ao modo como Kant reconhece o mal enquanto grandeza positiva, diferentemente do modo marginal como o fora pela tradição filosófica.

Contudo, a teoria kantiana do mal radical trivializa (i) a disposição para o bem, (ii) a propensão para o mal e (iii) a consumação do mal. O mal radical possui uma natureza ontológica em Kant, pois se encontra radicado na liberdade essencial do homem. Isto é, o mal – enquanto propensão humana – é imputável a todos os homens. A radicalidade do mal não se confunde com disposição biológica, porque sendo dessa natureza não possui valor moral.

Nesse sentido, Höffe sustenta que a originalidade do mal radical se deve ao fato de Kant assumir um mal que passa a figurar dentro da “filosofia da liberdade”, dando ao mal uma grandeza que desde então nunca lhe fora outorgado. Todavia, o autor reafirma que uma vez radicado na liberdade do homem, o mal consiste na subversão deliberada que a vontade realiza mediante o reconhecimento das máximas morais. Ao agir mal, o homem

põe-se em contradição com a lei moral, embora tenha consciência da lei. Tal oposição à lei moral significa mais do que simples debilidade e impureza, ela é maldade, isto é, a propensão a admitir máximas más (HÖFFE, 2005, p. 285-6)

Embora Arendt reconheça a grande contribuição de Kant concernente ao tema do mal, a abordagem do mal radical encontra-se aquém de lançar luzes sobre o mal perpetrado pelos nazistas. Ao se apropriar do conceito kantiano, Hannah Arendt realiza um “ajuste” conceitual ao subsumi-lo à dimensão política resultante dos horrores que foram os regimes totalitários. Significa dizer que, na adoção arendtiana do mal radical, a autora preserva a dimensão da grandeza positiva dada por Kant, embora elimine a dimensão ontológica que o mesmo possui. Ou seja, o mal radical arendtiano contém toda a realidade fenomenológica, contudo sem o caráter de radicalidade (*radix*).

Conforme nos assegura Souki (1998, p. 97)

Ao afirmar que “o mal não é jamais radical”, ela está usando radical no sentido de essencial, absoluto e total, sentido que não corresponde absolutamente ao do conceito kantiano, pervertendo, assim, inteiramente, seu significado verdadeiro.

Entre as tantas correspondências com Karl Jaspers há uma delas, realizada logo após a publicação de *Origens do Totalitarismo*, na qual Arendt se justifica quanto à concepção de mal, da qual está convencida.

a tradição ocidental sofre de um preconceito segundo o qual o pior mal que o homem pode cometer nasce dos vícios do egoísmo; porém nós sabemos que o pior mal ou o mal absoluto não tem nada a ver com os temas do pecado que os homens entendem. Eu não sei o que é o mal absoluto, mas parece-me que de alguma forma tem a ver

com os seguintes fenômenos: declarar seres humanos supérfluos enquanto seres humanos - não usá-los como meio, que não respeitando sua humanidade e apenas ferindo sua dignidade como homens, mas os tornam supérfluos, mesmo sendo seres humanos (ARENDR, 2006, p. 248-9 – *tradução minha*).

Este fragmento, longe de esboçar uma doutrina filosófica do mal, nos permite compreender os termos nos quais a autora concebe o mal radical: o mal radical é a condição que ultrapassa qualquer altercação entre indivíduos, tendo como meta tornar os homens em geral em seres descartáveis.

Bernstein é bastante preciso em localizar esses termos na última parte de *Origens do Totalitarismo*, onde a filósofa discute o modo sistemático com o qual a dignidade humana foi detratada e reificada, razões pelas quais os homens se tornaram seres descartáveis. Assim, ele sintetiza a noção de mal radical em Hannah Arendt:

É como se ao “deter-se nos horrores” dos campos de concentração ela chegara à assombrosa noção de que a meta não tão oculta do totalitarismo é transformar os seres humanos em seres supérfluos enquanto humanos, isto é, transformar a natureza “natureza humana” de maneira que o essencial para viver uma vida humana – a pluralidade, a espontaneidade, a natalidade e a individualidade – tornou-se aniquilado. Isto é o que Arendt entende por mal radical: um fenômeno novo e sem precedentes que “nos enfrenta com sua realidade esmagadora e rompe todos os critérios que conhecemos (BERNSTEIN, 2000, p. 245 – *tradução minha*)

O mal radical está longe de ser o avesso da banalidade do mal. O mal é radical apenas enquanto se trata da condição ambiente que submete os homens ao caráter absoluto do desenvolvimento da ideologia totalitária. O modo como Arendt se apropriou, desenvolveu e o aplicou aos regimes totalitários aponta o mapeamento de um povo, que há muito, perdeu o sentido original de pertencimento ao mundo. A ilusão da supremacia racial equaciona história, evolução, política, economia e pós-guerra em uma ideologia que se estabelece sob as formas do terror ao nível da descartabilidade humana, em um todo fracionado para os quais deduções passam a constituir a realidade ficcional.

Para tanto, o mal absoluto arendtiano aponta a conjugação das condições da modernidade que possibilitaram que a banalidade do mal correspondesse à dimensão da descartabilidade humana. Os passos que seguirei neste capítulo visam aprofundar a discussão sobre a relação entre banalidade do mal e o juízo reflexivo e imperativo categórico, tomando como premissa a interpretação de Hannah Arendt acerca do sistema kantiano.

Restará ao terceiro capítulo analisar e apontar as teses sobre as condições ambientes inerentes à banalidade do mal.

2.2.3 A banalidade do mal e a ausência da radicalidade

Se por um lado, o mal radical arendtiano se sobressai pela expropriação da dimensão ontológica da qual a tradição filosófica e os homens em geral lhe conferem, a banalidade do mal emerge, por outro lado, de maneira intrínseca, na medida em que não há um arrazoado motivacional que pudesse servir enquanto justificativa capaz de vincular o motivo subjetivo do agente ao ato por ele realizado.

Podemos perceber que rotineiramente em qualquer ato de violência tendemos, quase indubitavelmente, a reclamar os *móveis* que impulsionaram o agressor a agredir, independente se se trata de violência física ou simbólica. A noção de justificar significa, unicamente, identificar alguma razão ou motivo subjetivo que movera alguém a violentar a outrem. De nenhum modo a noção de justificar, aqui empregada, pode ser compreendida enquanto aceitação tácita quanto ao ato de violência infligido. Significa apenas que podemos encontrar as motivações subjetivas pelas quais compreendemos esse mal, visando estabelecer uma ordem de causalidade casuística.

À diferença dessa descrição é aquilo com o qual Arendt se confronta no interior dos regimes totalitários ou nos permutáveis departamentos que davam sustentação ao Terceiro Reich. Segundo ela, “o que há por detrás disso tudo é somente que não foram indivíduos humanos concretos mantendo a outros indivíduos por razões humanas, mas uma tentativa organizada para erradicar o conceito de ser humano” (ARENDR, 2006, p. 89 – *tradução minha*).

A noção de “conceito” utilizado por Arendt nesse fragmento, de 1946 em resposta a Jaspers, me parece aproximar muito da concepção hegeliana. Visto que para Arendt, o filósofo que deu melhor contorno à filosofia moderna foi Hegel, ao identificar ser e pensamento.

A unidade entre Ser e Pensamento pressupunha a coincidência pré-estabelecida entre essência e existência, ou seja, pressupunha que tudo o que é pensável também existe e que todo existente, porque é cognoscível, deve ser também racional. Essa unidade foi quebrada por Kant [...] A demonstração kantiana da estrutura antinômica da Razão e sua análise das proposições sintéticas, que provam que em

cada proposição em que algo é afirmado sobre a Realidade se ultrapassa o conceito (a *essentia*) de uma coisa dada, já haviam subtraído ao homem sua antiga segurança no Ser (ARENDDT, 1993, p. 20).

Sinteticamente, a atividade do espírito consiste no exercício da consciência que unifica a relação sujeito-objeto. Por um movimento dialético, Hegel desenvolve na Ciência da Lógica a forma do pensamento puro, no qual o conceito não se constitui apenas o *eidos* dos conteúdos subsumidos das experiências fenomênicas. No centro da epistemologia hegeliana a noção de conceito torna-se crucial.

O conceito contém em si a forma e o conteúdo das experiências. Por mais diversas que tais experiências possam ser, o conceito resultante sempre corresponderá a elas. Ao superar a dicotomia entre forma e conteúdo, o pensamento puro os tornam intrínsecos, possibilitando que o conceito abranja em si a identidade do dado fenomênico e acompanha os múltiplos desvelamentos com os quais a realidade se apresenta. Segundo ele,

os conceitos [...] como formas puras, distintas do conteúdo, se dão fixados em uma determinação que lhes dá o aspecto de algo limitado e os fazem incapazes de abarcar a verdade que é em si infinita (HEGEL, 1948, p. 21 – *tradução minha*).

Se levarmos em consideração o modo como Arendt formula a questão da natureza humana, apresentada na *Condição Humana*, iremos compreender o motivo pelo qual a autora emprega a noção de “conceito de ser humano”. Tratar da natureza humana ou da condição humana constitui um exercício de delimitação conceitual, que, segundo a epistemologia tradicional, se realiza na mediação entre conteúdo e forma. Contudo, ao distinguir natureza humana de condição humana a autora demonstra que, o que quer que seja, essa natureza não pode ser definida segundo a limitação de um conceito estático. Segundo Arendt, é querer abordar o “quem” sob as limitações do “que” (ARENDDT, 2010).

Um quadro comparativo-conceitual permite perceber que o mote da natureza humana reificada é a tônica presente em *Origens do Totalitarismo*, que Arendt desenvolve sem hesitar (BERNSTEIN, 2000, p. 246). Portanto, ao tratar da ameaça dos regimes totalitários frente à possibilidade de erradicar o “conceito de ser humano” a autora o depreende do tema da natureza humana. Enquanto conceito, o ser humano desvela o conteúdo mesmo dos infinitos modos de ser, intrínseco à ontologia arendtiana da liberdade.

Para Birulés (2008, p. 170), a erradicação implica, sumariamente, no desmantelamento da liberdade que, enquanto tal, confere como sendo “próprio do humano [a] sua espontaneidade, sua capacidade para dar início, para começar algo novo que não se pode explicar como simples reação ao ambiente” (*tradução minha*).

Nesse sentido, a banalidade do mal constitui um verdadeiro encerramento à liberdade e espontaneidade humanas, tendo em vista que a radicalidade (em sentido arendtiano) perpassa pela dimensão niilista de reduzir a condição plural da existência humana a um nada. Essa afirmação reverbera o que Fina Birulés destaca quanto ao propósito da pedagogia totalitária.

Segundo a autora, a ideologia totalitária é um substitutivo da realidade fenomênica e compartilhada entre os homens. No seu interior, ela prepara executores e vítimas para uma suspensão do juízo e introduz neles uma suspeição referente à própria realidade mundana das aparências que compartilhamos. Dessa feita, a ideologia totalitária não visa a criar indivíduos seguros de qualquer convicção, mas, ao contrário, enseja por meio do pensamento ideologizado que executores e vítimas percam a capacidade de formar qualquer juízo ou convicção ideológica (BIRULÉS, 2008, p. 171).

Portanto, afirmar que a banalidade do mal não possui nenhum traço de radicalidade, referindo à asserção de Arendt de que “o mal nunca é radical”, significa que os feitos macabros dos executores não são descritos por nenhuma teoria que possa, de fato, apontar razões suficientes capazes de estabelecer a relação causal entre feito e motivação. Tampouco podemos encontrar motivações pessoais mórbidas ou passionais nesses indivíduos (ARENDR, 1999, p. 311; 313).

O termo banalidade aduz à noção de normalidade e essa deve ser compreendida em dois sentidos. Primeiramente, normal se refere ao âmbito da personalidade, em que o espectro Eichmann condiz a uma boa reputação que se espera de todo indivíduo. Nesse sentido, normal quer indicar os traços de um sujeito com anseios triviais como quaisquer

bons pais de família e trabalhadores competentes que cumprem com suas obrigações, com seus chefes, com seu país; e fazem o que fazem apenas para cumprir suas obrigações, com seus chefes e com

seu país, ganhando assim a vida e o sustento de sua família (HARO, 2008, p. 160 – *tradução minha*).

Secundariamente, normal é aplicável ao caráter totalitário dos acontecimentos. A burocracia totalitária, mais do que aparato técnico para tornar legais os assassinatos e fundar uma legalidade tirânica, consiste no meio efetivo que tais regimes dispuseram para dissimular a consciência dos agentes, eximindo-os da responsabilidade direta pelo mal infligido às vítimas. Assim,

O burocrata ou o técnico especializado não se arroga uma posição acima do bem ou do mal, mas não se aproxima um milímetro ao sofrimento que produz no mal cooperado por ele; se coloca na região confortável do normal, do normal por normalizado, por socializado e se justifica nas repetições da História ou na pecaminosidade universal da espécie (HARO, 2008, p. 160 – *tradução minha*)

Podemos inferir que as antíteses à banalidade do mal podem sustentar que sendo Eichmann um sujeito ambicioso e sedento por reconhecimento público⁴¹, poderia isso servir de motivações que, em primeira instância, sua “admiração por Hitler ou sua determinação em continuar sendo um cidadão respeitador das leis do Terceiro Reich” (ARENDR, 1999, p. 166), fizeram-no cooperar com o mal totalitário.

A ausência de radicalidade coincide com a ausência de pensamento. Arendt, a esse respeito, salienta que Eichmann, mais que um cumpridor de ordens, era um sujeito – como tantos em seu tempo – que tomavam os discursos de Hitler, conquanto o modo da ideologia totalitária ter substituído todo o senso de realidade, como sendo a lei absoluta na terra. Isso porque o modelo lógico-dedutivo da ideologia era assentido pelas massas (executores e vítimas), de modo que os fatos e a realidade não eram por esses indivíduos subsumidos no pensamento muito menos apresentavam instâncias de contradição entre ideologia e realidade.

A tese da banalidade do mal consiste – em consequência – na necessidade daquela normalidade pessoal e ambiente por meio de pessoas que há muito internalizaram a ideologia do terror (sem, contudo, possuírem

⁴¹ Nos capítulos VIII e IX, Arendt relata a relação de ódio que Eichmann nutria pelas autoridades do alto escalão (pois, sabia que nunca ascenderia aquele posto) bem como outro episódio sobre como a autoridade se encontrava diluída entre os infundáveis departamentos. Eichmann no interrogatório descreveu esse quadro em termos de “caos”. Em ambos os casos, a autora deixa subentendido o medo de Eichmann em perder a autoridade que tinha e de fracassar na burocrática tarefa das deportações.

alguma ideologia contumaz) e, através da sistemática do regime totalitário, encontram-se eximidos pela burocracia laboral do conflito inerente à consciência moral e de assumirem qualquer responsabilidade pessoal frente aos objetivos do terror total. A banalidade do mal é a versão endógena do mal radical, que “se organiza, se administra, se gerencia, se sustenta sobre tecidos de normalidade em que se movimentam existências normais” (HARO, 2008, p. 162 – *tradução minha*)⁴².

Esse mal nunca será radical, porque não possui fundamento. Ele apenas ocorre no interior de uma amalgama opaca, metaforicamente a ideologia, na medida em que produz o pensamento ideologizado, é semelhante a uma cápsula vazia, sem conteúdo. É apenas uma condição estruturante que elimina qualquer necessidade de convicções subjetivas, uma vez que o modelo da ideologia dispensa o sujeito de si mesmo.

2.3. O imperativo categórico excetuado: a banalização da universalidade moral

Em um ensaio publicado originalmente em 1953, Hannah Arendt demonstra que a compreensão é intrínseca à ação. Considerando que a ação, segundo a filósofa, só se realiza na dimensão da publicidade – o que exige a presença de outros, a compreensão emerge enquanto capacidade de significar os eventos históricos, requerendo, novamente, a presença de outros. Portanto, em tempos sombrios, a compreensão se eleva ao nível político porque consiste na abertura à salvação do mundo comum, sobremaneira que a compreensão se revela como condição ulterior à ação.

Para Arendt, a compreensão é a capacidade de ajuizar a realidade dos fatos que são compartilhados. A publicização da compreensão consiste no “facto de que existe um acordo entre o mundo e a nossa maneira de o apreender” (ROVIELLO, 1997, p. 124), formando a noção arendtiana de senso comum.

Conforme Roviello sintetiza, a noção de senso comum oscila no entorno da tensão conceitual, uma vez que para Arendt tal conceito indica tanto o

⁴² Essa discussão será retomada no terceiro capítulo, porque resta em aberto saber como a ambição de Eichmann não pode subsidiar a razão pela qual ele tenha realizado toda a lógica de deportações para o extermínio de milhões de pessoas.

caráter pelo qual nos apropriamos das experiências humanas que nos precederam e, através delas, nos inserimos no mundo e o tornamos habitável, bem como indica o distanciamento do mundo comum, como meio de criar o sentido subjetivo acerca do mundo circundante. “O senso comum é somente aquela parte de nosso espírito, aquela parcela de sabedoria herdada que todos têm em comum em civilização” (ARENDDT, 1993, p. 47-8).

De todo modo, o senso comum constitui o múnus axiológico da vida humana. A compreensão é capacidade de significar os eventos e ultrapassa os limites do mero conhecimento. Por seu turno, os significados que a compreensão extrai das experiências é a carga valorativa que tipificará o *éthos* e o *nómos* da cultura humana. Quando Arendt fala da linguagem popular como processo de verdadeira compreensão, n’*A dignidade da política* (1993a), ou quando critica o desmantelamento do mundo comum promovido pela Ciência moderna, em *Entre o passado e o futuro* (2009a), a autora pretende com isso demonstrar sobremaneira a dignidade do senso comum, conquanto o centro axiológico de toda cultura humana⁴³.

Em termos de normatividade, a vida dos povos se orienta pelos aspectos das leis e dos costumes. Para Arendt, essas categorias se tornaram obsoletas nos regimes totalitários, porque a falência da “força unificadora da moralidade” correspondeu à “subversão da política quanto ao mau uso do poder, sob a forma de agressão” (ARENDDT, 1993a, p. 46).

Uma conclusão parece inevitável: a grande transformação deu-se dentro de uma estrutura política cujas bases não estavam mais seguras, e, portanto, arrebatou uma sociedade que, embora fosse ainda capaz de compreender e de julgar, não poderia explicar suas categorias de compreensão e padrões de juízo, quando estes fossem seriamente desafiados (ARENDDT, 1993a, p. 47).

Nessas passagens, Arendt recorre à previsão de Montesquieu sobre a fragilidade dos corpos políticos que, tradicionalmente, possuem fundação nos costumes e tradições. Na referência ao autor, a filósofa demonstra como o totalitarismo realizou os temores de Montesquieu que, sem presenciá-los, destacava a importância da autonomia do pensamento e da capacidade de

⁴³ Destaco a esse respeito que a filosofia arendtiana não desmerece a contribuição científica para a vida humana, embora sua crítica se refira às ciências naturais e no uso político delas, ao emprego das suas tecnologias para a dominação dos povos. Contudo, a autora quer resguardar a precedência dos valores culturais por considerar que “noções tais como vida, homem, ciência, conhecimento, são pré-científicas por definição” (ARENDDT, 2009, p. 329).

julgar. Sem leis e sem costumes a vida humana perece no contexto Moderno, pois a tradição não dotou os indivíduos ao exercício da autonomia de pensar por si mesmos, uma vez prescindidos das leis e dos costumes.

É nesse sentido, então, que passarei a falar da relação entre banalidade do mal e o uso prático do imperativo categórico.

2.3.1 O uso prático do imperativo categórico

Inicialmente, saliento que não irei discutir aqui a deturpação que Eichmann fizera do imperativo categórico kantiano, o qual a autora já discutiu em termos de correção (ARENDDT, 1999, p. 152-5). Mais importante que discutir a apropriação de Eichmann é destacar o *locus operandi* no qual a autora apresenta os limites quanto à capacidade de Eichmann para pensar.

O relato sobre o uso do imperativo categórico foi precedido pela narrativa quanto a Eichmann ter tido uma “espécie de sensação de Pôncio Pilatos” (ARENDDT, 1999, p. 130), pois, segundo ele, a Solução Final era uma ordem descendente, vinda do alto escalão, sendo ele um mero operário que cumpria ordens. Contudo, no capítulo seguinte, ao relatar o emprego deturpado do imperativo categórico, Arendt destaca o desdobramento da banalidade do mal, que principia na ausência de pensamento e culmina no traço indistinto dos termos empregados para justificar seus “atos de Estado” e a aspiração a ser um cidadão virtuoso.

Trata-se de uma incapacidade de distinguir os instantes em que “ele não só obedecia *ordens* [de quando] ele também obedecia à *lei*” (ARENDDT, 1999, p. 152), e essa confusão decorria do fato de que ambas lhes serviam como um protetorado.

Mas, por detrás da “obediência cega ou cadavérica”, se desvelava o anseio em ser sempre um homem reconhecidamente virtuoso, conforme expressa a fórmula do imperativo categórico nazista, formulada por Hans Frank: “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove” (ARENDDT, 1999, p. 153).

Assim, todo ato de Eichmann estava fundado na autoridade da lei, que por seu turno, coincide com o Führer. É da sua ideologia que decorre todo o ordenamento jurídico e mesmo quando as ordens e prescrições dos atos de

Estado se sucumbiram, Eichmann se detivera bastante ocupado em não obedecê-las, lhe reservando o direito de se manter fiel à lei da História ou da Natureza pronunciadas na ideologia do terror.

Sem dúvida era um estado de coisas fantástico, e bibliotecas inteiras de comentários jurídicos “abalizados” foram escritas demonstrando que as *palavras* do Führer, seus pronunciamentos orais, eram a lei do mundo. Dentro desse panorama “legal”, toda ordem contrária em letra ou espírito à palavra falada por Hitler era, por definição, ilegal (ARENDR, 1999, p. 165).

Quando o lado alemão da guerra já havia sido praticamente derrotado, Himmler deu ordens a Eichmann para que destruísse as instalações em Auschwitz e que cuidasse bem dos judeus. Coisa que não o fizera. Noutro episódio, quando boa parte do mundo tinha conhecimento do que ocorria em países sob domínio dos alemães, após um bombardeio em Budapeste o general Horthy se viu pressionado e

deu ordem de suspender as deportações, e uma das provas mais prejudiciais para Eichmann foi o fato bastante óbvio de que ele não obedeceu à ordem “daquele velho tolo”; em meados de julho, deportou mais de 1500 judeus que estavam à mão num campo de concentração perto de Budapeste (ARENDR, 1999, p. 221).

A obediência cega à ideologia do terror revela os dois sentidos dos quais Arendt fala sobre a falência das “nossas categorias de pensamento e de nossos padrões de juízo” (ARENDR, 1993, p. 49). Primeiramente, diz respeito aos limites das leis e costumes no contexto do esfacelamento do senso comum, provocado pelos regimes totalitários. Em consequência, durante o tempo de vigência das leis e dos costumes, o pensamento manteve o juízo à margem de um exercício constante. Conforme constatou, nossa tradição ficou “tão particularmente silenciosa, tão obviamente carente de respostas produtivas, quando desafiada por questões ‘morais’ e políticas de nosso tempo” (ARENDR, 1993, p. 47).

Ao se apropriar das admoestações de Montesquieu sobre a falência dos nossos padrões, a autora apela ao próprio modelo kantiano de juízo, vinculando-o ao seu uso prático e relacionando-o ao imperativo categórico. Toda ação humana “estabelece uma lei” (ARENDR, 1993, p. 65); no interior dessa lei encontra-se a abertura para que tal ação seja universalizada, isto é, todo agir, sendo ele subjetivo e prático, funda uma realidade objetiva para a

qual a razão fundante da ação (máxima) prescreve a moralidade ou imoralidade da mesma.

Destarte, a exposição, que se segue, visa da minha parte apresentar outro aspecto da banalidade do mal, um pouco negligenciado pelos comentadores da filosofia arendtiana, a saber, a dimensão da previsibilidade decorrente do uso prático do imperativo categórico.

2.3.2 As máximas e a universalidade

Arendt, ao mencionar em seu relato a referência que Eichmann fizera ao imperativo categórico, quer salientar que os padrões da filosofia tradicional são incompatíveis com o inaudito totalitário que a filosofia arendtiana tem a apresentar: a tradição fala do homem de modo geral, enquanto ela pretende abordar o homem em sua individualidade (ARENDR, 2004). Não obstante a autora toma Eichmann como seu exemplar de banalidade do mal (SOUKI, 1998, p. 92).

No pós-escrito de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt menciona a experiências de outros indivíduos que ousaram se guiar por seus próprios juízos, fazendo uso de toda liberdade. Para esses poucos indivíduos que ainda pensavam e sem serem absorvidos pela ideologia do terror

não havia regras às quais se conformar, às quais se pudessem conformar os casos particulares com que se defrontavam. Tinham de decidir sobre cada caso quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito (ARENDR, 1999, p. 318).

Certamente, muitos desses tinham fortes convicções ideológicas de naturezas diversas, condição para as quais a prática do bem foi elemento determinante para se obstarem àquilo que Roviello (1997, p. 131) denominou de “demissão da subjetividade individual da tarefa de pensar, do seu poder de abrir-se à realidade do mundo através das experiências”. Segundo a autora, a convicção é uma abertura ao sentido do mundo e reconhece a existência de outras formas subjetivas de vida humana, fundando o mundo comum.

Esse mundo comum é o que se interpõe entre a objetividade do mundo fenomênico que compartilhamos (contingência) e a vitalidade do espírito através da capacidade de realizar juízos. Arendt reproduz aqui a concepção kantiana de juízo enquanto faculdade que realiza a mediação entre teoria e

prática (ARENDR, 1993, p. 49). Portanto, essa relação se manifesta na obra arendtiana quando a autora aborda o papel do espectador. Rosales (2005) destaca que as lições arendtianas, no entorno do juízo estético kantiano, dão ênfase ao aspecto comunitário e fundamenta o valor do senso comum, que dão contorno a filosofia política da autora.

A força do pensamento está centrada no juízo “pelo qual se descobre se [as máximas] podem ser publicamente declaradas” (ARENDR, 1993, p. 64). Significa dizer, que a máxima moral exige o reconhecimento universal, enquanto obriga a consciência ao reconhecimento quanto à sua validade.

Para Höffe (2005, p. 203-4), máximas são proposições fundamentais capazes traduzir as razões do agir, emergindo do plano subjetivo para o plano objetivo da ação. Elas são o princípio-guia de ajuizamento que, segundo ele, apontam à abertura ao mundo comum, tendo em vista se tratar das proposições decodificadas dos “objetivos concretos e de ações”.

Contudo, para se chegar à fórmula da ação – isto é, a máxima – se faz necessário extrair os fatores relativos e temporais que existem no entorno dela. A máxima requer o caráter atemporal da ação, uma vez que originada na subjetividade humana, precisa ser descrita de modo sintético, indicando apenas o plano geral.

A relação entre máxima e universalidade tem como termo mediador o próprio sujeito da ação, uma vez que a universalidade da ação intentada exige a autojustificação, caso essa ação seja arbitrária. Em outras palavras: o agente reclama pela exclusividade da ação como lhe sendo própria e de direito. Pesa, nesse sentido, que ele não reconhece o uso que outros possam fazer da mesma máxima. Assim, Kant o adverte em *À paz perpétua*:

“Todas as máximas relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas”.

[...] Pois uma máxima que não posso deixar tornar-se pública sem ao mesmo tempo frustrar minha própria intenção – que deve permanecer secreta se deve ter êxito e para a qual não posso me declarar publicamente sem que por isso seja levantada indefectivelmente a resistência de todos contra o meu propósito – não pode vir esta contraposição necessária e universal, por conseguinte a priori inteligível, de todos contra mim de nenhum outro lugar a não ser da injustiça com que ela ameaça a todos (KANT, 2011, p. 76)

A descrição da máxima em termos gerais, prescindida das contingências não exclui a relevância dessas no âmbito prático. Contudo, ao se subsumir

sobre tais multiplicidades cambiáveis da vida prática, permite-se que “pelas máximas, as partes de uma vida [estejam] vinculadas em interconexões unitárias de sentido, interconexões de sentido nas quais o imperativo categórico testa se são morais ou não” (HÖFFE, 2005, p. 206).

A brilhante defesa de Höffe à ética kantiana, em específico àquilo que ela tem de peculiar, a universalidade e o rigorismo, ele as justifica tendo em vista a incapacidade de que outras propostas éticas, as quais Kant denominou de princípios empíricos, sejam insuficientes para fundar um princípio-guia para o ajuizamento das ações morais.

Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da *particular constituição da natureza humana* ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada (KANT, 2005, p. 87).

Ora, é exatamente isso que Arendt requer quando afirma o colapso das leis e costumes. A autora reclama pela existência desse princípio-guia, que nasce na própria autonomia do sujeito e é capaz de orientá-lo ao caminho da moralidade. Para Kant, o imperativo categórico é a fórmula pela qual se afere a moralidade das máximas. Contudo, Arendt expande sua aplicabilidade ao nível da ação que prescinde de normas convencionais e dos costumes.

2.3.3 Previsibilidade e a banalidade

No contexto da falência das leis e costumes, decretada pelos regimes totalitários, o princípio-guia de ajuizamento torna-se imprescindível tendo em vista que ele constituirá um recurso próprio, fundado na própria capacidade reflexiva e crítica. Por seu turno, o princípio-guia correlaciona as noções de juízo estético e o imperativo categórico.

Ambos são formas de pensamento; o primeiro toma em consideração a perspectiva do espectador, que ajuíza a presença e o agir do outro sobre si – é o alargamento da perspectiva particular à universalidade⁴⁴. O segundo considera a perspectiva do sujeito moral que, enquanto age, o faz na dimensão da pluralidade, tomando a totalidade dos seres livres. Rosales assim sintetiza:

⁴⁴ O juízo estético do qual Arendt emprega em sua filosofia será discutido no terceiro capítulo.

A ação moral é para a filosofia crítica, por uma parte, individual, enquanto ato e responsabilidade da pessoa, e nisso tem certamente um momento necessário e insubstituível. Mas por outra parte, é uma ação intersubjetiva como forma, que se abre à universalidade, o âmbito próprio da razão (ROSALES, 2005, p. 05 – *tradução minha*)

A universalidade deve ser entendida de maneira adstrita ao sujeito moral. Desse modo, “a representação da lei em si mesma, que em verdade só no ser racional se realiza [...] pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age” (KANT, 2005, p. 32). O caráter transcendental da razão atua segundo a representação das leis ou princípios, tendo em vista que somente um ser racional é dotado de vontade.

[...] transcendental significa união, síntese, abertura ao outro (mundo), frente ao isolamento empírico do sujeito humano. Por isso as formas transcendentais servem para fazer ciência e configurar um mundo objetivo válido para todos e comprovável por todos. Seu critério é a universalidade e a necessidade, e essa universalidade se refere também à totalidade dos sujeitos (ROSALES, 2005, p. 08 – *tradução minha*).

A dimensão transcendental da razão, em Kant, possibilita, inexoravelmente, que as máximas de determinado sujeito possam ser apreendidas e representadas pela comunidade de entes racionais, sob a forma de princípios da ação. A propensão das máximas à universalidade implicaria, assim, que, dada uma máxima, se possa inferir as possibilidades de ação decorrentes dela. Nas palavras de Arendt: “as máximas privadas devem ser submetidas a um exame pelo qual se descobre se elas podem ser publicamente declaradas” (ARENDR, 1993, p. 64).

Esse fragmento é uma advertência de Kant que a autora reproduz, uma vez que a moral é – por si mesma – pública. Contudo, o mais importante nessa nota é o que está de certo modo implícito nela: a precaução em examinar as máximas repousa no fato de que, uma vez publicada, elas se tornarão fundamentos para que outros possam agir em consonância a elas. Ou seja, nunca um indivíduo pode adjudicar o direito de realizar um ato exclusivamente próprio, para os quais os outros estariam impedidos de fazê-lo igualmente ou esperar que esses reconheçam a validade da ação (isto é, que possam considerar máxima arbitrária como sendo moral).

A universalidade de uma máxima se dá tanto em sentido moral quanto gnosiológico. Moralmente, a universalidade de uma máxima deve ser entendida

em dois aspectos distintos e correlatos. Sendo o imperativo categórico o princípio-guia que avalia a moralidade das máximas, ele enfatiza, primeiramente, que a máxima deve tomar em consideração a totalidade dos entes racionais (do particular ao geral); secundariamente, o imperativo categórico, ao apelar à totalidade de entes racionais, obriga o agente a reconhecer a aplicabilidade geral da máxima a si mesmo (do geral para o particular).

Decorre disso, a dimensão gnosiológica da universalidade, abalizada pelo imperativo categórico, sob a forma da não-contradição. Esse princípio, aplicado ao âmbito da ação moral desenvolvida por Arendt, afirma a dimensão de inteligibilidade das ações. As máximas, ao se pretenderem universais, devem estar isentas de desacordo interno e externo, isto é, ao se afirmarem como conduta subjetiva não podem contradizer os princípios da razão nem excluir a possibilidade de que outros possam segui-las, respectivamente.

É essa ambivalência que permite que as máximas produzam um conhecimento prático, pois permite que os seres racionais possam depreender delas a aplicabilidade empírica. Arendt incluiu em suas lições sobre o juízo estético kantiano reflexões sobre o imperativo categórico, visto que desse participa o outro. Ou seja, o imperativo categórico determina que o agente se submeta à mesma regra caso outros a adotem (ARENDR, 1993, p. 50). Portanto, se exige um movimento reflexivo do geral para o particular, uma vez que “o juízo é a aplicação da regra ou conceito aos casos concretos” (ROSALES, 2005, p. 10).

O mal radical kantiano existe de modo ontológico na liberdade humana. Embora a liberdade consista como fundamento da ação, constituindo o conceito da determinação moral (KANT, 2005, p.96), ela exime o agente de se autodeterminar na prática. O paradoxo moral é que o agente “tem ele a consciência da boa vontade, a qual constitui [...] a lei para sua má vontade como membro do mundo sensível, lei cuja dignidade ele reconhece ao transgredi-la” (KANT, 2005, p. 105).

Conforme já sustentei, essa noção de mal não se encontra presente na abordagem arendtiana. É preciso, então, se perguntar em que sentido a banalidade opera no interior do princípio-guia de ajuizamento. Ou seja, Arendt

ao se apropriar, ao seu modo, do sistema moral kantiano e proceder com alguns “ajustes teóricos” (como no caso do mal radical), leva-nos necessariamente à seguinte questão: admoesta-se que máximas privadas não estão recomendadas à publicização, uma vez que não poderiam ser universalizadas. Assim, como compreender o imperativo categórico no contexto da banalidade, uma vez que ela anula toda categoria do pensamento?

Nas lições sobre o juízo estético, relacionando-o ao imperativo categórico, a filósofa interpreta que o ser mau consiste na evasão do domínio público (ARENDRT, 1993, p. 64), visto que a máxima moral exige o reconhecimento universal. Contudo, em outro fragmento anterior (*ibidem*, p. 26), explica o ser mau em termos da inclinação humana em abrir exceções, dado o rigor da universalidade.

De imediato, pode-se sustentar que os feitos macabros de Eichmann não poderiam ser aferidos pelo imperativo categórico, uma vez que esse existe para sujeitos livres. Situação que não ocorre em Eichmann, segundo o conceito kantiano e arendtiano de liberdade⁴⁵.

Quando explanei sobre o aspecto gnosiológico da universalidade foi, precisamente, sobre a importância dada por Arendt ao afirmar que a máxima universalizável deve estar isenta de inconsistências interna e externa. Para Eichmann, a quem a primeira diz respeito, inexistente⁴⁶. A segunda diz respeito à totalidade dos homens enquanto espectadores dos feitos de outrem.

Nessa condição se conhece tanto a máxima da ação quanto se pode ajuizá-la. É neste sentido que Arendt fala do alargamento do espírito, uma vez que “o pensamento crítico é possível apenas à medida que os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção” (ARENDRT, 1993, p. 56-7). Porém, se as ações de Eichmann abrem-no para a inspeção de suas máximas, o que podemos deduzir dessas máximas, uma vez que – como tais – constituem a fórmula inteligível da conduta e, por isso, suscetíveis à universalização e inferências do geral ao particular? Vejamos o seguinte relato:

Eichmann afirmou mais de uma vez que seu talento organizacional, a coordenação de evacuações e deportações obtidas por seu departamento, havia de fato ajudado suas vítimas, havia facilitado

⁴⁵ Retomarei essa discussão no terceiro capítulo.

⁴⁶ “Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. [...] ele estava tão ‘animado’, esqueceu-se que aquele era o seu próprio funeral” (ARENDRT, 1999, p. 274).

seu destino. Se essa coisa tinha de ser feita, argumentava ele, era melhor que fosse feita em boa ordem. Durante o julgamento ninguém [...] prestou atenção a essa alegação. [...] muitas vezes eles intervieram para salvar judeus da mais pura barbárie, para que o assassinato pudesse ser feito de maneira que, segundo eles, era civilizada (ARENDDT, 1999, p. 209-10).

Embora Eichmann vivesse em uma atmosfera de pura irreabilidade, na qual muitos alemães se refugiaram (ARENDDT, 1999, p. 65), não faz sentido relacionar suas ações com o imperativo categórico. Esse sentido emerge do modo como suas ações são assentidas sob a forma da universalidade. O relato acima descreve, por um lado, a anestesia moral de Eichmann e, por outro, reforça o quanto ele estava obcecado pela ideologia totalitária que buscava, acima de tudo, o estabelecimento da ordem. Essa era a máxima.

“Manter a organização” era tanto uma lei quanto uma ordem, indistintamente. Contudo, pouco importava a Eichmann se essa máxima estaria em desacordo com a universalidade, caso fosse submetida ao imperativo categórico. Evidentemente estaria, uma vez que ela se sobrepõe ao que adverte a terceira formulação: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2005, p. 69).

Contudo, três perguntas objetivas precisam ser colocadas, às quais indicam a **perspectiva da totalidade dos expectores**: i) qual é a regra contingente da ação? ii) como configurar a regra ao imperativo categórico? iii) o que se pode esperar de um ente racional neste contexto?

Qualquer ente racional⁴⁷ que tenha acesso à máxima estaria abalizado pelo imperativo categórico a se declinar do ofício de executar a vida de outrem, utilizando de quaisquer meios para não cooperar com a violência (ARENDDT, 2009b, p. 68). É da universalidade da máxima que os entes racionais podem apreender as possibilidades de ação prática. Ou seja, uma vez que as ações são representadas pelas máximas e abrem precedência para condutas semelhantes, elas podem ser representadas pela totalidade dos entes racionais e prescreverem as condutas subjetivas.

⁴⁷ Emprego o termo “ente racional” indicando os indivíduos no uso reto da faculdade racional, tal Kant requer àqueles que estão aptos a usar o imperativo categórico e reconhecer sua validade enquanto princípio determinante da razão e da moralidade.

A possibilidade de dedução de ações práticas molda o escopo da previsibilidade que as máximas possuem em si. A máxima, que por natureza intenta à universalidade, está dotada de sentido e encontra no juízo reflexionante a condição *a priori* para que as regras gerais sejam aplicadas à contingência dos entes racionais. Para Rosales (2005, p. 10), é este o intento de Arendt ao empregar na sua filosofia política o postulado do juízo estético.

Para Arendt, a realidade fenomênica é o provocativo para colocar o pensamento em movimento e este se detém nas formas apreendidas pelos sentidos. Essas formas encontram-se dessensorializadas, às quais irão subsidiar a consciência que, à medida que não pode haver inconsistências na razão pura, se torna consciência moral.

Uma vez que “o pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes [e] o juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos” (ARENDR, 2008, p. 215) é a consciência moral que inter-relaciona pensamento e juízo. Segundo a filósofa, “a consciência moral é a antecipação do sujeito que aguarda quando eu voltar para casa” (V, p. 214), indicando o dois-em-um socrático sob a forma do acordo interno, que pelas formas da razão não pode admitir contradições.

Arendt reproduz o elogio de Kant a Sócrates, para os quais o princípio de não-contradição constituía um axioma lógico e ético (ARENDR, 1993, p. 50), que, como se sabe, vincula a razão pura (estrutura lógica) e razão prática (estrutura da moralidade) na fórmula do imperativo categórico.

Por seu turno, é o juízo reflexionante que irá subsidiar a consciência moral na atividade de antecipação, uma vez que é ele que “julga particulares sem subsumi-los a regras gerais” (ARENDR, 2008, p. 215). O truísmo socrático “melhor estar em desacordo com os outros do que consigo mesmo” indica, em primeira instância, a coerência interna pela qual o acordo na consciência reconhece a universalidade das máximas, embora a unicidade do acordo interno não se realiza somente na estrutura subjetiva do sujeito.

Essa unicidade prescreve ainda a objetividade do acordo implícito nas relações entre os entes racionais, uma vez que o aspecto transcendental da moralidade permite a eles o acesso às máximas (de alguém). Na medida em

que ocorre esse acesso, se chega ao caráter derivativo que toda máxima, submetida à universalidade do imperativo categórico, permite inferir.

O axioma da não-contradição [...] ainda não tinha sido estabelecido como a regra mais básica para o discurso geral. Só depois que esse caso particular tornou-se o exemplo condutor para todo o pensamento é que Kant [...] pôde relacionar a prescrição de “pensar sempre consistentemente e de acordo consigo mesmo” entre as máximas que devem ser consideradas “mandamentos imutáveis para a classe de pensadores” (ARENDDT, 2008, p. 209).

O caráter derivativo das máximas, isto é, o que delas podemos extrair ao âmbito contingente da ação, não ocorre segundo o método analógico. O fato de um sujeito se identificar com a máxima de outrem e dela derivar possibilidades de ação é que essa identificação ocorre no próprio valor lógico da máxima. Caso pudéssemos representar as máximas apenas segundo a factualidade comparativa das contingências dos sujeitos, acessaríamos apenas as particularidades teleológicas das inclinações (*móviles*). Pois eliminadas as relações, em seus aspectos contingentes, as máximas perderiam a sua identidade, como condição *a priori* de universalização.

Discordando da análise heideggeriana do *Sofista* de Platão, que afirma que a identidade se dá segundo um acordo das diferenças extrínsecas advindas da pluralidade existencial e funda-a segunda a unificação, Arendt nega que a análise comparativa das diferenças possa fundar uma identidade, uma vez que retiradas desse meio elas perderiam o caráter de identidade (ARENDDT, 2008, p. 206-7).

A noção arendtiana de identidade postula que no diálogo interno o eu pensante representa a si mesmo, e, assim sendo, toma em consideração a totalidade dos entes racionais. Uma vez que a representação de si mesmo se dá segundo a ordem da consistência interna, que é racional, e, por isso mesmo, deve tomar em consideração a totalidade dos entes racionais para os quais a validade da mesma se torna consubstanciada pela universalidade.

[...] o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo de pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele é sempre Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade (ARENDDT, 2008, p. 207).

A identidade se funda, para Arendt, sob a tensão do dois-em-um socrático, que diz tanto da abertura ao mundo exterior para o qual o ego se

manifesta de maneira unívoca, quanto ao diálogo interno no qual o ego se duplica. “Pois nada pode ao mesmo tempo ser em si e para si mesmo senão o dois-em-um que Sócrates descobriu ser a essência do pensamento” (ARENDR, 2008, p. 207).

Assim, as máximas, dadas segundo o princípio da identidade, consistem na própria realização do dever (*Sollen*), que apela para a coincidência entre o querer e a lei (KANT, 2005, p. 49), uma vez que somente o pensamento pode representar a si mesmo o que é em si e para si mesmo.

A banalidade do mal ao romper com as categorias de objetividade e universalidade requeridas pela razão rompe também com a dimensão de previsibilidade que as máximas morais detêm. A previsibilidade, usada neste contexto, não é cronológica, admitindo haver um salto em retrocesso do futuro ao presente. A previsibilidade é, antes, uma realização do pensamento que, sob a tutela do juízo reflexionante, correlaciona máxima moral e realidade factual.

As máximas, uma vez que se tornam públicas pelas ações, são dotadas de sentido enquanto condição de inserção e interação no mundo humano. Para Roviello (1997, p. 124), esse sentido compartilhado pelos entes racionais é “o pressuposto necessário, regulador de qualquer juízo, de uma correspondência entre os conceitos humanos e os factos particulares que se apresentam”.

Assim, o que a banalidade do mal opera no interior do imperativo categórico é que as máximas perdem o caráter de necessidade lógico-racional, incapaz de se chegar a uma objetividade. A perda da objetividade é que os entes racionais em suas faculdades plenas se veem frustrados, uma vez que o óbvio não ocorre. Em termos práticos, a banalidade do mal situa a objetividade das máximas para fora do sentido intra-mundano e intersubjetivo.

À medida que a previsibilidade das condutas se encontra fora da objetividade das máximas morais, se grassa em detrimento do senso comum. Eis que se realiza a condição para que as forças totalitárias possam se consolidar a “perda radical das referências que asseguram a validade da minha apreensão do mundo” (ROVIELLO, 1997, p. 125). O mundo se fragmenta sob a égide da banalidade do mal, em que os homens se tornaram seres supérfluos.

Se, como vimos, a força do pensamento está na capacidade dele mesmo se inserir no tempo e abjudicar as experiências vividas, advém dele a sua própria fraqueza. Portanto, a tensão entre força e fraqueza do espírito oscila segundo as condições ambientes com as quais o pensamento lida. Resta-nos compreender a relação existente entre condições ambientes e a banalidade do mal.

O tema da banalidade do mal que, formalmente não teve nenhuma consideração conceitual diretamente desenvolvida por Arendt, se desvela na categoria da vitória do *animal laborans*, que compõe o eixo central da filosofia política arendtiana. Essa é a tese que buscarei sustentar no próximo capítulo.

3. Da modernidade fluida à banalidade do mal: a vitória do *animal laborans*

À medida que se baixavam as celeumas no entorno de *Eichmann em Jerusalém* (1999), começaram a surgir alguns críticos que estavam bem mais próximos das teses que Arendt havia apresentando na obra, justificadamente imbuídos de compreender aquilo que a filósofa pretendia apresentar no conceito de banalidade do mal. As inúmeras entrevistas às quais concedeu e dos diversos textos que publicou no entorno da banalidade do mal foram para corrigir algumas interpretações escusas àquilo que Hannah entendia pelo termo. Tais correções se fizeram necessárias, tendo em vista que ele não o fora devidamente desenvolvido pela filósofa naquele livro.

Como a obra se deteve em analisar todo o processo de julgamento bem como esteve focada na personalidade do réu, tomando a Eichmann como o espectro da banalidade do mal, logo surgiram interpretações que afirmavam que Arendt havia feito uma projeção de que em cada pessoa habita um gênio da banalidade do mal (ARENTE, 2010b), isto é, que há em cada um de nós um Eichmann.

Frente a esse entendimento, a filósofa rechaçou a “noção de ‘Um Eichmann em cada um de nós’”. Isto simplesmente não é verdade e seria tão falso quanto o oposto, que Eichmann não está em pessoa alguma” (ARENTE, 2010b, p. 131). Tal correção aponta para o fato de que a ocorrência de mentalidades semelhantes a Eichmann é uma possibilidade no contexto da era moderna, sem, contudo, constituir uma estrutura ontológica consoante ao *ethos*.

Certamente, a pergunta dirigida a Arendt, sobre a existência de Eichmann em cada um de nós, revela, antes, uma apreensão sobre o que a era moderna tem implicado nas vidas pessoais e na sociedade como um todo. Reside nessa apreensão o receio que a humanidade beira ao abismo da existência, na medida em que a modernidade produziria exemplares de Eichmann. Neste caso, haveria forte razão para desconfiar que o *ethos* da modernidade preconize a existência de Eichmann em cada um de nós.

Contudo, a advertência da autora tenciona entre a prudência, ao não ignorar a realidade do mal banal, e o otimismo, ao afirmar o sentido político da liberdade. No primeiro caso, a banalidade do mal se constitui uma verdade inegável, que, longe de se tornar remota, toca de perto a cada indivíduo submetido à força da fluidez da modernidade. Não obstante, a autora postula pelo nascimento, a incursão de novos membros do mundo, capazes de produzirem novas ordens, bem como pela morte de tantos outros se findam sistemas, tendo em vista que “não somos capazes de criar realidades que estejam fora do tempo e que durem para sempre” (BIGNOTTO, 2001, p. 121).

Lima Vaz desenvolve uma fenomenologia do *ethos*, indicando-o como experiência radical do dever-ser, condição essa que implicaria em assentir a “universalidade abstrata do *ethos* como costume [e inscrevê-la] na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva” (LIMA VAZ, 2010, p. 15 – *destaque do autor*). Segundo ele, a ação propriamente ética é fundadora de toda estrutura da *práxis* humana baseada como princípio de liberdade, uma vez que a ação requer um ímpeto subjetivo à exteriorização que, por seu turno, irá “plasmar o *ethos* como hábito” (LIMA VAZ, 2010, p. 15).

O *ethos* apela incessantemente ao exercício da liberdade. Desse modo, por pior que sejam as caracterizações que a modernidade possa ter, elas não seriam suficientes para encerrar o *ethos* e inaugurá-lo sob uma nova fenomenologia que não estivesse pautada na liberdade. Contudo, na trilha da crítica arendtiana à modernidade, Lima Vaz toma em consideração que o predomínio da tecno-ciência reformula o espaço da ação humana bem como substitui a razão última da *physis* para erigir a Natureza estruturalmente matemática. Mais precisamente:

No terreno dessa inteligibilidade operacional e, como tal, intrinsecamente constitutivamente antropocêntrica, reiteram-se as tentativas de definição dos princípios e normas de um *ethos* que proceda da ciência e nela encontre sua legitimação racional. Não será mais a síntese entre o modo de ser (*ethos* como costume) e a virtude (*ethos* como *hexis*) segundo o ensinamento aristotélico, mas a prescrição de uma conduta ditada por um *logos* que transfere para a comunidade humana e para o agir do indivíduo os princípios da organização racional que rege o mundo dos objetos ou o universo científico-técnico (LIMA VAZ, 2000, p. 197-8).

Não obstante, Lima Vaz deixa de apresentar nessa crítica o fundamento ontológico da liberdade em Arendt. Por mais extrema que essa reformulação

estrutural do *ethos* tenha alcançado, o estatuto da liberdade se reafirma perenemente. Segundo Bignotto,

[...] o princípio de esperança, se aceitarmos nomear assim a liberdade, se baseia no fato de que a característica que devemos reter de nossa condição, e que nos permite sempre esperar, é que nossa história é sempre fruto de um conjunto de fatores cujo resultado é indeterminado (BIGNOTTO, 2001, p. 121)

Nesse sentido, as conexões que possam ser feitas entre as consequências da era moderna assentidas nos regimes totalitários são resultados de uma possibilidade. Essas relações não causais, no sentido de se serem necessárias, toda a realidade do mundo humano encontra-se suscetível à força esmagadora da liberdade, que a cada tempo cria e transforma a natureza das instituições humanas, radicando no *ethos* a dimensão da liberdade.

Por mais que nossa compreensão ética do mundo tenha sofrido as mudanças da modernidade, os eventos extremos nela transcorrido, se ofuscam sob a força renovadora das reconfigurações pelas quais o mundo passa, por meio do nascimento e da morte.

Mesmo o pior regime, ainda é um regime humano e sujeito à indeterminação de nossas ações. Nesse território aberto pode vicejar a liberdade. Assim, do simples fato de que somos seres condenados à liberdade quanto pelo fato de que essa condenação implica que vivemos num mundo cuja natureza é indeterminada e indeterminável para o todo sempre (BIGNOTTO, 2001, p. 121).

Basicamente, Arendt insiste na ideia de que a liberdade só se realiza plenamente quando ela se manifesta (ARENDR, 2009a), isto é, o homem só é livre na medida em que desempenha a sua disposição de agir. A liberdade se afirma segundo o estatuto das aparências. Ao afirmar a coincidência entre Ser e Aparecer, a fenomenologia arendtiana se impõe contra o solipsismo da modernidade para os quais a aparência e o senso de realidade foi detratado em favor da busca da certeza, por meio da introspecção.

3.1 A contingência ôntica e a responsabilidade pelo mundo

Podemos afirmar que a filosofia política de Hannah Arendt está voltada a compreender a modernidade como um todo, levando em consideração, sobretudo, a violência extrema ocorrida na vigência do século XX. Preocupação esta desenvolvida em *A condição humana* (2010a) que indica,

segundo Collin (1999), um mal sintomático decorrente da dissolução dos princípios da cultura ocidental.

Nesse sentido, o fio condutor que toda reflexão requer não constitui um eixo de causalidade, na medida em que indicaria a relação necessária entre os acontecimentos e suas causas. A análise histórica, para a autora, se desenvolve sob o princípio da contingência, que por um lado indica a incursão ôntica da singularidade humana no tempo e por outro reforça a dimensão imperscrutável da história, para os quais a natalidade e a liberdade constituem a essência da espontaneidade dos homens.

Assim, entendendo que toda “ação é imprevisível, tal como o próprio curso da história” (ROVIELLO, 1997, p. 79) Arendt estabelece as diretrizes para um novo procedimento na análise histórica. Esse método, longe de reduzir as narrativas a um mero historicismo sempre voltado ao passado, deve lançar-se na tensão das forças que se irrompem no entretempo do passado com relação ao presente e futuro.

O valor dessa tensão decorre da recusa da autora frente à perspectiva historicista, que tende a ler a história sob a noção de causalidade. A compreensão, tal como Arendt entende, visa realinhar o método da análise histórica para compreender os cursos sempre abertos dela mesma e conceber a *práxis* como fundamento da axiologia humana.

Para Hannah Arendt, o sentido da análise histórica “é o de rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo” (ARENDR, 2010a, p. 07). Para ela, o exercício de compreender não significa traçar os vínculos causais, pois se isso se constitui um procedimento seguro teria sido possível prever como os eventos emergentes no alvorecer da era moderna iriam culminar nos acontecimentos extremos do século XX (CANOVAN, 2008, p. 70).

Neste contexto, a compreensão é o modo como os homens assentam em si o fluxo da realidade mundana e dela extraem a significação a respeito dos acontecimentos. Ao se tornar a chave de leitura da realidade, a compreensão permite resgatar a capacidade humana para a criação do sentido existencial que, ao direcionar a ação, torna consciente nos sujeitos a potência que o passado exerce sobre eles. De maneira que no presente se tornem

protagonistas de suas histórias sem, contudo, se tornarem senhores absolutos da história. A contingência de cada ente humano se descortina à dimensão da incerteza sobre os meandros do futuro (ROVIELLO, 1997).

Segundo Roviello, essa compreensão sobre a história, que se divisa entre a incerteza contingente da condição humana e a tendência ao absoluto da história geral, possibilitou que Arendt rompesse com a visão predominante nos regimes totalitários, para os quais o progresso se realiza mediante os desígnios da história como lei causal, necessária e universal.

Contentando-se em desempenhar papéis preestabelecidos, demitiram-se da sua liberdade de agir ao procurarem realizar as leis da história, previamente dadas de modo evidente e universal. Ao invés de assumirem a exigência e a liberdade de interpretar e de inventar o conteúdo particular e concreto das suas ações, quiseram “fazer” a história, produzir a liberdade como se fabrica um objecto (ROVIELLO, 1997, p. 83)

Uma vez que se suplanta o princípio de causalidade histórica, a historicidade se abre à contingência tanto da interpretação e significação particulares quanto evidencia a responsabilidade sobre a incursão dos homens no tempo. Nesse sentido, a noção de contingência – seja como método analítico ou condição singular de existência – possibilita que a autora reconsidere a forma como procedeu em *Origens do Totalitarismo* (2012), no qual analisou esse fenômeno sob a perspectiva historicista (REGIANI, 2017).

Nas obras subsequentes irá predominar o método da contingência histórica, porque permite vislumbrar o “lugar” onde o sentido tem possibilidades de aparecer na história [...]; conceito que significa originalmente que aquilo que é poderia não ter sido, que nada do que é, o é necessariamente” (ROVIELLO, 1997, p. 79). Portanto, nas primeiras páginas de *A condição humana* (2010a), Arendt, ao analisar a era moderna, principia seus escritos pelo tema do sentido ou da significação ao propor “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2010, p. 06).

Eis que, ao discutir os problemas relativos à era moderna, Arendt faz com que as sendas abertas pelo pensamento sejam caminhos reflexivos, sem, contudo, estabelecer verdades apodíticas, e insere o leitor no campo da historicidade, aduzindo-o tanto ao exercício de pensar e implicar a si mesmo o peso da história sobre a realidade contingente bem como tornar cada ente responsável pelos caminhos da humanidade.

3.1.1 O advento da era moderna e a alienação da Terra

O escopo teórico arendtiano estabelece uma análise retrospectiva entre os eventos totalitários do século XX e os eventos históricos iniciados no século XVII. De *Eichmann em Jerusalém* e *Origens do Totalitarismo à Condição Humana* e *A vida do espírito* tem um esforço para compreender a ação humana no contexto do mundo moderno.

A tentação em definir a análise histórica que a filósofa realiza em termos de causalidade tipifica e atualiza um dos matizes inerentes à era moderna, que transporta para as relações humanas o mesmo plano de objetividade do método científico, como se a história fosse produzida por um fabricante e não pelos homens.

A moderna descoberta da história e da consciência histórica deveu um dos seus maiores impulsos não a um novo entusiasmo pela grandeza do homem, por seus feitos e sofrimentos, nem à crença de que o significado da existência humana poderia ser encontrado na estória da humanidade, mas ao desespero em relação à razão humana, que só parecia adequada quando confrontada com objetos produzidos pelo homem (ARENDDT, 2010a, p. 372-3)

A relação estabelecida, por Arendt, deve propiciar a distinção entre causalidade e conexões (BIGNOTTO, 2001). A primeira, conforme apresentamos, se restringe ao campo da relação objetiva e necessária, enquanto a segunda resulta do processo narrativo, conquanto, meio de expressão da atividade do pensamento e da linguagem como condição inerente à ação (ARENDDT, 2010a).

Arendt principia suas análises sobre a modernidade destacando que a descoberta do telescópio é o evento que mais abalou a estrutura da tradição e o “menos percebido de todos” (ARENDDT, 2010a, p. 311), fazendo ressentir os seus efeitos sobre as ciências naturais e filosofia. Para a autora, a era moderna emerge no entorno do século XVII ao destacar os principais efeitos sucessivos à invenção de Galileu Galilei e se estende até o fim do século XIX, para então inaugurar o mundo moderno, com as grandes guerras (ARENDDT, 2009a).

Segundo a autora, a descoberta do telescópio veio a significar, em primeira ordem, uma radical mudança no campo das ciências naturais. A natureza epistemológica das ciências naturais detinha o distanciamento apenas enquanto método observacional dos fenômenos naturais, para os quais as

aparências constituíam a segurança do conhecimento. Contudo, uma vez que os limites da Terra são rompidos, as aparências perdem a dignidade epistêmica e exigindo que as ciências naturais se reconfigurem segundo a lógica extraterrena.

[...] não importa como expliquemos a evolução da Terra, da natureza e do homem, eles têm de ter passado a existir por meio de alguma força transmundana, “universal”, cuja obra tem de ser compreensível até poder ser imitável por alguém que possa ocupar o mesmo lugar (ARENDR, 2010a, p. 336).

Em síntese, a invenção deste artefato significou a abertura da vida humana para o universo, em que, como destacou Arendt, o universal passou a designar, além da validade terrena das ciências naturais, aquilo que é “válido além do sistema solar” (ARENDR, 2010a, p. 336). A alienação da Terra passou a ser uma preocupação de primeira ordem (ARENDR, 2010a, p. 329), porque exigiu uma revisão das próprias concepções e certezas que o conhecimento científico havia alcançado até aquele momento.

[...] toda ciência, não somente as ciências físicas e naturais, mudou tão radicalmente seu conteúdo mais íntimo que se poderia duvidar se, antes da era moderna, existiu de algum modo algo como a ciência (ARENDR, 2010a, p. 330).

A alienação da Terra, mediante o paradigma do universo, possibilita rever as modulações da ciência tradicional, uma vez que as ciências circunscritas ao âmbito terreno encontram-se fundamentadas na natureza fenomênica da realidade. Uma vez que o fenômeno perde o *status* de fundamento do conhecimento científico, abre espaço para haver uma revisão quanto aos postulados da ciência tradicional.

3.1.2 O colapso das noções de verdade e realidade

Por outro lado, a descoberta do universo trouxe consigo implicações de segunda ordem, a saber, a alienação do mundo – provocando um impacto em maior escala. O novo objeto inventado pelas mãos humanas descortinou para os homens a infinitude do universo, trazendo uma nova forma de perceber os espaços lançados às novas perspectivas do distanciamento, nos quais “todo conjunto de coisas transforma-se em mera multiplicidade” (ARENDR, 2010a, 333).

A multiplicidade passa a ser uma propriedade de grandeza matemática. Há, aqui, dois sentidos de compreensão: o primeiro é que a linguagem matemática se restringe ao uso que o cientista faz dela, não sendo acessível ao homem comum, conforme Arendt demonstrou em *Entre o passado e o futuro* (2009a).

O cientista não apenas deixou para trás de si o leigo com sua compreensão limitada; ele deixou para trás uma parte de si mesmo e de seu próprio poder de compreensão, que é ainda compreensão humana, ao ir trabalhar no laboratório e começar a se comunicar em linguagem matemática (ARENDR, 2009a, p. 330).

A mudança de paradigma – da centralidade terrena para o lugar-nenhum do universo – se aliou ao “tratamento algébrico, que revela o moderno ideal de reduzir os movimentos e os dados sensoriais terrestres em símbolos matemáticos” (ARENDR, 2010a, p. 330). Arendt destaca que da unidade entre invenção tecnológica e cálculos da nova matemática se impulsionou os novos avanços no campo da ciência, como as descobertas de Newton. A matemática ascende à categoria de fundamento do conhecimento científico moderno, que, nos termos da filósofa, “ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhes apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente” (ARENDR, 2010a, p. 331).

Em consequência, o segundo sentido para compreender a multiplicidade das coisas, sob a grandeza matemática, consiste em que, ao reduzir toda ciência aos postulados matemáticos (*reductio scientiae ad mathematicam*), a multiplicidade perde seu valor filosófico, porque, ao ser configurada pela linguagem simbólica, encontra-se apenas aquilo que a mente humana é capaz de projetar. A era moderna se desenvolve como uma progressiva capacidade de negar a natureza em seus desvelamentos, suspeitando de toda realidade advinda ao mundo fenomênico.

Se, nas palavras de Arendt, Galileu é o ancestral da Ciência moderna, Descartes é o pai da filosofia moderna, justamente pelo modo como ele assentiu em sua reflexão as mudanças oriundas da Ciência moderna e as fizeram-na irradiar tanto na filosofia quanto no todo da condição do homem moderno.

[...] ao saber do julgamento de Galileu e de sua retratação, foi momentaneamente tentado a queimar todos os seus papéis porque,

“se o movimento da Terra é falso, todos os fundamentos de minha filosofia também são falsos” (ARENDDT, 2010a, p. 340).

A dúvida cartesiana é uma interação com os postulados da nova ciência, se desenvolvendo como uma reação à nova concepção de realidade, consolidando a separação entre Ser e Aparência (WAGNER, 2002, p. 82).

A concepção epistêmica da tradição, e a relação ontológica entre Ser e Aparência, partem do pressuposto fundamental para os quais a verdade (*alethéia*) tem por princípio o desvelamento, enquanto instância dada. Sob a nova ordem epistêmica da ciência a verdade é o resultado daquilo que pode ser calculado e produzido pelo homem. Essa mudança se deve, sobretudo, à

[...] desconfiança que se abateu sobre os sentidos humanos, enquanto meios capazes de revelar a verdade, e, ao mesmo tempo, a credibilidade que ganharam os artefatos construídos pelo homem, enquanto instrumentos adequados para fazer a verdade aparecer. O feito de Galileu estabeleceu a confiança naquilo que o homem *faz* e a desconfiança naquilo que o homem *observa* (WAGNER, 2002, p.79-80 – *destaques no original*)

Para Arendt, é como se se buscasse por uma realidade mais real escondida por detrás das aparências fenomênicas. Como advertiu em *A vida do Espírito* (2008), por mais que o valor objetivo das aparências tenha perdido sua dignidade em vista da nova credibilidade dada ao aparato tecnológico, voltamos sempre a uma realidade de natureza fenomênica. Diz ela:

O cientista também está sujeito às aparências, já que para descobrir o que está por trás da superfície deve abrir o corpo visível e espreitar o seu interior, ou surpreender objetos ocultos com a ajuda de todo tipo de equipamento sofisticado que os possa desnudar das propriedades exteriores pelas quais eles se apresentam aos nossos sentidos naturais. A noção que orienta esses esforços científicos e filosóficos é sempre a mesma: as Aparências, como disse Kant, “devem ter um fundamento que não seja ele próprio uma aparência” (ARENDDT, 2008, p. 40).

Para a nova ciência essa realidade “mais real” é “estruturalmente matemática, dotada de uma inteligibilidade operacional e, como tal, intrinsecamente referida ao fazer técnico do homem” (LIMA VAZ, 2000, p. 197 – *destaque no original*).

Uma vez que os sentidos humanos não constituem mais a seguridade do conhecimento nem a razão do homem comum⁴⁸, em sua linguagem

⁴⁸ Nesse contexto, é forçoso não identificar a desconfiança sobre os sentidos com os tratados platônicos, coisa que Arendt mesma chega a realizar. Contudo, a diferença do mito da caverna para o mito da ciência é que no primeiro a verdade se manifesta espontaneamente à razão,

ordinária, alcança mais alguma certeza, abre-se ao campo das incertezas e dos simulacros. A condição do homem moderno encontra-se esvaziada de todo sentido que, anteriormente, orientavam os homens. Diante deste panorama é que a filosofia cartesiana se confronta. Para Arendt, a alternativa encontrada por Descartes estava na articulação que o filósofo fizera entre dúvida e pensamento. Resta-nos compreender o motivo pelo qual o colapso das noções de verdade e realidade implicou na alienação do mundo.

3.1.3 Introspecção e alienação do mundo

Para Arendt, conceitos tais como verdade e realidade são termos pré-científicos, visto que eles – antes mesmo de serem apropriados pelos conhecimentos filosófico e científico – já constituíam os referenciais pelos quais o senso comum se orientava por meio deles (ARENDR, 2008, p. 69). Isto implica que, com o ascenso da Ciência moderna, eles perderam as funções dentro do quadro de referencial que outrora desempenhavam para o homem comum (ARENDR, 2009a, p. 67).

O colapso das noções de verdade e realidade afetou a forma como os indivíduos concebiam o mundo no qual estavam inseridos. Destituídos do sentido objetivo da realidade, restou ao ser pensante extrair de si o sentido desterritorializado e desmundanizado para instituir-se, novamente, em um ambiente – deveras – estranho.

Arendt argumenta que a filosofia cartesiana, respondendo à questão crucial deixada pelo advento da modernidade, a saber, a capacidade para alcançar alguma certeza, ratificou aquilo que os cientistas haviam alcançado pela via matemática: não havendo uma verdade e realidade objetivas é facultado ao sujeito pensante a posição de eixo central capaz de lançar uma certeza própria e submetê-la a uma investigação. Procedendo de maneira semelhante à nova ciência em método e conteúdo (ARENDR, 2010a, p. 348).

Noutras palavras, o campo da ação humana não se encontra mais aberto às teias das relações onde se movem os indivíduos livres. O campo da ação humana passará a obedecer à certeza lógica, isto é, a uma coerência

enquanto que no segundo a verdade é construída de maneira artificial pelos artefatos tecnológicos (ARENDR, 2008, p. 42).

interna, mediante a qual, por um processo de auto-evidência, se “confirma indubitavelmente a realidade das sensações e do raciocínio” (ARENDDT, 2010a, p. 350). Nesse sentido, as sensações dadas à consciência pensante podem ser submetidas a um exame na própria subjetividade do indivíduo, o que permite atingir uma verdade e realidade próprias, tal qual nas ciências as hipóteses experimentadas tornam-se verdades de fato (DUARTE, 2001).

Da desterritorialização se chega à desmundanização, isto é, ao se abrir ao homem a infinitude do universo provocou um processo de fuga do mundo, que Arendt denominou de alienação do mundo. A desmundanização representa, então, em um primeiro momento, a “relação intrínseca entre certeza e introspecção” (CORREIA, 2014, p. 47) enquanto disposição à captação de um sentido original capaz de instituir no ego pensante uma nova tipologia de realidade.

A grandeza da análise arendtiana sobre a alienação do mundo repousa na seguinte aporia: a perda do senso de realidade (*realness*) – categoria da mundaneidade – não eliminou a necessidade de se haver um ponto arquimediano pelo qual os homens possam se orientar. Esse ponto, que outrora estava na centralidade do mundo humano e na órbita do senso comum, se deslocou para a interioridade da mente. Portanto, o que resta em comum e que garante alguma verdade ou realidade é apenas “a estrutura da mente humana” (ARENDDT, 2010a, p. 353).

O segundo momento da desmundanização indica o movimento extrínseco, da interioridade para a exterioridade. Arendt considerou esse retorno em uma perspectiva moral, porque trata da forma como o ego pensante se confronta no plano objetivo com outro ego pensante, na condição de não haver um elemento em comum a não ser a própria estrutura mental. É neste sentido que a autora menciona os esforços de Kant e Hegel, na modernidade, para promover o “reconciliamento com a realidade através da compreensão do significado mais profundo de todo o processo histórico” (ARENDDT, 2009a, p.122).

3.2 A *vita activa* no contexto da modernidade

Em linhas gerais, *A condição humana* (2010a) é uma manifesta preocupação da autora para compreender os acontecimentos modernos consoantes às mudanças ocorridas na era moderna. Contudo, a análise fenomenológica de Arendt regressa à tradição para estabelecer aquelas conexões que possam indicar as mudanças pelas quais geraram impactos sobre o mundo moderno.

Segundo Correia (2010a), a forma como Arendt realiza essas conexões visa, sobretudo, encontrar o significado da ação do homem no mundo, uma vez que ela encontra-se associada às duas outras categorias da condição humana, a saber, o trabalho e a obra. No contexto do mundo moderno, num ambiente humano dominado pelas máquinas, a autora reforça a necessidade de se proceder com uma análise histórica sob a ótica das significações acerca dos eventos humanos. Nessa admoestação da filósofa encontra-se sua desconfiança quanto ao fato de parecer que “necessitássemos realmente máquinas artificiais que pensassem e falassem por nós” (ARENDR, 2010a, p. 04).

Na primeira parte de *A condição humana*, a autora analisa as mudanças conceituais no entorno da *vita activa*. A expressão além de conter suas próprias relações internas, dadas pela condição humana do trabalho, da obra e da ação, se relaciona ainda com a dimensão menos mundana da *vita contemplativa*. Essa análise permite-nos perceber as mudanças inerentes a essas categorias.

No seu sentido original, a *vita activa* designava os modos do condicionamento humano, dados por meio do trabalho, da obra e da ação. Estes, cada qual com sua finalidade própria, devem ser entendidos segundo a natureza da mundaneidade. O trabalho e a obra são mediados pela matéria natural ou pelas coisas fabricadas, enquanto a ação constitui a abertura ao espaço propriamente humano da liberdade.

Pelo trabalho, a vida adquire sua consistência sob a força do processo vital – correspondente à atividade do *animal laborans*; ao passo que a fabricação indica um distanciamento da natureza ao transformá-la, uma vez

que a obra retém a fluidez da vida natural e se institui como fundamento ontológico do mundo – correspondente à atividade do *homo faber*.

A ação, que só se realiza mediante a pluralidade, constituía a posição mais elevada, uma vez que requeria a presença de indivíduos livres de todo modo de vida condicionado ao reino da necessidade (*animal laborans*) e da utilidade (*homo faber*). Hannah Arendt ao salientar que na primeira hierarquização da vida ativa, que predominou até Platão, detinha uma significação especificamente política (ARENDR, 2010a, p. 16), visto que embora a ação se eleve sobre as demais categorias, estas constituem a base sem a qual aquela não seria possível ser erigida⁴⁹.

Não obstante, a segunda concepção, que se seguiu na senda platônica com o julgamento de Sócrates e culminou com Agostinho, denotava “todo tipo de engajamento ativo com as coisas deste mundo” (ARENDR, 2010a, p. 16). Evidentemente, essa definição estabelece o predomínio das vicissitudes da vida terrena, em oposição às necessidades do espírito. Assim, a *vita contemplativa* é o modo de vida que transcorre na completa quietude da vida filosófica e, posteriormente, religiosa.

Nas abordagens finais de *A condição humana* (2010a) o tema da vida ativa reaparecerá. O foco da abordagem arendtiana está voltado às novas inversões no interior da vida ativa e na relação dela com a vida contemplativa, ocorridas na era moderna. Para Arendt, as inversões pelas quais a vida ativa passou, bem como a pouca relevância que teve se devem tanto ao platonismo e, sobretudo, quanto à tradição cristã que menosprezaram a dimensão mundana da condição humana.

O caráter irrelevante dado pela tradição à vida ativa teve seus reflexos na modernidade, através da ascensão e predomínio da mentalidade do *homo faber* e, posteriormente, com sua derrota mediante a vitória do *animal laborans*.

⁴⁹ Nas palavras de Lima Vaz (2000, p. 11), a abertura do espaço do *ethos* constitui uma “transcrição da *physis* na peculiaridade da *práxis*”. Geralmente ao se tratar da relação entre as três categorias da vida ativa a ênfase recai sobre a importância da ação. A ação só tem a sua dignidade enaltecida porque nela os homens constituem uma organização capaz de direcionar os outros para as atividades do trabalho e da fabricação. Contudo, na perspectiva prática, o trabalho e a obra possuem sua dignidade própria e, justamente por isso, Arendt irá salientar o “significado especificamente político” (ARENDR, 2010a, p. 16) de toda a vida ativa.

3.2.1 O reino dos meios e fins

O poder humano da inventividade e criatividade, decorrente daquilo que as mãos humanas fabricam, é uma capacidade demiúrgica. Estando a matéria da natureza disponível ao *homo faber* seu poder criativo altera o estado natural delas para inaugurar a realidade mundana da condição humana, que se eleva por sobre a fluidez do ciclo biológico.

Enquanto a vida do *animal laborans* se encontra fundida com a natureza, a relação do *homo faber* com ela necessita do distanciamento natural e este se dá mediante a transformação da natureza. Portanto, o valor da atividade inventiva do homem encontra-se no processo de fabricação. Tudo o que a natureza dispõe ao *homo faber* é dado sob a condição da reificação. A fabricação, enquanto condição humana, constitui muito mais uma disposição à hominação, que tende do distanciamento da natureza à antecipação do *ethos*, do que as pressuposições as quais tendemos a conceber precipitadamente em termos de interesses utilitários.

[...] as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que [...] os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância (sameness), isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa (ARENDT, 2010, p. 176-7)

Podemos perceber que na obra há uma dimensão epistemológica manifesta quanto ao conhecimento da natureza, pois sem essa dimensão não haveria modos para dominar e transformar a natureza – Arendt descreve essa relação do *homo faber* com a natureza em termos de violência. Não obstante, o que o *homo faber* estabelece com as obras de suas mãos é uma relação homínica, condição pela qual se escapa à fluidez natural na medida em que se cria a identidade de si. A obra, ou seja, o produto final da fabricação que não pode ser assimilado pelo organismo vivo, são utensílios que

[...] são projetados e inventados pelo *homo faber* para a edificação de um mundo feito de coisas, e sua conveniência e precisão são ditadas pelos propósitos “objetivos” que ele deseja inventar, mais que por necessidades ou carências subjetivas. Ferramentas e instrumentos são objetos tão intensamente mundanos que podemos classificar civilizações inteiras empregando-os como critério (ARENDT, 2010a, p. 179-80).

Se por um lado a obra tem a sua dignidade em vista do processo de hominização, Hannah Arendt explora as razões pelas quais a fabricação não

ocupava um lugar privilegiado dentro da vida ativa para os antigos. Segundo ela, a mentalidade do *homo faber* é pautada exclusivamente pelo cadenciamento entre meios e fins, em que a finalidade consistiria na alteração da natureza atual das coisas para novos fins (ARENDDT, 2010a, p. 193).

Encontra-se ausente na atividade do *homo faber* o exercício da compreensão acerca das consequências ou implicações quanto à sua intervenção e adulteração na natureza das coisas.

A instrumentalização de todo o mundo e da Terra, essa ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo fim é transformado em um meio e que só pode ser interrompido quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não provém diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria (ARENDDT, 2010a, p. 196).

Nesse contexto, se pudermos falar em termos de sentido ou significação, Correia afirma que poderíamos descrevê-lo sob o predomínio da mentalidade demiúrgica do *homo faber*. A utilidade é o único sentido pelo qual o *homo faber* realiza a fabricação, contudo a utilidade em si não constitui um fim em si mesma.

[...] a utilidade não pode justificar a si mesma pela categoria de meios e fins, pois para esta categoria fazer sentido pressupõe um fim que não é um “para quê”, mas um “em nome de quê”, localizando seu sentido numa referência ao contexto (CORREIA, 2014, p. 57).

Wagner (2002, p. 68) explica que tendo o processo de fabricação chegado ao seu termo, o produto escapa ao próprio processo que o gerou. Assim, uma vez percebido pelo *homo faber* fora do domínio de suas mãos, o produto será apreendido enquanto matéria disponível para uma nova objetificação. Eis, então, que o domínio público da fabricação torna-se o mercado de trocas, pelas quais as obras (com exceção da obra de arte que não tem utilidade alguma) se reificarão em novos meios em vista do caráter de utilidade que elas possam adquirir. Pois, “o valor intrínseco de uma coisa só pode ser mudado por meio da mudança da própria coisa” (ARENDDT, 2010a, p. 205).

Uma vez que a dignidade da vida contemplativa permaneceu por muitos séculos como o mais elevado modo de vida, em detrimento dos modos mais efêmeros da vida ativa, serviu para que o caráter destrutivo do *homo faber* não predominasse no mundo antigo e medieval. Isso justifica o fato de que, no

mundo antigo, não tenha tido a predominância das mentalidades do *homo faber* e do *animal laborans*, o que obscureceu a percepção dos efeitos nocivos dessas mentalidades e o efeito delas na era moderna (WAGNER, 2002, p. 54).

O advento da era moderna passou a simbolizar a vitória do *homo faber* ou o domínio de uma mentalidade que preconiza o valor da instrumentalidade que se apodera de todas as coisas para submetê-las ao processo demiúrgico da fabricação, isto é, todo produto final é convertido em meio para outros fins. No entendimento arendtiano, o ciclo sucessório de objetos fabricados, que se convertem em novos meios para outros fins, é que a necessidade de fabricação constitui estruturalmente uma condição *a priori* do *homo faber*, para quem toda materialidade de coisas estão suscetíveis à objetificação.

O que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens (ARENDR, 2010a, p. 195-6).

Arendt ao especificar o motivo pelo qual Kant, na terceira formulação do imperativo categórico, toma o homem com um fim em si mesmo explica que o filósofo – embora não quisesse abordar a relação de meios e fins temendo servir como critério para o campo político – estava envolto pela mentalidade do utilitarismo moderno (ARENDR, 2010a, p. 194). Nesse cenário, a ênfase é dada à atividade da fabricação.

Essa valorização das atividades do *homo faber* está associada, segundo Arendt, ao domínio da nova ciência. Àquela “convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo produz” (ARENDR, 2010a, p. 369) encontrará uma nova substância no experimento científico capaz de elevar a fabricação a uma posição superior dentro da vida ativa. O experimento científico age com vistas a reproduzir os processos naturais e, por isso, seu interesse está centrado no modo “como” as coisas ocorrem na natureza e no universo, isto é, no *processo* pelo qual as coisas são produzidas.

O conhecimento passa, então, a ser o resultado da engenhosidade humana e ele só pode ser alcançado enquanto se deixa reproduzir no ambiente artificial do laboratório, ou seja, o conhecimento é antes um aprendizado ou o domínio de técnicas capazes de “preparar o homem moderno para produzir

aquilo que ele [deseja] conhecer” (ARENDT, 2010a, p. 369). O conhecimento científico na modernidade segue o cadenciamento da fabricação.

A obra, entendida enquanto fundamento ontológico do mundo, visa à durabilidade que “garante que o indivíduo humano não dissolva a sua subjetividade nas coisas nem a objetividade do mundo na sua consciência” (CORREIA, 2014, p. 18-9). Porém, em nome da durabilidade a obstinação pelo mero processo de fabricação emerge como ameaça ao mundo humano.

Essa ameaça sobreveio quando, sob as condições da era moderna, a ideia de processo dominou a mentalidade do *homo faber*. Para Arendt, a atividade fabricativa sempre esteve voltada a um *telos*, que lhe inspirava a produzir a partir de padrões fixos e permanentes. Uma vez não havendo a verdade, nem a realidade, nem a ideia pré-determinada enquanto condição *a priori* para a fabricação, mas somente o processo, o intercâmbio e seus efeitos sucessivos ascendem ao reino da necessidade.

Não foi somente, e talvez nem mesmo basicamente, o desenvolvimento da sociedade comercial que, com a vitória triunfal do valor de trocar sobre o valor de uso, introduziu em primeiro lugar o princípio da intercambialidade, depois a relativização e, finalmente, a desvalorização de todos os valores (ARENDT, 2010a, p. 383).

Lima Vaz destaca que a sociedade moderna se desenvolveu a partir do paradigma das relações elementares, seguindo o método da universalidade hipotética – todas as concepções sobre o homem e a natureza se dão mediante um plano de projeções hipotéticas (modelo), visando à universalidade. Se referindo a Hegel, ele considera que a característica da ciência moderna encontra-se na racionalidade analítica. Nesse sentido, os homens são concebidos como entidades atômicas (indivíduos) e a sociedade aparecerá como processo natural para a supressão das carências naturais.

Assim, a racionalidade do homem moderno, ao demitir todo o valor inerente às coisas por ele fabricadas, se radica no domínio técnico do fazer, para os quais o mundo e o homem se encontram equacionados no paradigma do processo. Portanto, essa questão se formula no “como” o homem era no seu estado natural, “como” ele deve ser no estado social e “como” assegurar sua existência dentro da estrutura social. Assim, o equacionamento entre o homem e mundo obedece ao cadenciamento dos modelos hipotéticos que dão relevo ao processo.

Se a questão fundamental da antiga filosofia prática no âmbito da vida social era a determinação dos requisitos essenciais que asseguram ao homem, como cidadão, exercer na sociedade política os atos próprios da vida virtuosa ou da vida ordenada para o bem da cidade [...], o pensamento político moderno assume a tarefa primordial de propor a solução analiticamente satisfatória ao problema da associação dos indivíduos, tendo como alvo assegurar a satisfação das suas necessidades vitais (LIMA VAZ, 2000, p. 163).

Podemos perceber que o modelo de resolução analítica surge em razão do indivíduo autossuficiente preconizado pelo solipsismo cartesiano. E, somente em vista dele faz sentido o emprego da racionalidade analítica, visando o problema quanto ao equacionamento do homem com o mundo que ele fabricou.

Resta-nos, agora, compreender a passagem do domínio do *homo faber* à vitória do *animal laborans*. No exercício dessa compreensão devemos tomar em consideração todos os instantes que irão constituir a filosofia do *animal laborans*, que tem como base a condição natural (*zoé*) e culmina como mentalidade de época (*bios*).

3.2.2 Da vitória do *homo faber* à vitória do *animal laborans*

Se pretendermos identificar e tipificar o *animal laborans* enquanto um modo de vida (*bios*) é necessário transcender à definição original que o restringe à condição original das espécies animais condicionadas à Terra. Para Correia (2014), Arendt analisa o termo *animal laborans*, em *A condição humana* (2010a), sob três aspectos: da vida natural; como resultado da sociedade atomizada; e, como mentalidade de época.

Conforme a filósofa salientou, não foi tanto o valor dado à utilidade que promoveu a ascensão do *homo faber* dentro da categoria da vida ativa, na modernidade. Sua ênfase esteve ligada ao âmbito técnico da reprodutibilidade das coisas, ou seja, é inerente à atividade da fabricação o domínio do “como fazer” de maneira que o processo torna-se sua característica primordial, subjacente a toda atividade. Assim, o princípio de utilidade, que tipificava a atividade do *homo faber* nas primeiras definições, foi substituído pelo processo e, especificamente o processo de produção: “tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil” (ARENDR, 2010a, p. 386).

Tão logo a fabricação ascendeu na hierarquia da vida ativa tão logo passou a ser absorvida pelos fins do *animal laborans*, uma vez que a natureza do “processo” exclui de si os finalismos (*telos*) que outrora tipificavam a fabricação. O processo, dessa forma, se realiza como um fim em si mesmo, o que o faz coincidir com a própria noção de processo vital. Conforme sintetiza Correia (2014, p. 24), “o único ‘fim’ é, mais uma vez, o processo, só que agora o processo vital”.

Para Arendt, a reformulação moderna pela qual o conceito de trabalho absorveu a própria atividade da fabricação é uma realidade totalmente nova, de modo que a própria linguagem distinguia essas atividades entre si (ARENDR, 2010a, p. 98). Essa distinção há muito havia se extinguido, de tal maneira que as análises de Marx discorrem sobre a fabricação em termos de trabalho.

A crítica de Hannah Arendt à filosofia marxiana deve ser entendida como um recorte cirurgicamente delineado no tema da vitória do *animal laborans*. Ao reconhecer os méritos do pensamento de Marx (ARENDR, 2010a, p. 97), a autora se recusa a refletir sobre ele em companhia dos detratores. Para ela os méritos estão na sua capacidade de analisar a sociedade moderna, sobretudo pela maneira crítica com a qual se distinguiu da Economia política.

Para ela, Marx tomou de maneira ingênua o conceito de trabalho. Segundo Wagner (2002), Marx se apropria de um conceito de trabalho difuso naquele período de efervescência industrial, no qual o trabalho – força produtiva – é a mais elevada atividade que o homem pode realizar. A confusão, aponta a crítica, se estende ainda ao “acreditar que essa produtividade se originava na atividade do *homo faber* e por tratar a ação como o fazer em geral” (WAGNER, 2002, p. 99).

Para Arendt, a verdadeira inversão hierárquica realizada por Marx diz respeito à tradicional distinção entre vida contemplativa e vida ativa. Nesta última equacionando *labor* e *facere* em uma mesma denominação, em que pese o trabalho como o *fazer* em geral.

Quando Marx insiste que “o processo de trabalho termina no produto”, esquece sua própria definição desse processo como o “metabolismo entre o homem e a natureza”, no qual o produto é imediatamente “incorporado”, consumido e destruído pelo processo vital do corpo (ARENDR, 2010a, p.127).

Hannah está consciente quanto as referências nas quais Marx e seus precursores estavam envolvidos, ao ponto de confundirem trabalho e obra, pois “escreviam com base na premissa da propriedade privada ou, pelo menos, da apropriação da riqueza nacional pelo indivíduo” (ARENDR, 2010a, p.134).

O conceito de trabalho em Marx indica toda força canalizada a alguma atividade que tivesse como fim a subsistência. Semanticamente, o trabalho (atividade do *animal laborans*) absorveu em si o significado que outrora estivera ligado ao conceito de fabricação (atividade do *homo faber*):

[...] a distinção entre trabalho e obra desapareceria completamente; toda obra se tornaria trabalho, uma vez que todas as coisas seriam conhecidas não em sua qualidade objetiva, mundana, mas como resultados da força viva do trabalho e como funções de processo vital. (ARENDR, 2010a, p.110)

Ao expor de modo cirúrgico a modificação e reformulação do conceito de trabalho pelo pensamento marxiano, Hannah Arendt indica o equacionamento no qual todas as categorias da vida ativa se reduzem a um fazer laborativo, desta forma colocando em risco os significados propriamente mundanos da ação política e do mundo como fabricação estável e permanente.

Para Collin (1999, p. 109), ao substituir a definição de *animal rationale* por *animal laborans*, Marx pretendia libertar o homem do peso do trabalho, abrindo espaço para o lazer, sem, contudo, perceber que o lazer encontra-se no interior da mesma categoria. O lazer (*hobbies*) não escapa à dimensão do trabalho, uma vez que o economicismo marxiano localiza os indivíduos dentro de um sistema de produção e de trocas de mercadorias (ARENDR, 2010a, p. 145).

Como denuncia Arendt, o risco do economicismo marxiano é que ele, ao pretender restituir a humanidade do homem, recorre a outra fórmula economicista que torna a política refém dos interesses privados. Ao pressupor a distribuição de bens produzidos pelos trabalhadores aos trabalhadores, a distribuição desses bens constitui a quintessência do processo de “regeneração da vida e da força de trabalho” (COLLIN, 1999, p. 109 – *tradução minha*), longe de representar a liberação do homem frente ao reino da necessidade, o insere no processo sempre reptício do ciclo vital. Dessa forma, a filosofia marxista, na medida em que analisava o processo de produção, preconizou a vitória do *animal laborans*.

A reflexão arendtiana sobre a era moderna inicia com os eventos já mencionados que irão moldar a era e o mundo moderno. Mas o fio condutor da reflexão encontra-se na noção de processo, que alinhava o predomínio da mentalidade do *homo faber* nos primeiros séculos da modernidade até culminar com a vitória do *animal laborans* no mundo moderno.

Segue-se disso a natureza do método científico (universalidade hipotética), totalmente marcada pelo paradigma do processo. Este, aplicado aos assuntos humanos, procede segundo uma “racionalidade analítica que recompõe o todo a partir das partes elementares” (LIMA VAZ, 2000, p. 166). A sociedade é projetada segundo o caráter elementar da atomização, conforme determina o método analítico⁵⁰.

Se a noção de processo presente nas ciências naturais e na filosofia moderna, bem como no processo de fabricação, esteve, no início da era moderna, assentada na criatividade e nos princípios do *homo faber*, os processos, agora, sem fim e sem começo, acabaram tornando-se a própria finalidade das experiências científicas, do pensamento filosófico e da produção (WAGNER, 2002, p. 102-3).

Conforme observa Correia (2014), ao analisar a sociedade atomizada com o advento do social, Arendt se enredou numa série de aporias, que conforme seus críticos não realizou uma análise aprofundada sobre a tênue linha divisória do social com o político. Além disso, as questões paulatinas à vida contemporânea, tais como a justiça e a economia, não estiveram no foco da autora.

Contudo, ainda que esses temas sejam pertinentes, sobretudo se considerarmos as carências que essa omissão logrou aos desenvolvimentos teóricos posteriores, me parece oportuno retomar os objetivos gerais com os quais a autora estava comprometida a analisar, no sentido de resguardar a originalidade do pensamento arendtiano. E para este fim, farei uma distinção quanto à perspectiva de Arendt ao analisar a era moderna.

Em *Entre o passado e o futuro* (2009a), Arendt salienta o fato de que Marx tivera que lidar com uma realidade nova, mas preso às terminologias e conceitos referidos à tradição, e isto o conduziu “a afirmações flagrantemente contraditórias, principalmente na parte de seus ensinamentos usualmente

⁵⁰ “A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência” (ARENTE, 2010a, p. 53).

chamada de utópica” (ARENDR, 2009a, p. 45). Em tom irônico, Arendt localiza a abordagem de Marx a partir da perspectiva interna tanto do capital quanto da produção, oscilando por vezes “entre o ponto de vista científico do historiador e o ponto de vista moral do profeta” (ARENDR, 2009a, p. 51).

Contudo, a grandeza, não somente de Marx, mas também de Kierkegaard e Nietzsche, decorre da resistência que tiveram para pensarem sem a guisa da tradição, na medida em que pressentiram que o seu mundo estava sendo “invadido por problemas e perplexidades novas com as quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar” (ARENDR, 2009a, p. 54).

Assim, podemos afirmar que a teoria marxista nasce no interior mesmo das revoluções e efervescências que ele presenciou no seu tempo (KONDER, 1992). Estando ele detidamente inserido no contexto do século XIX, tempos marcados pelo predomínio da mentalidade do *homo faber* e, em seguida, pela mentalidade do *animal laborans*, mentalidades essas que não lhes escapava. De tal maneira que ao pretender transformar o mundo (ARENDR, 2009a, p. 48), essa transformação pressupunha proceder segundo os princípios da universalidade hipotética, bem como produzir um conhecimento quanto ao processo de formação do capital.

Essa transformação pressupõe o entendimento do “como” se forma o capital (na visão do historiador) ou “como” modificá-lo (na visão do profeta); Arendt se coloca numa perspectiva diferente visando compreender “o que” estamos fazendo (ARENDR, 2010a, p. 06). Escapa às atividades do *homo faber* ou do *animal laborans* a potência para a compreensão, uma vez que se encontram ligados apenas ao instante em que estão inseridos no tempo, para os quais tudo se torna um “fim em si mesmo” (ARENDR, 2010a, p. 193).

Marx analisa o capital e o processo de produção a partir do interior dessas estruturas, muito provavelmente sem condições de pensar de maneira diferente (ARENDR, 2009a). Por outro lado, a abordagem de Arendt se realiza na perspectiva da contemplação, subsumindo a realidade do homem moderno ao pensamento, julgando-a sob a força da atividade do espírito. Sua posição em vista do objeto de sua análise não é a mesma que a do cientista, isto é, o distanciamento ao nível do ponto arquimediano. Essa recusa em se posicionar na mesma perspectiva do cientista possibilita que o pensamento se manifeste,

operando apenas conexões, livre da universalidade hipotética que produz conhecimento a partir de projeções dedutivas a partir de uma realidade solipsista.

No esforço por compreender a era moderna, essas conexões do pensamento não se encerram em postulados, de maneira que aqueles temas anteriormente reclamados por seus críticos encontram um corolário temático para se promover novas conexões. Contudo, ao deixar em aberto esses temas a autora não abandona a perspectiva da realidade intramundana.

3.2.2 A potencialização da sensação de estar vivo

O conceito de *animal laborans* é um conceito-chave para a compreensão de toda a obra filosófica e política arendtiana. O *animal laborans* constitui a categoria original sobre a qual as demais irão alvorecer e compor com ela a vida ativa. É por ele que a noção de vida passa a subsidiar as derivações que a palavra possa significar. É nesse sentido, por exemplo, que Arendt irá desenvolver a ontologia das aparências em *A vida do espírito* (2008), tomando o aparecimento do homem em meio a todas as demais coisas animadas e inanimadas, instituindo-os como pertencente à Terra.

Contudo, o modo como o tema da vida se desenvolve em seus escritos alude à contumaz preocupação da filósofa sobre as embaraçosas dificuldades que o assunto aglutina. Basicamente, as primeiras dificuldades se encontram na dimensão dos acontecimentos mais recentes dos regimes totalitários. O caráter da descartabilidade da vida humana é o traço visível da constante ameaça que formas de governos diversas possam representar tanto à vida individual, social e para os povos bem como para toda a forma de vida orgânica.

Não obstante, essa ameaça seria praticamente irrelevante se não fossem os meios com os quais estes regimes nefastos se utilizam para grassar os seus domínios. Portanto, essa análise nos faz retroceder, novamente, ao campo da ciência e nos perguntar em que sentido os desenvolvimentos científico e tecnológico se colocam a serviço da proteção e promoção humanas. Nas palavras da autora, “a conquista do espaço pelo homem aumentou ou diminuiu sua estatura?” (ARENDR, 2009a, p. 326).

A resposta a esta pergunta pode ser objetivamente deduzida a partir das reflexões desenvolvidas. Certamente levará em consideração o fato de a introspecção e a perda do senso comum representar a condição quanto à desolação do homem moderno. Possivelmente, a diluição da fronteira entre o domínio público e privado aparecerá, permitindo esboçar a ameaça que uma vida sem a seguridade das condições básicas sofre. Eis, em síntese, a vitória do *animal laborans*.

A vitória do *animal laborans* inicia justamente enquanto experimentação da sensação de estar vivo. E essa experiência original se realiza quando a vida mesma é colocada em risco. Não se trata de um animal acuado em circunstâncias triviais; essa vitória está voltada às condições nas quais os homens têm a constante experimentação de picos de adrenalina, quando a vida particular pende entre a morte e o estar vivo.

A ausência de dor geralmente só é “sentida” no breve estágio intermediário entre a dor e a não dor, e a sensação que corresponde à felicidade dos sensualistas é o alijamento da dor, mais que a sua ausência (ARENDDT, 2010a, p. 139)

Sem essa tensão constante não há o *animal laborans*, em termos antropológicos, o homem não estaria forçado a experimentar em sua consciência a sensação de si mesmo. Essa relação é que permite ao indivíduo se identificar com a espécie, pois a sensação do estar vivo é a segunda coisa em comum que os homens têm entre si⁵¹, de maneira que a experiência psíquica do estar vivo é sempre experimentada de modo individual e atomizada.

[...] a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo (ARENDDT, 2010a, p. 389-90).

Nos opostos dos mundos antigo e moderno, Arendt destaca que no primeiro caso a atividade do *animal laborans*, o trabalho, consistia num modo indigno de vida por estar preso à dinâmica da subsistência e sua inferioridade decorria do fato de que toda atividade era absorvida pelo metabolismo (ARENDDT, 2010a, p. 123). Aqueles que estavam presos às atividades que

⁵¹ A primeira delas é a estrutura mental que nos referimos quando tratamos do solipsismo cartesiano.

visavam às necessidades do corpo bem como à sua manutenção não eram considerados humanos, conquanto uma vez livres da natureza servil poderiam ser assentidos entre os homens (ARENDDT, 2010a, p.103).

O trabalho no mundo antigo tem a sua ênfase exatamente no ponto em que a Era moderna o glorifica: o reino da necessidade. Na dimensão da vida natural tudo transcorre como processo e esse subjaz em todos os modos de vida, sob a forma do “círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infindável repetição” (ARENDDT, 2010a, p. 119).

Essa noção de processo opera entre a vida individual e a vida social, que tenciona a identificar a sociedade com a vida da espécie. O processo indica o “curso automático [da] fertilidade, no duplo sentido da multiplicação de vidas e da crescente abundância de bens exigida por elas” (ARENDDT, 2010a, p. 143). É como se fora da sociedade ou da espécie os indivíduos privados não alcançassem os meios de subsistirem e para tanto há uma constante demanda de meios que potencializem a sensação de estar vivo.

O princípio norteador do *animal laborans* é a disposição para experimentar a sensação do estar vivo (ARENDDT, 2010a, p. 131). Essa sensação oscila entre a fadiga (ônus) e a alegria (bônus) do trabalho, do dispêndio da força física ciclicamente empregada na produção dos meios de subsistência e que fora do seio da sociedade não encontrariam esses meios necessários para potencializar a sensação em experimentar a vida e fugir da futilidade do ciclo sempre reptício do processo biológico.

Não existe felicidade duradoura fora do ciclo prescrito de exaustão dolorosa e regeneração prazerosa; e tudo o que desequilibra esse ciclo – a pobreza e a miséria nas quais a exaustão é seguida pela penúria ao invés da regeneração, ou grande riqueza e uma vida inteiramente isenta de esforço no qual o tédio toma o lugar da exaustão e os moinhos da necessidade, do consumo e da digestão trituram até a morte, impiedosa e esterilmente, um corpo humano impotente – arruína a felicidade elementar que advém de se estar vivo (ARENDDT, 2010a, p. 133).

O mero estar vivo requer a sensação de se estar vivo. E, por isso, o *animal laborans*, tal como tem a necessidade do alimento, tem também a necessidade de fontes que lhe proporcionem a sensação do estar vivo. Nesse sentido, é que o processo de produção inerente ao *homo faber* empresta ao *animal laborans* os meios fabricados para o deleite da satisfação dessas

necessidades. A vitória do animal laborans se deveu à constatação de que o processo que subjaz a toda dinâmica da vida é aquele que encerra em si mesmo, ao qual a atividade fabricativa advém para servir-lhe e potencializá-lo.

A potencialização da vida é “o sentido interior que sente as sensações e permanece desconectado dos objetos do mundo” (ARENDDT, 2010a, p. 386). É o intervalo de tempo dado entre o consumo e a satisfação; tão logo ela se esvaia aparecerá de maneira sub-repticiamente a necessidade engendrando o processo de consumo para potencialização das diversas formas de experimentar o estar vivo. Trata-se do processo de felicidade, que Arendt atribui a Bentham como um método matemático aplicado às ciências morais.

O *animal laborans* é apenas uma dimensão com a qual compartilhamos com as demais espécies animais (ARENDDT, 2010a, p. 104). Contudo, a vitória dessa categoria, sobre a ação e até mesmo sobre a fabricação, simboliza o traço mais desesperador do mundo moderno. Nas últimas páginas de *A condição humana* (2010a), ao falar especificamente sobre o significado da vitória do animal laborans para os nossos tempos, Arendt adverte ser “perfeitamente concebível que a era moderna [...] venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (ARENDDT, 2010a, p. 403).

Essa advertência recobra a reflexão, que na medida em que busca a significação por sobre os fatos está longe de qualquer relação causal. Contudo, aponta para o caráter da descartabilidade humana, tema abordado em *Origens do Totalitarismo* (2012). Nesse sentido, Correia (2014, p. 77-8) destaca que

[...] no mundo pós-totalitário o desamparo deixou de ser uma experiência limítrofe para se tornar “a experiência diária das massas cada vez maiores”. O preço do desarraigamento, residual ou deliberadamente fabricado, não é apenas potencialmente a superfluidade, mas a efetiva perda da experiência ou da realidade do mundo.

A potencialização da vida se identifica com o aumento dos meios pelos quais os homens possam se sentir vivos, e tem muito menos a ver com a necessidade de hominização. A vitória do *animal laborans*, no contexto das reviravoltas da era moderna, surge como uma maneira de preencher as lacunas vazias deixadas pelo vazio existencial. A desterritorialização significou

o esvaziamento do homem de si mesmo e abandonado em lugar-nenhum: sem realidade, sem certeza, sem verdade, sem deus e entregue a si mesmo.

[...] o seu arraigado problema é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, dor e de alijamento da dor, atingem um perfeito equilíbrio (ARENDDT, 2010a, p. 166).

Segue disso que

[...] toda nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto aparecem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico (ARENDDT, 2010a, p. 166).

As formas pelas quais se experimenta de maneira individual a sensação de estar vivo tem um valor subjetivo. Ele não é compartilhado com os outros, pois só pode ser experimentado ao nível psicossomático; ele não é estético, porque ao ser experienciado não pretende à universalidade do juízo. Trata-se de vicissitudes privadas e somente aparecem à cena pública na medida em que nesse processo se obtenha novas fontes para a experimentação da sensação de estar vivo.

A vitória do animal laborans é tipicamente a mentalidade do homem moderno para quem o pensamento se reduziu apenas ao processo de produzir as condições objetivas capazes de oferecer os instantes sub-reptícios da satisfação e da sensação do estar vivo. Para essa mentalidade não há história como o ambiente no qual transcorrem os assuntos humanos e como ela implica na esfera da responsabilidade e da capacidade de criação de significados.

Toda a forma de vida do *animal laborans* se reduz à mera necessidade de encontrar a plena satisfação de suas vicissitudes, todos os elementos da cultura devem servir-lhe a essa finalidade como forma de potencializar a sensação do estar vivo. Na mentalidade do *animal laborans* transcorre em um modo de vida absorta, numa frontal demissão quanto ao exercício de pensar por si mesmo. Conforme destacou Young-Bruehl (1997, p. 303), em meio a um mundo que se recusa a pensar e a emitir juízos acerca dos eventos, *Eichmann em Jerusalém* era um exercício de pensamento e de incursão da filósofa no mundo. Para ela não bastava habitar a Terra ou o mundo, era preciso ser do mundo e agir por amor ao mundo.

5. Considerações finais

Eichmann em Jerusalém é a obra na qual a Hannah Arendt apresenta-nos a banalidade do mal. Sem nenhuma conceituação acerca do termo, a autora discorre a vida comum e trivial de um burocrata preocupado apenas em ocupar algum emprego capaz de lhe garantir os meios para uma boa subsistência, preocupado em ser um bom homem de família e atinentes aos seus deveres civis. Essa posição é alcançada, de certa maneira, quando ele começa a prestar seus serviços ao Terceiro Reich.

Isso representou para ele uma ascensão social e grande importância, uma vez que sempre se deslumbrou com a opulência da boa sociedade. Eichmann visava à fama, de maneira que sempre almejava os cargos superiores e olhava com inveja os seus chefes; por vezes se via frontalmente ameaçado em seu posto com as sucessivas criações ou encerramento de departamentos. Seu prazer para manter-se como um empregado exemplar e competente tinha um alto custo: as oscilações de humor.

Através desses altos e baixos, experimentava a alegria de estar vivo na medida em que as agruras vividas diariamente na rotina do trabalho encontravam-se amparadas no pensamento ideologizado, de modo que nunca cogitou, sequer, pensar na possibilidade de um dia vir a ser punido por cooperar com o extermínio de judeus.

A narrativa sobre Eichmann expressa a face da banalidade do mal. Busquei desenvolver alguns apontamentos que possam contribuir para o desenvolvimento conceitual do termo arendtiano e o inseri no do contexto da vitória do *animal laborans*.

A relação estabelecida entre banalidade do mal e a vitória do *animal laborans* constituem o conjunto axiomático relacionado ao pensamento, referindo à questão original colocada por Arendt, em *A vida do espírito* (2008), a saber, se fazer o mal poderia estar associado de algum modo à faculdade de pensar.

Nesse sentido, procurei demonstrar a possibilidade de que fora do contexto da era moderna dificilmente encontraríamos elementos convergentes

para desenvolver a noção de banalidade do mal do mesmo modo como a apresentei. Contudo, vale ressaltar que se trata de uma análise que, metodologicamente, trabalha com o paradigma das conexões históricas, livres do determinismo da causalidade, conforme comentei no último capítulo.

Dentre os conceitos que oscilam no entorno desses dois principais temas, me pareceu que o conceito de processo desenvolvido pela autora é seguramente aquele que faz a mediação entre banalidade do mal e vitória do *animal laborans*. Somente a par da noção de processo podemos distinguir a força e a fraqueza do espírito, isto é, o conceito de processo indica o modo como na modernidade o pensamento se reificou em potência cerebral. Arendt aponta que o afunilamento do pensamento iniciou com a introspecção, quando o ego pensante só conseguia lidar com aquilo que ele mesmo produzia. Nesse sentido, o pensamento – que outrora tinha sua ênfase primordial na capacidade de significar as ocorrências do mundo comum – passou a ser concebido como razão instrumental ou produtor de resultados predeterminados e inerentes ao encadeamento das organizações modernas de produção e consumo.

Se o processo é que reifica o pensamento em entidade produtiva para o consumo, ele subjaz na tessitura da vitória do *animal laborans*. O animal laborans é o ápice das mudanças ocorridas na era moderna e se tornou para Arendt a característica principal do mundo moderno que, não por mera coincidência, é o ambiente pelo qual a violência banal se espalhou (e se espalha) com fungo por sobre uma superfície.

A diferença dessa violência é que ela é cometida de maneira que o agente não é estrangido nem pelo ato muito menos pela consciência moral. Ela encontra-se esvaziada de si mesma e protegida pelo escudo do pensamento ideologizado.

Ao analisar a vida ativa no contexto da era moderna, Hannah Arendt finaliza as últimas linhas como um retorno à vida contemplativa. Não de maneira a instituí-la em sobreposição à vida ativa, mas de restituí-la enquanto dimensão de um mesmo mundo, pela qual o visível e invisível constituem a realidade do mundo humano.

6. Referências Bibliográficas

ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1.ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. Estudos.

AGUIAR, Odílio Alves. **Pensamento e narrativa em Hannah Arendt**. IN: Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. MORAES, Eduardo J. de & BIGNOTTO, Newton (*orgs*). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 215-226.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11.ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida et al. – Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2008.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 6.ed.Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

_____. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009b.

_____. **Escritos Judaicos**. Trad. Laura Mascaro, Luciana Garcia, Thiago Dias. Barueri, SP: Amariyls, 2016. pp. 755-63.

_____. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. **Considérations Morales**. Trad. Marc Ducassou. 3.ed. Paris: Editions Payot & Rivages, 1996.

_____. Compreensão e Política. IN: **A dignidade da política**. Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a. pp. 39-53.

_____. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

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

_____. **Sobre Hannah Arendt**. Trad. Adriano Correio. Revista Inquietude. Vol. 1, nº 2. Goiânia: 2010b. pp.123-63.

_____; JASPERS, Karl. **La philosophie n'est pas tout à fait innocente.** Trad. Éleine Kaufholz-Messmer. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2006. p.248-9.

BERNSTEIN, Richard J. La responsabilidad, el juicio y el mal. IN: **Hannah Arendt: el legado de una mirada.** BIRULÉS, Fina (org.). 2.ed. Trad. Javier Eraso Spagnuolo. Madri: Ediciones Sequitur, 2008. pp. 45-64.

_____. Cambió Hannah de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. IN: **Hannah Arendt: del orgulho de pensar.** BIRULÉS, Fina (org.). Barcelona: Editorial Gedisa S.A., 2000. pp. 235-57.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. IN: **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** MORAES, Eduardo Jardim de & BIGNOTTO, Newton (Org). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. pp. 111-23.

BIRULÉS, Fina. Notas sobre el mal como supresión de la pluralidade. IN: **Hannah Arendt: el legado de una mirada.** Madrid: Ediciones Sequitur, 2008. pp. 168-82.

BRUNKHORST, Hauke. **El legado filosófico de Hannah Arendt.** Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

CANOVAN, Margaret. Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal em Hannah Arendt. IN: **Hannah Arendt: el legado de una mirada.** BIRULÉS, Fina (org.). 2.ed. Trad. Javier Eraso Spagnuolo. Madri: Ediciones Sequitur, 2008. pp. 65-83.

CASANOVA, Marco. Do domínio do impessoal à banalidade do mal. IN: **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion B. de (org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. pp.321-31.

COLLIN, Françoise. **L'homme est-il devenu superflu?** Hannah Arendt. Paris: Éditions Odile Jacob, 1999.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira.** 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo.** IN: **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** MORAES, Eduardo Jardim de & BIGNOTTO, Newton (Org). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. pp. 227-245.

_____. Apresentação à nova edição brasileira. IN: ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. pp. 13-43.

DEL LHANO, María Cristina Hermida. La naturaleza de mal en el pensamiento de Hannah Arendt. IN: **Cadernos Eletrónicos de Filosofia del Derecho.** N°

34. Catalunha: 2016. Disponível em: <https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/view/8771/pdf>. Acessado em: 21/07/2017.

FAYE, Jean Pierre. Narração, fábula, filosofia. IN: **A razão narrativa: a filosofia heideggeriana e o nacional socialismo**. Rio de Janeiro: Edições 34, 1996. pp. 29-76.

_____. Introdução às linguagens totalitárias: teoria e transformação do relato. Trad. Fábio Landa & Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

GODIN, Richard. Les origenes du totalitarisme. Eichmann à Jerusalem. IN: **d'Hannah Arendt**. Vol. 4. Paris: Gallimard, 2002. pp. 210-15. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/ps/2003-v22-n3-ps731/008860ar.pdf>. Acessado em: 17/04/2018.

HEGEL, Georg W. F. *Wissenschaft der Logik*. Leibzig: Felix Meiner Verlag, 1948. [Tradução espanhola de Augusta y Rodolfo Mondolfo, *Ciência de la lógica*, Buenos Aires: Libreria Hachette [s.d.]. Disponível em: <https://cepcritico.files.wordpress.com/2013/01/ciencia-de-la-lc3b3gica-hegel.pdf>. Acessado em: 18/03/2018.

HEIDEGGER, Martin. O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal. IN: **Ser e tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. pp. 183-88.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

KONDER, Leandro. O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia II: ética e cultura**. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LYRA, Edgar. **Hannah Arendt e a ficção científica**. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, nº 29, mai.2011, p.97-122. Disponível em: http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_29_07_edgar_lyra.pdf. Acessado em: 27/07/2017.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. Somos do mundo e não apenas no mundo. IN: **Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro**. Adriano Correia & Mariangela Nascimento (org). Juiz de Fora: UFJF, 2009, pp. 75-88. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Somos%20do%20mundo%20e%20n%20E3o%20apenas%20no%20mundo.pdf>. Acessado em: 10/08/2017.

MATOS, Olgária C. Féres. O storyteller e o flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin. IN: **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. MORAES, Eduardo Jardim de & BIGNOTTO, Newton (Org). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. pp. 90-96.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. **Hannah Arendt e o método contingente: o procedimento narrativo**. IN: Revista de História da UEG. Vol. 06, n. 01. Porangatu: 2017. pp. 184-205. Disponível em: <http://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/viewFile/6166/4419>. Acessado em: 10/04/2018.

ROSALES, Jacinto Rivera de. Kant y Hannah Arendt: la comunidad del juicio reflexionante. IN: Ideas y Valores. nº 128. Bogotá: 2005. pp. 01-33. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1092/1598>. Acessado em: 14/11/2017.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart & João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

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

WAGNER, Eugênia S. **Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho**. Ed. 2. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Hannah Arendt: por amor ao mundo. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.