

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

CRISTIANE ROBERTA XAVIER CANDIDO

**A FORMAÇÃO DOS JUÍZOS ÉTICOS NOS CIBERESPAÇOS DAS
RELAÇÕES HUMANAS SOB O VÍÉS DA COMPREENSÃO
POLÍTICA DE HANNAH ARENDT**

TOLEDO
2021

CRISTIANE ROBERTA XAVIER CANDIDO

A FORMAÇÃO DOS JUÍZOS ÉTICOS NOS CIBERESPAÇOS DAS
RELAÇÕES HUMANAS SOB O VIÉS DA COMPREENSÃO
POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

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(a). Marta Rios Alves Nunes da Costa

TOLEDO
2021

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

Candido, Cristiane Roberta Xavier

A formação dos juízos éticos nos ciberespaços das relações humanas sob o viés da compreensão política de Hannah Arendt / Cristiane Roberta Xavier Candido; orientador(a), Marta Rios Alves Nunes da Costa, 2021.

225 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Filosofia Política. 2. Hannah Arendt. 3. Juízos éticos. 4. Ciberespaço. I. Costa, Marta Rios Alves Nunes da. II. Título.

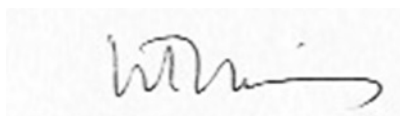
CRISTIANE ROBERTA XAVIER CANDIDO

A FORMAÇÃO DOS JUÍZOS ÉTICOS NOS CIBERESPAÇOS DAS
RELAÇÕES HUMANAS SOB O VIÉS DA COMPREENSÃO
POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

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 29/07/2021.

BANCA EXAMINADORA



Prof.ª Dr.ª Marta Rios Alves Nunes da Costa – (orientadora)
UNIOESTE



Prof.ª Dr.ª Adriana Novaes
USP



Prof. Dr. Rosalvo Schütz
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, **CRISTIANE ROBERTA XAVIER CANDIDO**, pós-graduanda 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 agosto de 2021.



Assinatura

*Trabalho dedicado a todos (as/es)
aqueles (as) que buscam um sentido
autêntico para o viver humano.*

AGRADECIMENTOS

O primeiro agradecimento não poderia ser diferente: agradeço grandemente o apoio e o carinho da minha companheira de vida, a Emiliana Moraes Rodrigues e os nossos 06 (seis) filhotes peludinhos: Ulisses, Artêmis, Megara, Zâmbia, Bethânia e Mercedes (e, ao Bono *in memoriam*), sem os quais, em meio a pandemia, a necessidade de isolamento social e as constantes crises de ansiedade, este trabalho jamais teria sido finalizado.

Na sequência agradeço outra mulher sem a qual devida orientação definitivamente esta dissertação teria assumido proporções desajustadas. Fica então registrado meu agradecimento ao olhar compreensivo e disciplinado da minha orientadora, a Professora Dr^a. Marta Rios Alves Nunes da Costa, ela que se manteve a disposição desde os primeiros esboços do pré-projeto deste trabalho até sua produção final.

Agradeço também o auxílio imensurável da professora Adriana Novaes (FFLCH – USP) que coordena o GEHA - Grupo de Estudos Hannah Arendt pela USP que me acolheu em suas exposições via *Google Meet* e muito me fundamentou de esclarecimentos acerca das densas leituras da analítica arendtiana. Meu muito obrigado aos professores Rosalvo Schütz, Tarcílio Ciotta e José Luíz Ames que comporam a minha banca de qualificação e, deste modo, me ofertaram vários apontamentos que contribuíram para o desenvolvimento da minha dissertação.

Agradecimento também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação Araucária pela bolsa de estudos ofertada que, por sua vez, me possibilitou a aquisição das obras necessárias para as leituras arendtianas e seus comentadores, além de me proporcionar meios para conseguir viver com um pouco mais de dignidade neste país sendo pesquisadora. Nesta esteira, segue o agradecimento à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste Toledo por sempre estarem dispostos a auxiliar e esclarecer as inúmeras dúvidas que surgem em meio a todo o processo de criação e desenvolvimento da dissertação.

Por fim, mas de modo algum menos importante, agradeço ao Universo e as contingências deste nosso mundo em comum, bem como as energias que nele estão dispostas, que me proporcionaram a oportunidade de estudar.

"O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades".

HANNAH ARENDT

RESUMO

CANDIDO, Cristiane Roberta Xavier. *A formação dos juízos éticos nos ciberespaços das relações humanas sob o viés da compreensão política de Hannah Arendt*. 2021. 224 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

Esta pesquisa tem como proposta a análise da possibilidade de formação de juízos éticos entre os homens quando estes se encontram inseridos no contexto virtualizado de mundo tal como se desenvolve nos ciberespaços das redes sociais da internet. Para tanto, a identificação se dará à luz do pensamento político da pensadora Hannah Arendt (1906-1975) que busca destacar a efetivação das relações humanas de forma autêntica (e não alienada) por meio da manutenção do senso comum de mundo e da ação propiciada em uma esfera pública fundamentada pela pluralidade. O problema que é considerado por esta pesquisa se encontra na mediania existente entre o que hoje conhecemos por mundo das relações humanas na esfera virtual da internet e, o mundo tal como Arendt identifica, de modo que a questão que se sobressai é: É possível estabelecermos um senso comum de mundo no âmbito dos ciberespaços e, por correspondência, realizarmos juízos éticos (imparciais e responsáveis) com os demais neste espaço-entre das relações do ambiente virtual? Assim, para analisar estes pontos, os objetivos específicos desta pesquisa se desdobram de modo a: apresentar o caso do nazismo na Alemanha (como exemplo mais original do totalitarismo) de modo a esclarecer uma experiência em que a pluralidade e a ação são suprimidas e, portanto, a esfera pública é inexistente; identificar a forma pela qual a autora desenvolve suas ideias acerca do conceito de *vita activa*, bem como a importância que os conceitos de ação e pluralidade apresentam enquanto critérios para a manutenção da esfera pública e, por conseguinte, na compreensão das relações humanas voltadas para o respeito e a liberdade; destacar a noção de mundo que se efetiva nas análises arendtianas que, partindo da ideia de senso comum, oferece a base para a existência autêntica dos homens; e, enfatizar a necessidade da compreensão como fator que oferece subsídios e viabiliza a faculdade de julgar, além de organizar a capacidade inteligível (do pensamento) de modo imparcial e desatrelado da exclusividade das análises particulares, objetivando assim, a articulação entre as esferas pública e privada de modo que esta última não se torne o fio condutor exclusivo dos juízos. Deste modo, a pesquisa se apresenta pertinente já que busca articular a necessidade de questionamentos acerca do mundo virtual das redes sociais humanas no intuito de identificar se o mesmo oferece condição de manutenção da pluralidade como critério *sine qua non* da esfera pública e, portanto, da existência autêntica de mundo. Almeja-se, à exemplo do que se espera com relação à resultados, que seja possível a compreensão do que vem a ser o mundo virtual e se de fato existe um senso comum deste mundo de modo que, por meio das redes de comunicação deste ciberespaço, os homens consigam se revelar e manter a pluralidade e, portanto, efetivar juízos éticos (imparciais e responsáveis).

Palavras-chave: Ação; Hannah Arendt; Juízos éticos; Mundo virtual; Pluralidade; Vita activa.

ABSTRACT

CANDIDO, Cristiane Roberta Xavier. *The construction of ethical judgments in cyberspaces of human relations under the perspective of Hannah Arendt's political understanding*. 2021. 221 p. Thesis (Masters in Philosophy) – Western Paraná State University, Toledo, 2021.

This research has as its purpose the analysis of the possibility of training ethical judgements among human beings when they find themselves inserted in the virtualized context of the world, such as the cyberspaces of internet social networks. Therefore, the identification of this research's problem is given based on the political thinking of the philosopher Hannah Arendt (1906-1975) who seeks to highlight the realization of human relations in an authentic (and not alienated) way through the maintenance of the common sense of world and the action provided in a public sphere based on plurality. The problem considered by this research is found in the middle ground existing between what we know today as the world of human relations in the virtual sphere of the internet and the world as Arendt identifies, so that the question which stands out is: Is it possible to establish a common sense of world within cyberspaces and, by correspondence, to make (impartial and responsible) ethical judgments about others in this between-space of the virtual environment relationships? Thus, to analyze these points, the specific goals of this research unfold in order to: present the case of Nazism in Germany (as the most original example of totalitarianism) in order to clarify an experience in which plurality and action are suppressed and, therefore, the public sphere is non-existent; to identify the way in which the author develops her ideas about the concept of *vita activa*, as well as the importance level of the concepts of action and plurality as a criteria for the maintenance of the public sphere and, accordingly, in the understanding of human relations steered towards respect and freedom; highlight the concept of world effectuated in Arendtian analyzes which, starting from the idea of common sense, offers the basis for the authentic existence of men; and, emphasize the need for understanding as a factor that provides subsidies and enables the faculty to judge, in addition to impartially organizing the intelligible capacity (of thought) in a way uncoupled from the exclusivity of private analyses, thus aiming at the articulation between the public and private so that the latter does not become the exclusive thread of judgments. Hence, this research presents itself as relevant since it seeks to articulate the need for questioning the virtual world of human social networks in order to identify whether it offers a condition for maintaining plurality as a *sine qua non* criteria of the public sphere and, consequently, of the authentic existence of the world. Based on what is expected in relation to the results, the goal is for it to be possible to understand what the virtual world is and if there is in fact a common sense of this world so that, through the communication networks of this cyberspace, men are able to reveal themselves and maintain plurality and, therefore, carry out (impartial and responsible) ethical judgments.

Key-words: Action; Hannah Arendt; Ethical judgements; Virtual world; Plurality; Vita activa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 HANNAH ARENDT: O MAL RADICAL E A BANALIDADE DO MAL	29
1.1. O TOTALITARISMO NA VIDA DE HANNAH ARENDT: O “MAL RADICAL”	30
1.1.1. O Imperialismo, a sociedade de massas e o antissemitismo	39
1.1.2. A ideologia enquanto estratégia totalitária e seu tripé: propaganda, polícia e terror.....	58
1.1.3. Os campos de concentração e de extermínio: o mal enquanto “radical”	71
1.2. O CASO EICHMANN E A BANALIDADE DO MAL	83
1.2.1. A questão kantiana do “dever” para Eichmann e a análise de Arendt	96
1.2.2. O “mal banal” em Eichmann: um novo tipo de criminoso	100
2 O CONCEITO DE MUNDO EM HANNAH ARENDT E SEUS CONTRASTES A PARTIR DA ERA MODERNA	109
2.1. AS INFLUÊNCIAS HEIDEGGERIANAS NA CONCEPÇÃO DE MUNDO DE ARENDT E O PROCESSO DE ALHEIAMENTO NO DECORRER DA ERA MODERNA.....	114
2.1.1. As transformações do mundo pré-moderno e seus impactos na Era Moderna: a descoberta da América e o mapeamento do globo terrestre	128
2.1.2. As transformações do mundo pré-moderno e seus impactos na Era Moderna: a Reforma Protestante	131
2.1.3. As transformações do mundo pré-moderno e seus impactos na Era Moderna: a invenção do telescópio por Galileu	133
2.2. VITA ACTIVA E A IMPORTÂNCIA DA AÇÃO PARA ARENDT	139
2.2.1. O labor sob domínio do <i>animal laborans</i>	149
2.2.2. O trabalho e o homem enquanto <i>homo faber</i>	150
2.2.3. A ação: atividade do homem que age e pensa	159
3 HANNAH ARENDT DIANTE DA POSSIBILIDADE DE UM MUNDO VIRTUAL	168
3.1. O MUNDO VIRTUAL E AS RELAÇÕES <i>ENTRE</i> OS HOMENS.....	173
3.2. O LABIRINTO DAS RELAÇÕES HUMANAS NO MUNDO VIRTUAL: A NECESSIDADE DA IMAGINAÇÃO E DA RESSIGNIFICAÇÃO	190
CONCLUSÃO	209
REFERÊNCIAS	220
PRIMÁRIAS	220
SECUNDÁRIAS:	222

INTRODUÇÃO

Trabalhar qualquer tema tendo Hannah Arendt como fundamentação teórica não é nada fácil, em vista de que suas obras não apresentam uma sistematicidade de conceitos e, geralmente, suas abordagens são densas e com ampla riqueza de detalhes e dados históricos. Portanto, levantar questionamentos e articulá-los com o pensamento arendtiano é sempre uma tarefa que parte do princípio da compreensão.

É neste sentido que esta pesquisa se desenvolve, na medida em que busca compreender como uma faculdade tão importante que permite a efetivação das relações humanas – a faculdade de julgar – expressa na elaboração e emissão de juízos pode se estabelecer em um mundo que foge – enquanto estrutura e composição – à razão humana, tal como o mundo virtual em que as relações são identificadas no processo de interatividade virtualizada no *ciberespaço*¹ da *internet*, mas, também, diametralmente inseridas na esfera pública.

Tendo em vista que a cada quatro brasileiros, três têm acesso à *internet* (em números totais são 134 milhões de pessoas), tal como divulgado neste ano² pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) com base nas pesquisas realizadas com a TIC Domicílios 2018³, se torna instigante a reflexão

¹ Pierre Lévy caracteriza o “ciberespaço” como uma “rede” que se destaca como o “[...] meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo” (LÉVY, 1999, p. 15). Lévy ainda observa que o termo “ciberespaço” surgiu em 1984 com William Gibson em seu romance de ficção científica chamado “Neuromante”. Nesta obra, Lévy ressalta que Gibson busca retratar o “[...] universo das redes digitais, descrito como campo de batalha entre as multinacionais, palco de conflitos mundiais, nova fronteira econômica e cultural. Em “Neuromante”, a exploração do ciberespaço coloca em cena as fortalezas de informações secretas protegidas pelos programas ICE, ilhas banhadas pelos oceanos de dados que se metamorfoseiam e são trocados em grande velocidade ao redor do planeta” (LÉVY, 1999, p. 92).

² Conforme estudo divulgado pelo IBGE em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101705>> Acesso em 29/06/2020.

³ A TIC Domicílios 2018 é o mais importante levantamento de dados sobre o acesso às tecnologias da informação e comunicação, realizada pelo Centro Regional para o Desenvolvimento de Estudos sobre a Sociedade da Informação (Cetic.br), vinculado ao Comitê Gestor da Internet no Brasil.

acerca do contexto e do sentido em que as relações interpessoais vêm se desenvolvendo de modo remoto em uma esfera do público ambientalizada de forma virtual.

Desta maneira, o alinhamento argumentativo pelo qual este estudo se baseia tem como fio condutor de reflexão o questionamento acerca do sentido desta virtualização das relações humanas contemporâneas em um país cujo panorama social e político se encontram em uma condição de polarizações imiscíveis, isto é, de visões políticas e interesses (privados e públicos) que, apesar de necessariamente diferentes dentro de uma sociedade, são também, indiferentes a um acordo ou mútua compreensão.

Esta conjuntura que ocorre em principal na esfera pública-virtual da *internet* com os variados ataques pessoais e coletivos que partem de ambos os lados da polarização quando imersos em uma zona intermediária de comunicação que são os agrupamentos virtuais das redes sociais *on-line*, implica em uma interrogação acerca do modo que os indivíduos - usuários dos meios virtuais de comunicação – desenvolvem a faculdade de julgar quando estão discutindo e deliberando nesta esfera pública-virtual das redes sociais da *internet*.

Tal questão vem de encontro diretamente com a noção de “ação” que se aplica a todo indivíduo cidadão que se atém – ou se importa - aos negócios públicos do país de sua origem, tal como preconiza a composição de um Estado constitucionalmente democrático.

Para tanto, partiremos da análise de pressupostos políticos da pensadora Hannah Arendt (1906-1975), que buscam destacar a efetivação das relações humanas de forma autêntica (e não alienada) por meio da manutenção do senso comum de mundo e da ação propiciada em uma esfera pública fundamentada pela pluralidade.

A *pluralidade*, enquanto característica social que permite a compreensão de que todos somos diferentes mesmo fazendo parte de um mesmo mundo, é, compreendida por Arendt como sendo a esfera por excelência em que os homens (e não “o” homem compreendido em si mesmo ou ainda, de forma

singularizada) se relacionam e, por meio das diferenças entre si, acabam reconhecendo suas particularidades e estabelecendo identidades. Esta atividade paradoxal (singular e plural de forma simultânea) para Arendt só pode ocorrer no âmbito público em que os homens se articulam, isto é, se comunicam, interagem e se reconhecem mutuamente.

Assim, é no campo da interação que os homens conseguem ampliar suas consciências (na ideia de “mentalidade alargada” encontrada em Kant) e suas capacidades de compreensão frente às diferenças existentes entre as particularidades que se articulam e se mostram, ou como Arendt identifica, se “revelam”.

Essa articulação entre os homens, segundo Arendt, gera um *senso comum* (apesar das diferenças estabelecidas) de “mundo”⁴ em que estes *são* (apresentam suas personalidades) e *aparecem* (são compreendidos pelos demais) de forma concomitante e, assim se reconhecem, mas não de forma superficial como quando ocorre com a distinção imediata dos atributos físicos e sensoriais, mas no modo que se dá durante o ato de distinguir que implica no reconhecimento das disparidades e na compreensão/assimilação destas pelos outros.

Esta noção de “mundo” – que também será mais bem explanada neste estudo - compreendida por Arendt é concebida como um *senso comum* que engendra tanto um *locus* físico quanto ideal que, por sua vez, se efetiva enquanto espaço criado pelos homens e somente “entre” os homens. Tal espaço pode ser compreendido, também, como o âmbito em que um homem enquanto Ser singular consegue, por meio da racionalidade, não apenas observar as diferenças sensoriais entre seus semelhantes, mas consegue distinguir reflexivamente e se compreender em meio a uma pluralidade de homens.

Neste sentido, o “mundo” para Arendt é fabricado pela inter-relação dos homens que se realiza por meio da ação e do discurso e, portanto, há significativa importância para esta pesquisa as considerações que a pensadora oferece com relação a concatenação entre a *léxis* e a *práxis* (falar e fazer,

⁴ O termo “mundo” aparece assim entre aspas, pois nos referimos à compreensão de mundo enquanto fabricação humana e não ao planeta (estrutura física) do qual fazemos parte.

respectivamente) como indicativos da realização da *ação* na esfera pública, uma vez que esta (a *ação*) é a atividade *par excellence* que garante a exequibilidade das relações humanas e, por consequência, a manutenção da autenticidade de suas existências no mundo.

Portanto, a comunicação e a forma pela qual os homens se compreendem por meio desta é de fundamental relevância para que a manutenção de mundo comum seja assegurada entre os mesmos. Para Arendt, o discurso (fala) é o meio pelo qual os homens interagem e manifestam suas opiniões, interesses, queixas, alicerçam planos e criam novas formas de propiciar durabilidade para os “negócios dos homens” (*ta thon pragmata* como diria Platão).

Deste modo, considerando por um lado, a necessidade da manutenção da pluralidade enquanto esfera que viabiliza a liberdade dos homens, bem como, assegura a autenticidade de suas existências, e, por outro lado, tendo por base esta característica atual da virtualização das relações humanas e do trato dos negócios humanos, como é possível garantir um “senso comum” de mundo (critério intransponível em Arendt para a manutenção da existência das relações humanas) que confere a identificação de nossas singularidades apenas quando em meio das demais pluralidades? E se conseguimos manter este “senso comum” de mundo, como nossa faculdade de julgar opera nesta esfera que, apesar de virtual, é pública?

Para tanto, a hipótese com a qual trabalharemos tendo as análises de Hannah Arendt como fundamentação é a de que mesmo que em um ambiente virtual é possível evitar o que Arendt chama de “condição de alheamento” do mundo, isto é, o processo de alienação que resulta em que todas as coisas do mundo se tornam meras multiplicidades com pouco ou quase nenhum significado aos homens (processo este que já se apresenta contido no sentido de “virtualização das relações ou dos negócios humanos”), e garantir a manutenção da esfera da *pluralidade* por meio da *ação* responsável, ou aquela baseada na compreensão mútua dos indivíduos frente às suas diferenças.

Tal hipótese ainda implica em que mesmo que as relações humanas e os tratos dos negócios humanos sejam realizados, em grande medida, por

meio de uma esfera virtual e, sendo assim, portadora de um sentido de mundo desconhecido aos parâmetros da racionalidade humana no que se refere à sua estrutura e formas de efetivar as relações, e, cujas discussões e objetivos são voltados tanto para interesses particulares (esfera privada) quanto para interesses públicos (esfera pública), ainda é possível este ambiente virtual proporcionar – dado à sua condição de acessibilidade a informações variadas – oportunidades de efetivação da liberdade humana em ações concretas e não meramente ideais.

Cabe aqui destacar que em Arendt, o problema ao qual nos propomos analisar não se manifesta expresso na existência da polarização de opiniões e interesses, uma vez que há a necessidade da existência do “diferente” para que a pluralidade seja mantida, mas, a problemática se encontra na ausência de debate entre as partes que divergem (ou na compreensão mútua entre estas), o que, segundo Arendt, inviabiliza a manutenção de um “senso comum” de mundo, ou ainda, a preservação da esfera da *pluralidade* já que a zona intermediária das relações (comunicação e a mútua compreensão) deixa de existir.

Além do mais, alertamos ao fato de que não buscaremos trabalhar a questão da moralidade ou de juízos de valor de “bom” ou “mau” com relação ao papel da *internet* e suas mídias sociais de comunicação, mas antes, destacar a característica paradoxal existente no tema e também identificar alternativas filosóficas para se transpor as aparentes debilidades da manutenção da pluralidade desta esfera virtual.

Deste modo, perante as prévias argumentativas com as quais esta pesquisa se propõe a trabalhar é possível apresentarmos a seguir a forma estrutural que a dissertação assume. Sendo assim, a partir desta seção introdutória, a pesquisa contará com a explanação de três capítulos fundamentais além da Conclusão final.

O Capítulo 1 é construído tendo como objetivo identificar uma experiência pela qual se torna possível esclarecer e investigar de antemão “o que” e “como” seria um contexto em que uma sociedade tivesse a esfera da pluralidade e a atividade da ação suprimidas, tal como ocorrera na Alemanha

nazista e a conseqüente disseminação do regime político totalitário. Para tanto, neste ponto as análises arendtianas que são analisadas versam acerca de dois conceitos importantes: o de “mal radical” e o de “banalização do mal”.

Tais conceitos apesar de apresentarem similitudes, são interpretados e empregados de formas diferentes ao longo do pensamento arendtiano e são investigados nesta pesquisa tendo por base a fundamentação teórica disposta nas obras *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo* (1951) e *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963).

De modo que com a primeira obra mencionada apresentaremos o que a pensadora compreendeu por “mal radical” considerando a época em que viveu as tragédias do totalitarismo durante o nazismo alemão. Nesta obra, Arendt verifica a ascensão de um “mal” que se evidencia por meio da prática enganosa de adulteração da realidade frente a momentos de crise (social, política e econômica) em um país.

Nesta prática totalitária os indivíduos (tanto judeus quanto alemães) são acometidos por manipulações ideológicas impostas pelo regime político no intuito de homogeneizar a forma pela qual devem pensar e agir (não há espaço e condição de se pensar diferente). Portanto, a noção de “senso comum” (o que é comum a todos os homens: vivem no mesmo mundo e pertencem todos a espécie humana) se perde, já que a pluralidade (o âmbito de reconhecimento das diferenças em que um homem consegue se distinguir de outro) desaparece.

Em conseqüência a este panorama, a desumanização se inicia de maneira imperceptível dada a magnitude da manipulação empregada (tanto na compreensão de si dos judeus confinados, quanto no reconhecimento da humanidade destes por parte dos nazistas).

É neste contexto de manipulações ideológicas, supressão da pluralidade e homogeneização do pensar e do agir é que surge o que Arendt chama na obra *Eichmann em Jerusalém* de “banalidade do mal”, isto é, um estado de ser (pensar e agir) em que os homens além de se encontrarem inseridos em um

mundo de relações fictícias, ainda, não pensam (refletem) sobre o que estão vivendo e fazendo, mas, antes, vivem e pensam todos da mesma forma singular e, portanto, não vivem de forma livre ⁵ (com liberdade autêntica).

Deste processo totalitarista que, por um lado ataca e aniquila a constituição política e moral dos homens e, por outro, esfacela e mortifica o corpo por meio da violência, gera pelo menos dois estados de consciência social: a adesão ao regime totalitário por meio de afinidades que se efetivam em meio ao cenário de ficções criado e fomentado pelo Estado totalitário e, a aceitação das circunstâncias impostas, por medo de sofrer as represálias.

Para Arendt, este é o panorama político e social que, ao mesmo tempo em que foi resultante, também fomentou o surgimento das “sociedades de massa” caracterizada sobremaneira pela escravização dos homens, uma vez que estão inseridos em um contexto social forjado, isto é, em uma “alienação de mundo”, cujas necessidades que geram o aprisionamento são compostas e manifestadas em um mundo de ficções.

Entretanto, Arendt nos alerta que este estado de mundo enquanto resultado e fomento de alienações ideológicas não surge de forma natural e nem proposital ou inevitável, isto é, se desenvolve como uma construção e articulação de uma série de fatores históricos que foram sendo desdobrados ao longo da história e que são totalmente passíveis das contingências do mundo, isto é, poderiam mudar a qualquer momento, logo, não podem assumir o entendimento de serem fatos inevitáveis.

Consideramos importante salientar que partimos da noção de “mal radical” presente na análise de Arendt, pois nosso ponto de análise é verificar a importância da ação e da manutenção da pluralidade em ambiente (ou conjecturas) no qual a ação está ou interpelada, ou inviabilizada por quaisquer motivos. Sendo assim, os fatos que se desenvolveram na Alemanha nazista oferecem exemplos significativos do alheamento de mundo que permite o

⁵ Cabe destacar que a liberdade para Arendt se efetiva no âmbito do pensamento (Razão) alinhado com a esfera da experiência (práxis), o que resulta na ação política, tal como destacado em sua obra *A Condição Humana* (1958).

esfacelamento da ação como prática que garante a preservação da liberdade.

É com esta prerrogativa que o Capítulo 2 é construído e abarca duas frentes diferentes, mas complementares, tendo por base os escritos de Arendt com a obra *A Condição Humana* (1958/2007). Em linhas gerais, por um lado o capítulo busca abordar o que Arendt apresenta a respeito da sua concepção de “mundo” na ideia de “iluminar” os fatores fecundados na Era Moderna ⁶ e que contribuíram e ofereceram terreno fértil para o desenvolvimento dos fatos que se sucederam na Alemanha nazista por meio do totalitarismo e, que resultou nas adulterações de compreensão de mundo e capacidade de efetivar juízos éticos (imparciais e responsáveis), a exemplo do que Arendt identificou durante o julgamento de Eichmann.

Por outro lado, o capítulo contempla a forma pela qual a pensadora destaca seu conceito de *Vita Activa* ⁷ (ou da importância da ação e da sua esfera da *pluralidade* enquanto mantenedora das relações humanas e do “senso comum” de mundo) como sendo o conjunto de atividades humanas que condicionam a existência autêntica dos homens.

Tais atividades se apresentam em Arendt compostas de três formas: *labor*, *trabalho* e *ação*, sendo estes considerados como condicionantes da existência humana e respectivamente representados pelas figuras do *animal laborans*, *homo faber* e *homem de ação*, cuja análise se dará de forma mais minuciosa ao longo da pesquisa.

Neste sentido, se uma existência humana é compreendida como autêntica somente quando assegura o desenvolvimento gradual (hierárquico)

⁶ Na obra *A Condição humana* (1958) Arendt identifica três eventos que foram importantes para a construção de “mundo” durante a Era Moderna (e que se alastra até o tempo presente) em que os objetivos das atividades humanas (labor, trabalho e ação) sofreram adulterações, sendo eles: a descoberta das Américas com as grandes navegações; a Reforma Protestante e a consequente expropriação de terras dos camponeses; e, a invenção do telescópio por Galileu Galilei que, inclusive, incentivou o surgimento da filosofia moderna por meio da ascensão do racionalismo cartesiano e a dúvida hiperbólica.

⁷ *Vita Activa* é um conceito que remonta uma era demarcada pelos primórdios da filosofia ocidental e que Arendt retoma para contrapor a noção de *vita contemplativa* da tradição filosófica (também retomada com os antigos gregos como em Platão e Aristóteles). A *vita activa*, neste contexto de Arendt em paralelo com os antigos, indica como principal atividade humana a ação – essa que se efetiva na esfera da pluralidade enquanto resultado das singularidades que se distinguem em meio à vida pública – ao invés da unilateralidade da atividade do pensar reflexivo (contemplativo).

destas três atividades (cuja principal é a ação, em vista de ser a mais política entre todas), uma existência inautêntica pode ser identificada como sendo aquela em que estas atividades ou são suprimidas, ou são invertidas, conferindo assim, maior predomínio de uma em relação a outra no viver humano.

Para Arendt, tanto uma condição quanto a outra geram adulteração de existência autêntica do viver humano, e, configura um estado de alienação de mundo aos homens, tal como foi o que se sucedeu desde a era moderna e segue até a contemporaneidade em que *animal laborans* e *homo faber* se invertem constantemente e adulteram seus objetivos ao longo da história.

Já no Capítulo 3 buscaremos verificar como as ideias e inquietações filosóficas de Arendt referentes às inversões de hierarquia das atividades humanas impactam e oferecem reflexos consideráveis na análise e compreensão acerca da forma pela qual as relações humanas vêm se desenvolvendo no contexto da virtualização por meio da *internet*, já que buscaremos concatenar à isso a questão da liberdade e do modo que nossa faculdade de julgar opera quando não temos mais a presença física do “outro” para nos espelhar e efetivar a troca autêntica do “senso comum” de mundo.

Para isso, utilizaremos a fundamentação conceitual e as análises que Arendt realiza nas obras *A Vida do Espírito*⁸ (publicada originalmente em 1977 por Mary McCarthy, amiga e inventariante de Arendt) e suas compreensões acerca da terceira crítica elaborada por Kant: *Crítica da faculdade do juízo* (1790/2016) a qual Arendt trabalha de forma maestral na obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*⁹ (1993).

A ideia de se trabalhar a questão da faculdade de julgar tendo por base os fatos contemporâneos de efetivação das relações humanas compreendidas de forma engendrada no contexto da virtualização da *internet* tem o ímpeto de

⁸ Esta é uma obra póstuma de Hannah Arendt, em que a mesma escreveu apenas as duas primeiras seções intituladas especificamente de “O Querer” e “O Pensar” e, logo veio a falecer. A terceira e última seção, denominada “O Julgar” foi construída tendo por base as anotações e escritos em cursos que a autora oferecia sobre o pensamento de Immanuel Kant.

⁹ Obra composta por notas de aulas elaboradas por Hannah Arendt para uma disciplina ministrada na *New School for Social Research* no semestre letivo do outono de 1970.

investigar se mesmo com o acesso à comunicação em nível global (*ciberespaços*), ainda conseguimos manter um senso comum de mundo e, assim, assegurarmos a existência e durabilidade da esfera plural tão necessária para a efetivação da liberdade, tal como se encontra defendido por Arendt.

Com isso em vista, precisamos estabelecer um ponto de partida: definir como está composto este mundo virtual e se há nele a possibilidade de efetivação de senso comum entre os homens. Nesta análise é possível identificar que apesar das variadas interpretações acerca da noção de “mundo” no contexto virtual, ainda assim, estas se mantêm alicerçadas, em grande medida, por particularidades parciais e incompreensões dos pontos de vista dos demais.

Este cenário tem sua raiz possível na mudança da hierarquia das atividades humanas (a exemplo da que ocorreu na Era Moderna nos meandros do século XVII e primórdios da Modernidade no século XX, segundo destaca Arendt) em que a humanidade ocidental contemporânea perpassa novamente por um novo estágio de transformação de tais atividades, mas esta é uma mudança com proporções mais alarmantes e desafiadoras.

A mudança a que nos referimos tem a ver com um prolongamento da alteração que ocorreu no começo do século XX no qual o *animal laborans* – qualidade intrínseca da espécie humana responsável pelas necessidades da vida biológica nos homens - se manteve como a principal das atividades da existência humana, tornando o homem acentuadamente individualizado e focado apenas em garantir sua sobrevivência e suas demais necessidades que garantam a satisfação da vida orgânica.

Na atualidade, podemos observar que o *animal laborans* garante a individualização dos homens que agora estão aguilhados tanto às necessidades da realização do processo vital da vida orgânica, quanto às necessidades do processo do *homo faber* (trabalho) e alienados por uma suposta participação ativa nas discussões da vida pública por meio das ações

virtuais das redes sociais da *internet*.

A ideia de “suposta participação” é aqui empregada tendo em vista a *banalização* da utilização dos meios de comunicação virtual que se assume assim - “banal” - quando observada por dois aspectos fundamentais:

a) muitas das informações são permeadas por conteúdos duvidosos e disseminadas/compartilhadas de forma descuidada e despreocupada com a veracidade; e,

b) a nova configuração das necessidades que se desenvolve e condicionam a existência humana, isto é, com o estado de dependência híbrida que se estabeleceu entre o processo vital humano (necessidades básicas de sobrevivência orgânica que caracterizam o *animal laborans*) e os processos de trabalho e fabricação (esfera do *homo faber*).

Neste contexto naturalizou-se, aparentemente, a ideia do “trabalho” como condição humana de vida em que o homem só consegue sobreviver se estiver trabalhando e recebendo um recurso financeiro para manter supridas suas necessidades, quando na verdade o trabalho é um artifício humano e não um atributo natural da humanidade.

Há de se observar, inclusive, que o *trabalho*, na esteira de hierarquia de atividades para Arendt, tem a incumbência de garantir a durabilidade e a objetividade do mundo em comum entre os homens, logo é uma atividade que não se cessa, mas pode se desgastar fazendo, assim, com que a atividade do *homo faber* nunca termine.

Deste modo, quando esta atividade passa a fabricar utilidades para as necessidades particulares dos homens, ou seja, se volta para o consumo (atividade do *animal laborans*), acaba por demarcar uma finitude para suas tarefas, logo, tem seus objetivos adulterados.

Portanto, a ação que ocorre neste interím não apresenta autenticidade, pois mesmo que haja uma esfera que permita o homem de aparecer, ele ainda não se revela e, portanto, não se distingue de seus pares, se mantém ainda singularizado e, por consequência, não é livre. Dito de outra forma, esta é uma

relação de mundo e homens que não é refletida.

Com isso, os homens voltados para si mesmos e para as suas necessidades e responsabilidades com seus trabalhos ainda dispõem de uma esfera a qual podemos nomear de “Ágora virtual”¹⁰ que, por um lado os aproxima e, por outro, os aparta a ponto de oferecer ferramentas que literalmente “bloqueiam” o contato entre as partes divergentes, bastando apenas que estas optem por esta ação.

O “mundo” virtual surge, então, com essa característica paradoxal: o de viabilizar a aproximação e também a facilidade de “bloquear contatos”, o de apresentar informações verídicas e pertinentes e, o de proporcionar a disseminação das chamadas *fake news* (notícias falsas).

Desta maneira, pensando o formato das relações humanas na atualidade, realizadas de sobremaneira em *ciberespaços* da *internet*, podemos nos questionar acerca do sentido de *ação* que esta esfera virtual nos permite e como nossa faculdade de julgar pode ser desenvolvida de forma imparcial.

Observa-se que de “modo imparcial” se compreende, conforme Arendt, o julgamento que se desenvolve sem a interferência majoritária de, por um lado, das atividades humanas do labor (compreendido como a exacerbação das particularidades dos homens voltadas para o consumo) e, por outro lado, do trabalho (compreendido então enquanto elevado grau da reificação das coisas e das relações humanas pela qual tudo é coisificado ou instrumentalizado à máxima potência, perdendo assim o seu valor). A imparcialidade, portanto, ocorre quando há a compreensão de todas as partes envolvidas e as afinidades particulares são deixadas de lado para que assim os juízos possam se efetivar de modo responsável.

Há de se destacar que apesar de apresentarmos tal questão, não se

¹⁰ A ideia de uma “Ágora virtual” vem de encontro com o que ocorria na antiga Grécia em que os considerados cidadãos debatiam sobre os assuntos da *pólis*. A adequação do termo à contemporaneidade se dá em vista das relações humanas terem, em muitas das vezes, a esfera virtual da internet como *lócus* para o desenvolvimento de debates e discussões sobre assuntos variados das mais diversas regiões do globo terrestre e até mesmo de fora dele. Contudo, o que antes (na Antiguidade) era realizado apenas por homens com propriedades e riquezas e restritos a assuntos concernentes à sua *pólis* de origem, hoje pode ser acessado por qualquer pessoa que tenha conexão com a internet e deseje conhecer ou opinar sobre os mais diversos assuntos independentemente da localidade.

nega com isso a importância da *internet* e os meios de comunicação que a mesma oferece, mas se questiona o sentido desta virtualização das relações humanas em vista da manutenção da *pluralidade* e sua importância para a autêntica existência humana, tal como Arendt enfatiza em suas análises.

Nesta introdução é ainda pertinente esclarecer que a pesquisa que se apresenta não tem a ambição de oferecer um estudo sistematizado em que as obras de Arendt apresentem alguma continuidade temática. Até porque, tal como a própria pensadora alerta, suas análises acerca dos temas propostos (bem como seus resultados), apesar de se basearem em reflexões do desenrolar de fatos históricos, independem do tempo cronológico e podem acontecer em qualquer época, local ou sociedade. Isto é, não oferecem garantia de inevitabilidade ou de previsões para o futuro, já que estão a mercê das contingências do mundo. Em suma, para a pensadora, a história não é cíclica e não se repete como uma lei que se corresponde a um padrão histórico ou natural.

Assim, Arendt não se preocupa em oferecer uma continuidade de conteúdos e reflexões em suas obras, mas sim, busca refletir o presente tendo em vista o que aconteceu no passado e, deste modo, conseguir compreender as lacunas que se abrem na explicação do presente (que de certa forma escamoteia e engessa o passado) e garante o porvir do futuro que pode ser construído sem os agulhões ideológicos.

1 HANNAH ARENDT: O MAL RADICAL E A BANALIDADE DO MAL

Neste capítulo buscaremos abordar as ideias arendtianas que culminaram no desenvolvimento do conceito de “banalidade do mal” expresso na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato da banalidade do mal* (1963). Para tanto, se torna necessário perpassar pelas concepções da pensadora de Marburg em relação ao surgimento dos movimentos e regimes totalitaristas na Alemanha, com o nazismo e, na União Soviética com o stalinismo, expressos magistralmente na obra *Origens do Totalitarismo* (publicada originalmente em 1951), na qual a pensadora desenvolve a compreensão de um mal inicial chamado “mal radical” no cerne do movimento totalitário, mas que difere em conteúdo e amplitude da ideia de “banalidade do mal”, tal como expressa no caso Eichmann.

Tal explanação é necessária, uma vez que oferece as coadunações teóricas essenciais para compreendermos o que são práticas antipolíticas e como estas se desenvolvem por um lado, através de políticas totalitárias e, por outro, com o apoio da sociedade quando esta perde (de forma voluntária) a consciência da importância da ação e da manutenção da esfera plural composta pelas múltiplas diferenças (sejam físicas ou de personalidades e pensamentos) presentes entre os homens.

Neste sentido a abordagem proposta neste primeiro capítulo se torna fundamental para compreendermos as análises que se efetivam no capítulo seguinte cujo objetivo é identificar os elementos históricos investigados por Arendt e que ofereceram terreno fértil (e não origem¹¹) para as transformações de pensamento em relação ao conceito de mundo na era moderna, bem como, a maneira pela qual a pensadora expressa seus pressupostos filosóficos acerca do conceito de *vita activa* e a importância das três atividades

¹¹ É importante destacar que para compreender de forma correta as ideias que surgem das análises de Arendt, precisamos ter o cuidado de estabelecermos uma leitura em que o sentido de “inevitabilidade” dos fatos ou eventos não é identificado pela pensadora. Isto é, Arendt parte de uma compreensão dos eventos históricos em que absolutamente nada oferece origem a um fato, no sentido de que “jamais poderia ter sido evitado” ou de que “nunca poderia ter sido diferente”. Mas, antes conjecturam elementos que poderiam ou não (dado às contingências do mundo) resultar nas proporções e conteúdos com os quais se desdobram.

fundamentais que oferecem a condição de existência aos homens: labor, trabalho e ação; sendo que cada uma delas apesar de presidirem os seres humanos de forma concomitante, diferem uma da outra em grau de importância no que Arendt compreende como condição autêntica de existência e, portanto, se desdobram de forma hierarquizada na vida destes.

De acordo com a pensadora, a atividade humana de maior importância é a ação, já que por meio desta os homens conseguem se manter livres uma vez que é a atividade exponencialmente política. É nesta esfera que pensamento e discurso se manifestam de forma livre já que se desenvolvem em meio a *pluralidade* que, para Arendt, é o âmbito das discriminações (no sentido de distinguir e não no sentido negativo de preconceito) e das compreensões que permitem a convivência em meio as diferenças.

Tal como veremos, a ação e a capacidade de compreensão plural não estavam presentes no desenvolvimento dos governos totalitários da Europa, em principal com o que acontecia na Alemanha nazista do século XX.

1.1. O totalitarismo na vida de Hannah Arendt: o “mal radical”

Johanna Cohn Arendt ou Hannah Arendt (1906-1975) foi uma pensadora alemã (entretanto, de vivência familiar e social judaica) nascida na cidade de Linden (Alemanha), mas com maior vivência na cidade de Königsberg na época pertencente à Prússia Oriental, hoje Kaliningrado. A partir de 1949 passa a viver na cidade de Nova Iorque (Estados Unidos), local este que permaneceu até seus últimos anos de vida.

O contato de Arendt com a filosofia ocorre ainda em tenra idade (apenas 14 anos) por meio de leituras com ampla envergadura como as obras de pensadores como Immanuel Kant e Sören Kierkegaard, entusiasmo este que a direcionou a fazer parte do curso de Filosofia em 1924 na Universidade de Marburg (Alemanha) obtendo aulas com importantes pensadores da filosofia contemporânea como Martin Heidegger, Paul Natorp e Rudolf Bultmann (ADLER, 2007). Posteriormente, em busca de novos conhecimentos na

filosofia, muda-se para Heidelberg e passa a ser orientada por Karl Jaspers que a faz descobrir interesse na filosofia política e na questão judaica (FRY, 2010).

Arendt foi uma das pensadoras mais influentes do século XX e sempre se preocupou em pensar, compreender e problematizar as situações e vicissitudes de sua época. Neste sentido, é necessária atenção para os componentes históricos que circundaram o viver de Arendt entre as primeiras décadas do século XX na Alemanha. Sabe-se pela história que neste período ocorreram as duas grandes Guerras Mundiais, sendo a primeira entre os anos de 1914 a 1918, e a segunda, entre 1939 a 1945.

Nota-se que ambos os eventos foram vivenciados por Arendt, sendo que no primeiro a pensadora enquanto criança passava pelo antissemitismo característico da época (sectarismo social e agressões verbais), já no segundo, Arendt adulta passou pela violência e o medo infligido pelo sistema totalitarista de governo alemão orientado pelo Terceiro Reich configurado na pessoa política de Adolf Hitler vinculado ao Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães.

Cabe apresentar o que Fry (2010, p. 14) destaca acerca das vicissitudes de Arendt em meados da década de 1930 enquanto busca aprimorar seus conhecimentos frente à perseguição semita:

Em 1933, ela envolveu-se com o movimento sionista, usando seu pano de fundo acadêmico para disfarce justificável para pesquisas na Biblioteca Estadual da Prússia, as quais visavam a registrar os atos antissemitas de grupos alemães privados. Ao cabo de diversas semanas de pesquisa, ela foi presa, mas a polícia teve dificuldade em ler um de seus cadernos codificados, que estava escrito em uma língua filosófica familiar: o grego. Após oito dias, foi libertada, em grande parte porque ela fez amizade com seu capturador e criou histórias para contar-lhe a respeito de suas atividades. Uma vez em liberdade, deixou imediatamente Berlim, juntamente com a mãe, não querendo correr o risco de ser presa novamente. Ela atravessou ilegalmente a floresta rumo à Tchecoslováquia e deu início a 18 anos de uma pessoa sem cidadania. Estabeleceu-se em Paris durante muitos anos e trabalhou pela Juventude Aliyah, que ajudava a levar crianças judias para a Palestina, até que a ascensão do governo de Vichy forçou-a ao

confinamento em um campo de concentração em Gurs, França, em 1940. Sua fuga do campo comportou boa dose de sorte. Durante a confusão quando os alemães invadiram a França, Arendt deixou o campo, embora tivesse recebido ordens de permanecer junto dos oficiais franceses e esperar que os alemães ocupassem o campo. [...] Posteriormente, Arendt descobriu que os que ficaram no campo foram mandados, de trem, para Auschwitz.

Nesta extensa passagem de Fry (2010), podemos observar que Arendt presenciou e viveu diretamente os temores e dificuldades de uma pessoa apátrida e de origem judia em um contexto sociopolítico norteado pelos ditames de uma Alemanha plenamente nazista. Deste modo, evidencia-se o porquê de Arendt ser uma pensadora preocupada com a questão da liberdade e da dignidade humana, bem como o preceito de que a capacidade de pensar é inspirada por meio da experiência pessoal.

Após esta necessária e esclarecedora investigação histórica acerca da vida de Hannah Arendt, se torna mais seguro e coeso o próximo passo que desenvolveremos nesta pesquisa: o de compreender a forma pela qual Arendt identifica os sistemas totalitários e como estes desenvolvem suas estratégias de dominação por meio da *ideologia* e do *terror*, com suas respectivas fases de desenvolvimento, tal como será apresentado no desenvolvimento desta pesquisa.

Cabe, contudo, ressaltar que Arendt não é uma pensadora que apresenta uma construção de ideias sistemáticas, portanto, suas obras não compõem e nem representam um quadro sequencial de conceitos que se explicam obra após obra. Isto se explica em vista de que Arendt é uma pensadora que busca compreender o seu presente e os fatores que desencadearam a noção de mundo e, conjuntamente, a concepção de existência humana que compõem este presente.

Logo, por mais que em alguns pontos suas obras e a forma que se desdobram suas análises se convertam a uma determinada temática, as questões problematizadoras com as quais Arendt busca trabalhar são diversas e são direcionadas de acordo com as tônicas que se desenvolvem nos eventos

presentes, no agora do seu viver.

Além do mais, se torna oportuno observar que não é possível demarcar ou circunscrever Arendt em qualquer vertente continental da filosofia moral ou ética, pois mesmo que a pensadora, durante o processo de estruturação de suas análises, combine elementos da *phronésis* aristotélica com preceitos kantianos referentes ao juízo estético reflexivo, ruma por outros caminhos de investigação e “[...] se afasta justamente das discussões acerca da moralidade em termos de máximas ou princípios morais, seja em suas acepções abstratas ou relativistas” (ASSY, 2015, p. XXXIII).

De modo geral Arendt quer compreender os fatos que se sucedem no seu presente e para isso recorre e analisa de forma imparcial as construções de conceitos e os desdobramentos que se efetivaram no passado e ressoam no presente, considerando de modo atento a imprescindibilidade de realizar seus julgamentos sem sobressaltos pessoais de juízos de valor ou de moralidade na tentativa de demarcar o que é “certo” ou “errado”, ou o que se caracteriza como “bem” ou “mal”. Neste sentido, a ação de compreender é crucial em Arendt e desta atividade depende toda a elaboração do seu pensamento, tal como podemos observar nas palavras da pensadora:

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós — sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela — qualquer que seja (ARENDDT, 2012, p. 12).

Assim, o compreender para Arendt, tem a ver com a visibilidade dos fatos em sua completude, compreendido de forma racional e responsável, isto é, de forma consciente e imparcial, independentemente dos estados de “mal” ou de “bem” ou de prejuízo ou benefício que possa ter proporcionado para a

sociedade.

Portanto, se por um lado Arendt quer compreender – o que não significa que quer justificar - as origens do totalitarismo, por outro, ambiciona refletir e esclarecer os fatores e as atividades que oferecem condição de existência humana autêntica, bem como, analisar as composições da vida política e da vida privada. Por mais que estes temas possam se articular na construção do pensamento arendtiano, não estabelecem vínculos de dependência ou de sequência temática.

Para tanto, a obra que nos serve de alicerce de investigação e análise é *Origens do totalitarismo* (publicada originalmente em 1951, seis anos após o término da 2ª Guerra Mundial), que se apresenta estruturalmente redigida contendo três partes distintas e que oferecem os elementos que compuseram os eventos que possibilitaram - de forma contingente - o acontecimento de caráter original e inédito do regime totalitário, sendo elas: a) o antissemitismo; b) o imperialismo; c) o totalitarismo.

Nesta obra Arendt identifica as características presentes em sua época que trouxeram a tona o totalitarismo enquanto ideal (primeira fase) e enquanto movimento (segunda fase). O totalitarismo se apresenta, portanto, como uma estratégia de conquista (de dominação total) e efetivação de poder ideológico sobre uma nação.

Diante destas considerações, nos é possível constatar que Arendt (2012) transparece ao longo¹² de sua obra certa insistência em nos alertar ao fato de que para se atribuir o conceito de “totalitário” a um sistema político (ou reconhecê-lo como tal), é preciso cuidado para não recair em erro (seja com anacronismos ou com comparações entre incomparáveis dado as características díspares existentes), pois este difere das outras formas de regimes políticos dos quais temos conhecimento como a ditadura, o despotismo ou a tirania.

Neste sentido, por não haver nenhum correspondente histórico capaz de

¹² Mais precisamente nas páginas 29; 559; e 611 da obra *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo* (2012).

explicar o totalitarismo, ou alguma tradição que apresente seus pressupostos e paradigmas, Arendt afirma que “[...] tudo o que sabemos sobre o totalitarismo indica uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar” (ARENDR, 2002, p. 41).

Deste modo, no desenvolvimento das concatenações realizadas por Arendt acerca das origens do totalitarismo, encontramos mais apresentações de sua composição enquanto estratégia política e objetivos do que propriamente uma conceituação objetiva. Portanto, conforme a pensadora o totalitarismo se distingue basicamente do despotismo, tirania e ditadura na medida em que:

[...] jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente. Nesse sentido, elimina a distância entre governantes e governados e estabelece uma situação na qual o poder e o desejo de poder, tal como os entendemos, não representam papel algum ou, na melhor das hipóteses, têm um papel secundário. Essencialmente, o líder totalitário é nada mais e nada menos que o funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária. Como simples funcionário, pode ser substituído a qualquer momento e depende tanto do “desejo” das massas que ele incorpora, como as massas dependem dele. Sem ele, elas não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo; sem as massas, o líder seria uma nulidade (ARENDR, 2012, p. 455-456).

O totalitarismo na concepção arendtiana não tem a sede de poder como nos regimes despóticos ou de tirania, mas antes almeja tornar todo o contexto político e social alienado, isto é, transformado por ficções que destoam da autêntica condição humana de vida. Em outras palavras, o totalitarismo é, segundo Arendt, uma forma de governo que visa a “dominação total” e, para tanto, aplica mudanças de forma externa, mas que busca transformar gradativamente o interior dos homens governados, de modo que estes passem

a reconhecer as ficções como suas realidades e, sendo assim, percam suas relações autênticas de mundo que se efetivam apenas na interação da esfera pública da pluralidade.

Deste modo, como o poder já não é o objetivo dos governos totalitários, até mesmo a figura do líder neste sistema político não é compreendida por meio da autoridade, uma vez que este é assimilado pela sociedade como uma pessoa comum, de fácil acesso, como um funcionário passível de substituição e que reproduz (com sua liderança) os desejos de uma sociedade organizada por meio de ideologias.

Ainda sobre as peculiaridades do totalitarismo a pensadora Arendt acrescenta:

O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos. O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana (ARENDR, 2012, p. 605).

Essencialmente, portanto, o totalitarismo para Arendt se caracteriza como um sistema político que se alimenta de sociedades supérfluas e ao mesmo tempo dissemina os condicionantes para esta *superfluidade*¹³. É neste sentido que Arendt nos indica que as ideologias totalitárias têm como objetivo central não “[...] a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da

¹³ Em Arendt (2012, p. 634) este ponto denominado “superfluidade” tem a ver com a condição de superficialidade das ações e interesses humanos. A superfluidade ocorre, portanto, quando os homens se tornam descartáveis e reconhecem suas ações e interesses como sendo também descartáveis, tal como a pensadora identifica com o comportamento dos judeus que mudavam de lealdade para com os nobres aristocratas com facilidade e rapidez. Arendt (2012, p. 55-56) cita o exemplo da Casa dos Rothschild, como sendo uma das principais famílias de judeus que enriqueceram entre os séculos XVIII e XIX por meio de suas variadas ações financeiras junto aos monarcas e aristocratas europeus. Essa superfluidade não se reservou apenas aos judeus daquele período, sendo observado por Arendt (2012, p. 35), também, na burguesia e na emergente classe média (“ralé” composta por indivíduos de todas as camadas da sociedade, mas com íntima ligação com os objetivos da burguesia) - erigida com as empreitadas imperialistas - que corroboraram com a adesão e o desenvolvimento das ideologias totalitárias do século XX da Alemanha nazista.

sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (ARENDR, 2012, p. 608), isto é, a extensão das transformações almejadas pelo totalitarismo prima pela conquista e controle da vida humana de forma completa e irreduzível (dominação total).

Entretanto, o predomínio totalitário, segundo Arendt, não depende unilateralmente da “[...] agressividade, crueldade, guerra e traição” (ARENDR, 2012, p. 614), mas antes surge em meio de um acordo tácito, ou de uma aceitabilidade consensual (*consensus iuris*) por parte do povo. Com isso em vista, Arendt (2012, p. 614-615) compreende que o totalitarismo não é arbitrário e procura se orientar em uma legislação (o totalitarismo não nega as leis existentes que antecedem seu desenvolvimento) para garantir sua legitimidade, haja vista que é de consenso que as leis regem a justiça entre os homens e, logo, é neste interím que a política totalitária se engendra enquanto consensual. Assim Arendt busca “iluminar” acerca deste ponto:

A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade. O seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ela mesma formula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo. Pode dispensar o *consensus iuris* porque promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei (ARENDR, 2012, p. 615-616 – grifo original da autora).

O que Arendt busca esclarecer, portanto, é que no totalitarismo tudo é possível desde que seja do interesse do sistema político, sistema este compreendido como a realização da vontade consensual de todo o povo. Logo, a lei e a justiça se refletem neste (e por meio deste) povo. Por isso que os extermínios realizados no regime totalitário não eram questionados e nem julgados, uma vez que só se efetivaram tendo por base as vontades deste povo que – no contexto totalitário - se assume como massificado e é resultante da relação

mescla e aproximada (de forma idealizada) entre governante e governado.

Há de se observar que este processo de legitimidade (pelas leis) pelo qual o regime totalitário busca se engendrar ocorre em paralelo com a disseminação da ideologia totalitária, tal como observa Arendt. A ideologia para a autora apresenta, portanto, um papel decisivo no desenvolvimento da política totalitária, já que atua tanto interna quanto externamente à sociedade e, para tanto, faz uso de seus elementos de composição, a saber a tríade: propaganda, polícia e terror.

Doravante, na medida em que a ideologia oferece os meios de legitimação do totalitarismo, a questão que sobressalta é: Se legitima para quem? Ora, para Arendt “[...] os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados” (ARENDR, 2012, p. 453), portanto, o corpo social que abriga as diretrizes totalitárias e que, portanto, se abre e corrobora com este sistema político, são as chamadas “sociedades de massas”.

Tais sociedades, segundo analisa Arendt, surgem em qualquer país que seja constituído por uma maioria de “[...] pessoas neutras e politicamente indiferentes” (ARENDR, 2012, p. 439). Todavia, este evento da ascensão da “sociedade de massa” é decorrente de outros fatores que precisam ser compreendidos de forma articulada ao longo da história.

Neste ponto, precisamos abrir parênteses para explanarmos a forma pela qual Arendt compreende três fatores que foram decisivos, mas não exclusivos (no sentido de determinantes) e irreversíveis, do desenvolvimento do fenômeno totalitário na Europa, principalmente na Alemanha com o nazismo, sendo eles: o imperialismo, o surgimento das “sociedades de massas” e o antissemitismo.

Posteriormente a esta análise poderemos, com maior segurança, identificarmos como Arendt discorre acerca da questão da ideologia enquanto fenômeno e prática estratégica componentes da dominação totalitária, bem como a sua tríade de composição (propaganda, polícia e terror) de modo que ao término da seção possamos compreender por qual maneira se efetiva toda

a construção analítica da perspectiva histórica com a qual nossa pensadora desenvolve o conceito de “mal radical”, elemento este que se apresenta de modo objetivo nas ações realizadas na etapa final do totalitarismo nazista.

1.1.1. O Imperialismo, a sociedade de massas e o antissemitismo

Antes de iniciar esta subseção da pesquisa, precisamos chamar a atenção ao cuidado que se faz *mister* ao aproximar as compreensões de Arendt às análises dos fatos históricos, considerando que a pensadora desenvolve suas análises acerca dos elementos que compõem o sistema político totalitário não por um viés de determinação, isto é, a pensadora não identifica uma causalidade de eventos que deram origem ao totalitarismo.

Portanto, os eventos com os quais vamos trabalhar neste momento são, de antemão, compreendidos por Arendt como fatos históricos que, apesar da sua abrangência factual, não se tratam de acontecimentos irreversíveis ou que justifiquem a ascensão totalitária. Afinal, os fatos históricos na concepção arendtiana não são lineares (a história não se repete e nem oferece previsões proféticas para o futuro) e, sendo assim, poderiam ter ocorrido de variadas formas dado a contingencialidade a que estão submetidos no mundo.

Frente às ressalvas apresentadas, um dos elementos pelos quais Arendt analisa o totalitarismo é o fenômeno do Imperialismo (compreendido como um evento que proporcionou consequências e transformações tanto na política quanto na economia mundial) que se originou logo após a expansão ultramarina colonialista em 1884, tal como observa Arendt:

Poucas vezes o começo de um período histórico pôde ser datado com tanta precisão, e raramente os observadores contemporâneos tiveram tanta possibilidade de presenciar o seu fim definitivo, como no caso da era imperialista. Por que foi só a partir de 1884 que o imperialismo – surgido no colonialismo e gerado pela incompatibilidade do sistema de Estados nacionais com o desenvolvimento econômico e industrial do último terço do século XIX – iniciou a sua política de expansão por amor à expansão, e esse novo tipo de política expansionista diferia tanto das conquistas de característica nacional, antes levadas adiante por meio de guerras

fronteiriças, quanto diferia a política imperialista da verdadeira formação de impérios ao estilo de Roma (ARENDR, 2012, p. 181).

Tal como podemos analisar, Arendt destaca que o Imperialismo, por meio de sua política de expansão "por amor a expansão" ganha maior fôlego a partir de 1884 e se diferencia – tanto em conteúdo quanto em desenvolvimento – das práticas europeias de expansão colonialista iniciadas no século XV. De acordo com a pensadora, esta expansão territorial europeia que se efetivou a partir de 1884 (e perdurou até 1914) se desenvolveu sem "guerras fronteiriças" e se destacou como um período de "[...] quietude estagnante na Europa" (ARENDR, 2012, p. 189).

Entretanto, se por um lado não haviam mais guerras fronteiriças por territórios tal como ocorriam nas fases anteriores do Imperialismo (expansão colonial que se realizou entre os anos de 1400 até meandros dos anos 1800), por outro lado, as disputas por acumulação de riqueza se tornaram constantes e acirradas em meio a classe burguesa dominante. Em relação a esta faceta do Imperialismo a pensadora Arendt nos alerta que:

O imperialismo surgiu quando a classe detentora da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica. A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa (ARENDR, 2012, p. 193).

Assim, para Arendt o imperialismo é marcado, em grande medida, pela transformação subordinada da política em administração em que se destacam os interesses privados compreendidos como sendo princípios políticos. Neste período, tal como destaca a pensadora, a burguesia estava voltada para os ditames do capitalismo e, portanto, precisava adquirir tanto mão-de-obra barata quanto matéria-prima para as suas produções e, assim, garantir o crescimento

de suas acumulações de riquezas.

Deste modo, a classe burguesa apresentava uma “[...] proeminência econômica sem aspirar o domínio político” (ARENDR, 2012, p. 189-190) e assim permaneceu até quando “[...] ficou patente que o Estado-nação não se prestava como estrutura para maior crescimento da economia capitalista” (ARENDR, 2012, p. 190), e, conseqüentemente, “[...] a luta latente entre o Estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder” (ARENDR, 2012, p. 190).

Em contrapartida a essa corrida acirrada por riquezas instaurada pelo período imperialista do século XIX, Arendt observa que houve o desencadeamento de outros fatores de ordem política e econômica que corroboraram para o declínio das “sociedades de classes” na Europa, como no caso do esfacelamento das monarquias absolutistas somado às condições infrutíferas que os Estados-nações se encontravam após a Primeira Guerra Mundial¹⁴.

Destes fatos decorrem que a sociedade é acometida por um estado de competição acirrada que é permeada por duas circunstâncias decisivas: ou teriam sucesso com a expansão imperialista, ou sofreriam o infortúnio do fracasso (ARENDR, 2012, p. 491). Esta compreensão de vida presente na sociedade da época imperialista competitiva é caracterizada exponencialmente, segundo Arendt, pela presença de apatia e hostilidade em relação aos assuntos do Estado, tal como podemos analisar:

A sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima

¹⁴ Assim esclarece Arendt (2012, p. 369): “A Primeira Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, como nenhuma outra guerra havia feito antes. A inflação destruiu toda a classe de pequenos proprietários a ponto de não lhes deixar esperança de recuperação, o que nenhuma crise financeira havia feito antes de modo tão radical. O desemprego, quando veio, atingiu proporções fabulosas, sem se limitar às classes trabalhadoras mas alcançando nações inteiras, com poucas exceções. As guerras civis que sobrevieram e se alastraram durante os vinte anos de paz agitada não foram apenas mais cruéis e mais sangrentas do que as anteriores: foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma”.

de tudo entre a sua própria classe. [...] de tal modo que o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia (ARENDR, 2012, p. 441).

Nesta passagem, Arendt observa que o objetivo fundamental dos indivíduos da época era em manter o *status* social em detrimento da preocupação com a participação direta nos negócios públicos do país. Diante deste contexto, foi-se instaurando um novo fenômeno político que a pensadora alemã denominou de surgimento da “sociedade de massas”. A explicação que Arendt oferece sobre a ascensão deste fenômeno é esta:

As massas não se unem pela consciência de um interesse em comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambas, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto (ARENDR, 2012, p. 438-439).

Observa-se neste trecho que a pensadora destaca que nas “sociedades de massas” não existem interesses em comum, apesar de apresentarem o mesmo sentimento de insatisfação e desespero decorrentes das consequências desastrosas na região da Alemanha e da Áustria após a Primeira Guerra Mundial.

Isto é, Arendt (2012, p. 444) destaca um estado de “[...] amargura egocêntrica” entre os indivíduos daquela época em vista de se julgarem por um lado fracassados e, por outro, injustiçados enquanto pessoas e nação, conjecturando assim, um passo significativo para a total massificação: o “[...] enfraquecimento do instinto de autoconservação” (ARENDR, 2012, p. 445)

frente à sensação de “[...] desimportância” (ARENDR, 2012, p. 445) e a “[...] dispensabilidade” (ARENDR, 2012, p. 445) em um país e em uma sociedade notoriamente inseguros.

Neste sentido, de acordo com os preceitos da pensadora de Marburg, indivíduos que perdem a preocupação consigo mesmos e com os deveres de cidadãos em respeito aos negócios públicos do país, acabam não vivendo a sua realidade e passam a se isolar, ou ainda, a se individualizar em um estado de desarraigamento dos interesses públicos (ou da política) concernentes ao mundo em comum outrora criado.

Neste processo de individualização, tal como observa Arendt, os homens se isolam e, assim isolados, se desfragmentam, ou, se atomizam se importando cada vez menos com a vida humana. Para Arendt (2012) este comportamento configura a *superfluidade* pela qual a *sociedade de massa* é composta e é caracterizada fundamentalmente como sendo o resultado do isolamento dos homens que passam a viver apenas para si mesmos sem atribuir importância ou atenção à vida dos demais.

Além do mais, tais indivíduos tornam-se aptos a aceitar e corroborar com ideias e vicissitudes criadas de modo ilusório no intuito (no sentido de um meio usufruído para se alcançar um determinado fim) de se sentirem parte de um grupo ou de uma sociedade. Arendt ainda destaca sobre as “sociedades de massa”:

[...] as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais (ARENDR, 2012, p. 446).

Nota-se nesta passagem a pensadora chama a atenção para o fato de que o “homem da massa” apesar de estar insatisfeito e desesperado diante da sua atual condição, não é rude e nem brutal, mas é desarticulado e desinformado, uma vez que não mantém “relações sociais normais”. Assim, seu isolamento o

impossibilita a enxergar e a compreender o que acontece e o que pode estar por vir, isto é, o homem se torna “[...] impotente” (ARENDR, 2012, p. 631). Para Arendt (2012, p. 439), essa foi uma das principais circunstâncias para a ascensão dos regimes totalitários na Europa, em especial o nazismo na Alemanha e os movimentos comunistas europeus depois de 1930.

A pensadora verifica, inclusive, que foi essa “massa” que compôs, em maioria, o movimento nazista da Alemanha a partir de 1930. Logo, o corpo nazista alemão se constituía em grande medida de elementos que nunca antes haviam participado da política, o que permitiu, portanto, a “[...] introdução de métodos inteiramente novos de propaganda política e a indiferença aos argumentos da oposição” (ARENDR, 2012, p. 440). Assim, sem essa necessidade e “[...] capacidade de refutar argumentos contrários preferiam métodos que levavam à morte em vez de persuasão, que traziam horror em lugar de convicção” (ARENDR, 2012, p. 440).

Até neste ponto observamos em quais medidas Arendt apresenta a questão que oferece condições internas (mas não inevitáveis) para o estabelecimento do totalitarismo na Alemanha e em outros países da Europa a partir de 1930: o surgimento da “sociedade de massas”; decorrentes da desintegração das “sociedades de classes” durante o período de imperialismo.

Tendo por base o fato de que as “sociedades de massas” são consideradas como um fator que oferece uma esfera predisposta para a fecundação do fenômeno totalitário e seu aparato ideológico, tal como identificado pelas análises de Arendt, se torna possível a identificação de que o antissemitismo (terceiro elemento que compôs o regime totalitário, conforme as análises de Arendt) enquanto componente estratégico de dominação se desenvolveu de forma aceitável e inquestionável na Alemanha nazista, mesmo que este tenha sido uma das propagandas de maior expressão ideológica ficcional criada pelos governos totalitários.

É digno de nota que a ação de compreender o antissemitismo é circunstancial à Arendt para se chegar no epicentro das transformações ultrajantes que se sucederam durante o totalitarismo europeu, principalmente o que se sucedera na Alemanha pelo fato de ter desenvolvido com maior

intensidade e terror as ações totalitárias que culminaram no genocídio.

Arendt busca com isso não apenas evidenciar e concordar que os fatos que ocorreram contra a humanidade no período do regime nazista foram revoltantes, mas também foram mais que isso e precisam ser compreendidos “[...] sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma” (ARENDR, 2012, p. 21), o que sumamente não significa que podem ser negligenciados ou menosprezados.

Para a autora, além do mais, compreender o antissemitismo tem uma importância peculiar na atualidade, pois serve de exemplo de “[...] antecipações paradigmáticas do totalitarismo” (LAFER, 2018, p. 150) e, sendo assim, não se limita aos interesses subjetivos daqueles que em algum momento da história puderam ser, são ou virão a ser suas vítimas, “[...] ou os que se interessam pelos problemas das minorias, mas alcança objetivamente todos aqueles que enxergam no totalitarismo uma contestação frontal à dignidade da natureza humana” (LAFER, 2018, p. 150).

Além deste aspecto do “porquê” que Arendt parte do antissemitismo para compreender as estratégias totalitaristas e também, de certa forma, oferecer um alerta à atualidade de como a opinião pública pode ser manipulada quando a forma de governo for embasada por ideologias, a pensadora ainda direciona que o fato não pode ser apenas observado pelas lentes subjetivas das vítimas, isto é, compreendido de forma parcial.

Portanto, as teses que Arendt refuta em sua obra *Origens do Totalitarismo* acerca do antissemitismo são basicamente duas: a) a questão de que os judeus e o antissemitismo ao qual foram submetidos foram “bodes expiatórios” utilizados pelo regime nazista (ARENDR, 2012, p. 28-29), já que se trata de uma forma de escapar da análise crítica deste fato, pois presume que a hostilidade contra os judeus, bem como, todas as atrocidades cometidas com o genocídio invariavelmente não poderiam ocorrer com outros grupos considerados mais fracos; b) conjuntamente com a tese anterior, há a incongruência que Arendt destaca na doutrina de “eterno antissemitismo” (ARENDR, 2012, p. 33) que permitia aos judeus se observarem como um grupo

eterno (dado a conjunção dos fatores religiosos que permeiam a questão judaica ao longo da história) mesmo que em meio das hostilidades antissemitas.

Para Arendt, a tese do “eterno antissemitismo” é problemática em dois sentidos: primeiro porque se trata de uma ideia baseada em uma superstição relacionada com a fé de que os judeus são o povo “eleito” por Deus, fato este que os impulsionou a recair em fatídica interpretação errônea acerca da sua própria história: “[...] a ideia consoladora de que o antissemitismo, afinal de contas, podia ser um excelente meio de manter o povo unido” (ARENDR, 2012, p. 31), já que na “[...] existência de antissemitismo “eterno” estaria a eterna garantia da existência judaica” (ARENDR, 2012, p. 31 – aspas do texto).

Essa ignorância e incompreensão de seu próprio passado se configuram como sendo o revés mais prejudicial para o povo judeu frente ao totalitarismo alemão, conforme observa Arendt (2012), pois os impediam de lutar politicamente a favor de si mesmos.

Em segundo lugar, esta tese do “eterno antissemitismo” é problemática, segundo Arendt, pois como inicialmente era reconhecida por necessária e natural pelos grupos judeus (mesmo após a grande catástrofe genocida que quase aniquilou completamente as comunidades judaicas), se tornava ainda mais perigosa já que ela poderia “[...] levar até à absolvição os mais tenebrosos criminosos entre os antissemitas. Longe de garantir a sobrevivência do povo judeu, o antissemitismo ameaçou-o claramente de extermínio” (ARENDR, 2012, p. 32-33).

Esta teoria de “grupo eternamente oprimido” não satisfaz as análises arendtianas que buscam responder o “por quê” do antissemitismo, pois “[...] ela sustenta que tal postura permite aos judeus evitar a responsabilidade pela própria condição e encoraja a complacência na correção do problema” (FRY, 2010, p. 25).

Desta forma, Arendt busca compreender o antissemitismo e a judaicidade (ou a condição judaica) não apenas como um desenvolvimento de

fatos que culminaram em uma tragédia sem precedentes orientada por determinismos religiosos, mas antes como uma “experiência”¹⁵ (LAFER, 2018, p. 159) que teve em seu âmago a manipulação estratégica com vistas à se tornar um instrumento de poder no período moderno (período este que corresponde ao século XX e início do século XXI).

Neste sentido, em suas investigações, Arendt chama a atenção ao fato de que o antissemitismo enquanto conceito “[...] era desconhecido antes da década de 1870” (ARENDR, 2012, p. 17). Isso significa que o mesmo só passou a ser considerado como um fato registrado historicamente a partir do século XIX.

Diante deste contexto, a pensadora considera pertinente que a compreensão da hostilidade antissemita seja realizada tendo o cuidado de distingui-la de duas formas: o antissemitismo tradicional, fundamentado no “[...] ódio religioso aos judeus, inspirado no antagonismo de duas crenças em conflito” (ARENDR, 2012, p. 17), e; o antissemitismo moderno, ou o “[...] antissemitismo como ideologia leiga do século XIX” (ARENDR, 2012, p. 17), assim considerado em vista da falta de conhecimento acerca da história dos judeus por parte da aristocracia moderna.

O antissemitismo moderno era, portanto, caracterizado fundamentalmente pela hostilização aos judeus iniciada somente a partir do momento em que estes se tornaram emancipados e assimilados à sociedade da época (ARENDR, 2012, p. 18). É por esta forma de compreensão que Arendt desenvolve suas análises acerca do desenvolvimento do totalitarismo na Alemanha.

Em suas investigações, Arendt (2012) observa que historicamente os fatos (leis e éditos) que resultaram na emancipação e na assimilação de forma legitimada dos judeus entre a *civitas* (sociedade europeia) se encontram alicerçados pela lei francesa de 1792 que demarcou o colapso da ordem feudal

¹⁵ Experiência no sentido de um evento que foi experienciado (vivenciado) tanto por judeus quanto por alemães e, que, portanto, pode possuir interpretações e compreensões distintas dependendo da perspectiva pela qual seja observado (o que de forma alguma significa que ao abrir o leque interpretativo está se negando ou descaracterizando os resultados desumanos que se originaram deste evento).

por meio do conceito revolucionário de igualdade, segundo “[...] o qual não se podia mais tolerar “uma nação dentro de outra nação””(ARENDR, 2012, p. 36 – aspas da autora).

Arendt destaca que a dispersão dos judeus pelo mundo se desenvolve desde a antiguidade quando ocorrem os primórdios das guerras religiosas envolvendo cristãos e hebreus e, desde então, perfazendo as variadas Diásporas¹⁶ ao longo da história, os judeus já estão há mais de dois mil anos lutando pela sobrevivência sem ter uma nacionalidade e cidadania garantidas. Tendo isto em vista é compreensível nos questionarmos sobre a razão ou, ainda, a maneira pela qual os judeus conseguiram fazer fortunas mesmo passando por tantas desapropriações na história.

Tal incógnita - da constituição das fortunas dos judeus – é apresentada como factual pela historiografia judaica que a explica considerando que o povo judeu ao se estabelecer em regiões nas quais eram alocados após as expulsões (como no caso da Babilônia), passavam a trabalhar com comércio e a enriquecer a ponto de oferecerem seus préstimos financeiros e de consultoria aos senhores feudais durante a Idade Média (LANGE, 2007). Ainda neste período a hostilidade contra o povo judeu era de natureza religiosa e não política como viria a se tornar a partir do século XIX com o predomínio do

¹⁶ Segundo Luis S. Krausz, professor de Literatura Hebraica e Judaica na Universidade de São Paulo (USP) e autor do livro *Passagens: Literatura judaico-alemã entre gueto e metrópole* (2012), o pensamento e a prática antissemita fazem parte de um longo processo histórico demarcado por diásporas judaicas que “[...] começa com a destruição do Templo de Salomão pelo rei Nabucodonosor, no século 6 a.C., quando os judeus foram levados ao cativeiro na Babilônia. E continua até o século 20, com a dispersão e o genocídio dos judeus da Europa.” (p. 126) Para Krausz foi a partir do século 9 a.C que a comunidade judaica começou a declinar e saíram em busca de novos territórios pelo mundo, mas por razões religiosas, foram constantemente perseguidos (as práticas judaicas não eram bem vistas e toleráveis pelo cristianismo em franca expansão). Deste modo, eram considerados sempre como estrangeiros sem direitos de cidadania, logo, sem direitos de obtenção de terras e formar família com pessoas originárias das localidades em que se fixavam. Em paralelo a Krausz, Nicholas de Lange na obra *Povo Judeu* (2007) afirma que aos judeus “[...] restavam-lhes apenas o pequeno comércio e a lida com o dinheiro”, daí vem o contexto das grandes riquezas do povo judeu, enquanto apoiadores financeiros dos Estados-Nações e da classe burguesa. Na Alemanha nazista, por meio das Leis de Nuremberg de 15 de setembro de 1935, a política antissemita ganha força. As leis foram redigidas por ordem direta de Adolf Hitler e abrangiam questões como a definição de cidadania, a miscigenação e a bandeira alemã. As três leis que caracterizam as Leis de Nuremberg são “Lei de Proteção do Sangue e da Honra Alemã”, “Lei de Cidadania do Reich” e “Lei da Bandeira do Reich”, tal como destaca o historiador Richard J. Evans em seu livro *O Terceiro Reich no Poder* (2014).

conceito de antissemitismo.

Esta condição de aproximação entre judeus e nobres feudais se prolongou e se intensificou ainda mais com o surgimento dos Estados-nações promovido a partir do século XV, segundo os estudos de Arendt. De acordo com a pensadora, a era moderna é demarcada pela ascensão de monarquias por toda a Europa e cada uma delas possuía o seu “judeu da corte” que era assim considerado, pois atuava diretamente com a manutenção e desenvolvimento dos reinados.

Tal participação, segundo Arendt, se dava por meio de empréstimos financeiros que financiavam os negócios, as expansões e campanhas territoriais absolutistas (tratados com indiferença pela burguesia) e, em troca destes apoios e favores à monarquia, os judeus recebiam certos privilégios que lhes asseguravam proteção e *status* social.

Este panorama prossegue até o início do século XVIII quando da Revolução Francesa em 1789, em que a partir da qual a participação dos judeus nos negócios dos Estados (agora no sentido moderno) se expande e surgem as coletividades judaicas que compõem uma classe de “banqueiros”¹⁷ que atuam como mantenedores da crescente expansão estatal (ARENDR, 2012, p. 40).

Neste período, tal como destaca Arendt, surgem os grandes grupos de judeus ricos, como a “[...] casa dos Rothschild” (ARENDR, 2012, p. 54), uma das principais famílias judias que enriqueceram e receberam título de nobreza pelo governo austríaco em 1817 (ARENDR, 2012, p. 41) e, que, preocupados com a característica intereuropeia judaica (já que os mesmos não possuíam nacionalidade e, portanto, também não possuíam cidadania e nem fidelidade

¹⁷ De acordo com Arendt, os banqueiros judeus são formados nos Estados-nações europeus modernos, pois as atividades impulsionadas pelo Imperialismo (expansão estatal) requerem maiores investimentos. Sendo assim, as “[...] transações comerciais exigiam muito mais capital e crédito de que jamais dispuseram os judeus da Corte. Somente poderia satisfazer às novas e maiores necessidades governamentais a fortuna combinada dos grupos judeus mais ricos da Europa ocidental e central, confiada por eles a banqueiros judeus que, por conseguinte, como banqueiros, precisavam de coletividades judaicas organizadas como fontes da captação do dinheiro, e as apoiavam nesse sentido” (ARENDR, 2012, p. 40).

política para com nenhuma nação) buscaram ampliar seus empréstimos para outras nações e decidiram efetuar uma nova política, tal como Arendt nos apresenta:

A nova política desses judeus da corte, que foram os primeiros a se tornar banqueiros estatais, veio à luz quando, insatisfeitos em servir a um príncipe ou a um governo, decidiram internacionalizar seus serviços, pondo-os simultaneamente à disposição dos governos da Alemanha, da França, da Grã-Bretanha, da Itália e da Áustria. Até certo ponto, essa orientação sem precedentes resultou da reação dos Rothschild aos perigos da verdadeira emancipação, que, juntamente com a igualdade, ameaçava “nacionalizar” os judeus dos respectivos países e destruir assim as próprias vantagens intereuropeias sobre as quais havia repousado a posição dos banqueiros judeus. O velho Meyer Amschel Rothschild, fundador da casa, deve ter reconhecido que a condição intereuropeia dos judeus já não estava segura, e que era melhor que ele tentasse consolidar essa singular posição internacional no âmbito de sua família (ARENDR, 2012, p. 54).

Nesta passagem Arendt evidencia que além da participação financeira na manutenção dos Estados-nações modernos na Europa, os judeus atuavam como importantes intermediários das relações internacionais, já que possuíam a característica intereuropeia a seu dispor, possibilitando assim, a realização de tramitações entre os governos da Europa inclusive em períodos de guerras.

Arendt observa que estas duas características que garantiam a participação judia nos negócios dos Estados eram fatores que os soberanos consideravam no momento de conceder a emancipação e assimilação aos judeus sob o pretexto da instauração da igualdade (tal como promulgava a lei francesa de 1792). Isso se justifica na medida em que a burguesia, cuja nacionalidade já era garantida, era indiferente tanto com o desenvolvimento dos Estados-nações quanto com a necessidade de investimentos financeiros para tal expansão.

Logo, tornar os judeus iguais legalmente conjuntamente com o restante da *civitas* não era uma boa estratégia política. Assim, em uma espécie de consenso entre as partes (judeus e aristocracia) proveniente de interesses que coincidiram, a participação judia junto ao Estado permaneceu sendo considerada como realizada por um “grupo especial” (ARENDR, 2012, p. 39), que ao mesmo tempo que gozava de privilégios, mantinha-se fora das classes

sociais existentes. Nas palavras de Arendt:

Os judeus (...) não formavam uma classe nem pertenciam a qualquer das classes nos países em que viviam. Como grupo, não eram nem trabalhadores nem gente da classe média, nem latifundiários, nem camponeses. Sua riqueza parecia fazer deles membros da classe média, mas não participavam do seu desenvolvimento capitalista; mal eram representados nas empresas industriais; e, se, na última fase de sua história europeia, chegavam a conduzir importantes empresas, dirigiam pessoal burocrático ou intelectual e não o operariado. Em outras palavras, embora seu status fosse definido pelo fato de serem judeus, não o era por suas relações com as outras classes. A proteção especial que recebiam do Estado (quer sob antiga forma de privilégios, quer sob forma de leis especiais de emancipação, de que nenhum outro grupo necessitava e que, muitas vezes, precisava de reforço legal ulterior, por causa da hostilidade da sociedade) e os serviços especiais que prestavam a governos impediam, ao mesmo tempo, que submergissem no sistema de classes, e que se estabelecessem como classe. Assim, mesmo que ingressassem na sociedade, formavam um grupo bem definido que preservava a sua identidade mesmo dentro de uma das classes com as quais se relacionavam, fosse esta aristocracia ou burguesia (ARENDR, 2012, p. 38-39).

Estes judeus que fazem parte de um grupo especial no Estado e realizam ações “excepcionais”, tal como destaca Arendt (2012, p. 96), são elencados por uma sociedade que apesar de se deparar com a factual condição de igualdade política, econômica e legal então também presentes na sociedade judia, “[...] deixou claro que nenhuma das suas classes estava preparada para acolhê-los dentro de preceitos de igualdade social, e que somente seriam aceitas exceções individuais” (ARENDR, 2012, p. 96).

Os judeus que receberam o acolhimento por parte da *civitas* eram denominados *parvenus* (ou novos-ricos), já os demais eram os *párias* “[...] ou pessoas que possuem o *status* de intrusos na Europa” (FRY, 2010, p. 27). A partir disto, segundo Arendt, os judeus enquanto indivíduos seletos e, como tal, “[...] lisonjeados como exceções” (ARENDR, 2012, p. 96), passam a se fechar no novo agrupamento dos “excepcionais” e se apartam das comunidades

judaicas e sua cultura.

Na verdade, os judeus que apresentavam maior destaque no *status* social, tal como alerta Arendt, tinham relutância intensa em ter seus privilégios compartilhados com outros judeus menos abastados. Portanto, a ideia de igualdade de direitos promovida pela emancipação e assimilação não era vista com bons olhos pelos judeus mais ricos, pois equivaleria que os judeus correligionários mais pobres também dispusessem da conquista. Para Arendt, os judeus mais ricos não se interessavam por direitos iguais, mas sim, por privilégios, tal como a pensadora esclarece:

[...] os judeus não pensavam em termos de direitos iguais, mas, sim, de privilégios e liberdades especiais. E realmente não nos surpreende que os judeus privilegiados, intimamente ligados aos negócios de governos e bem conscientes da natureza e condição de seu status, relutassem em aceitar a outorga para todos os judeus dessa liberdade, que eles conseguiram em troca por seus serviços, e a qual, portanto, vista sob esse aspecto, não podia, segundo eles, tornar-se um direito a ser compartilhado por todos (ARENDR, 2012, p. 44).

Arendt observa que esta condição dos judeus se mantém inalterada até as últimas décadas do século XIX em que, após emancipados e assimilados nas sociedades europeias, passam a ter seus préstimos dispensados já que a burguesia antes indiferente aos negócios do Estado passa, com a evolução do imperialismo, a mudar sua opinião “[...] sobre a suposta improdutividade dos negócios estatais” (ARENDR, 2012, p. 44).

Tal fato se justifica na medida em que, por meio das crescentes conquistas do imperialismo, aumentou-se a acumulação de riquezas por parte da burguesia e esta passa a encarar o Estado como um interessante investimento lucrativo. Assim, de acordo com Arendt, nos anos finais do século XIX os Estados-nações passam a contar com as parcerias financeiras da burguesia ao passo em que os judeus começam a perder sua condição de exclusividade junto ao Estado e “[...] a sua importância como grupo declinou,

embora alguns judeus conservassem individualmente sua influência como consultores financeiros e como mediadores intereuropeus (ARENDR, 2012, p. 41).

Diante deste novo contexto político e social os judeus passam a ser considerados como *personas non gratas* de forma declarada e abertamente por grande parte da sociedade europeia e, como já não possuíam mais os privilégios de outrora, ficam a mercê das perseguições e arquitetadas políticas. A hostilidade que, portanto, se sobressalta contra os judeus nesta época (já no início do século XX) é caracterizada não por um fundo religioso tal como ocorria em períodos anteriores como na antiguidade ou na Idade Média, mas sim, por um aspecto político que era totalmente desconhecido aos grupos judaicos.

Acerca desta circunstância Arendt (2012) observa dois fatores que são dignos de nota em referência a compreensão do surgimento da expressão “antissemitismo” enquanto instrumento de poder no período moderno, a saber: a) que os judeus pelo fato de não terem nenhuma tradição ou experiência política ao longo de sua existência “[...] não percebiam a tensão nascente entre a sociedade e o Estado, nem os riscos evidentes e a potencialidade decisória que assumiam, decorrentes do seu novo papel” (ARENDR, 2012, p. 51); b) grande parte do povo europeu passa a considerar a presença dos judeus desnecessária na medida em que toda sua riqueza nada mais representava para o Estado, isto é, os judeus não possuíam mais poder algum junto ao desenvolvimento estatal.

Neste segundo ponto Arendt nos chama atenção ao fato de que o “[...] poder tem uma determinada função e certa utilidade geral” (ARENDR, 2012, p. 28) e uma vez que os judeus perderam esta qualidade, então passaram a ser considerados como parasitas dentro da sociedade. Para esclarecer esta ideia Arendt articula ao fato o episódio em que Tocqueville busca definir o motivo do ódio das massas francesas contra a aristocracia no início da Revolução:

Segundo Tocqueville, o povo francês passou a odiar os aristocratas no momento em que perderam o poder, porque

essa rápida perda de poder não foi acompanhada de qualquer redução de suas fortunas. Enquanto os nobres dispunham de vastos poderes, eram não apenas tolerados mas respeitados. Ao perderem seus privilégios, e entre eles o privilégio de explorar e oprimir, o povo descobriu que eles eram parasitas, sem qualquer função real na condução do país. Em outras palavras, nem a opressão nem a exploração em si chegam a constituir a causa de ressentimento: mas a riqueza sem função palpável é muito mais intolerável, porque ninguém pode compreender — e conseqüentemente aceitar — por que ela deve ser tolerada (ARENDDT, 2012, p. 26-27).

Portanto, segundo a autora, antes de ser uma hostilidade racial a que se instaurou no povo europeu com o declínio dos privilégios judeus, o que se desenvolveu na Alemanha foi mais um sentimento de repulsa emitido por grande parte da sociedade germânica em vista das posses que os judeus dispunham, mas sem ter como utilizá-las para com a nação, já que os mesmos não possuíam meios legítimos para isso (eram apátridas e, portanto, sem a cidadania necessária para atuar nos negócios do Estado).

Somado a este fato ocorre que durante os últimos dois decênios do século XIX a Alemanha, a França e a Áustria, segundo Arendt (2012), perpassavam por constantes escândalos financeiros e fraudes estatais e em todos esses três países os judeus “[...] participavam dos escândalos, agindo individualmente como intermediários, sem que nenhuma casa judia enriquecesse com as fraudes” (ARENDDT, 2012, p. 68). Fator este que contribuiu mormente para o ódio social contra o Estado.

Neste sentido, qualquer levante contra o Estado era um ato antissemita por correspondência. Arendt observa que os ressentimentos que se manifestavam envolviam outro grupo de pessoas que outrora não participava dos assuntos do Estado: as classes médias inferiores ou a “pequena burguesia” (a qual Arendt atribui também a denominação de “ralé”), compostas sobremaneira por pequenos proprietários (lojistas e comerciantes) que eram atendidos em última instância pela proteção do Estado (ARENDDT, 2012, p. 68).

Segundo a pensadora, tais proprietários haviam “[...] arriscado pequenas

economias e estavam permanentemente arruinadas” (ARENDDT, 2012, p. 69) e viam na figura dos banqueiros judeus o infortúnio de exploradores que “[...] pareciam explorar não a mão de obra e a capacidade produtiva, mas a infelicidade e a miséria” (ARENDDT, 2012, p. 69).

Neste momento a ideia que circulava no pensamento da sociedade europeia se voltava para o objetivo de desmantelamento do poder estatal e da presença judia em seus territórios. Este fato – da popularização da convicção de que se desenvolviam interesses idênticos por toda a Europa - para Arendt é um acontecimento crucial para o fortalecimento do “[...] argumento a favor da organização internacional do socialismo” (ARENDDT, 2012, p. 74) e a realização dos interesses da efetivação de um antissemitismo “[...] supranacional” (ARENDDT, 2012, p. 74), isto é, que vai além das fronteiras da nação.

Dentro deste panorama social e político europeu é que as ideologias de totalidade surgiram, conforme identifica Arendt (2012), e, respectivamente na Alemanha, desenvolveram estratégias de adesão. A principal destas estratégias é a disseminação – por parte do governo nazista - de ideais e informações manipuláveis e ficcionais, tal como se sucedera com a distribuição de uma espécie de guia ou manual nazista intitulado de *Protocolos dos sábios de Sião*¹⁸, “[...] uma conhecida falsificação elaborada pela polícia secreta da

¹⁸ De acordo com a análise de Jason Stanley na obra *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”* (2020) o *Protocolos dos sábios de Sião* é “[...] uma farsa do início do século XX, supostamente escrita a modo de manual de instruções para judeus como parte de um complô para dominar o mundo. Estudiosos descobriram que o texto foi quase todo plagiado do livro de Maurice Joly, *Diálogo no inferno entre Maquiavel e Montesquieu*, de 1864, uma sátira política na forma de um debate no inferno entre Montesquieu, que defende o liberalismo, e Maquiavel, que defende a tirania. Os argumentos de Maquiavel para a tirania são transformados, em *Os protocolos*, em argumentos feitos pelos “Anciões de Sião”, supostamente líderes judeus inclinados à dominação mundial. O texto parece ter sido publicado pela primeira vez como um apêndice do livro *O anticristo*, de 1905, do escritor russo e místico religioso Sergei Nilus. Em 1906, foi publicado em capítulos num jornal de São Petersburgo, com o título “A conspiração, ou as raízes da desintegração da sociedade europeia”. Em 1907, apareceu como um livro, publicado pela Sociedade de Surdos-Mudos de São Petersburgo. Vendeu milhões de cópias em todo o mundo na década de 1920, inclusive nos Estados Unidos, onde meio milhão de exemplares foram produzidos em massa e distribuídos por Henry Ford, o fabricante de automóveis, em 1925. De acordo com *Os protocolos*, os judeus estão no centro de uma conspiração global que domina os meios de comunicação mais respeitados e o sistema econômico global, usando-os para disseminar a democracia, o capitalismo e o comunismo, tudo máscaras para ocultar os interesses judaicos. Os líderes nazistas mais proeminentes e influentes, incluindo Hitler e Goebbels, acreditavam piamente que essa teoria da conspiração era verdadeira. Em todos os escritos nazistas, encontramos denúncias à “imprensa judaica” por não denunciar e nem mencionar a conspiração judaica internacional” (STANLEY, 2020, p. 67-68).

Rússia Czarista no século XIX, imputando aos judeus um projeto de dominação mundial” (LAFER, 2018, p. 166).

Observa-se que o objetivo desta ampla “propaganda” de disseminação da ideia de “conspiração mundial judaica” era, conforme nos alerta Arendt (2012), de criar uma ideologia na consciência alemã de que a Alemanha se encontrava em situações desastrosas graças à presença dos judeus no território. Desenvolve-se assim, o que Arendt (2012, p. 492) identifica como “o antissemitismo como princípio de autodefinição”.

Para tanto, nossa pensadora observa que o regime nazista buscava legitimação destes ideais partindo de “leis históricas” e de “leis naturais” que ofereciam uma visão generalizada e supra-humana do assunto. Isto é, de acordo com as leis históricas, o povo judeu sempre foi expulso dos territórios em que se constituíam, pois eram contra as leis de Deus e este fato jamais poderia ser alterado.

Já com relação às leis naturais (ou da natureza) Arendt busca “iluminar” que com a interpretação nazista de tais leis, “[...] culminava na tautologia de que os fracos tendem a morrer e os fortes, a viver” (ARENDR, 2008, p. 233), e, sendo assim, ao matar os fracos (os judeus, no caso), os nazistas se firmavam, por extensão, como sendo os fortes.

A respeito desta circunstância Arendt (2008) ainda acrescenta uma fala de Himmler (um *Reichsführer das Schutzstaffeldizia*, ou Comandante Militar da SS nazista) que confirma a ideologia sendo desenvolvida tendo como suposta legitimidade as “leis da natureza”, a saber: “[...] Vocês podem achar isso cruel, mas a natureza é cruel” (ARENDR, 2008, p. 233).

É neste interím, no totalitarismo (ainda na fase inicial), que surge por meio da propaganda de fragmentação social e o “desarraigamento”¹⁹ (ARENDR, 2012, p. 282), a busca pela supervalorização da raça ariana (“alemães puros” – projeto *Volksgemeinschaft*) e, o destaque da superfluidade do “homem da

¹⁹ O “desarraigamento” para Arendt se baseia “[...] principalmente no ódio a um mundo onde não havia lugar para homens “supérfluos”” (ARENDR, 2012, p. 282 – aspas do texto). Os judeus eram caracterizados pelos nazistas como comunidades de homens superfúos que em nada serviam para o estado totalitário. O desarraigamento também confere uma característica estruturante nova de regime político no totalitarismo, pois antes de manter o nacionalismo, se desenvolve com “[...] desprezo pelos interesses nacionais” (ARENDR, 2012, p. 557).

massa”, isto é, o estado criado e alimentado de desimportância para com a vida humana e a volatilidade dos interesses da sociedade arquitetados pela ideologia nazista.

Considerando que no processo de superfluidade o homem perde o interesse pela vida dos outros homens (já que está voltado apenas para si mesmo e desarraigado das vivências da vida pública e do *senso comum* de mundo), o “ser judeu” neste panorama deixa de ser uma característica cultural e social, para assumir um conceito pejorativo com proporções inferiores ao contexto de raça humana.

Há ainda de se considerar que a sociedade alemã daquela época se encontrava em um estado de intensa interdependência política, física e psicológica para com o Governo, tal como enfatiza Arendt, e a necessidade que se fazia presente na mentalidade das pessoas era da figura de um líder infalível que a todos salvassem frente as perdas econômicas que a nação vivenciava graças ao desenvolvimento das atividades competitivas do imperialismo, e em vista desta necessidade de liderança, acabam se submetendo aos ideais das figuras exponentes do governo nazista.

Portanto, o desespero era tanto que ofereceu condições e terreno fértil para a disseminação das ideologias totalitaristas que eram baseadas, tal como vimos anteriormente, em “leis históricas” e “leis naturais”, a ponto das pessoas abrirem mão da luta por seus direitos políticos, ou do seu arbítrio diante das decisões políticas. Com relação a isto, Arendt salienta que:

O fim do sistema arbitrário é destruir os direitos civis de toda a população, que se vê, afinal, tão fora da lei em seu próprio país como os apátridas e os refugiados. A destruição dos direitos de um homem, a morte da sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado. E isso não se aplica apenas àquelas categorias especiais, como os criminosos, os oponentes políticos, os judeus, os homossexuais (com os quais se fizeram as primeiras experiências), mas a qualquer habitante do Estado totalitário (ARENDR, 2012, p. 598).

Desta maneira, de acordo com a autora, é neste sentido que a ideia do antissemitismo se desenvolve na Europa durante os anos finais do século XIX

e se alastra a partir do século XX, sendo resultado de um lado pela ignorância perpetrada por um povo acerca de sua própria história, ignorância esta que conduziu este povo a um estado de debilidade política e incapacidade de articulação frente às manipulações a que eram submetidos, e, por outro lado, as contingências políticas e econômicas que se faziam presentes na Europa em consequência da corrida imperialista.

Na Alemanha totalitária, o nazismo fortaleceu essa política antissemita por meio de um controle tão profundo a ponto de submeter a própria vontade da população às ideologias do totalitarismo, de modo que a mesma passava a não só acreditar no antissemitismo, como a querer o distanciamento físico para com os judeus.

Há de se observar que este fato só foi possível, pois o totalitarismo estava em pleno desenvolvimento e alicerçado pelo condicionante híbrido de apatia e medo presente na sociedade da época, cujo pensamento estava manipulado pelas ideologias e seus respectivos instrumentos que compunham o aparato totalitário. Entretanto, de que forma estas ideologias se desenvolveram como estratégia política de dominação e quais foram seus mecanismos de atuação? Para responder a estas questões, se torna necessário partirmos para uma nova subseção da pesquisa.

1.1.2. A ideologia enquanto estratégia totalitária e seu tripé: propaganda, polícia e terror

A expressão “ideologia” abarca uma ampla complexidade conceitual dado à sua característica polissêmica e, sendo assim, se torna de extrema dificuldade apresentarmos uma concepção objetiva de tal termo. Aparentemente Arendt desenvolve seu pensamento acerca da ideologia tendo por base os pressupostos marxianos²⁰ que atrelam tal conceito à questão da alienação em que os seres humanos nesta condição (de alienados) são absorvidos por uma inversão de realidade na qual “[...] os homens e suas

²⁰ Pressupostos presentes na obra *A ideologia alemã* (manuscrito concluído em 1846 por Friedrich Engels e Karl Marx, publicado pela primeira vez em 1932).

relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura” (ENGELS; MARX, 2007, p. 94).

Entretanto essa aproximação do pensamento marxiano à compreensão arendtiana ocorre apenas de relance, já que Arendt emite severas críticas às concepções de Marx, principalmente ao fato do filósofo atribuir a noção de vida humana exclusivamente de modo atrelado ao trabalho²¹, pela qual o homem passa por um processo de autocriação (de si e da sua realidade) por meio do trabalho. A questão da ideologia, portanto, é elaborada e apresentada por Marx tendo em vista o fio condutor da luta de classes e das forças produtivas do trabalho que se fazem presentes em todas as esferas da vida humana (vida privada e vida pública).

Diante destas considerações, a ideologia para Arendt tem papel crucial no desenvolvimento do totalitarismo, já que é o amálgama que oferece os ligamentos, ou as junções da política totalitária, tal como a pensadora destaca no capítulo *Ideologia e terror* (quarto e último capítulo da obra *Origens do Totalitarismo*):

Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico — os segredos do passado, as complexidades do presente, as

²¹ Na obra *A Condição humana* (1958/2007) Arendt verifica que Marx em sua compreensão de abarcar toda a vida humana no contexto do trabalho acabou por conjecturar neste conceito até mesmo a atividade biológica do corpo humano (no caso a configuração do *animal laborans*). Tal como a pensadora afirma: “A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o labor como trabalho e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade” (ARENDR, 2007, p. 98). Mais adiante nesta mesma obra, Arendt indica que “A atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco do seu pensamento, sempre foi equívoca. Embora o trabalho fosse uma “eterna necessidade imposta pela natureza” e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas a emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o “reino da liberdade” suplantar o “reino da necessidade”” (ARENDR, 2007, p. 116 – aspas do texto), e, com isso, a pensadora levanta a questão em relação ao “o que” permanece do homem após a emancipação do trabalho, uma vez que é o trabalho que oferece a razão de vida dos homens e os distinguem dos animais.

incertezas do futuro — em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias. As ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser. São históricas, interessadas no vir a ser e no morrer, na ascensão e queda das culturas, mesmo que busquem explicar a história através de alguma “lei da natureza” (ARENDR, 2012, p. 624 – aspas do texto).

O que Arendt quer dizer com esta passagem é que as ideologias, ao contrário das opiniões (que são diversas e se desdobram em inúmeras perspectivas), aplicam sua lógica como se fosse a única forma de verdade possível de conhecimento, tal como uma lei a ser respeitada e cumprida. Ambicionam, portanto, a universalidade.

Para isso, uma ideologia precisa ser composta por um conjunto de ideias que se correspondem e se apresentam como verdades incontestáveis, cuja fundamentação se esquivava do contingenciamento do mundo, uma vez que “[...] julga poder apresentar a solução dos “enigmas do universo” e dominar o conhecimento íntimo das leis universais “ocultas”, que supostamente regem a natureza e o homem” (ARENDR, 2012, p. 234 – aspas do texto).

Em outras palavras, as ideologias pressupõem “[...] que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução” (ARENDR, 2012, p. 626). Assim, são por meio das ideologias que o totalitarismo vai se alojando em meio ao mundo das relações humanas e se desenvolve quase que de forma imperceptível, intensificando afinidades e se legitimando de forma consensualizada.

Arendt compreende que esta legitimação que o movimento totalitário busca no seu desenvolvimento é consensual por parte da sociedade, pois parte de premissas que, sem uma análise mais crítica, são creditadas facilmente, tal como o que ocorria no caso das “leis da história” e das “leis da natureza” em que as primeiras eram compreendidas como aceitáveis já que no processo histórico de mundo sempre ocorreram “luta de classes” (tal como identificado no marxismo) em que sobrevivia “[...] a classe mais progressista” (ARENDR, 2012, p. 616) e, já as últimas, partiam da noção de “evolução das espécies”

apresentada por Darwin²² e utilizada pelos nazistas na disseminação do racismo antisemita.

Deste modo, Arendt identifica que – através destas ideologias implementadas pelo nazismo – “[...] o próprio termo “lei” mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser expressão do próprio movimento” (ARENDR, 2012, p. 617 – aspas do texto).

Assim, segundo a pensadora, tais ideologias (mascaradas de leis) ao passo que convertem em realidade a lei do movimento da história ou da natureza, legitimam o totalitarismo e desafiam a legalidade já que pretendem estabelecer diretamente um reinado da justiça na terra, sem com isso, tornar as leis da História e da Natureza “[...] critérios de certo e errado que norteiam a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens” (ARENDR, 2012, p. 614).

Além desta relação consensual (efetivada por meio das ideologias) que o totalitarismo estabelece com os homens antes de se desenvolver completamente, Arendt identifica ainda que tal sistema político se apresenta como um aparato ideológico e político sustentado por um tripé: propaganda, política e terror, tendo como ponto condicionante a sociedade massificada (ponto este que iremos abordar posteriormente quando analisarmos o que Arendt apresenta acerca da formação das “sociedades de massas”).

²² A respeito deste ponto a pensadora Arendt destaca que o darwinismo e seu princípio de hereditariedade proclamavam a concepção moderna de *progresso* (compreendido enquanto o progresso da raça humana delimitada por tipo de espécie). Nas palavras de Arendt: “[...] chegava à conclusão oposta, mas muito mais convincente, de que o homem é aparentado não apenas com os outros homens, mas também com a vida animal, que a existência de raças inferiores mostra claramente que somente diferenças graduais separam o homem do animal, e que uma forte luta pela existência domina todos os seres vivos. O darwinismo devia sua força especialmente ao fato de seguir o caminho da antiga doutrina do direito da força. Mas, enquanto essa doutrina, quando usada por aristocratas, expressava-se em orgulhosos termos de conquista, agora era traduzida na amarga linguagem de pessoas que apenas haviam conhecido a luta pelo pão de cada dia e que, se batalhavam, era só para conseguir a relativa segurança dos arrivistas. O esmagador sucesso do darwinismo resultou também do fato de ter fornecido, a partir da ideia de hereditariedade, as armas ideológicas para o domínio de uma raça ou de uma classe sobre outra, podendo ser usado tanto a favor como contra a discriminação racial. Do ponto de vista político, o darwinismo era neutro em si: servia como base tanto ao pacifismo e cosmopolitismo, como às formas mais agudas de ideologias imperialistas” (ARENDR, 2012, p. 259).

De acordo com Arendt a ideologia por si só não oferece o alcance dos objetivos totalitários (da dominação total), portanto, precisa desenvolver e aplicar seus componentes estratégicos. O primeiro deles – a propaganda – é identificado por Arendt (2012, p. 26) como um instrumento de captação de simpatizantes²³ ao movimento totalitário (movimento este necessariamente referente a um processo ideológico que se introjeta no viver e na consciência dos indivíduos em sociedade).

Para tanto, a pensadora observa que tal sistema político precisaria desenvolver características próprias para conquistar a “lealdade” e a confiança da sociedade no objetivo de que esta não só aceite, mas que também se familiarize e estabeleça afinidades com as ideologias totalitárias.

Desta forma, tal como Arendt apresenta na obra *Origens do Totalitarismo*, o regime totalitário precisa ser estratégico e utilizar ideologicamente – em sua fase inicial – o artifício da propaganda, isto é, das ideias forjadas para conquistar afinidades, respeito e lealdade total. Para Arendt, a lealdade total é “[...] a base psicológica do domínio total” (ARENDR, 2012, p. 454).

Diante deste contexto as propagandas, conforme as compreensões arendtianas, emergem com um duplo papel: por um lado como uma importante ferramenta totalitária de controle da opinião social (direcionando os dados que compõem o entendimento acerca dos negócios públicos do estado) e, por outro lado, como neutralizador (no sentido de evitar divergências e instaurar um ambiente de conformidade e comum entendimento) do ambiente político e social no qual o regime totalitarista se desenvolveria.

²³ Em *Origens do totalitarismo*, Arendt verifica que a propaganda nacionalista dos nazistas “[...] era dirigida aos simpatizantes e não aos membros convictos do partido. Ao contrário, este jamais se permitiu perder de vista o alvo político supranacional” (ARENDR, 2012, p. 26). Portanto, a noção do totalitarismo enquanto movimento estava acima de qualquer questão nacionalista, visto que seu objetivo era a dominação total em nível mundial.

Em outras palavras, a propaganda totalitária se alimenta de o que podemos chamar de fuga da realidade para a ficção que o “homem da massa” tanto almejava²⁴, frente à magnitude das dificuldades que as sociedades europeias passaram a enfrentar entre os séculos XIX e XX, tal como analisaremos mais adiante.

Neste sentido, Arendt observa que o mundo em que o totalitarismo alemão se desenvolvia era um mundo transformado em vista das guerras e da apatia política (dos negócios públicos do país) por parte da sociedade, fato este que implica que a propaganda (empregada enquanto componente ideológico) agia como uma “[...] guerra psicológica” (ARENDR, 2012, p. 476) no intuito de conquistar aliados ao ideal e às práticas totalitárias.

Entretanto, o público-alvo destas propagandas empreendidas pelos nazistas não eram os membros adeptos ao totalitarismo, mas sim aqueles que estavam fora do movimento totalitário, isto é, “[...] sejam as camadas não totalitárias da população do próprio país, sejam os países não totalitários do exterior” (ARENDR, 2012, p. 475).

Este ponto implica na condição factual de que os movimentos totalitários por si sós não efetivam propagação, mas antes, desenvolvem processos de doutrinação. Esta última (a doutrinação), por sua vez, está fundamentalmente aliada ao terror de maneira inevitável e “[...] cresce na razão direta da força dos movimentos ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência externa” (ARENDR, 2012, p. 476).

Por isso que Arendt identifica que o sistema totalitário procura se desenvolver tanto interno quanto externamente, sendo que o que diferencia é a

²⁴ Conforme as análises realizadas por Arendt, ao longo do desenvolvimento da história entre os séculos XIX e XX ocorreram eventos que proporcionaram fatores negativos para as sociedades europeias. Tais eventos se iniciam com a corrida competitiva por riquezas estabelecida com o Imperialismo a partir de 1884 e culminam com a Primeira Guerra Mundial em 1914 conjuntamente com as constantes guerras civis que se prolongaram ao longo de outros 20 anos. Assim esclarece Arendt (2012, p. 369): “A Primeira Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, como nenhuma outra guerra havia feito antes. A inflação destruiu toda a classe de pequenos proprietários a ponto de não lhes deixar esperança de recuperação, o que nenhuma crise financeira havia feito antes de modo tão radical. O desemprego, quando veio, atingiu proporções fabulosas, sem se limitar às classes trabalhadoras mas alcançando nações inteiras, com poucas exceções. As guerras civis que sobrevieram e se alastraram durante os vinte anos de paz agitada não foram apenas mais cruéis e mais sangrentas do que as anteriores: foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma”.

técnica propagandística empregada (de propagação ao exterior ou de doutrinação ao interior).

Assim, segundo a autora, a propaganda mais comumente utilizada no período nazista foi a ideia do antissemitismo instaurado por Stálin cujo formato se caracterizava como sendo um “[...] expurgo planejado” (ARENDR, 2012, p. 432) no objetivo de estabelecer a “[...] introdução de uma conspiração mundial judaica” (ARENDR, 2012, p. 432). Isto é, o racismo empregado contra os judeus era baseado na propagação da ideia de que o povo semita estava há tempos organizando uma conspiração mundial contra os demais povos do mundo, portanto, precisavam ser aniquilados.

Para tanto, foram elaboradas estrategicamente “medidas preparatórias” que envolviam julgamentos de funcionários do partido que possuíam origens “burgueso-judaicas” e eram acusados de sionismo²⁵. Aos poucos tais acusações foram se estendendo a todos os judeus que passavam a ser acusados, inclusive, de “[...] assalariados do imperialismo norte-americano” (ARENDR, 2012, p. 352).

Além deste fato, a ideia de “conspiração mundial judaica” se amplia, conforme identifica Arendt (2012, p. 432), a partir do momento que as acusações se estendem aos judeus da União Soviética que passam agora a ser acusados de “cosmopolitismo”²⁶ e não de sionismo. Esta característica de enaltecer o racismo (oferecendo ênfase na superioridade da raça alemã) contra o povo judeu fazia parte da construção de uma propagação (sentido da propaganda) das ideologias de dominação totalitária nazista de forma legítima.

²⁵ Movimento político que defende o direito à autodeterminação do povo judeu em um Estado judaico. Ganhou força no fim do século XIX, impulsionado pelo avanço do antissemitismo e desenvolveu-se simultaneamente a outros movimentos nacionalistas, como o de unificação de países como a Itália e a Alemanha. O nome *sionismo* deriva de *Sion*, um importante monte nas cercanias da cidade velha de Jerusalém, e representa o desejo milenar dos judeus de, após o exílio forçado, retornar à terra dos seus ancestrais bíblicos. Sua organização política ganhou impulso em 1897, com a realização do primeiro Congresso Sionista Mundial na Basileia, Suíça, inspirado nas ideias do jornalista Theodor Herzl (Portal CONIB – Confederação Israelita do Brasil).

²⁶ Sobre este tema acerca das acusações de cosmopolitismo aos judeus, verificar a obra *Um Mundo sem Judeus: da perseguição ao genocídio – A visão do imaginário nazista* (2016) de Alon Confino. Para o autor, “[...] a acusação aos judeus de serem cosmopolitas sem raízes, um povo cuja lealdade não se dá com relação a uma nação específica, mas a uma abstrata religião antiga, tinha sido comum na Europa, desde a Revolução Francesa” (CONFINO, 2016, p. 30).

Isto é, quando o sistema político totalitário da Alemanha empreendeu o antissemitismo, buscou legitimá-lo através de uma ideologia que se baseava em “leis” (tal como vimos acerca das “leis da história” e “leis da natureza” que são ideologias, pois buscam oferecer uma resposta universal sobre tudo para toda a sociedade).

Sendo assim, era comum, tal como esclarece Arendt, que a propaganda nazista estivesse fundamentada no “cientificismo” de “leis” ideologicamente disseminadas que agiam na forma de ameaças indiretas e veladas contra todos aqueles que fossem contrários “[...] às eternas leis da natureza e da vida e com uma irreparável e misteriosa degeneração do sangue” (ARENDR, 2012, p. 478), a exemplo dos argumentos utilizados para a difusão da propaganda antissemita.

Segundo Arendt, este cientificismo da propaganda totalitária é caracterizado pela “[...] sua insistência quase exclusiva na profecia científica” (ARENDR, 2012, p. 478), de modo que a melhor maneira de evitar que um argumento fosse discutido ou posto a prova de verificação no presente, é “[...] afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos” (ARENDR, 2012, p. 479).

Entretanto, nossa pensadora ressalta que este método de propaganda de massa que se utiliza do cientificismo profético para validar ideologias não é um advento dos sistemas políticos totalitários, pois este já era preeminente “[...] como sintoma mais geral da obsessão com a ciência que caracterizou o Ocidente desde o florescimento da matemática e da física no século XVI” (ARENDR, 2012, p. 479).

Tal eram os planejamentos e fundamentos utilizados para a elaboração das estratégias propagandísticas do movimento totalitário. Cabe, ainda investigarmos os outros dois elementos de constituição do sistema totalitário e suas ideologias: a polícia e o terror. Considerando que na constituição do aparato ideológico totalitário, estes três elementos (propaganda, política e terror) mantêm uma relação de interdependência e são instrumentos políticos que são empregados em momentos distintos do desenvolvimento do regime totalitário.

Sendo assim, prosseguimos investigando o conceito de “terror” que, tal como destaca a pensadora Arendt, se refere a uma prática ideológica que se estabelece como sendo uma segunda etapa do totalitarismo, cujo desenvolvimento se principia a partir do momento que o regime assume a liderança da nação e, portanto, a fase da propaganda deixa de ser realizada. Já o elemento da “polícia” surge, segundo Arendt, como o agente responsável e executor das práticas do terror ou da “propaganda da força” (ARENDR, 2012, p. 477).

Neste sentido, o terror para Arendt (2012, p. 477) é “[...] a própria essência de sua forma de governo (...) sua existência não depende do número de pessoas que a infringem”, isto é, na prática do terror todos eram considerados inimigos e, sendo assim, o controle por meio da violência se fazia operante. Afinal, o que interessava para o regime totalitário era a manutenção da sociedade homogeneizada e condizente com os seus ideais.

Deste modo, os nazistas empregavam estratégias de controle comportamental baseadas em ações de “[...] terror dirigido contra a massa” (ARENDR, 2012, p. 477) que, antes de gerar um senso de respeito por afinidade ou por admiração às ações políticas do regime, instaurava a contínua sensação de medo entre as pessoas. Este fato é possível verificar nas palavras de Arendt em sua obra *Origens do Totalitarismo*, em que destaca: “[...] Os nazistas (...) matavam pequenos funcionários socialistas ou membros influentes dos partidos inimigos, procurando mostrar à população o perigo que podia acarretar o simples fato de pertencer a um partido” (ARENDR, 2012, p. 477).

Portanto, era este medo em relação a própria vida e a de seus entes mais próximos que fazia, em grande medida, a população alemã se aglutinar e passar a acatar e corroborar com as estratégias de controle permeadas de violência do exército nazista. Afinal, como Arendt bem observa:

Esse tipo de terror dirigido contra a massa era valioso no sentido daquilo que um autor nazista chamou adequadamente de “propaganda de força”, e aumentou progressivamente porque nem a polícia nem os tribunais processavam seriamente os criminosos políticos da chamada Direita. Para a

população em geral, tornava-se claro que o poder dos nazistas era maior que o das autoridades, e que era mais seguro pertencer a uma organização paramilitar nazista do que ser um republicano leal (ARENDDT, 2012, p. 477).

Ressaltamos que o totalitarismo quando passa a aplicar a violência, não está mais na sua fase inicial da propaganda (estabelecimento de igualdades, de afinidades, de pertencimentos), mas pelo contrário, se desvincula das prerrogativas que valorizava outrora e passa a deter o controle absoluto (ideológico e físico). Arendt esclarece que esta segunda forma de controle – da violência – ocorre de forma substitutiva, a saber:

Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias. O totalitarismo não se contenta em afirmar, apesar de prova em contrário, que o desemprego não existe; elimina de sua propaganda qualquer menção sobre os benefícios para os desempregados (ARENDDT, 2012, p. 474).

Neste trecho de *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt chama a atenção novamente ao fato do papel preponderante da ficção que os regimes totalitários criaram para desenvolver o controle ideológico para com o povo e articular o pano de fundo para o desenrolar das mentiras²⁷ criadas no objetivo de alienar a vivência das pessoas no Estado totalitário.

Para isso, o totalitarismo precisa já estar na sua fase total, isto é, com a violência sendo utilizada integralmente como principal força reguladora e de controle do cenário sociopolítico. Compactuando com este contexto existem agentes institucionalizados que Arendt identifica como sendo os personagens

²⁷ De acordo com Arendt, tais mentiras eram elaboradas tendo por base a ideia supersticiosa cunhada na Idade Média acerca do judeu como personificação do mal na Terra e, também, as informações falsificadas acerca da empreitada de dominação mundial judia contida nos *Protocolos dos sábios de Sião*. Soma-se a estes fatos a condenação do judeu Alfred Dreyfus (oficial do exército francês) em 1894 acusado por supostamente entregar documentos secretos da França para o governo alemão que, posteriormente, acabou sendo inocentado em vista do erro no julgamento. Este episódio ficou conhecido como o *Caso Dreyfus* e corroborou para o desenvolvimento do antissemitismo moderno.

que executam a violência no Estado totalitário: a polícia (ou a “polícia secreta”); que, além de garantir a manutenção da doutrinação dos já adeptos ao sistema totalitário, ainda atuam “[...] na posição de executante e guardião da experiência doméstica²⁸ de transformar constantemente a ficção em realidade” (ARENDR, 2012, p. 531).

Conseqüentemente a polícia presente nos sistemas totalitários (em principal da Alemanha nazista) não tinha como objetivo descobrir crimes e salvaguardar a segurança dos cidadãos do país (tal como estamos habituados a pensar sobre o papel de um oficial guardião), mas antes, segundo Arendt, tinha como dever “[...] estar disponível quando o governo decide aprisionar ou liquidar certa categoria da população” (ARENDR, 2012, p. 566).

Arendt verifica, portanto, que a polícia totalitária é um mecanismo de controle direto junto à população para a garantia de segurança, mas a segurança dos ideais totalitários, aqueles que são difundidos na sociedade por meio das ficções criadas com as propagandas totalitárias. Conforme Arendt, a polícia secreta²⁹ é a responsável pela efetivação e realização destas ficções em âmbito doméstico, isto é, no âmago do cotidiano da sociedade (ARENDR, 2012, p. 565).

Acerca do surgimento da polícia secreta, ou da *Gestapo*, assim destaca Arendt em uma nota de rodapé:

A Gestapo [*Geheime Staatspolizei*: Polícia Secreta do Estado] foi instituída por Göring em 1933: Himmler foi nomeado chefe da Gestapo em 1934 e passou imediatamente a substituir o seu pessoal por homens da SS; no fim da guerra, 75% dos agentes da Gestapo eram homens da SS. Deve-se considerar também que as unidades da SS eram particularmente qualificadas para esse tipo de trabalho, uma vez que Himmler as havia organizado, mesmo na fase anterior ao poder, para tarefas de espionagem entre membros do partido (ARENDR, 2012, p. 743).

²⁸ A noção de “doméstica” aqui utilizada por Arendt tem a ver com o controle realizado de forma cotidiana, familiar e costumeira desenvolvido no dia a dia da sociedade alemã no período totalitário nazista.

²⁹ Arendt também se refere a *Gestapo* quando menciona acerca das polícias secretas nazistas. Assim que a ideia de inimigo objetivo se tornou predominante durante o processo totalitário nazista, os agentes passaram a prender e aplicar violências contra qualquer pessoa que eles pudessem considerar contra o Estado. Estas ações por meio do terror eram formas de controle e garantia da manutenção das ficções de mundo engendradas pelo governo do Terceiro Reich.

Nesta conjuntura, segundo a análise arendtiana, a polícia totalitária atua contra dois inimigos possíveis: o “inimigo suspeito” e o “inimigo objetivo” (ARENDR, 2012, p. 564). A diferença entre os dois é que ao primeiro a polícia atua de forma a coagir sem auferir risco direto à vida dos indivíduos (e esta ocorre quando ainda a empreitada totalitária está em fase inicial), já em relação ao segundo, quando o regime totalitário precisa se manter enquanto ideologia, a perseguição ocorre de forma direta de modo a excluir qualquer indício de existência do indivíduo, ou seja, apagam toda a história de vida da pessoa, incluindo a própria vida.

Em relação ao conceito de “inimigo objetivo”, podemos verificar ainda o que Celso Lafer, pensador e notório estudioso das concepções arendtianas, apresenta:

A hipertrofia da coerção e da polícia secreta leva, na dinâmica do totalitarismo, a uma atitude de suspeita, que impregna toda a sociedade e dá margem ao aparecimento do conceito de “inimigo objetivo”. O “inimigo objetivo” é aquele grupo que, independente de sua conduta, pode, a critério da liderança totalitária, eventualmente discordar da verdade oficial e, por isso, deve ser discriminado, isolado, punido e eliminado. Como todos são potencialmente suspeitos, todos são potencialmente “inimigos objetivos” (LAFER, 2018, p. 151).

Considerando este contexto afirmado por Arendt e, também compreendido por Lafer, como um quadro social de constante desconfiança e insegurança, é possível termos uma ideia aproximada a respeito da amplitude e intensidade coercitiva das empreitadas policiais da época.

Nesta esteira, Arendt identifica, portanto, que o terror – por meio da utilização destes mecanismos de controle do regime totalitário – se inicia aos poucos a ponto de se alastrar vertiginosamente nas medidas de Solução Final, tal como as realizadas no Holocausto pelo regime nazista, mais precisamente através dos campos de concentração e de extermínio (ponto que veremos a seguir).

De modo geral, o terror ao qual a pensadora se refere é compreendido como um “[...] instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido” (ARENDR, 2012, p. 30), portanto, se realiza completamente quando o totalitarismo já se encontra profundamente assimilado e naturalizado (no sentido de costumeiro e normalizado) na sociedade.

Este terror totalitário é desencadeado, segundo Arendt, “[...] quando toda a oposição organizada já desapareceu e quando o governante totalitário sabe que já não precisa ter medo” (ARENDR, 2012, p. 422-423). Para tanto, o terror plenamente realizado se fixa como lei, uma lei do movimento, tal como Arendt nos esclarece verificando que no auge do desenvolvimento do terror totalitário a

Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes”. O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior. Os próprios governantes não afirmam serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente. O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História. O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo” (ARENDR, 2012, p. 618).

Tais leis a que Arendt se refere são as “leis da história” e as “leis naturais” que tomadas como princípio legitimador, geram as ideologias que permearam as propagandas totalitárias. O terror, portanto, enquanto mecanismo do poder totalitário que se submete à ideologia caracterizada como resultado de um movimento natural ou histórico, “[...] tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria

fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo” (ARENDR, 2012, p. 620).

Em seu objetivo central, o terror, por sua vez, busca a aniquilação da pluralidade. Assim, com a ficção totalitária instaurada e aceita pela sociedade, as atrocidades cometidas pelo terror nazista passavam a ser aceitas e desejadas pelos alemães da época no objetivo de salvar a nação.

É nesta conjuntura, isto é, nesta magnitude expressiva de domínio que o totalitarismo se apresenta de forma plena e, assim, desenvolve sua política de morte, ou seja, institui - de forma legítima e consensual - os campos de concentração e de extermínio como se fossem edifícios, equipamentos públicos e estruturas necessárias no país no intuito de conter e aniquilar um mal expresso na condição do povo judeu e dos simpatizantes da causa semita.

Todavia de que forma o desenvolvimento destas medidas que, em sua essencialidade são antipolíticas, se efetivaram no regime totalitário? Quais objetivos existiam por trás destas estruturas de cárcere e de violência? Tais elementos constituintes da estratégia de terror totalitário voltados para a dominação total serão abordados na subseção seguinte.

1.1.3. Os campos de concentração e de extermínio: o mal enquanto “radical”

Precisamente no último capítulo da Parte III (Totalitarismo) da obra *Origens do totalitarismo*, cujo título é "Ideologia e terror: uma nova forma de governo", é que Arendt nos apresenta os desdobramentos finais do projeto ideológico do totalitarismo, tal como se realiza na fase do terror. A pensadora se refere às medidas políticas instauradas enquanto premissas de plano de governo, e, por conseguinte, materializadas em locais de confinamento (campos de concentração e de extermínio).

Tais locais de confinamento se caracterizavam pelo horror físico e horror psicológico, sendo que o físico é notoriamente observado, mas o psicológico é crônico e transforma as pessoas em “meios” e, portanto, são instrumentalizadas (na contramão, por exemplo, do que podemos considerar

nas concepções kantianas³⁰ acerca da dignidade humana) no objetivo de atenderem às necessidades totalitaristas de salvaguardar suas ideologias.

No caso, os objetivos delineados pelo regime totalitarista alemão se voltavam para a fixação do poderio nazista através da reestruturação da Alemanha tendo por base o franco desenvolvimento do país e a supremacia da raça ariana, mesmo que para isso tivessem que buscar alterações ou aprimoramentos na natureza humana daqueles que estavam confinados nos campos de concentração, tal como ocorria com as experiências científicas e testes médicos nas cobaias humanas.

Diante destes ultrajes realizados pelos nazistas, podemos nos questionar acerca da exequibilidade e da preponderância dos Direitos Humanos naquela época. Afinal, uma vez que eles já haviam sido promulgados, tal como observa Arendt (2012, p. 392) na Revolução Francesa e na Revolução Americana (predecessoras ao período nazista), por que ainda eram possíveis tais atrocidades contra a humanidade? A resposta de Arendt para esta questão é a seguinte:

Durante o século XIX esses direitos haviam sido invocados de modo bastante negligente, para defender certos indivíduos contra o poder crescente do Estado e para atenuar a insegurança social causada pela Revolução Industrial. Nessa época, o significado dos direitos humanos adquiriu a conotação de *slogans* usados pelos protetores dos subprivilegiados, um direito de exceção para quem não dispunha de direitos usuais. O conceito dos direitos humanos foi tratado de modo marginal pelo pensamento político do século XIX, e nenhum partido

³⁰Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1789) o filósofo Immanuel Kant reconhece a dignidade como um fator intrínseco ao ser racional, uma vez que o mesmo é dotado de “boa vontade” e, portanto, apresenta “autonomia da vontade”, cuja essência é voltada para o que é bom de forma universalizada. Assim, o ser racional sempre será um “fim em si mesmo” e nunca um “meio” para conquistas e satisfação de inclinações contingenciais. Tal como podemos verificar na passagem: “Ora digo eu: — O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem // a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. Todos os objectos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objecto seria sem valor. As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto o valor de todos os objectos que possamos *adquirir* pelas nossas acções é sempre condicional” (KANT, 2007, BA 65, p. 68).

liberal do século XX houve por bem incluí-los em seu programa, mesmo quando havia urgência de fazer valer esses direitos. O motivo para isso parece óbvio: os direitos civis — isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país — supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade. (...) Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexequíveis — mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles — sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano. (ARENDDT, 2012, p. 398-399).

Segundo a análise de Arendt essa ausência do reconhecimento dos Direitos do Homem ocasionou o esfacelamento das condições de manutenção de vida daqueles considerados como não pertencentes à Alemanha (no caso do nazismo). Assim, a primeira perda que essas pessoas destituídas de tal direito tiveram, foi a perda de seus lares e, na medida em que eram descaracterizadas da dignidade de participar do grupo dos que possuíam os Direitos dos Homens, perdiam, inclusive, a possibilidade de encontrar um novo lar (ARENDDT, 2012, p. 399).

Em consequência a esta primeira perda, segue-se que os descaracterizados dos Direitos dos Homens, perdiam então a “[...] proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países” (ARENDDT, 2012, p. 399), fato este que leva a compreender que os apátridas estavam em condições piores que os estrangeiros inimigos que ainda poderiam ser protegidos por meio de acordos internacionais com seus países de origem.

Para Arendt (2012) é, portanto, este não pertencer à comunidade alguma que caracteriza a superfluidade do povo judeu no auge do período nazista. E é concomitante a isso (a este ponto da superfluidade) que as medidas administrativas em relação a questão judaica na Alemanha foram elaboradas.

O percurso nazista até a objetificação (materialização) dos campos de concentração é, assim, gradual e se inicia com o estado de superfluidade pelo qual os judeus passam a ser categorizados (e a se caracterizarem como tal),

de modo que todas as possibilidades destes se sentirem como parte de um mundo em comum eram arrebatadas.

Os nazistas, portanto, iniciavam sua empreitada de extermínio da comunidade judaica “[...] privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração” (ARENDR, 2012, p. 402).

Observa-se que antes que o direito à vida fosse ameaçado, os nazistas se preocuparam com a supressão de todos os direitos legais do povo judeu (mesmo os de segunda classe³¹), de modo que se garantisse que se qualquer indivíduo da comunidade judaica desaparecesse, ninguém reclamaria a falta (já que eram apátridas nenhum país reclamaria por suas vidas).

Neste sentido, para a pensadora alemã, o verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio “[...] reside no fato de que os internos mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento” (ARENDR, 2012, p. 588).

Observa-se com isso, que o totalitarismo tornou os indivíduos confinados em cadáveres que andavam entre os vivos, isto é, em pessoas que outrora se reconheciam como seres dotados de vida e se identificam socialmente em um ambiente (mesmo que não primordialmente plural, mas com alguma liberdade dos homens se reconhecerem como seres providos de razão e sensações), que possuíam a legitimidade de serem pessoas dotadas de vontades, objetivos e personalidade, quando mantidas em confinamento totalitário e suas violentas algúrias seja contra a moral ou contra o corpo, passavam a se ver como “coisas” sem identidade alguma e sem perspectiva de vida nenhuma.

A morte, portanto, tal como reflete Arendt (2012), ocorre primeiramente de dentro pra fora, de modo que a subjetividade e a capacidade mais intrínseca dos homens – o pensamento – se percam, fazendo com que estes se tornem apenas “[...] feixes de reações de comportamento” (ARENDR, 2012, p. 620).

³¹ Arendt destaca que de acordo com as Leis de Nuremberg a Alemanha nazista os cidadãos eram distinguidos entre os “cidadãos do Reich” ou os *Reichbürger* (cidadãos completos) e, entre os “nacionais” ou os *Volksbürger* (cidadãos de segunda classe sem direitos políticos)” (ARENDR, 2012, p. 392).

Tal era a Solução Final empreendida pelo regime nazista, que, conforme nos apresenta Arendt tem uma origem demarcada no tempo histórico da Alemanha, tal como segue:

Em 22 de junho de 1941, Hitler deu início a seu ataque à União Soviética, e seis ou oito semanas depois Eichmann foi chamado ao escritório de Heydrich em Berlim. Em 31 de julho, Heydrich recebeu uma carta do *Reichsmarschall* Hermann Göring, comandante-em-chefe da Força Aérea, primeiro-ministro da Prússia, plenipotenciário do Plano Quadrienal, e, por último, mas não menos importante, vice de Hitler na hierarquia do Estado (diferente da hierarquia do Partido). A carta determinava que Heydrich preparasse “a solução geral (*Gesamtlösung*) da questão judaica dentro da área de influência da Alemanha na Europa” e apresentasse “uma proposta geral [...] para a implementação da desejada solução final [*Endlösung*] da questão judaica” (ARENDDT, 1999, p. 98 – aspas do texto).

Esta “medida administrativa” amplamente presente na dinâmica do regime totalitário nazista é a realização do “domínio total” na visão de Arendt (2012), pois caracteriza inicialmente a morte da “pessoa jurídica” (ARENDDT, 2012, p. 594) destes indivíduos que ocorre no momento da prisão (em que pessoas simples são confinadas juntamente com criminosos perigosos e consideradas como sendo todos da mesma espécie de gente).

Posteriormente, a morte da “pessoa moral” (ARENDDT, 2012, p. 599) que é configurada no indivíduo que perde totalmente sua consciência racional enquanto ser humano e deixa de se perceber como tal, se tornando mera “coisa”, sem manifestar forças físicas ou psicológicas para garantir sua condição humana.

Portanto, a morte da “pessoa moral”, tal como informa Arendt, ocorre por meio das depreciações físicas (torturas, agressões verbais, sexuais e psicológicas, e as práticas de animalização do indivíduo) que colocam os indivíduos em um estado de constrangimento e depreciação constantes. Assim observa a autora acerca dos campos de concentração e de extermínio:

Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado (ARENDR, 2012, p. 582).

Esta questão da destruição do indivíduo nos regimes totalitários se sobressai nas palavras de Arendt na afirmação de que “[...] depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida” (ARENDR, 2012, p. 603). Cabe lembrar que, tal como observamos em momento anterior, o maior objetivo do totalitarismo é a aniquilação da ação humana, ou seja, da capacidade humana de pensar reflexivamente e agir em pluralidade.

Diante destas considerações se faz possível compreendermos que o totalitarismo, de modo geral, busca dominar totalmente o viver humano tanto objetivamente (nas práticas cotidianas) quanto subjetivamente (controlando a forma de pensar e direcionando a construção das ideias). Assim, o domínio totalitário se efetiva com a massificação da sociedade em que todos passam a pensar da mesma forma e se caracterizam fundamentalmente pela homogeneização do pensamento e do querer de acordo com o que dita o regime político.

Portanto, a individualidade, aquela característica intrínseca que nos torna quem somos e que nos confere uma identidade diferenciada em meio aos outros (a singularidade estabelecida somente em meio da pluralidade), é aniquilada no totalitarismo. Porém, para se conseguir esta transformação da condição humana de existência, o totalitarismo precisa efetivar todas as suas etapas gradualmente: da propaganda (fase inicial para angariar simpatizantes) e do terror (fase final para manter as adesões e se resguardar das possíveis oposições).

Além do mais, a morte da individualidade que se estabelece no confinamento totalitário tem dupla abrangência: de um lado ocorre com as

pessoas que estão submetidas ao terror dos campos de concentração e extermínio e, do outro, parte daqueles que executam as ordens totalitárias que perdem a capacidade de enxergar as pessoas em confinamento como sendo seres humanos, isto é, os confinados não são mais reconhecidos como humanos por seus carrascos.

Com esta afirmação, podemos identificar que a pensadora Arendt destaca a efetivação de um *mal radical* (ARENDR, 2012, p. 609) que se instaurou na sociedade europeia, em principal na Alemanha, diante das várias “fábricas de cadáveres” e “poços de esquecimento” que o regime nazista incorporava em sua política do terror (ARENDR, 2012, p. 609).

Cabe destacar que a expressão “mal radical” aplicado por Arendt é emprestada do pensador Immanuel Kant, mas a maneira pela qual a pensadora desenvolve tal conceito na obra *Origens do totalitarismo* se dá de forma diferenciada. De modo geral, Arendt reconhece o seguinte acerca da expressão “mal radical”:

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possa conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concebeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos (ARENDR, 2012, p. 609).

Como podemos identificar a noção de “mal radical” é desenvolvida por Arendt como sendo o resultado (e também a causa) do estado de superfluidade dos homens na Alemanha nazista tendo em vista o cenário de violência e manipulação ideológica que se fazia presente. Entretanto, a pensadora atribui

sentido adverso ao que se encontra proposto por Kant³² no final do século XVIII, o qual considera a questão do mal como uma temática analisada de forma engendradora ao desenvolvimento de suas concepções acerca dos conceitos de *Boa Vontade*³³, *máximas*³⁴, *imperativo categórico*³⁵ que, por sua vez, estão voltados para a investigação da fundamentação da razão prática (vontade), enquanto determinantes universais do princípio subjetivo que leva às ações.

Kant, de forma diferenciada a de Arendt, trata a analítica acerca da questão do “mal radical”, partindo da compreensão de que o mesmo é uma condição em que o ser racional escolhe por livre vontade realizar ações más, logo, ele (o ser racional) está ciente da existência da Lei Moral que rege as ações morais (boas).

³² Em Kant a noção de “mal radical” só pode ser compreendida no contexto da “Lei Moral”, isto é, na lei inerente a todos os seres racionais de forma absoluta, sem a interferência de contingências, tal como o filósofo apresenta na sua obra *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (publicada originalmente em 1785). De modo geral, nesta obra a lei moral em Kant é a própria razão em si mesma que está presente em todos os seres racionais e, que, por este motivo, se manifesta na noção de “Boa vontade”.

³³ A “boa vontade” em Kant é autodeterminada, isto é, é em si mesma de forma absoluta. Os homens, portanto, na medida em que são racionais, já nascem portadores de uma “boa vontade”. Se esta “boa vontade” é em si mesma, ela independe de fatores externos e, não se limita ou volta para fins de utilidade. Assim afirma Kant: A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 2007, p. 23).

³⁴ Segundo Kant, as máximas são princípios que orientam a vontade (razão prática). Nas palavras do pensador: “*Máxima* é o princípio subjetivo da acção e tem de se distinguir do *princípio objectivo*, que dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo” (KANT, 2007, p. 58 – itálicos do texto).

³⁵ Para Kant, um “imperativo” é um princípio regulador das máximas, é um “mandamento” (KANT, 2007, BA 38, p. 48). Na medida em que ordena e regula a máxima da vontade, se expressa como “categórico”, isto é, “[...] aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 2007, BA 40, p. 50). Tal “imperativo categórico” é uma “[...] lei prática” (KANT, 2007, BA 50, p. 57) que ordena e regula a escolha das máximas e, por conseguinte, define o agir moral. A fórmula pela qual este imperativo é expresso, segundo Kant, é esta: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, BA 52-53, p. 59). Para Kant, por meio desta lei reguladora é que o ser racional consegue definir máximas que, uma vez universalizadas, não se norteiam por inclinações (interesses particulares e paixões), mas antes, se realiza de modo “incondicional” (KANT, 2007, BA 72-73, p. 74), garantindo assim, atos *por dever* (KANT, 2007, BA 11, p. 28).

Entretanto, dada a constante contingencialidade a qual o ser racional se mantém em contato com o mundo (e, portanto, é possuidor de inclinações) pode se submeter a paixões e a desenvolver anseios cujo teor se volta mais para interesses particulares do que universais. Logo, por mais que o ser racional já nasça sendo portador da Lei Moral (Boa Vontade), ainda assim é passível de cometer ou de escolher³⁶ o mal. Portanto, Kant compreende o mal como um possível estado³⁷, ou modo de agir, existente entre os seres racionais.

Já Arendt observa, tal como se apresenta na citação anterior, que o “mal radical” presente no pensamento kantiano é uma ideia que foi racionalizada pelo pensador como sendo um “rancor pervertido” dado ao fato do ser racional kantiano estar envolto das contingencialidades do mundo, e, portanto, poderia ser compreendido em suas graduações³⁸. Além do mais, a insistência kantiana em demarcar que os deveres morais devessem ser apartados de toda e qualquer inclinação e que a Lei Moral fosse válida para todos os seres inteligíveis deste planeta bem como entre outros, acabou por restringir “[...] ao mínimo [a] condição de pluralidade” (ARENDR, 1993, p. 29).

³⁶ Ao escolher realizar ações más, o ser racional se projeta tendo por base a escolha de máximas más. Isso para Kant é um estado de confusão que o ser racional se coloca para si, mas que pode ser reconduzido de acordo com o regulador da Lei Moral, no caso, o Imperativo Categórico. Na medida em que o ser racional realiza a autoreflexão e se questiona: “[...] Podes tu querer também que sua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, (...) porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal” (KANT, 2007, BA 20-21, p. 35). Na obra *A religião nos limites da simples razão* Kant destaca que mesmo que as máximas escolhidas se voltem para as inclinações particulares e almejem algum mal, de modo que [...] se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas não estiver, seja como se quiser, entretecido na humanidade e, por assim dizer, nela radicado: podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um mal radical inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana (KANT, 2008, p. 38).

³⁷ Neste sentido, o mal ou uma vontade má, segundo Kant, é uma desvirtuação do que é natural à humanidade, isto é, implica na submissão da vontade (que por natureza é absolutamente boa) às inclinações do mundo contingente. Saciando estas inclinações, gera-se satisfação e felicidade, mas não de forma universal. A vontade, nesta circunstância, não é livre e nem autônoma “[...] na medida em que é determinada por um objeto, isto é, por algo que lhe é externo, ainda que a felicidade própria” (CORREIA, 2005, p. 84).

³⁸ Kant destaca que o ser racional mesmo consciente da Lei Moral ainda opta por realizar ações más, então é possuidor de um “mau coração” (KANT, 2008, p. 35) e ainda, dependendo da magnitude de suas decisões sua propensão ao mal apresenta graduações, sendo elas: “[...] Primeiro, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou a fragilidade da natureza humana; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a impureza; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a malignidade da natureza humana ou do coração humano (KANT, 2008, p. 35-36 – itálico do texto).

Assim, conforme a analítica de Arendt, o totalitarismo conferiu um estatuto de “mal radical” no sentido do seu desenvolvimento ocorrer de uma maneira sem precedentes tendo em vista a sua originalidade de fatos e desdobramentos, isto é, absolutamente nada poderia explicar ou oferecer parâmetros ou modelos para compreensão daquele evento. Acerca disto, Arendt esclarece ainda mais:

Não há modelos políticos nem históricos nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la. (...) Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais houvesse nascido (ARENDR, 2012, p. 589).

Portanto, conforme observa Arendt, o “mal radical” que se efetiva no desenvolvimento do totalitarismo, em principal na sua fase final da desnaturalização do homem enquanto ser humano, é um mal elevado em sua última potência (extremo) que, aparentemente, se desnudou nas interioridades do povo alemão quando da sua imersão nas ficções contidas na “[...] aparência de louca irrealidade” (ARENDR, 2012, p. 590) desenvolvida ao longo do percurso do domínio totalitário.

Em suma, é no âmbito da política que a pensadora compreende este “mal radical”, tal como ocorrera no totalitarismo, como sendo um resultado da completa destruição do ser humano que se estabelece por um lado, no exato momento em que os mesmos perdem seu “instinto de autoconservação” na medida em que se sentem descartáveis e supérfluos, e, por outro, quando os membros e simpatizantes do regime totalitário deixam de reconhecer (deliberadamente) a humanidade daqueles que estavam em confinamento.

O “mal radical” para a pensadora de Marburg, é, portanto, um estado caótico na humanidade quando esta perde seu reconhecimento jurídico e sua identidade enquanto pessoa (de si por si mesma – *como um fim em si mesma*, rememorando, assim, os preceitos kantianos que estruturam em grande medida as concepções arendtianas) e passa a perder, inclusive, sua condição humana que lhe confere vivência autêntica no mundo: a personalidade distinta em uma realidade plural.

Entretanto, há de se observar que o pensamento arendtiano acerca do “mal radical” não é unilateral, isto é, não atribui responsabilidade apenas ao regime totalitário. Tal como a pensadora nos apresenta:

Se é verdade que os monstruosos crimes dos regimes totalitários destruíram o elo de ligação entre os países totalitários e o mundo civilizado, também é verdade que esses crimes não foram consequência de simples agressividade, crueldade, guerra e traição, mas do rompimento consciente com aquele *consensus iuris* que, segundo Cícero, constitui um “povo”, e que, como lei internacional, tem constituído o mundo civilizado nos tempos modernos, na medida em que se mantém como pedra fundamental das relações internacionais, mesmo em tempos de guerra (ARENDDT, 2012, p. 614).

Ora, para Arendt as medidas totalitárias só se realizam mediante o estado de conjuntura de um país, ou de um povo submisso que acate com passividade e conformismo as arbitrariedades que lhes são impostas. Este fato, a exemplo do que ocorreu com o povo judeu, se desenvolve, em grande medida, pela ignorância ou indiferença aos fatos do passado que constituem a atual história política e social. Tal como nos alerta Arendt, esta é uma condição ideal para o desenvolvimento e alastramento das amálgamas ideológicas do totalitarismo (este que pode surgir em qualquer período e em meio a qualquer nação do mundo de formas variadas).

Deste modo, os campos de concentração e de extermínio planejados e estruturados no regime nazista culminam na dominação completa do totalitarismo, já que se desenvolvem de maneira natural e inquestionável entre a maioria massiva do povo alemão e judeu.

Tendo em vista este fato, de ser algo nunca antes visto ou imaginado, o totalitarismo assume o caráter de mal radical para Arendt no sentido de algo extremo, mas sem profundidade, pois a partir do momento que se investiga este fenômeno, não se encontra nada, nenhum indício na história a não ser aquilo que estava sendo experienciado naquele momento do primeiro decênio do século XX.

Esta forma de compreender o mal – agora como um fenômeno extremo e não mais como radical – demarca uma reavaliação que a pensadora realizou acerca do tema frente às críticas que recebeu de seus leitores e amigos intelectuais mais próximos, como Karl Jaspers e Gershom Scholem.

Assim, o mal radical considerado como extremo não pode ser compreendido como sendo possuidor de raízes (tal como o sentido da expressão “radical” pode ter outrora levado a entender), uma vez que o pensamento, ao buscar profundidade nas razões de ser deste mal extremo, nada encontra de resposta ou de reflexão, tal como nos esclarece Arendt em uma carta enviada a seu crítico correspondente Gershom Scholem³⁹ logo após a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

É esta aceitação do inaceitável que faz com que Arendt se questione acerca de dois pontos que se articulam no desenvolvimento do mal enquanto extremo na Alemanha nazista, sendo eles: a origem da deliberação pelo mal por parte dos agentes nazistas e, também, o motivo ou a causa da submissão muda e inquestionável por parte dos judeus.

³⁹ Aqui nos referimos à carta que Arendt escreveu em resposta à crítica que o estudioso do judaísmo Gershom Scholem enviara para a pensadora em crítica ao exposto acerca do conceito de “banalidade do mal” na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, na qual Scholem afirmava que “esperava mais de *Eichmann*”, tendo em vista a *Origens do Totalitarismo*, e que para ele o conceito de banalidade do mal não convencia. Esta carta-resposta de Arendt em sua íntegra (traduzida por Moisés Sbardelotto no blog *Sperare per Tutti* em 20/01/2015) se encontra da seguinte maneira: “É minha opinião que o mal nunca pode ser radical, mas somente extremo; e que não possui nem uma profundidade, nem uma dimensão demoníaca. Ele pode abranger o mundo inteiro e devastá-lo, precisamente porque se difunde como um fungo sobre a sua superfície. É um desafio ao pensamento, como eu escrevi, porque o pensamento quer ir até o fundo, tenta ir às raízes das coisas e, no momento em que se interessa pelo mal, se frustra, porque não há nada. Essa é a banalidade. Só o Bem tem profundidade e pode ser radical”. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/539470-o-mal-pode-ser-extremo-nao-radical-carta-de-hannah-arendt>> Acesso em: 22/06/2020.

Tais questões passam a povoar a mente e o espírito de Arendt a partir do momento em que ela participa do julgamento de Otto Adolf Eichmann em Jerusalém e tem contato com uma forma de pensar que não corresponde com a de um criminoso vil e maléfico, mas antes com a de um homem comum que podemos encontrar no dia a dia, tal como em uma fila de caixa de supermercados.

Afinal, aqueles atos contra a humanidade, seriam atos cometidos de forma irreflexiva? O que houve com a capacidade de pensar e emitir juízos (faculdade de julgar) daquela sociedade? Vamos analisar estes pontos na seção que segue.

1.2. O caso Eichmann e a banalidade do mal

Uma das muitas vivências de Hannah Arendt – senão uma das mais importantes – foi a cobertura, enquanto repórter da revista americana *The New Yorker*, do julgamento de Otto Adolf Eichmann, ex-membro de média patente (tenente-coronel) do regime nazista na Alemanha, que ocorreu na cidade de Tel-Aviv em Jerusalém no dia 11 de abril de 1961.

Deste fato surgiu a obra intitulada *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (publicada originalmente em 1963), na qual Arendt afirma que Eichmann foi notoriamente objeto de cinco acusações: “entre outros”, e “[...] cometera crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra, durante todo o período do regime nazista e principalmente durante o período da Segunda Guerra Mundial” (1999, p. 32).

A pensadora ainda acrescenta que, a Lei sob a qual o réu estava sendo julgado (a Lei de Punição dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas, de 1950) previa que pessoas que tivessem cometido pelo menos um tipo destes crimes, já estariam sujeitas à pena de morte, porém para todas as acusações direcionadas, Eichmann declarava-se inocente.

Conforme o julgamento se desdobrava, Arendt identificava a postura e os argumentos que Eichmann utilizava quando apresentava seu depoimento na Corte Distrital de Jerusalém. Neste sentido, para compreendermos a forma pela qual Arendt traça uma investigação sobre sua questão da “banalidade do

mal”, se torna imprescindível esta análise do comportamento de Eichmann durante seu julgamento, o qual Arendt testemunha e produz o relato.

Assim, de acordo com Arendt, uma das características mais marcantes na personalidade do acusado Eichmann era um misto de arrogância com ignorância, pois o mesmo se considerava um “perito” nas questões de emigração judaica (primeiro plano administrativo para o “problema” dos judeus em solo alemão antes da Solução Final dos campos de concentração e de extermínio).

Acerca deste fato – do início da carreira de Eichmann e sua aproximação com os assuntos referentes aos judeus - se torna relevante observarmos o que Müller e Turatto (2014, p. 1003) verificam ao citar Arendt (1999, p. 53), a saber :

A carreira de Eichmann, que o levaria ao tribunal, iniciou-se com o ingresso no Serviço de Segurança (SD) da *Reichsführer*, para atuar no departamento referente aos judeus. Neste departamento é que Eichmann entrara em contato com os ideais sionistas e adquirira conhecimento de um pouco de ídiche;⁴⁰ após quatro anos de aprendizado se tornara um “perito” nos assuntos referentes aos judeus.

De acordo com Arendt e, em vista do depoimento do réu, esta aproximação de Eichmann com os ideais sionistas se efetivaram por meio da exigência de von Mildenstein (mais novo chefe de Eichmann, agora membro da SD – Serviço de Segurança) para que Eichmann lesse a obra *Der Judenstaat* de Theodor Herzl (ARENDR, 1999, p. 53), um clássico sionista. Leitura esta que Eichmann realizou e, ainda acrescentou outra a respeito do tema: *História do Sionismo* de Josef Böhm (ARENDR, 1999, p. 53).

Com isso, a pensadora destaca que Eichmann desenvolveu fascínio pela “questão judaica” a ponto de se tornar – nas palavras do próprio réu – “[...] seu idealismo” (ARENDR, 1999, p. 54). Isto é, Eichmann admirou o idealismo contido nos judeus sionistas que prontamente ia de encontro com o que ele (Eichmann) compreendia por idealismo:

⁴⁰ O ídiche é um dialeto alemão escrito com letras hebraicas (ARENDR, 1999, p. 53).

Um idealista era um homem que vivia para a sua ideia (...) como todo mundo, tinha evidentemente seus sentimentos e emoções pessoais, mas jamais permitia que interferissem em suas ações se entrassem em conflito com sua “ideia” (ARENDDT, 1999, p. 54 – aspas do texto).

Desta forma, Eichmann se tornou ao longo de quatro anos um especialista, ou um “perito” nas questões judaicas, mas essa sua familiaridade com tais assuntos era apenas aparente, pois na verdade seus interesses se voltavam antes para uma “[...] solução política” (ARENDDT, 1999, p. 52) para os judeus do que favorecê-los de alguma forma. Neste sentido é que o programa de deportações das comunidades judaicas se realizaram sob o comando de Eichmann.

Arendt ainda destaca que, por mais que, inicialmente este programa de deportações tenha salvo algumas milhares de vidas judias (ARENDDT, 1999, p. 54), Eichmann não desenvolvia tais atividades com alguma espécie de consideração ou piedade pelos judeus. Assim explica Arendt diante das falas de Eichmann em julgamento:

Numa discussão sobre a proposta de Himmler, feita em 1944, de trocar um milhão de judeus por 10 mil caminhões, e sobre seu papel nesse plano, perguntaram a Eichmann: “Senhor Testemunha, nas negociações com seus superiores, o senhor expressou alguma vez piedade pelos judeus e disse que havia espaço para ajudá-los?”. E ele respondeu: “Estou aqui sob juramento e tenho de falar a verdade. Não foi por piedade que dei início a essa transação” (ARENDDT, 1999, p. 36).

Segundo Arendt, tal como Eichmann havia exposto em julgamento em momento anterior, o motivo pelo qual ele participou a favor de tal transação, foi por interesses particulares resultantes de sua indignação diante do fato de que:

Himmler enviara um homem de sua confiança a Budapeste para lidar com a questão da emigração judaica. (Que, por sinal, se transformara num negócio florescente: pagando enormes somas de dinheiro, os judeus podiam comprar sua saída. Eichmann, porém, não mencionou isso.) Era o fato de “as questões de emigração ali serem tratadas por um homem que

não fazia parte da Força Policial” que o deixava indignado, “porque eu tinha de ajudar e implementar a deportação, além das questões de emigração, nas quais me considerava um perito, e essas coisas foram atribuídas a um homem novo na unidade [...] Fiquei aborrecido [...] Decidi que tinha de fazer alguma coisa para as questões de emigração ficassem em minhas mãos” (ARENDDT, 1999, p. 36 – aspas da autora).

Neste trecho Arendt verifica a indignação de Eichmann frente à presença de outro homem que não fazia parte da Força Policial nazista atuando nas atividades que eram suas respectivamente. Este era o único fator que aparentemente incomodava Eichmann em relação ao desenvolvimento das atividades concernentes à emigração e deportação dos judeus.

A pensadora ainda ressalta que Eichmann foi atestado psicologicamente “normal” entre os psiquiatras envolvidos no julgamento e indicados pela Suprema Corte e ainda verifica que “[...] seu caso evidentemente não era de um ódio insano aos judeus, de um fanático antissemitismo ou de doutrinação de um ou outro tipo (...) “Pessoalmente”, ele não tinha nada contra os judeus” (ARENDDT, 1999, p. 37 – aspas do texto).

Pelo contrário, Eichmann tinha judeus na família que garantiram-lhe emprego de vendedor viajante pela Companhia de Óleo a Vácuo de Viena (ARENDDT, 1999, p. 37)⁴¹. Arendt nos chama atenção neste ponto, pois neste caso Eichmann mentiu afirmando que lhe “ofereceram” o emprego, quando na verdade, atenderam um pedido seu em virtude de estar desempregado, uma vez que tinha sido demitido do emprego anterior (ARENDDT, 1999, p. 41). Para Arendt, frente a este episódio, o réu Eichmann tinha um “vício capital”: a pretensão (ARENDDT, 1999, p. 42).

⁴¹Na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963), Arendt destaca uma passagem da vida do réu Adolf Eichmann quando este declara em julgamento sobre a sua entrada na SS e indica que apresentou um relato bibliográfico escrito à mão em 1939 no objetivo de conquistar uma promoção na SS, no qual afirmava que havia deixado o cargo de vendedor da Companhia Elektrobau austríaca por livre e espontânea vontade, uma vez que havia recebido a oferta de trabalho na Companhia de Óleo a Vácuo de Viena. Contudo, Arendt identifica que Eichmann havia apresentado outra versão desta história ao capitão Less em Israel, em que na verdade ninguém havia lhe oferecido nada, mas sim, por auxílio de um primo de sua madrasta que era casado com a filha de um empresário judeu na Tchecoslováquia que usara seus contatos com o diretor-geral da Companhia de Óleo austríaca, “[...] um judeu chamado Sr. Weiss, para conseguir para seu infeliz parente um cargo de vendedor viajante” (ARENDDT, 1999, p. 41).

Entretanto, Arendt também identifica que Eichmann era um tipo de “adesista” (Arendt, 1999, p. 43) que aderira a movimentos e ideais sem pensar acerca do que se trataria, simplesmente pela ocasião do momento, tal como podemos observar no trecho que Arendt apresenta sobre o depoimento de Eichmann quando refere-se ao por quê de sua adesão ao Partido da SS, a saber:

[...] “foi como ser engolido pelo Partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu muito depressa e repentinamente”. Ele não tinha tempo, e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido, nunca leu *MeinKampf*. Kaltembrunner disse para ele: Por que não se filia à SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parecia ser tudo (ARENDDT, 1999, p. 45 – aspas e itálico do texto).

Observa-se que Arendt identifica um perfil peculiar na figura de Eichmann, como um indivíduo com uma notória incapacidade de pensar de forma crítica, de modo que seus maiores anseios ficavam por conta da manutenção de seu *status* enquanto *Obersturmbannführer* (equivalente ao posto de tenente-coronel) da *Schutzstaffe* ou, mais comumente conhecido: a “SS” e, conseqüentemente, da total lealdade ao regime nazista.

Ora, de acordo com o depoimento do jurado, a única coisa que “pesava sua consciência” era “[...] quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado” (ARENDDT, 1999, p. 37). Tal incapacidade de pensar atribuída por Arendt em vista dos pronunciamentos em júri de Eichmann é notoriamente expressa na seguinte passagem:

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal (ARENDDT, 1999, p. 62).

Arendt chama a atenção nesta passagem e reflete criticamente que Eichmann vivia em um mundo artificial e gestado por mentiras e ilusões criadas por ele mesmo e em consonância com as propagandas e ficções totalitárias da época. Destaca ainda que a “[...] prática do autoengano tinha se tornado tão comum, quase um pré-requisito moral para a sobrevivência” (ARENDR, 1999, p. 65).

Em grande medida estas utopias foram conjecturadas no contexto do desenvolvimento das propagandas ideológicas amplamente veiculadas pelo regime nazista durante a fase inicial do totalitarismo na Alemanha. Tanto que Arendt (1999, p. 65) identifica que a mentira/propaganda que mais prosperou entre o povo alemão daquela época foi o slogan “[...] a batalha pelo destino do povo alemão” ou no linguajar germânico: “*der Schicksalskampf des deutschen Volkes*” (ARENDR, 1999, p. 65 – aspas e itálico do texto).

Para Arendt este slogan facilitou a predominância do “autoengano” entre a população em virtude de três circunstâncias, sendo elas:

[...] sugeria, em primeiro lugar, que a guerra não era guerra; em segundo, que fora iniciada pelo destino e não pela Alemanha; e em terceiro, que era questão de vida ou morte para os alemães, que tinham de aniquilar seus inimigos ou ser aniquilados (ARENDR, 1999, p. 65).

Essas ficções ideológicas eram disseminadas para uma população sedenta de direcionamento e com uma “amargura egocêntrica” latente em vista dos dissabores vivenciados durante o pós-guerra, logo, se tratava de uma sociedade fragilizada e desarticulada, incapaz de pensar por si própria e de uma maneira reflexiva.

Cabe ainda destacar que o sentido que Arendt atribui ao preceito de “autoengano” verificado com a assimilação da ilusória ficção criada e disseminada na época, vem em certa medida de encontro com o pensamento do filósofo moderno Immanuel Kant⁴². É indiscutível a presença da filosofia prática kantiana nas reflexões de Arendt, mas esta por sua vez, busca não só

⁴² Em Kant a noção de “autoengano” se manifesta na obra *A religião nos limites da simples razão* em que o filósofo se refere ao fato do ser racional “[...] em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más” (KANT, 2008, p. 44).

partir das análises kantianas, mas também alargá-las ou expandí-las com suas próprias reflexões.

Portanto, se Kant identifica o “enganar-se a si mesmo” como uma perversão do coração humano (ideia de “rancor pervertido” tal como afirma Arendt), nossa pensadora verifica que o autoengano no caso do réu Eichmann além de ser uma perversão das máximas escolhidas pelo acusado, era ainda resultado de uma completa ausência de pensamento dado a extensão e magnitude das ficções ideológicas que o nazismo enquanto movimento totalitário infligia contra a sociedade de alemães e de judeus.

Além do mais, a ideia de um puro mal (mal radical inato) não pode ser concebido como inerente à razão do ser racional, conforme o pensamento kantiano. Ora, Kant (2007, BA 6-7, p. 25) postula que o ser racional mesmo que delibere por meio de máximas más, ainda assim, está consciente da Lei Moral e sabe distinguir entre o certo e o errado, logo mantém clareza acerca dos motivos e resultados de seus atos, uma vez que é portador de Razão e, portanto, liberdade para discernir o que quer.

Já Arendt identifica em Eichmann uma completa ausência de capacidade reflexiva, logicamente que não se referia ao réu como um indivíduo com patologias psicossomáticas, mas pelo contrário, o acusado era, para a pensadora, um ser normal desprovido da capacidade de julgar e discernir o bem do mal, o certo do errado.

Entretanto, apesar de divergirem no sentido, tanto Arendt quanto Kant compreendem o “autoengano” como pressuposto para a realização de males. Kant afirma que o “enganar-se a si mesmo” é um componente fundamental da *propensão*⁴³ ao mal, tal como podemos verificar nas palavras de Kant:

Esta desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos, que nos impede a fundação de uma genuína intenção moral, estende-se então também exteriormente à falsidade e ao engano de outros, o que, se não houver de se chamar maldade, merece pelo menos apelidar-se de indignidade, e reside no mal radical da natureza humana; este (em virtude de

⁴³ Por propensão Kant compreende como sendo o “[...] fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, concupiscentia), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (KANT, 2008, p. 34).

perturbar a faculdade moral de julgar quanto àquilo por que um homem se deve ter e torna de todo incerta, interior e exteriormente, a imputação) constitui a mancha pútrida da nossa espécie, mancha que, enquanto a não tiramos, estorva o desenvolvimento do gérmen do bem, como, sem dúvida, o faria noutro caso (KANT, 2008, p. 44).

Nota-se que em Kant essa deliberação pelas ações exteriores que se apresentam como sendo más, é originária inicialmente em um momento que o pensador chama de “[...] aceitação de máximas más” (KANT, 2008, p. 27) norteado pelas inclinações externas e contingentes em que o “dever”, quando se efetiva, é mais por obrigação e não por “amor ao dever” (na ideia de um querer puro de modo incondicional sem conter móveis de inclinações, como paixões, interesses exclusivamente particulares ou tendo por base princípios de utilidade).

Tal como está presente em Kant, por definição, o dever que ocorre mediante a imposição de uma obrigação a se cumprir, não é um dever baseado no princípio absoluto de “Boa vontade”, já que, tal como verificamos em momento anterior, esta se apresenta de forma inata no ser racional e delibera de forma autônoma por meio da definição de máximas boas. Neste sentido, a vontade que se faz de forma autônoma é livre, uma vez que temos a racionalidade (KANT, 2007), assim se efetiva justamente por não se influenciar ou se limitar à interferência de elementos externos.

Isto é, se trata de uma vontade que delibera sem, com isso, almejar um fim ou uma utilidade em particular. Esta vontade que se efetiva por meio da deliberação de máximas boas é, como observado em Kant, um “dever por amor”, ou uma “[...] vontade santa, absolutamente boa” (KANT, 2007, BA 86, p. 84). Sobre estas questões kantianas acerca do “dever” e da liberdade que ocorre mediante a autonomia da vontade que delibera por meio de máximas boas, veremos em uma subseção que segue a esta explanação inicial acerca das investigações de Arendt sobre a figura do réu Eichmann.

Deste modo, não é sem fundamentação que Arendt aplica esta expressão para retratar a forma pela qual Eichmann e seus pares viviam e conviviam na dinâmica do regime nazista, tal como ficou exposto de modo

condensado no momento em que o réu proferia seu depoimento na Corte da *Beth Hamishpath* (Casa de Justiça) em Jerusalém.

Diante destas considerações se faz necessário ressaltarmos que Arendt (1999, p. 66) não identificava Eichmann como um criminoso e nem como um “nêscio”, mas sim como um homem pretensioso, da baixa classe média, sedento por *status* social e crescimento na carreira da SS, cuja vivência era essencialmente dependente dos momentos que lhe oportunizaram “ânimo” tais como os concernentes ao seu trabalho.

Segundo Arendt (1999), a figura de Eichmann era comportamentalmente forjada por clichês e, inclusive, sua fala era conduzida por um linguajar próprio: o “[...] oficialês [*Amtssprache*]” (ARENDR, 1999, p. 61 – itálico e colchetes do texto) e, justamente era esta a sua única língua, pois segundo Arendt (1999, p, 61), “[...] ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê”. De acordo com a pensadora, esta incapacidade de falar observada em Eichmann, “[...] estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa” (ARENDR, 1999, p. 62).

Ora, era exatamente este o perfil que interessava para o regime totalitarista da época, pois assim poderiam manter a total lealdade, sem críticas, sem insatisfações ou contrariedades, de modo a garantir o poder e a segurança da dinâmica nazista. Portanto, o “mal” que Arendt identifica em Eichmann e seus pares é um mal “normalizado” (no sentido de hábito, costume de cotidiano) produzido por um lado, em vista da propaganda ilusória disseminada pelo movimento totalitarista, e por outro lado, do autoengano a que a sociedade da época se submeteu, tal como observa a pensadora.

Assim como Kant, a pensadora Arendt não parte da ideia de que os homens querem por natureza (no sentido de um princípio absoluto tal como a “Boa vontade”) ou, por livre vontade, fazer o mal. De modo que,

O homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo dos sentidos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração. Por isso, a conduta moral não é natural, mas o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado, é. Como as inclinações e a

tentação estão arraigadas na natureza humana, embora não na razão humana, Kant chamava o fato de o homem ser tentado a fazer o mal por seguir as suas próprias inclinações de o “mal radical”. Nem ele nem qualquer outro filósofo moral realmente acreditava que o homem pudesse querer o mal pelo mal; todas as transgressões são explicadas por Kant como exceções que o homem é tentado a fazer perante uma lei que, do contrário, ele reconhece como sendo válida – assim o ladrão reconhece as leis da propriedade, até deseja ser protegido por elas, e só faz exceção temporária para essas leis para seu próprio proveito. Ninguém deseja ser mau, e aqueles que ainda assim cometem malvadezas caem num *absurdum morale*– num absurdo moral. Quem assim age está realmente em contradição consigo mesmo, com sua própria razão e, por isso, nas palavras de Kant, deve desprezar-se (ARENDDT, 2004, p. 126).

Esta circunstância, tal como Arendt identifica na passagem apresentada extraída da obra *Responsabilidade e Julgamento* (2004), é presenciada na figura de Eichmann na medida em que o mesmo, apesar da nítida incapacidade de pensar, possuía consciência de seus atos⁴⁴, tendo em vista que sofria de “[...] crises de consciência” (ARENDDT, 1999, p. 155) em alguns momentos de sua carreira na SS resultantes das cenas de violência e degradação física que presenciava nas suas visitas aos campos de concentração e extermínio, como o de Treblinka na Polônia.

Segundo o relato registrado por Arendt, essas “crises de consciência” de Eichmann eram momentâneas, pois passadas poucas semanas a obediência cega às “leis do Führer” se fixava a ponto do réu preferir ao suicídio à desobediência das ordens (ARENDDT, 1999, p. 107). Entretanto, conforme Arendt destaca, Eichmann poderia deliberar por um caminho diferente. Isto se justifica no excerto que segue:

E no próprio julgamento, uma testemunha de defesa, Von dem Bach-Zelewski declarou que: “Era possível evitar um encargo por meio de um pedido de transferência. Sem dúvida, em

⁴⁴ Neste ponto, novamente a analítica de Arendt se entrelaça com a do pensador Kant na medida em que verifica que Eichmann apesar da sua incapacidade de refletir sobre seus atos, ainda era consciente dos mesmos e sabia que o que estava acontecendo não era algo bom, dada às crises de consciência que vivenciava (mesmo que de forma passageira). Para Kant este estado de reconhecimento do que é certo e errado na deliberação de máximas para o desenvolvimento de ações é fruto do princípio absoluto do ser racional, no caso: a Lei Moral (ou ainda, o princípio da Boa Vontade)

casos individuais, era preciso estar preparado para certas punições disciplinares. Não havia, porém, nenhum perigo de vida”. Eichmann sabia muito bem que ele não estava de forma nenhuma na clássica “posição difícil” de um soldado que pode “ser passível de fuzilamento por uma corte marcial se desobedecer a uma ordem, e de enforcamento por um juiz e júri se obedecer” – como afirma Dicey em seu famoso *Law of the Constitution* -, porque como membro da SS ele nunca esteve sujeito à justiça militar, só podendo ser julgado pela polícia e pelo tribunal da SS. Em seu último depoimento à corte, Eichmann admitiu que podia ter recuado sob um pretexto qualquer, e outros o fizeram. Ele sempre considerou tal passo “inadmissível”, e ainda agora não o considerava “admirável”; isso significaria nada mais que a transferência para outro trabalho bem pago (ARENDDT, 1999, p. 107 – aspas e itálico do texto).

Conforme o relato arendtiano, Eichmann suprimia essas “crises de consciência” momentânea através dos *slogans* proferidos por um dos membros da hierarquia nazista chamado Himmler. Tratavam-se de frases de efeito que Eichmann concebia como “[...] palavras aladas” (ARENDDT, 1999, p. 121), no sentido de frases de efeito pronunciadas por Himmler que o faziam se sentir melhor e, destaca em seu depoimento um momento em específico no qual “palavras aladas” foram proferidas e marcaram a sua memória, a saber:

[...] só uma dessas frases, que ficava repetindo: “Estas batalhas as futuras gerações não terão mais de lutar”, referindo-se às “batalhas” contra as mulheres, crianças, velhos e outras “bocas inúteis (ARENDDT, 1999, p. 121 – aspas do texto).

No final das contas o que predominou em Eichmann foi a sua obediência cega e submissa ao *Führer*, figura política e humana da qual Eichmann remetia notável admiração e respeito em relação à sua capacidade administrativa e a forma pela qual conseguia angariar o carisma do povo alemão.

Diante disto, cabe destacar que a questão judaica para o nazismo (configurado na pessoa de Hitler) era compreendida – mesmo durante o processo da Solução Final – como sendo, por um lado, uma “medida administrativa” e, por outro lado, uma estratégia “econômica”, ambos os

sentidos aos quais Eichmann manifestava expressivo orgulho, tal como Arendt elucida em seu relato:

Essa atitude “objetiva” – falar dos campos de concentração em termos de “administração” e dos campos de extermínio em termos de “economia” – era típica da mentalidade da SS, e algo de que Eichmann ainda muito se orgulhava no julgamento. Devido a sua “objetividade” (*Sachlichkeit*), a SS se dissociou de tipos “emocionais” como Streicher, esse “tolo irrealista” e também de certos “figurões teuto-germânicos que se comportavam como se vestissem chifres e pelegos (ARENDDT, 1999, p. 83 – aspas e itálico do texto).

Hannah Arendt ainda destaca que além deste orgulho apresentado por Eichmann acerca da “atitude objetiva” concernente à Solução Final nazista, se torna importante considerar que (a Solução Final) se tratava – na fase inicial do estabelecimento do regime totalitário, mais precisamente durante o período da disseminação das propagandas estratégicas de conquista ideológica – de uma medida cautelosa e com determinadas regras de aplicabilidade que serviam como meio de obscurecer a realidade dos fatos e das ações.

Tais regras eram comumente desenvolvidas de forma interna entre os membros da SS, principalmente quando tinham que “lidar” com agentes externos à sua realidade. Neste ponto, Arendt (1999) relata que os membros do Serviço de Segurança (SS) e os oficiais das Forças Armadas do Terceiro Reich precisavam pactuar entre si e se tornar “[...] portadores de segredos” (ARENDDT, 1999, p. 100), pois não poderiam transparecer ao público “[...] palavras ousadas como “extermínio”, “eliminação” ou “assassinato”” (ARENDDT, 1999, p. 100 – aspas do texto).

Para tanto, o regime nazista se comunicava internamente sobre estes assuntos por meio de códigos, ou “[...] regras de linguagem” (ARENDDT, 1999, p. 100), conforme afirma a autora:

[...] é raro encontrar documentos em que ocorram palavras ousadas como “extermínio”, “eliminação”, ou “assassinato”. Os codinomes prescritos para o assassinato eram “solução final”, “evacuação” (*Aussiedlung*), e “tratamento especial”

(*Sonderbehandlung*); a deportação – a menos que envolvesse judeus enviados para Theresienstadt, o “gueto dos velhos” para judeus privilegiados, caso em que se usava “mudança de residência” – recebia os nomes de “reassentamento” (*Umsiedlung*) e “trabalho no Leste” (*Arbeitseinsatz im Osten*), sendo que o uso destes últimos nomes prendia-se ao fato de os judeus serem de fato muitas vezes reassentados temporariamente em guetos, onde certa porcentagem deles era temporariamente usada para trabalhos forçados. [...] quando um “portador de segredos” tinha de encontrar alguém do mundo exterior – como Eichmann quando foi mandado a mostrar o gueto de Theresienstadt a representantes da Cruz Vermelha da Suíça – recebia, junto com suas ordens, a “regra de linguagem” que, no seu caso, foi a mentira de uma epidemia de tifo inexistente no campo de concentração de Bergen-Belsen, que os cavalheiros também queriam visitar (ARENDR, 1999, p. 100-101 – aspas e itálico do texto).

Frente a este panorama sociopolítico alemão fundamentalmente nazista e alimentado basicamente por mentiras, estratégias de manipulação ideológica, desnaturalização do ser humano, engessamento do pensamento crítico-reflexivo e aceitação de um mundo criado por ficções, não é de se estranhar se nos fizermos algumas questões, tais como: O que aconteceu neste período totalitário na Alemanha que permitiu essa constituição ideológica em indivíduos como Eichmann? Ou ainda: Como se efetivou essa desnaturalização da qualidade de ser humano tanto na consciência dos membros do exército nazista quanto dos judeus em confinamento? Se torna possível a existência de um “mal moral” mesmo que tenhamos (de forma inata) uma vontade livre que delibera racionalmente?

Arendt, em seu relato acerca do julgamento de Eichmann, busca oferecer algumas hipóteses de resposta a estas questões:

a) Eichmann, em vista da sua vivência e as contingências que se desenvolveram na história da Europa pós-Primeira Guerra Mundial corroboraram significativamente para a sua “incapacidade de pensar”;

b) as propagandas (*slogans*), enquanto estratégias basilares do totalitarismo voltadas para a criação de uma realidade forjada em ficções à população em prol da realização dos objetivos do regime nazista enquanto movimento totalitário na Alemanha;

c) o conseqüente “autoengano” gerado por fatores externos e assimilado internamente nos indivíduos (como se fosse uma vontade, ou uma “disposição” natural), como quando Eichmann afirmava em seu depoimento que realizava suas atividades por “dever”.

Este último ponto, talvez o mais significativo entre os demais, uma vez que essa autoafirmação de “fazer por dever” (a qual Eichmann emprega por meio da aproximação com a concepção de “dever” presente na filosofia kantiana) - mesmo que forjada em um mundo ficcional sustentado por mentiras e ideologias disseminadas de forma estratégica – é o ponto de amálgama entre aceitar e viver uma mentira e, acreditar que essa mentira é o melhor para todos de forma imperativa, a semelhança do imperativo categórico da moralidade em Kant.

Neste ponto, se voltarmos à letra de Kant tal como Arendt fez ao identificar o “mal radical” de forma eminente no desenvolvimento do totalitarismo e, nos alicerçarmos no que Kant concebe como “dever”, verificaremos que novamente Eichmann confunde o seu idealismo particular com a universalidade que uma vontade necessariamente precisa apresentar quando pretende ser reconhecida como *boa* para todos, tal como se dá no pensamento kantiano.

1.2.1. A questão kantiana do “dever” para Eichmann e a análise de Arendt

Iniciaremos esta subseção apresentando o que Kant afirma sobre o “dever” na obra *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (publicada originalmente em 1785). Ora, para Kant, o “[...] dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei” (KANT, 2007, BA 15, p. 31) e essa lei nada mais é que a Lei Moral, aquela que não se submete às inclinações particulares e contingenciais do mundo e, portanto, ter consciência desta Lei Moral resulta no estabelecimento de uma zona de conflito entre liberdade e “[...] amor-próprio” (KANT, 2007, BA 16, p. 32).

É digno de nota que ao investigar a fonte dos princípios práticos que residem a *priori* na nossa razão, Kant parta de um conceito metafísico de lei moral, pois justamente precisa justificar as origens puras de nossas vontades, e, portanto, este processo precisa distinguir-se de “[...] tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico” (KANT, 2007, BA IX-X, p. 16).

Diante deste pressuposto, há de se observar que a liberdade para Kant só existe no contexto absoluto e incondicional da lei moral, já que esta por sua vez, está presente enquanto princípio inato e em si mesmo na razão dos seres racionais. Para Kant a liberdade é componente da vontade “autônoma”, isto é, daquela que por meio da razão é auto-legisladora universal. E sendo assim, pode deliberar em liberdade sobre o conteúdo de suas máximas a serem realizadas.

Neste sentido, segundo Kant, esta posição de “[...] auto-legisladora” (KANT, 2007, BA 71-72, p, 72) com a qual a vontade autônoma delibera em liberdade, só permanece assim nesta condição enquanto está submetida à lei moral, pois “[...] não há nela sublimidade alguma; mas há a sim na medida em que ela é ao mesmo tempo legisladora em relação a essa lei moral e só por isso lhe está subordinada” (KANT, 2007, BA 86, p. 85).

Portanto, este princípio de autonomia da vontade por meio da qual o ser racional delibera em liberdade lhe confere um estado de “legislador universal” em que este é, ao mesmo tempo, soberano e súdito de suas próprias leis, já que suas máximas - escolhidas de forma livre - estão de acordo com o critério da universalidade. Na letra de Kant este princípio se encontra expresso da seguinte maneira:

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (KANT, 2007, BA 87-88, p. 85).

Daí que se resulta que, para Kant, todos os seres racionais necessariamente precisam compreender e serem compreendidos como “[...] fins em si” (KANT, 2007, BA 75-76, p. 76) de forma simultânea e, jamais que se tratem a si ou aos outros “[...] simplesmente como meios” (KANT, 2007, BA 75-76, p. 76).

Todavia, com o “amor-próprio” que, mesmo que germine enquanto produto de uma vontade em um ser racional, ainda não apresenta – por motivos que já esclarecemos - a autonomia necessária para estar de acordo com a lei moral, mas antes, está norteadada por inclinações cuja natureza nada tem de absoluta e se caracteriza estruturalmente pela interferência das contingências e objetos externos.

Como a própria denominação apresenta, se trata da preocupação apenas voltada para si mesmo, logo, pode permitir que, por debilidade das máximas escolhidas, um ser racional transforme outro ser com as mesmas capacidades em meios para alcançar o fim almejado.

O “amor-próprio”, portanto, é uma vontade construída por elementos externos e particulares que impedem que o que é “bom pra mim” seja considerado completamente “bom para todos” e, sendo assim, implica diretamente na efetivação de linhas limítrofes entre a liberdade destas vontades. Daí o conflito mencionado entre liberdade (compreendida apenas enquanto respeito à lei moral) e “amor-próprio” (compreendido enquanto vontades norteadas por particularidades e inclinações).

Em linhas gerais, este amor-próprio a que se refere Kant, são as próprias inclinações particulares que a vontade (quando debilitada ou “quase boa”) se submete (mas sem negar que conhece a existência da Lei Moral, já que possui a razão para isso) ao querer um algo que não pode ser compreendido de forma universalizada e, sendo assim, é um algo egoísta ou em última instância, um algo mau.

Já com relação ao “respeito” em que Kant sustenta sua concepção se refere a “[...] um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo” (KANT, 2007, BA 16, p. 32). Neste sentido, o respeito tal como a vontade livre (e, portanto,

racional) é um sentimento absoluto, isto é, que não sofre a influência de exterioridades e nem ambiciona fins últimos voltados para qualquer sentido de utilidade.

Deste modo, ao nos voltarmos para os feitos de Eichmann realizados “por dever”, assim relatados em depoimento e registrados por Arendt, observamos que os mesmos se distanciam das compreensões kantianas sobre tal conceito, já que o réu baseia a efetivação de seus atos através de seus idealismos particulares engendrados nas inclinações de suas vontades voltadas para as obrigações que lhes eram incumbidas frente o seu cargo no regime nazista.

Eichmann, portanto, alude erroneamente o seu comportamento às concepções kantianas de moral e dever, tal como Arendt observa durante o decorrer do depoimento do réu. Esta questão pode ser mais bem observada quando Eichmann, em seu depoimento em Jerusalém, busca amparo para justificar seus feitos nos pressupostos de Kant em relação ao que o pensador infere acerca dos princípios morais, tal como Arendt descreve:

[...] Eichmann, [...] declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega. [...] para a surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (o que não é o caso com roubo e assassinato, por exemplo, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los). [...] acrescentou que lera a *Crítica da Razão Pura*, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus próprios atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa” [...] como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável (ARENDDT, 1999, p. 153 – aspas e itálico do texto).

A análise de Arendt diante desta fala de Eichmann é fundamental para compreender a forma que a pensadora encontra para retratar a figura política e humana do réu. Em outras palavras, Arendt verifica que Eichmann distorceu os pressupostos kantianos e compreendeu que o teor da fórmula imperativa que indica “[...] Age apenas segundo uma máxima tal que possas no mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, BA 52-53, p. 59) podendo assim ser por ele interpretada e aplicada como “[...] aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local” (ARENDDT, 1999, p.153), fazendo assim, referência direta à submissão da vontade e da ação de Eichmann aos objetivos da dinâmica nazista comandada por Hitler.

1.2.2. O “mal banal” em Eichmann: um novo tipo de criminoso

Diante da análise de Arendt acerca dos pronunciamentos de Eichmann durante seu julgamento, em que o réu manifestava a cada palavra uma imensa incapacidade de reflexão sobre seus atos e escolhas, podemos perceber o quão entorpecida por mentiras se encontrava a realidade da Alemanha daquela época, a ponto de inibir e enfraquecer qualquer movimento de conspiração.

Sobre esta questão – do estado intenso de entorpecimento social alemão - Arendt informa que mesmo com a existência de grupos “conspiradores” ao regime nazista, estes “[...] jamais conseguiram chegar a um acordo sobre nada, nem mesmo sobre a própria questão da conspiração” (ARENDDT, 1999, p. 115). Eram, portanto, uma resistência desarticulada e frágil que facilmente sucumbiam à truculência nazista.

Mesmo que em sua defesa durante o julgamento, Eichmann tenha tentado se resguardar sob a alegação de que apenas “cumpria ordens”, não representava aos olhos da Corte e nem à compreensão de Arendt um argumento que justificasse suas ações. Para Arendt (1999), esta “culpa coletiva” da qual Eichmann tentava se valer para reduzir as proporções de seus atos, se corresponde ao mesmo que dizer que ninguém era culpado por nada. Nas palavras da pensadora, Eichmann era culpado e precisaria ser condenado, pois:

Você disse [...] que seu papel na Solução Final foi acidental e que quase qualquer pessoa poderia ter tomado seu lugar, de forma que potencialmente quase todos os alemães são igualmente culpados. O que você quis dizer foi que onde todos, ou quase todos, são culpados, ninguém é culpado. Essa é uma conclusão realmente bastante comum, mas que não estamos dispostos a aceitar. [...] e mesmo que 8 milhões de alemães tivessem feito o que você fez, isso não seria desculpa para você. [...] E a despeito das vicissitudes exteriores ou interiores que o levaram a se transformar em criminoso, existe um abismo entre a realidade do que você fez e a potencialidade do que os outros poderiam ter feito. Nós nos ocupamos aqui apenas com o que você fez, e não com a natureza possivelmente não criminosa de sua vida interior e de seus motivos ou com suas potencialidades criminosas daqueles a sua volta (ARENDDT, 1999, p. 301).

Podemos identificar nesta passagem que Arendt é pontual quando reflete acerca do sentenciamento de Eichmann, destaca, inclusive, que o réu ao efetivar seus atos (mesmo que obedecendo às ordens), acabou apoiando as fatalidades cometidas contra o povo judeu, isto é, corroborou com uma “[...] política de assassinato em massa” (ARENDDT, 1999, p. 302). E em política, destaca a pensadora, não podemos compreender que se trata de um “[...] jardim-de-infância; em política, obediência e apoio são a mesma coisa” (ARENDDT, 1999, p. 302).

Para Arendt (1999, p. 311), o acusado Eichmann não “era burro”, mas não soube refletir sobre o que estava fazendo, “[...] algo de maneira nenhuma idêntico à burrice”. Neste sentido, Arendt chama a atenção para o fato de ter surgido naquele contexto um novo tipo de criminoso, um “[...] *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado” (ARENDDT, 1999, p. 299 – itálico do texto).

O surgimento deste tipo novo de criminoso, tal como identifica a pensadora, demarca em grande medida, a degeneração da função do juízo humano, ou, da faculdade de julgar, uma vez que:

Desde que a totalidade da sociedade respeitável sucumbiu a Hitler de uma forma ou de outra, as máximas morais que determinam o comportamento social e os mandamentos

religiosos – “Não matarás” – que guiam a consciência virtualmente desapareceram. Os poucos ainda capazes de distinguir certo e errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos, e com toda liberdade; 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 (ARENDDT, 1999, p. 318 – aspas do texto).

Podemos inferir, portanto, que o estado “[...] extremo de loucura artificialmente forjada” (ARENDDT, 2012, p. 487) com as ideologias e o terror físico e psicológico era tanto no período totalitário da Alemanha que até mesmo as capacidades cognitivas eram sucumbidas ao poderio nazista, inviabilizando assim, qualquer articulação mental de senso crítico acerca das diretrizes políticas que estavam sendo desenvolvidas. O próprio juízo moral estava degenerado, pois a população não sabia mais a diferença de certo e errado. Só sabiam que precisavam seguir as ordens do *Führer* de forma inquestionável.

É neste contexto que Arendt apresenta a ideia de “banalidade do mal” em sua obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963). Esta ideia vem à tona no parágrafo final que antecede o Epílogo da obra supracitada, no qual Arendt apresenta sua análise diante das palavras finais de Eichmann antes da sua execução:

Começou dizendo enfaticamente que era um *Goitgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: “Dentro de pouco tempo, senhores, *iremos encontrar-nos de novo*. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria, *Não as esquecerei*”. Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava “animado”, esqueceu-se que aquele era seu próprio funeral. Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos (ARENDDT, 1999, p. 274 – aspas e itálicos do texto).

Arendt observa assim, que nem nos seus momentos finais de vida Eichmann foi reflexivo acerca de suas vicissitudes e nem com as coisas que acreditava. Afinal, como se reconhecer um não crente na vida depois da morte e, na sequência afirmar que “dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo”? De fato, podemos inferir, que o que predominava em Eichmann era uma grande proporção de irreflexão que abastecia suas ações e pensamentos com uma superficialidade imensurável.

A ideia de “banalidade do mal” para Arendt surge então compreendida de forma engendradora no sentido de “normalidade” diante do planejamento e execução de atos contra a humanidade forjados em base de ideologias totalitárias que exaurem, ou ainda aniquilam a faculdade de julgar e a possibilidade de efetivar juízos distintos, mas com respeito às pluralidades frente ao que é certo ou errado.

Arendt identifica este “mal banal” na prática da política da época e situa o *locus* de desenvolvimento deste sob três responsabilidades distintas, mas interdependentes que participaram na disseminação e solidificação desta ideia entre a população da Alemanha da época, sendo eles: “[...] os planejadores, os organizadores, e aqueles que executavam os atos, segundo seus vários níveis” (ARENDDT, 1999, p. 268). Ou ainda como Lafer (2018) apresenta:

[...] dos “perpetradores”, “tais como Eichmann; a dos *bystanders* (circunstantes), cuja cumplicidade foi essencial na Solução Final, pois a ela deram o aspecto de “normalidade”; e a das vítimas -, ou seja, dos funcionários das organizações judaicas que cooperaram com os nazistas” (LAFER, 2018, p. 168 – aspas do texto).

Arendt ainda salienta que quando fala de banalidade do mal, fala “[...] num nível estritamente factual” (ARENDDT, 1999, p. 310), isto é, se refere diretamente ao fato dos pronunciamentos realizados por Eichmann durante seu julgamento, que o caracterizou como um novo tipo de criminoso: aquele que “não sabe o que está fazendo” e nem se importa em saber.

Desta forma, o mal é banal neste contexto, pois se prolifera de forma despercebida pelo seu agente, sem este manifestar comportamentos caracterizados como “maus”. Para Arendt, Eichmann não era mau, pelo contrário, era o típico homem de família, portanto, era – para o regime totalitário – um instrumento perfeito para efetivar os planos da Solução Final com os assassinatos em massa.

Isto significa que, para Arendt, o indivíduo Eichmann não se questionaria do porquê destas suas atividades e nem se lamentaria, pois estavam em jogo duas primazias: as ordens recebidas e a ambição de crescer na carreira. Além do mais, tal como a pensadora esclarece, Eichmann se via em um ambiente em que todos agiam da mesma forma, isto é, pessoas que não eram nem sádicas e nem perversas.

A banalização do mal observada por Arendt em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* é referente a degeneração da faculdade de pensar, atributo este que nos evoca a reflexão em todos os aspectos concernentes ao nosso agir (distinção do certo e do errado). A “banalidade”, portanto, é observada pela pensadora como algo superficial, ou seja, uma forma superficial do pensamento que não consegue submergir por raízes mais profundas.

Neste ponto, Arendt difere do seu posicionamento inicial desenvolvido na obra *Origens do Totalitarismo* (1951), na qual a pensadora identifica um “mal radical” presente em toda a estrutura dos regimes totalitários. O sentido de “banalidade do mal”, portanto, não é vinculado por Arendt ao sentido de “mal radical”. No totalitarismo o mal é radical, pois suprime diretamente a ação humana a ponto de sucumbir ação e pensamento aos anseios e objetivos do regime em questão.

Tal como verificamos anteriormente (seção 1.1 desta pesquisa), o mal radical que se estabeleceu na Alemanha com o movimento totalitário, assim se expressou em vista de seu enraizamento nas interioridades das vidas privadas de cada indivíduo da sociedade.

Neste processo de criar raízes (daí a expressão “radical” contida no mal identificado) por meio do alastramento e constante disseminação das

propagandas nazistas elaboradas com ideologias e mentiras, isto é, de um mundo criado com ficções, as ações humanas são vilipendiadas, isto é, se cessam as relações entre homens que, por meio do discurso (fala, comunicação) interagem e se distinguem com respeito às suas diferenças.

Com efeito, a exemplo do que identificamos em Arendt, a ação é a condição de existência humana *sine qua non* de autenticidade de mundo. Em outras palavras, sem a ação humana não tem como existir um mundo de homens e este ambiente só é viabilizado por meio da pluralidade de pensamentos que se distinguem com respeito e liberdade, contexto este que não era encontrado na “sociedade de massa” da Alemanha nazista.

Desta forma, no caso de Eichmann, o mal é banal, pois este é um agente que realiza o mal sem saber o que está fazendo, sem manter propósitos ou objetivos maus que norteiam o seu agir e que não consegue usar o pensamento de forma reflexiva, configurando, assim, uma aparente normalidade de suas ações oferecendo, inclusive, pouca atenção (ou quase nenhuma) aos fins últimos destes atos, mas nem por isso significa que não seja tão prejudicial quanto um mal radical.

Isto implica que esses que cometem atos maldosos sem ter a consciência do que estão fazendo, são tão perigosos quanto os que sabem, pois, conforme alerta Arendt em *Responsabilidade e Julgamento* (2004):

Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão e, sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo (ARENDR, 2004, p. 159 – itálico do texto).

Neste contexto, o conceito de “mal banal” desenvolvido por Arendt se distancia, inclusive, do conceito de “mal radical” desenvolvido por Kant, pois uma vez que

ao primeiro não é conferido raízes e nem limitações, também não é possível afirmar que se trata de uma *propensão* natural e racionalizada nos homens (tal como ocorre no sentido de “mal radical” encontrado em Kant), mas sim, algo que se desenvolve mediante escolhas não pensadas ou irrefletidas.

Tais ações possuem como fio condutor os interesses e imposições de um regime totalitário que, por meio da propaganda enganosa e das práticas do terror executadas pelos seus agentes da violência, definham pouco a pouco o reconhecimento do indivíduo como “um fim em si mesmo”.

Estes indivíduos então instrumentalizados passam, assim, a se compreender como “meios” (ou “engrenagens”) para a realização das metas da máquina totalitária, além de se permitirem o protagonismo da prática de sujeição de outros - também como “meios” - para garantir seus próprios anseios que, inicialmente estão vinculados aos interesses do poder burocrático vigente.

Para Arendt, esta realidade de cerceamento das ações humanas constitui uma prática paulatina de supressão da liberdade, instaurada pelos regimes totalitários, em que os homens perdem pouco a pouco a sua faculdade de julgar e distinguir o certo do errado.

Neste contexto, a ficção criada e imposta por meio das ideologias manipuláveis é absorvida em sua plenitude como realidade incontestável pela sociedade agora homogeneizada, isto é, a sociedade cuja população não apresenta em seu âmago a importante capacidade de distinção e compreensão mútua da pluralidade de pensamentos e ações, principalmente na esfera política. A sociedade homogeneizada, portanto, é composta por pessoas que pensam exatamente da mesma forma e não contestam as ações de seus líderes políticos.

A homogeneização de uma sociedade é resultado do que Arendt identifica como processos de “alienação do mundo” que tem como origem períodos que remontam desde a Antiguidade grega com o surgimento da *pólis*. Deste modo, tendo em vista estas considerações realizadas até este momento do nosso percurso da pesquisa, se torna relevante nos voltarmos para a forma pela qual Arendt compreende o estabelecimento das chamadas “alienações do

mundo”, ou ainda, tal como a pensadora identifica, os processos de alheamento aos quais os homens se submetem tanto contra si mesmos (alhear-se de si mesmo, se apartar daquilo que lhes confere originalidade) quanto para com os outros em detrimento da esfera pública e do mundo em comum que os circundam e que por eles é criado.

Afinal, como se efetivam as “alienações de mundo”? E como é o “mundo” que Arendt compreende como sendo tanto o substrato quanto o resultado das relações humanas, cuja existência só apresenta autenticidade se assegurado a exequibilidade da ação em uma esfera pública plural?

Para identificarmos as respostas à estas questões, cabe esmiuçar o que a pensadora destaca nas obras *A Condição Humana* (publicada originalmente em 1958, mas utilizada nesta pesquisa a edição de 2015 revisada por Adriano Correia) na qual Arendt desenvolve uma criteriosa análise acerca do predomínio do *animal laborans* enquanto atividade humana (voltada essencialmente para a manutenção do ciclo vital orgânico) logo na entrada do período da Modernidade que interfere de imediato na forma de compreensão de mundo dos indivíduos enquanto partes de uma complexa existência humana.

Em linhas gerais, com o *animal laborans* predominante na hierarquia das atividades humanas de condição de existência, a primeira consequência que se destaca é o recrudescimento da pluralidade, pois os homens se voltam para si mesmos (se alheiam do mundo em comum com os outros homens) e não se preocupam com a manutenção e nem com a durabilidade do mundo de relações no “espaço entre” homens, isto é, não há formas de se realizar a ação já que não existe mais a esfera pública, mas apenas a privada.

Importante destacar nesta empreitada que ainda perpassaremos pelas análises de comentadores e notórios pesquisadores arendtianos como Rodrigo Ribeiro Alves Neto com a obra *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt* (2009), que destaca com maior fundamentação o ponto que citamos acima; Bethania Assy com *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt* (2015) e Fábio Abreu dos Passos com a obra *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política* (2014) e André

Duarte com relação às aproximações do pensamento de Arendt às análises heideggerianas concernentes ao Ser e ao Mundo.

De modo incontestado, todos estes pesquisadores nos oferecem dados importantes sobre as principais aproximações filosóficas que Arendt manteve⁴⁵ para desenvolver suas compreensões acerca dos temas: mundo, alienação de mundo, condição humana autêntica e os resultados das inversões das hierarquias das atividades humanas.

Deste modo, feitas estas considerações diretivas acerca das metodologias de análise utilizadas, é possível que após os questionamentos acerca da compreensão arendtiana de “mundo”, nos voltemos para outras incógnitas que se abrem, como: O que é esse *animal laborans* mencionado por Arendt? De que forma “ele” afeta a nossa compreensão de mundo, ou ainda adultera o seu significado mais latente enquanto nos identificamos como seres humanos? E ainda: Qual é a saída proposta por Arendt diante das alienações do mundo? Para buscar responder a estas indagações torna-se necessário um próximo passo de análise e investigação, cujo desenvolvimento se dará no capítulo que segue.

⁴⁵ A exemplo da aproximação que Arendt realiza com a filosofia de Kant, o mesmo é observado com Heidegger para o desenvolvimento da concepção de “mundo”. Digno de nota a observância de que Arendt apesar de se fundamentar filosoficamente em outros pensadores, desenvolve suas compreensões de forma ampliada a de seus mentores, não podendo ser assim considerada como mera reprodutora de filosofias já desenvolvidas ou como pertencente a uma escola filosófica determinada.

2 O CONCEITO DE MUNDO EM HANNAH ARENDT E SEUS CONTRASTES A PARTIR DA ERA MODERNA

Como pudemos observar na seção inicial desta pesquisa, Arendt identifica o surgimento da “banalidade do mal” como um estado de consciência presente de forma latente na sociedade Ocidental desde o início da Era Moderna no século XVII e, com maior expressividade, durante a Modernidade no século XX. Cabe observar que esta afirmação é justificada por Arendt (2016, p. 122) quando sua análise se volta para a compreensão do surgimento das Ciências Naturais às quais compreendiam tanto os conhecimentos da natureza (*physis*) quanto os fatos da história.

Neste sentido, ambas as áreas de conhecimento assumiram caráter axiomático em duplo espectro: de verificáveis e compreendidos por meio da experiência e, de utilizáveis ou, ainda, funcionais, para justificar processos em sua totalidade, como o que ocorria com a estratégia ideológica desenvolvida pelos regimes totalitários a partir do período da Era Moderna, tal como veremos adiante.

Anteriormente a este período, a pensadora esclarece que havia um notório estado de “[...] apolitismo da Filosofia” (ARENDDT, 2016, p. 106) que se desenvolveu entre os filósofos desde a morte de Sócrates e que renunciou a “[...] atitude antipolítica muito mais radical do Cristianismo primitivo” (ARENDDT, 2016, p. 106).

Portanto, conforme as considerações da pensadora, antes do período moderno a filosofia era voltada para a contemplação metafísica (*vita contemplativa*) do mundo em grande medida fundamentada pelo pensamento platônico/aristotélico presente nos filósofos medievais da patrística e da escolástica e, no lugar da ciência dita moderna (e das questões racionalizadas que dela resultam), havia o predomínio da fé religiosa e seus dogmas.

Sendo assim, a era Moderna compreendida por Arendt se desenvolve promovendo uma transformação de mundo impactante e desestabilizadora na forma das sociedades ocidentais se conceberem enquanto indivíduos (seres

humanos) e suas vicissitudes, bem como, a maneira pela qual estes assimilavam a relação e compreensão de mundo (físico e político).

De modo geral, com o início da era Moderna, Arendt verifica que se efetiva uma ruptura com a tradição filosófica (esta caracterizada pela busca por conhecimento através do exercício reflexivo da contemplação) e os homens passam a questionar a realidade em que vivem, bem como, os elementos que a compõe e, passam a conceber novas hipóteses com relação à vida humana e sua articulação com o sentido de mundo.

Desta forma, ao passo em que antigos conhecimentos eram solapados pelos novos adventos das ciências e filosofia modernas, novos axiomas passavam a ser estabelecidos, como ocorre com a ideia funcional de “processo” (ponto este que veremos de forma mais aprofundada no desenvolvimento que segue).

Com estas considerações prévias, se torna possível identificarmos que Arendt analisa que o mal enquanto uma banalidade presente e desenvolvida na vida dos homens modernos é resultado de uma complexa imbricação originária nestas transformações abruptas que se deram na passagem da Idade Média para a era Moderna em que novos sentidos de mundo (natureza) e de relações humanas (sociais e políticas) foram se desenvolvendo e assimilando variadas concepções ao longo da história, como no caso das descobertas e invenções científicas.

Neste compasso, na medida em que as noções de mundo físico e político (público) passaram por transformações, o próprio “agir” (aqui compreendido conforme os pressupostos arendtianos de “ação” relacionados e correspondentes tanto com o discurso quanto com o pensamento) também se efetivava de modo diferenciado ao longo da era moderna.

Este panorama é o que se fez presente na Europa Ocidental, tal como verificamos no capítulo inicial deste estudo em que destacamos as análises arendtianas acerca da eclosão de um “mal radical” nas operações e estratégias totalitaristas da Alemanha nazista.

Estratégias estas que, inicialmente, homogeneizaram as relações entre os homens (extingue-se a pluralidade) por meio da instauração de ficções de

mundo com as ideologias e propagandas pró-nazismo; posteriormente, implementaram o terror com os serviços da polícia secreta em que, através desta, todos passaram a ser considerados “inimigos objetivos” do regime nazista, e, finalmente, a aniquilação moral e física dos homens com o processo de desnaturalização humana que ocorria nos campos de concentração e de extermínio.

Conforme observa Arendt (2012), o “mal radical” eclode nesta etapa final do totalitarismo no qual a desumanização ocorre dos dois lados do processo: do carrasco que não vê mais uma figura humana naquele que está em confinamento e; no confinado que não se reconhece mais como humano, mas sim como uma “coisa” destituída de personalidade e “lugar” no mundo.

Assim, é diante destes desdobramentos que a noção de banalidade do mal é identificada por Arendt exponencialmente presente a partir do século XX, em que o mal se apresenta ainda com uma segunda roupagem – esta tão perigosa quanto a primeira dado o seu formato – a de se manifestar de forma banal.

Isto é, como uma forma de “agir” (considerando que para Arendt, a ação é composta tanto da fala, ou do discurso, quanto do pensamento) que, antes de ser um “mal radical” como resultado de uma *propensão*⁴⁶ do ser humano e que, por conteúdo, apresenta suas limitações (já que no sentido de “radical” infere-se a ideia de raízes e, portanto, extensão, ou ainda, limites), é um produto do conjunto de práticas (experiências) do homem em relação ao mundo que se desdobram tanto na esfera privada quanto na pública de forma desmedida, ilimitada e irrefletida.

Conforme as investigações que realizamos anteriormente, podemos identificar que tais práticas, segundo as análises de Arendt, se originam de escolhas baseadas em inclinações cujas consequências ou resultados acarretam (em algum sentido) prejuízo de qualquer natureza ou monta a si ou a

⁴⁶ Tal como em Kant (na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e A religião no limite da simples razão*), Arendt também considera que as ações más podem ser deliberadas pela vontade, mas neste caso, não se trata de uma vontade autônoma, mas sim, de uma vontade que adota máximas más e, portanto, são norteadas por interesses e inclinações que não podem ser universalizados.

outrem, mas sem apresentar em sua origem primária (no princípio da vontade) o ímpeto ou a intenção de ser prejudicial.

Por isso, é um “mal banal” (despercebido e não intencional) caracterizado fundamentalmente pela ausência de reflexão ou de pensamento (esfacelamento da faculdade de julgar) acerca da ação que se pratica, tal como Arendt identifica tendo por base a pessoa de Eichmann quando este em depoimento, na Corte de Jerusalém, não se reconhecia como um criminoso frente às acusações pelas quais estava sendo julgado, uma vez que assimilava tal comportamento como necessário e de acordo (por dever) com sua função no regime nazista.

Esta consciência prática (no sentido de objetiva e utilitária), mas irrefletida (a exemplo de Eichmann), não surgiu simplesmente entre a sociedade do Ocidente a partir da Era Moderna como um fenômeno natural. Antes, se trata de uma transformação de âmbito duplo: da esfera privada e da esfera pública, como um produto de uma série de fatos sociais, científicos, políticos e religiosos que permearam o início do século XVII (início da Era Moderna), tal como identifica Hannah Arendt.

Contudo estes fatos, apesar de terem reconduzido de forma diferenciada a visão de mundo, de vida e de sociedade entre a humanidade ocidental da era moderna, não são de forma alguma considerados por Arendt como fatores inevitáveis no decorrer da história, mas antes são elementos contingenciais constitutivos da modernidade e, portanto, poderiam ter ocorrido de inúmeras maneiras diferentes.

Considerando estas conjunturas a nova seção desta pesquisa busca identificar inicialmente o significado de “mundo” e a necessária relação do humano (enquanto “Ser”) entre os demais seres animados ou inanimados que compõem esse *habitat* em comum que se efetiva na Terra.

Esta identificação se torna necessária para que compreendamos, pela letra de Arendt, qual era o contexto que proporcionou (mas não na concepção de uma causalidade imediata, irreversível e planejada) o surgimento da radicalidade de um mal tal como se sucedeu com a desnaturalização da

humanidade com o totalitarismo na Alemanha nazista e a Solução Final por este empreendida.

Paralelamente a este mal, buscar-se-á compreender também a emersão de um mal banal que se faz presente na consciência de uma sociedade homogeneizada cuja opinião é formada, sobremaneira, por ideologias de propagandas enganosas (com referência às propagandas estratégicas do regime totalitário alemão) que resultam na concepção da ideia de que “tudo é possível” e “natural” já que está de acordo com o “dever” e conforme as leis da natureza e da história.

Neste ponto buscaremos, por meio de Arendt, “iluminar” e evidenciar a trajetória dos acontecimentos históricos que vieram – lembrando que não se tratam de fatores que engendram causalidade – de um modo ou de outro contribuir para o estado de recrudescimento da *ação* (que se desenvolve de forma embrionária durante o início da era moderna e assume forma e conteúdo nos anos iniciais do século XX) e da sua necessária esfera da *pluralidade* entre os homens.

É digno de nota ressaltarmos a importância do conceito de *ação* para Arendt, uma vez que boa parte de seu pensamento político se concentra neste pressuposto. Arendt compreende que apenas por meio da *ação* em meio a *pluralidade* é que conseguimos manter uma “existência autêntica”, com nossas singularidades distinguidas em meio às diferenças de outros. Em Arendt o “agir” significa no sentido mais geral do termo uma prática de:

[...] tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, ‘começar’ ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*)” (ARENDR, 2007, p. 190 – grifos nossos).

Neste sentido, pensar um panorama social delineado por um estado de recrudescimento da *ação*, implica no diagnóstico da existência de uma sociedade que perdeu sua capacidade de começar algo “novo” e, de manter sua existência autêntica em um mundo de relações plurais.

Portanto, há antes um estado de predomínio das singularidades que se configuram no isolamento dos homens e no distanciamento destes da esfera pública. Resulta-se, assim, na homogeneização da sociedade que, já que não conseguem mais pensar e compreender o mundo e suas relações pelo viés plural e heterogêneo, se volta para assimilações de uma existência inautêntica e, portanto, alienada do contexto de um mundo autêntico.

Por fim, finalizaremos este capítulo com a segunda seção que irá abordar o esclarecimento do conceito de *vita activa* (e a importância da “ação”) e a notória inversão moderna da hierarquia das atividades que compõem a existência humana tal como se desdobram na obra arendtiana *A Condição Humana*, oferecendo assim, ênfase no surgimento do predomínio do *animal laborans* e do *homo faber* frente à invenção dos “processos” (conceito moderno caro à Arendt) do “trabalho” e do “progresso” que se estenderam a partir do século XIX e eclodiram exacerbadamente no século XX em diante.

2.1. As influências heideggerianas na concepção de mundo de Arendt e o processo de alheamento no decorrer da Era Moderna

Tal como identificamos na seção anterior, Arendt esclarece que o totalitarismo é inicialmente um movimento de ideias disseminadas por meio de propagandas que são orientadas por ideologias ilusórias e, posteriormente, se efetivado, um regime político concreto baseado por um lado, do domínio e violência do pensamento e, por outro, do físico⁴⁷.

⁴⁷ Esta divisão em etapas que Arendt atribui ao movimento totalitário pode ser mais bem compreendida a partir do que a pensadora escreve na segunda parte do 3º capítulo de *Origens do totalitarismo*: “[...] Nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda. Isso, porém, só é verdadeiro em parte. Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias” (ARENDR, 2012, p. 474).

Em ambos os casos, denota a aniquilação das relações humanas e da própria identificação do homem⁴⁸ enquanto “ser” que de forma simultânea está “no” e é “do” mundo (mundo este considerado como existência autêntica fundamentada pela esfera da pluralidade).

Contudo, há de se observar que tal conjuntura social e política não se efetiva ao acaso, ou ainda, não se desenvolve simplesmente como uma consequência natural da relação (erroneamente atribuída ao conceito de política) de dominado x dominador⁴⁹. Neste sentido, se torna fundamental avaliar e considerar que as noções de Mundo e as relações mundanas (*entre* homens) estavam fundamentadas por um aparato de fatos históricos que se desenvolveram principalmente a partir do século XVII com o início da Era Moderna.

Arendt, ao analisar as conjunturas que permeiam as relações no Mundo, busca destacar em suas obras o conceito de Mundo – este *habitat* que todos os homens têm em comum e constroem – que, necessariamente, se vincula (mas não de forma dependente) às compreensões de “Ser-no-mundo” fenomenológico de Heidegger (seu professor em Marburg) em um contexto

⁴⁸ Sobre este ponto Arendt (2012, p. 507-508) verifica que em ambas etapas do totalitarismo (propaganda e terror) a existência autêntica de mundo e das relações *entre* homens deixa de existir, pois na primeira etapa (da propaganda) os homens são conduzidos por ficções alienadoras a uma compreensão de mundo irreal baseada em mentiras, como no caso da conspiração mundial judaica embasada do documento forjado dos *Protocolos dos sábios de Sião*; já na segunda etapa (do terror), os homens perdem por completo o sentido e reconhecimento da natureza humana para com aqueles que se encontravam em confinamento nos campos de concentração e de extermínio. Isto se dava por um lado por parte dos nazistas que, incapazes de reaver a faculdade de julgar, passaram a identificar os confinados como “coisas”, ou como “supérfluos”, que devido as “leis da natureza” estavam naquela condição e, portanto, era natural que estivessem assim e, por outro lado, por parte dos confinados que em vista das violências físicas e morais recebidas, perdiam completamente o autoreconhecimento de sua natureza humana portadora de personalidade e pertencente àquele mundo. Passavam, portanto, a aceitar a condição inautêntica de mundo que lhes conferiam e a situação de desnaturalização pela qual eram submetidos.

⁴⁹ Na obra *O que é Política?* (obra póstuma da autora, fruto de uma compilação de fragmentos escritos ao longo de sua carreira filosófico-literária) publicada originalmente em 1992, observamos mais precisamente no Fragmento 2A que Arendt destaca uma problemática concernente ao conceito moderno de política em que o mesmo é engendrado por uma série de preconceitos que se desenvolveram de forma irrefletida ao longo da história e da tradição filosófica, tal como no caso do emprego dos termos “violência” e “poder” em associação direta à política. Portanto, quando se fala que a política é uma relação de *dominados x dominadores* recai-se em contradição, considerando que no âmbito político autêntico não existem relações de dominação e meios de violência que possam justificar os fins, mas é um espaço de diálogo que antes de persuadir, tem o ímpeto de se fazer valer pelo consentimento. Isto é, na decisão tomada por todos sendo todos com as mesmas condições de voto.

político⁵⁰ e, portanto, público (entre homens) e não o ser/existir de forma individualizada e contemplativa tal como se sucedia com as investigações da tradição filosófica.

É digno de nota que observemos a forma pela qual Heidegger desenvolve seu pensamento acerca deste “ser-no-mundo” (ou o *Dasein* tal como encontramos nas edições brasileiras de *Ser e Tempo* em que tal conceito é traduzido como “ser-aí” ou como “pre-sença”⁵¹) ao qual nos referimos acima, sem desconsiderar, paralelamente, que Arendt parte deste mesmo pressuposto: de que não existe mundo sem homem e nem homem sem mundo, mas o desenvolve de forma diferenciada, tal como veremos.

Ora, Heidegger na obra *Ser e Tempo* (1927/2005) não busca partir de um pensamento metafísico (tal como ocorria com as investigações em busca da essência do “ser”⁵² realizadas pela tradição filosófica) para apresentar seus argumentos acerca do mundo e do “ser” que neste existe. Assim, a significação heideggeriana de mundo se apresenta como uma abertura na qual o “ser-no-mundo” se projeta.

Portanto, a articulação filosófica que o pensador desenvolve, busca não perguntar sobre o “o que é” este “ser-no-mundo” (a essência), mas, sim, oferecer os elementos pelos quais este “ser” pode ser questionado quanto ao seu “quem” e quanto ao “como” da sua existência e presença (no sentido de permanência) neste mundo.

De acordo com Heidegger, o único “quem” do “ser” que pode ser questionado e que pode responder e buscar ser compreendido, é o próprio

⁵⁰ É neste ponto que a compreensão de Arendt acerca da “mundanidade” identificada como esfera de representação do “mundo fenomenológico” se distancia da interpretação de Heidegger, considerando que seu professor não articulou tais implicações à vida política, pois via “[...] no encontro dos entes em um mundo comum a possibilidade da ‘queda’ do *Dasein*” (PASSOS, 2014, p. 83) uma vez que no cotidiano com outros certamente acabaria perdendo a autenticidade do seu “Eu singular”.

⁵¹ O termo “dasein”, comumente traduzido para o português como “ser-aí”, foi traduzido por Márcia de Sá Cavalcante pela expressão “pre-sença”. Conforme a justificativa na nota explicativa n. 1, p. 309 da edição aqui utilizada: *Ser e Tempo* (2005).

⁵² A expressão “ser” é apresentada nesta seção - assim “entre aspas” - para não ser confundida com o verbo ser ou com um conceito categorial de espécie, como no caso da expressão <ser humano>. A noção de “ser” aqui aplicada, portanto, se corresponde com a interpretação heideggeriana de “ser” enquanto conceito fenomenológico.

“ser”, ou o “ente”⁵³ por excelência que consegue questionar e compreender sobre sua própria existência. Heidegger explica esta afirmação da seguinte maneira: “O questionado da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja. O ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente” (HEIDEGGER, 2005, §2, p. 32 – aspas do texto).

Doravante, por assim ser, “[...] na medida em que o ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser” (HEIDEGGER, 2005, §2, p. 32 – itálico do texto).

Para tanto, Heidegger observa que já que o “ser” enquanto universal e, por correspondência, com sentido obscuro⁵⁴ e, por analogia, sem definição mesmo que já seja conhecido enquanto “palavra”, (como um axioma) a exemplo de que “[...] todo mundo compreende que: o céu é azul” (HEIDEGGER, 2005, §1, p. 29), qual seria então o “[...] ente exemplar” (HEIDEGGER, 2005, §2, p. 32), capaz de “[...] ler o sentido do ser” (HEIDEGGER, 2005, §2, p. 32)? Ora, a resposta de Heidegger é a seguinte:

Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *pre-sença* (...) A *pressuposição* do ser possui o caráter de uma visualização preliminar do ser, de tal maneira que, nesse visual, o ente previamente dado se articule provisoriamente em seu ser. Essa visualização do ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão cotidiana do ser em que nos movemos desde sempre e que, em *última instância, pertence à própria constituição essencial da pre-sença*. Tal “pressuposição” nada tem a ver com o

⁵³ No §2 da obra *Ser e Tempo* (2005, p. 32) Heidegger acerca da noção de “ente” esclarece o seguinte: “Chamamos de “ente” muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos.”

⁵⁴ No §1 de *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta que o conceito de “ser” é universal, mas também é obscuro, pois apesar da consciência deste conceito, não há como dizê-lo ou deixá-lo esclarecido. Portanto, o “ser” é “indefinível” (HEIDEGGER, 2005, §1, p. 29) e, também, “evidente por si mesmo” já que se revela como um “enigma (...) sempre inserido a *priori* em todo ater-se e ser para o ente, como ente” (HEIDEGGER, 2005, §1, p. 29-30).

estabelecimento de um princípio do qual se derivaria, por dedução, uma conclusão (HEIDEGGER, 2005, §2, p. 33-34 – itálico e aspas do texto).

Portanto, a *pre-sença* (aparece em algumas traduções sob a expressão *Dasein*) é um “ente exemplar” esclarecido por Heidegger que tem a capacidade de se questionar acerca do seu “ser”, mas este questionamento não é uma determinação, e sim uma pressuposição do “ser” (o universal e indefinível) que se mantém temporariamente na constituição do ente, como uma visualização preliminar e provisória.

Diante deste breve exposto acerca da interpretação fenomenológica do “ser” elaborada por Heidegger podemos inferir de forma primária que a relação entre ente e “ser” ocorre apenas de forma singular. Entretanto, tal como destaca o pensador alemão, “[...] A presença (...) está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 152 – aspas do texto).

Deste modo, Heidegger apresenta a ideia de que mundo e homem (o “ente exemplar”) necessariamente não são compreendidos de forma separada, isto é, tanto o “ser-no-mundo” quanto o mundo devem ser analisados em estado de correspondência direta no “[...] horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser mais próximo da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2005, §25, p. 113).

Conforme a analítica de Heidegger, a “cotidianidade mediana” se refere às articulações que a *pre-sença* (ente que vislumbra preliminarmente o conceito de “ser”) mantém com o mundo através do contato com suas “[...] ocupações e preocupações” (HEIDEGGER, 2005, §26, p. 170-174).

Com relação às “ocupações e preocupações”, Heidegger se refere justamente às coisas externas ao *Dasein* (“presença”) que se manifestam como “impessoalidade” (HEIDEGGER, 2005, §27, p. 180-181) que garante a possibilidade do “ser” se reconhecer também como “ser-com”, isto é, em meio a outras existências de outros entes que ocorrem quando o “ser” se dá em

“publicidade”, ou “[...] modos de ser do impessoal” (HEIDEGGER, 2005, §27, p. 180).

Podemos verificar, portanto, que Heidegger compreende o “ser” tanto de forma singular, quanto de forma plural, sendo que nesta etapa pluralizada o homem (“ente exemplar”, o *Dasein*) sofre uma queda, isto é, ele cai da sua ipseidade (do si mesmo) a partir do momento que está no mundo.

Esta condição de “queda” é reconhecida pelo pensador de forma imediata ao surgimento do homem no mundo, é uma questão ontológica (HEIDEGGER, 2005, §27, p. 182-183). Acerca disto, se torna oportuno verificar o que o pesquisador André Duarte analisa acerca da singularização do “ser” e sua imediata relação com o mundo presente no pensamento heideggeriano:

[...] a “singularização” (*Vereinzelung*) proposta por Heidegger não isola o *Dasein* do mundo comum compartilhado e da coexistência com os outros. Em suma, trata-se de demonstrar que a decadência pode ser modulada, de tal modo que seja possível, na queda, saltar da impropriedade para a propriedade de si mesmo, ainda que esse salto não possa se sustentar permanentemente. Em outras palavras, a despeito de a decadência não ser eliminável enquanto tal, isso não significa que não seja possível transformar os traços que a intensificam até o ponto em que se opera a perda de si mesmo como possibilidade existencial cotidiana (DUARTE, 2002, p. 173 – aspas e itálico do texto).

Portanto, a “presença” ou o “Dasein” é um existencial tanto singular quanto impessoal (na cotidianidade mediana) e este último não impede que o “ser” perca sua característica original de poder interrogar a si mesmo. É neste sentido que Arendt desenvolve sua noção da relação entre os homens e o mundo do qual fazem parte, bem como, as divisões que se complementam entre esfera privada e esfera pública. Tal como Heidegger, Arendt também não busca analisar uma essência do homem e do mundo, mas sim, compreender como esta relação se estabelece.

Desta maneira, para substanciar este apontamento, é possível destacarmos a análise filosófica de Alves Neto (2009, p. 17) que afirma:

[...] Hannah Arendt não elaborou um conceito de “mundo” a partir do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, mas sim a partir da “concretude dos acontecimentos políticos”, dos “incidentes da experiência viva” (...). Arendt parte da perplexidade provocada pelas inéditas experiências políticas vividas pelas massas modernas no século XX, mais precisamente os regimes totalitários. A inquietação que desencadeia o empenho do pensamento arendtiano é o desconforto radical experimentado pela autora em viver as condições espirituais e políticas do seu próprio tempo.

Nesta passagem Alves Neto esclarece que a política é um conceito caro à Arendt, uma vez que diz respeito às relações dos homens entre si e para com o Mundo. Ora, para Arendt, o mundo tem relação simbiótica e conotativa com o termo “público”, tal como podemos observar:

[...] o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (ARENDR, 2007, p.62 – aspas do texto).

Neste excerto da obra *A Condição Humana* (publicada originalmente em 1958) Arendt apresenta as características de seu conceito de mundo que só “é” em vista do desenvolvimento da esfera pública, isto é, das relações que se efetivam entre os homens.

O termo “entre” é importante no pensamento de Arendt, pois implica na relação intermediária que se apresenta de forma bilateral, isto é: por um lado estabelece o que há de comum entre os homens (sua humanidade) e oferece o palco para que suas relações ocorram (mundanidade); e, por outro lado, faz *aparecer*, também, as diferenças existentes entre os mesmos. Portanto, implica fundamentalmente no âmbito da convivência plural (esfera da pluralidade).

Desta maneira, este mundo do qual Arendt fala, não é simplesmente um ambiente que confere condição para a vida orgânica, mas antes, se configura por meio do artifício dos homens, ou seja, das relações produzidas pela humanidade. Este mundo é, portanto, uma “teia” de relações tecidas por mãos humanas, bem como, os produtos destas relações: vínculos, afinidades, contrariedades e a possibilidade necessária⁵⁵ de flexibilização da coexistência entre tais.

Arendt compreende que há uma fenomenologia do sujeito nesta relação com o mundo, tal como identificou Heidegger⁵⁶, tanto que empresta o conceito heideggeriano de “mundanidade” para localizar a esfera em que se dão os “negócios dos homens”. Esta “mundanidade” é um complexo estrutural imaterial e ilimitado que produz coisas materiais e comporta as diversas relações humanas, ou seja, se trata, tal como já observava Heidegger (2006), de um *constructo* no qual os homens *são e estão*, o que implica, por sua vez, na compreensão de variadas “presenças” que convivem neste “[...] *espaço-entre (in-between)*” (ARENDR, 2007, p. 195) que se estabelecem nas relações, ou ainda, no mundo.

Neste sentido, pensando nesta concepção de mundo que surge no “espaço-entre” dos homens, como destaca Arendt, implica no que a mesma expressa que “[...] Ser e Aparecer coincidem” (ARENDR, 2014, p. 35), isto é, o Ser apenas “é” ou “se torna” na medida em que se “revela” ou “aparece”. Com efeito, se o “ser” se “revela” então precisa de uma segunda presença que capte esta revelação, caso contrário não existe o revelar-se. Esta ideia pode ser mais bem compreendida pela letra de Arendt:

⁵⁵ A flexibilidade da coexistência entre os homens é necessária para Arendt, pois é uma característica *sine qua non* para haver a pluralidade. No estado de pluralidade, os homens mesmo se reconhecendo como diferentes, ainda assim, por meio do respeito mútuo conseguem conviver e realizar julgamentos de forma imparcial (sem se deixar levar exclusivamente por interesses e afinidades particulares).

⁵⁶ Segundo Heidegger (2005, p. 105) “mundo” é “[...] um caráter da própria pre-sença”. Esta afirmação implica na compreensão de mundo que se estabelece de forma concomitante com a presença dos entes e sua convivência em relações variadas. A “mundanidade” que se estabelece nessas relações e, portanto, é designada pelo “mundo” criado, pode ser modificada e “[...] transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares” (HEIDEGGER, 2005, p. 105). Heidegger denomina o “mundo” enquanto alicerçado por “presenças cotidianas” como “mundo circundante” (HEIDEGGER, 2005, p. 107), mas alerta que o termo “circundante” não se refere a uma “espacialidade” de extensão ao mundo, a exemplo do que fez Descartes com a *rex extensa*, mas sim, a uma “espacialidade” da pre-sença.

Nenhuma vida humana, nem mesmo a do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode ser imaginada fora da sociedade dos homens. [...] Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros (ARENDDT, 2007, p. 31).

Prontamente, conforme podemos identificar por meio de Arendt, o indivíduo só “é” e “aparece” em uma esfera de relações heterogêneas, ou seja, isoladamente não há como o homem “ser” e “aparecer”. Esta é uma condição humana para sua existência que não depende completamente do seu fator biológico/orgânico.

Para tanto, podemos compreender que em Arendt a relação com o “outro” (alteridade) se manifesta de modo circunstancial e decisiva, uma vez que os homens compartilham um senso comum em relação ao mundo. Isto é, os homens adequam seus “[...] sentidos privados e incomunicáveis ao mundo fenomênico” (ALVES NETO, 2009, p. 30) de modo que “[...] a confiança na presença sensorial do mundo depende e é garantida somente por essa presença dos outros homens, com os quais compartilhamos algo “comum”” (ALVES NETO, 2009, p. 30 – aspas do texto).

Entretanto, apesar da importância das relações com os “outros” para que se mantenha a esfera da pluralidade, bem como, a existência autêntica de mundo, essa característica da alteridade não implica de forma correlata (em exata medida e conteúdo) ao conceito de pluralidade, mas antes é um componente deste, tal como Arendt esclarece:

Ser diferente não equivale a ser outro – ou seja, não equivale a possuir essa curiosa qualidade de ‘alteridade’, comum a tudo o que existe e que, para a filosofia medieval, é uma das quatro características básicas e universais que transcendem todas as qualidades particulares. A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na

mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e diferenças, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares. Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens (ARENDR, 2007, p. 189).

Portanto, o “outro” de acordo com Arendt, não se dá apenas no contexto das diferenças claramente observáveis entre os homens, mas sim, no ato de distinguir. Esta ação de distinguir equivale tanto a constatação das diferenças, como também (e mais analiticamente) na compreensão de tais diferenciações, de modo que estas além de serem constatadas, possam também ser conhecidas, analisadas, e, portanto, respeitadas.

Há de se observar, inclusive, a importância que o “aparecer” recebe nas obras de Arendt, pois, se trata de um “aparecer” que assume duas frentes correlatas: “[...] a aparência como produção de espaço e a aparência como o posicionamento no espaço” (ASSY, 2015, p. 27). Observa-se que em ambas compreensões requerem uma ação, um agir cuja causa motriz configura uma atividade de produzir.

Em linhas gerais, tais produções, segundo os estudos de Arendt, correspondem efetivamente à fabricação do mundo (*práxis* das ações humanas e do reconhecimento de suas existências), desde que se considere que produzir o mundo não seja condição suficiente “[...] para caracterizar o sujeito como sendo *do mundo (de mundo)*. É necessário também tornar-se parte dele, *encontrar-se* nele, transformá-lo em “morada autoevidente”, em suma, posicionar-se no mundo” (ASSY, 2015, p. 32 – itálico e aspas do texto).

Em vista desta relação binominal (ser do mundo e criar o mundo), Arendt compreende os homens como seres condicionados às suas criações (independentemente do que façam), pois considera que se há a mútua

compreensão de mundo entre os seres humanos, então este mundo passa a assumir um caráter objetivo (de coisas produzidas pelo artifício humano) que se complementa à condição humana e vice-versa.

Neste sentido, “[...] a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana” (ARENDDT, 2007, p. 17). Além do mais, este mundo fabricado pela ação humana (que origina a “esfera pública”), bem como o estabelecimento do “senso comum” ⁵⁷de reconhecimento da realidade que se efetiva através da mútua percepção e compreensão do “outro”, necessita de uma durabilidade. Assim Arendt analisa acerca disto:

⁵⁷ Sobre esta questão do “senso comum” há de se observar que Arendt realiza uma leitura política acerca dos estudos de Kant, mais precisamente no que o pensador elabora na sua terceira crítica expressa sob o título de *Crítica da faculdade do juízo* (publicada originalmente em 1790) em que no §40 consta: “[...] por *sensus communis* se deve entender a ideia de um sentido de comunidade, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar de todos os demais, para como que vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas - que podem facilmente ser tomadas por objetivas -, tivesse uma influência negativa sobre o juízo. Isso só acontece na medida em que vinculamos o nosso juízo a outros juízos, não tanto efetivos quanto antes possíveis, e nos colocamos no lugar de todos os demais, simplesmente abstraindo das limitações que se prendem de modo accidental ao nosso próprio juízo - o que, por seu turno, novamente se realiza deixando-se de lado, tanto quanto possível, aquilo que é matéria, isto é, sensação, no estado de ânimo representativo, e levando em conta somente as propriedades formais de sua representação ou de seu estado no representar” (KANT, 2016, §40, p. 191). Observa-se que nesta passagem Kant deixa evidente que o senso comum é a ideia de que todos os seres humanos têm uma capacidade subjetiva de julgamento e é isto o que nos permite nos vincularmos uns aos outros sem as limitações materiais (preconceitos, interesses, sensações de prazer ou desprazer frente a uma escolha cujas motivações – ou o por quê - de assim serem não sabemos explicar ou comunicar) e, portanto, de forma desinteressada, ou sem almejar uma utilidade. Já Arendt com a obra *Lições sobre a filosofia política de Kant* (publicada em 1982, cuja composição se baseia em aulas que a autora ofereceu para seus alunos e que eram constituídas por conceitos que viriam a tomar forma na terceira parte – O Julgar - do seu livro *A Vida do Espírito* publicado postumamente), o “senso comum” é identificado como uma prerrogativa para que haja o *espaço-entre* os homens e, portanto, que as relações de mundo sejam estabelecidas, uma vez que é por meio do senso comum que pode haver a comunicabilidade das sensações, tal como a autora ilumina esta é uma capacidade “[...] pela qual os homens se distinguem dos animais e dos deuses. É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido. O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele. Para tornar conhecidas as nossas necessidades, para *exprimir* medo, alegria, etc., não precisaríamos do discurso. Gestos seriam suficientes, e sons seriam um bom substituto para os gestos se fosse preciso cobrir grandes distâncias. A comunicação não é a expressão” (ARENDDT, 1993, p. 90 – itálico do texto). Neste sentido, o senso comum permite a exequibilidade da alteridade, já que ao colocar-se “[...] em pensamento, no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada)” (ARENDDT, 1993, p. 91) os homens agem de forma plural e convivem com as diferenças sem que estas limitem suas compreensões e julgamentos.

Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para o que estão vivos, deve transcender a duração da vida de homens mortais (ARENDR, 2007, p. 64).

Conforme a análise arendtiana apresentada, o espaço público, ou o mundo que se cria por meio dos feitos humanos precisa ser produzido de forma que sua continuação seja garantida para os que ainda estão por vir, isto é, os novos moradores deste mundo. Isso implica em uma “imortalidade” proporcionada por mortais, o que – segundo Arendt – não tem a ver com alimentação de feitos no intuito da “[...] vanglória” (ARENDR, 2007, p. 66) ou de “[...] admiração pública” (ARENDR, 2007, p. 66).

Considerando este parâmetro, Arendt ainda destaca que a importância de se revelar publicamente por meio do “[...] ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêm e ouvem de ângulos diferentes” (ARENDR, 2007, p. 67) e é isto que garante o significado da vida pública (mundo).

Não se trata, portanto, de buscar ou almejar por admiração pública, mas sim, de interação e pluralidade entre iguais e diferentes. Conseqüentemente, buscar por “admiração pública” tem mais a ver com subjetividades que levam a futilidades que transfiguram, ou ainda, entram em contraste com a objetividade do mundo criado pelo estabelecimento do “espaço-entre” as relações humanas.

Arendt (2007) ainda destaca que só há uma forma da realidade do mundo ser compreendida e manifestada de maneira real e fidedigna que, por sua vez, se estabelece apenas “[...] quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêm o mesmo na mais completa diversidade” (ARENDR, 2007, p. 67).

Até este momento da pesquisa a que nos propomos, pudemos verificar de que forma e por quais significados e fundamentos filosóficos Arendt

compreende o mundo e as relações humanas que o originam. Mundo este que não é conceitualmente o seu paralelo físico: planeta Terra; mesmo que este só exista uma vez que tenha como campo a estrutura física da Terra e seus atributos naturais. Repetimos: o mundo para Arendt é, portanto, um complexo estrutural tanto imaterial quanto material fabricado pelos homens (de suas relações e distinções no “espaço-entre”) e que resulta no acondicionamento dos mesmos para com suas criações.

Contudo, o mundo ao qual Arendt se depara quando escreve e analisa acerca dos fatos de seu presente⁵⁸ não se corresponde com o mundo da pluralidade, mas antes se destaca pela exacerbação da vida em seu formato privado e isolado, ou um “não-mundo”, já que para ser mundo é necessário o olhar e a compreensão de “outros” que se realiza por meio do “revelar-se” entre os homens.

Sendo assim, podemos nos questionar: O que ocorreu para que houvesse essa transfiguração de mundo na sociedade alemã daquele período? Há na tradição filosófica algum fator que confere causalidade ou contribuição para o desenvolvimento deste estado de alienação de mundo?

Para responder estas questões precisamos nos concentrar no que está exposto logo no início do Capítulo VI de *A Condição Humana* em que Hannah Arendt nos apresenta quais foram os três eventos axiais que determinaram o caráter do limiar da Era Moderna. São eles nas palavras da autora:

[...] a descoberta da América e subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (ARENDR, 2007, p. 260).

⁵⁸ Aqui fazemos referência necessariamente ao momento da vida de Arendt em que a mesma escreve o opúsculo *Origens do Totalitarismo* (1951) período em que a Alemanha estava sob jugo do regime totalitário nazista.

Se fizermos um exercício de compreensão apurada acerca destes fatos apresentados por Arendt como sendo os fios condutores que levaram as atividades humanas, da época moderna, a uma completa confusão verificaremos que houve realmente uma grande e exponencial inversão (ou transformação) de valores, interesses, compreensões de mundo que estavam outrora (antes destes fatos) em voga pelas (nas) sociedades de forma geral.

Arendt apresenta seus argumentos acerca de cada um destes três fatos (como veremos adiante) e ressalta que os mesmos foram “eventos” notadamente caracterizados pela circunstância de que “[...] os precursores não eram revolucionários; seus motivos e intenções estavam ainda fortemente arraigados na tradição” (ARENDR, 2007, p. 261).

O que nossa pensadora intenta em afirmar com isso, é que apesar das impactantes transformações que tais eventos acarretaram no mundo, nenhum deles apresentava a “[...] estranha sensação de novidade, a veemência com que quase todos os (...) cientistas e filósofos, desde o século XVII, declaravam (...) ter pensamentos que jamais haviam ocorrido a ninguém” (ARENDR, 2007, p. 261). Tanto que os três nomes ligados a estes eventos: Galileu Galilei (invenção do telescópio); Martinho Lutero (Reforma na religião) e; os grandes navegadores (descoberta da América e exploração de toda a Terra) pertenciam a um tempo histórico (a um mundo) que antecedia a era moderna (mundo pré-moderno).

Há de se considerar, inclusive, que Arendt compreende estes fatos e suas repercussões nas atividades humanas de uma forma peculiar em que a causalidade precisa ser mais bem analisada. Tal como nos indica um alerta de cuidado interpretativo presente em uma nota de rodapé encontrada em Fry (2009, p. 76):

É importante observar que o tipo de causalidade em ato aqui é bastante débil. Arendt não acredita em teorias teleológicas da história ou em predeterminação no âmbito humano. Tais eventos históricos são contingentes e simplesmente predecessores lógicos da alienação moderna, e não acontecimentos que eram inevitáveis.

O que Fry (2009) quer dizer é que em seus estudos acerca do pensamento arendtiano, observou que os três fatos destacados por Arendt que nortearam a compreensão de mundo a partir da Era Moderna se desenvolveram de forma não premeditada, sem o ímpeto de provocar os impactos exponenciais que se alastraram por todo o Ocidente, isto é, não tinham como fim último gerar as transformações das atividades humanas e suas concepções de mundo.

Em vista destas considerações podemos nos questionar sobre o “como” tais eventos se desdobraram de forma tão impactante a ponto de alterar as concepções de mundo, de “Ser” e a inter-relação comutativa entre mundo e Ser (que a partir do século XVII passa a se tornar abstrata e alienada tal como observa Arendt) da humanidade ocidental na Era Moderna. Arendt nos apresenta as respostas a este questionamento de forma pontual, já que analisa cuidadosamente cada um dos três eventos, tal como veremos a seguir.

2.1.1 As transformações do mundo pré-moderno e seus impactos na Era Moderna: a descoberta da América e o mapeamento do globo terrestre

A saber, sobre a descoberta da América e o mapeamento de todo o globo terrestre, Arendt destaca que apesar do evento ter ocorrido no período pré-moderno, só em pleno século XX (atualidade de Arendt) é que os resultados finais estão sendo alcançados, tendo em vista a complexidade da empreitada dada pela extensão do globo. Para nossa pensadora, este evento em particular acarretou certas consequências:

Precisamente no instante em que se descobriu a imensidão do espaço terrestre, começou o famoso apequenamento do globo, até que, em nosso mundo (que, embora resulte da era moderna, não é de modo algum idêntico ao mundo da era moderna), cada homem é tanto habitante da Terra como habitante do seu país. Os homens vivem agora num todo global e contínuo, no qual a noção de distância, inerente até mesmo à perfeita contiguidade de dois pontos, cedeu ante a furiosa arremetida da velocidade. A velocidade conquistou o espaço; e, ainda que este processo de conquista encontre seu limite na barreira inexpugnável da presença simultânea do mesmo corpo em dois lugares diferentes, eliminou a

importância da distância, pois nenhuma parcela significativa da vida humana – anos, meses ou mesmo semanas – é agora necessária para que se atinja qualquer ponto da Terra (ARENDR, 2007, p. 262).

Nesta passagem de Arendt podemos destacar alguns pontos: a medição do mundo que ocasionou o seu “apequenamento”⁵⁹; a homogeneização do ser humano que passa então a fazer parte de um “todo global e contínuo”; a abstração da importância da “distância” e; a condensação do tempo em um contexto da praticidade contida na ideia de “velocidade”.

De modo geral, para se compreender adequadamente a linha argumentativa de Arendt com estes pontos, se faz circunstancial que consideremos seus posicionamentos acerca do conceito de “mundo” e, sua correspondente, a “vida pública” que se efetiva no “espaço-entre” das relações humanas.

Sendo assim, tendo em vista que o “mundo” em Arendt é como uma mesa que se mantém entre o homem e o ambiente numa relação de intermediação, o “apequenamento” do globo ocasionou uma proximidade entre os humanos que inviabiliza a autêntica realização do “Ser e Aparecer” que se dá somente no “mundo” e entre os homens. Isto é, essa aproximação que ocorreu com a descoberta da territorialidade do globo é apenas uma suposição, já que não oferece uma “[...] relação tangível entre os homens” (ARENDR, 2007, p. 62), mas antes, uma ideia ou ainda uma projeção.

Além do mais, como toda a extensão terrestre se torna evidente aos olhos humanos (sentidos naturais) e às suas formas de compreensão, acarreta que o mundo passa a ser concebido de forma individualizada e familiar, logo, perde seu caráter fundamental de diferenciação, ou ainda, de pluralidade, já que todos passam a ser e a se reconhecer de forma homogênea e atomizada.

O que isso quer dizer? Significa que com a perda da importância da ideia da “distância” e do emprego da praticidade no tempo (em vista da

⁵⁹ Em *A Condição Humana*, Arendt ainda expressa que essa consequência (do “apequenamento” da Terra) se torna ainda mais definitivo a partir do advento do avião com o qual o homem deixa de ter inteiramente o contato com a superfície da Terra. Para Arendt este fato é decisivo para caracterizar os primórdios da alienação do homem em relação ao “[...] seu ambiente imediato e terreno” (ARENDR, 2007, p. 263).

velocidade que se faz operante), os homens passam a compreender o mundo e a se relacionar de forma abstrata e até mesmo superficial, uma vez que materializam uma ideia (da distância). Sobre isto, Arendt analisa atentamente que “[...] Antes que aprendêssemos a dar a volta ao mundo, a circunscrever em dias e horas a esfera da morada humana, já havíamos trazido o globo à nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e fazê-lo girar diante dos olhos” (ARENDR, 2007, p. 263).

Neste ponto o homem passa a querer compreender o mundo - do qual faz parte e é criador de forma simultânea - por uma lente que se encontra “além-mundo”. É o estabelecimento do ponto arquimediano⁶⁰ apresentado por Arendt que se intensificou com o advento da moderna ciência natural que trata a “[...] natureza terrena de um ponto de vista verdadeiramente universal” (ARENDR, 2007, p. 19).

Esta compreensão de mundo ao mesmo tempo em que condensa os homens em um todo universalizado (possibilitando com isso o estabelecimento de uma possível ideia aparente – no sentido de primeira impressão ou compreensão prematura – de que os homens mantenham relações plurais), também evidencia o quão inautênticas são essas supostas relações, que em si, refletem mais uma conformidade de compreensões do que uma esfera plural em que as diferenciações possam “aparecer”.

Neste sentido, de acordo com Arendt, há uma questão intrínseca a estes eventos que desencadearam as atividades humanas a partir da Era Moderna que se manifesta explícita na análise póstera da incógnita presente na tradição filosófica que busca as respostas que esclareçam o “o que é”⁶¹ o homem.

Esta questão, em seu conteúdo e objetivo, se refere ao esclarecimento da natureza humana, mas esta nos foge à razão e, portanto, se torna improvável que nós “[...] que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos,

⁶⁰ Com relação a este conceito, Arendt se refere à expressão de “ponto absolutamente certo, seguro e indubitável” que Descartes apresenta em sua 2ª Meditação que compõem a obra “Meditações Metafísicas”.

⁶¹ Esta questão do “o que é o homem?”, conforme o pensamento arendtiano, é fator preponderante para a necessidade humana da construção de algumas deidades que possam, de modo além-mundo, salvaguardar a questão sobre a natureza humana (ARENDR, 2007, p. 19).

venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito” (ARENDR, 2007, p. 18).

Para a nossa pensadora pensar em responder a incógnita sobre “o que é” o homem se configura em um problema, pois seria como “[...] pular sobre nossa própria sombra” (ARENDR, 2007, p. 18). Isto é, solucionar esta questão acerca da essência humana é impossível considerando apenas a nossa estrutura orgânica como medida de análise.

Ora, para conhecermos sobre a essência da humanidade não podemos partir do constructo material orgânico do qual somos feitos, já que o conceito de “essencialidade” (que a questão sobre “o que é o homem” se refere) diz respeito a princípios absolutos e intangíveis.

Logo, se torna mais viável que os homens se preocupem com a questão de “quem é o homem?”, uma vez que há maior autenticidade em falar/compreender acerca daquilo que “aparece” e se identifica como tal, do que àquilo que não dispomos dos meios para mostrar e reconhecer.

2.1.2 As transformações do mundo pré-moderno e seus impactos na Era Moderna: a Reforma Protestante

Com relação ao evento da Reforma Protestante, Arendt reconhece que possa ter sido o fato mais “inquietante” para a sociedade da época, uma vez que promoveu a cisão irremediável do cristianismo ocidental com o “[...] inevitável desafio à própria ortodoxia e a imediata ameaça a tranquilidade espiritual dos homens” (ARENDR, 2007, p. 261).

A diferença que Arendt observa neste evento para com o anterior (das descobertas das navegações) é que a alienação de mundo agora se concentrava não mais na Terra (extensão), mas sim, uma alienação no “[...] sentido de um mundo interior” (ARENDR, 2007, p. 263).

Esta ideia de alienação no “sentido de um mundo interior”, como verifica Arendt, já foi identificada de forma semelhante por Max Weber com o conceito de “ascetismo do mundo interior” como a “[...] mais recôndita fonte da nova

mentalidade capitalista” (ARENDR, 2007, p. 263). Em linhas gerais, a Reforma Protestante da igreja católica organizada por Lutero em 1516 (século XVI) “[...] desapropriou as terras da Igreja e provocou o deslocamento da população camponesa para as cidades, onde formou uma massa extremamente pobre, destituída de bens, que só dispunha de sua força de trabalho para vender” (JARDIM, 2011, p. 55), responsável, portanto, pelo colapso do sistema feudal.

Conforme Arendt, a Reforma e a expropriação de propriedades eclesiásticas ocasionou um impacto tão grande à humanidade ocidental que “[...] toda a propriedade era destruída no processo de expropriação, tudo era devorado no processo de produção e a estabilidade do mundo era minada num constante processo de mudança” (ARENDR, 2007, p. 264).

Fry (2010) ao analisar o evento da Reforma destaca que, com a expropriação ao invés “[...] de produzir uma distribuição de riquezas mais igualitária, o esbulho da terra põe fim à limitada proteção que o sistema proporcionava a alguns que anteriormente estiveram ligados a determinado lugar, através do trabalho numa terra privada” (FRY, 2010, p. 77).

Com isso, se desenvolve, segundo a pensadora de Marburg, o surgimento do “[...] original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho (...) estes dois últimos constituíram as condições para o surgimento de uma economia capitalista” (ARENDR, 2007, p. 267).

Tal como podemos analisar, neste novo cenário que os homens se deparavam naquele período houve a necessidade de adequação para manutenção da sobrevivência e, portanto, surge uma nova “classe trabalhadora” cujos interesses e necessidades básicas estavam voltados essencialmente para o próprio processo vital. Conforme Arendt esta nova classe

[...] vivia para trabalhar e comer e estava não só diretamente sob o aguilhão das necessidades da vida, mas, ao mesmo tempo, alheia a qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital (ARENDR, 2007, p. 267).

Observa-se nestas análises de Arendt que, com a Reforma Protestante, a humanidade ocidental perpassou por um estado de realidade alimentado pela incerteza da própria vida e pelo medo resultante desta insegurança, além das novas necessidades que passaram a se fazer presentes: como no caso de terem que se adaptar à um sistema de trabalho e assim garantirem a sobrevivência.

Para Arendt, este período é caracterizado como a predominância da compreensão de mundo entre os homens por um viés estritamente biológico de conservação da vida, ou ainda, voltado exclusivamente para a manutenção do processo vital.

Neste sentido, podemos nos questionar o “como” de manter o “espaço-entre” os homens considerando que: uma vez que o homem se inclina exclusivamente para dentro de si (saciar as necessidades próprias de sua vida orgânica) e não se projeta mais para o “fora”, acaba por se isolar engrandecendo assim sua esfera mais privada e declinando a esfera do público, ou ainda, daquele âmbito em que só nele podemos nos reconhecer como humanos.

2.1.3 As transformações do mundo pré-moderno e seus impactos na Era Moderna: a invenção do telescópio por Galileu

O terceiro evento que se desdobra no período pré-moderno e que atua como incremento aos impactos já desenvolvidos pelos outros dois eventos já mencionados é o que ocorreu por meio da invenção do telescópio por Galileu Galilei. Segundo Arendt, tal novidade proporcionada pelo cientista proporcionou o acesso a certos segredos do universo que então foram:

[...] revelados à cognição humana “com a certeza da percepção sensorial”; isto é, colocou diante da criatura presa à Terra e dos sentidos presos ao corpo aquilo que parecia destinado a ficar para sempre fora de seu alcance e, na melhor das hipóteses, aberto às incertezas da especulação e da imaginação (ARENDR, 2007, p. 272 – aspas do texto).

Neste ponto Arendt expressa que a descoberta de Galileu revelou mistérios que até então eram completamente desconhecidos à razão humana. A partir daquele momento, os homens poderiam “[...] saber, com certeza da percepção sensorial, que a Lua não é de modo algum dotada de superfície lisa e plana, etc” (ARENDR, 2007, p. 272)⁶².

De modo geral, com a descoberta do telescópio Galileu passara a oferecer um “[...] fato demonstrável onde antes havia somente especulações inspiradas” (ARENDR, 2007, p. 273) e, portanto, confirmou as hipóteses levantadas por seus predecessores.

Este fato desencadeou a urgência de um repensar acerca das noções de mundo e de existência humana, a ponto de que a imediata reação da filosofia a esta realidade não foi o reconhecimento ou a exultação da descoberta, mas antes, desenvolveu-se, tal como observa Arendt (2012, p. 273), a dúvida cartesiana ou a “escola da suspeita”⁶³ que “[...] levou a convicção de que, “de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída com firmeza na sólida fundação do mais completo desespero”” (ARENDR, 2007, p. 273 – aspas do texto).

Sendo assim, este estado de desespero que Arendt reconhece como presente na sociedade da era moderna é resultado da perda de reconhecimento, ou da noção, de mundo que antes era mantido. Com as novas descobertas científicas os homens passaram a conhecer um universo apenas com relação ao “[...] modo como afetam nossos instrumentos de medição (...) ao invés da natureza do universo, o homem (...) encontra-se apenas a si mesmo” (ARENDR, 2007, p. 273-274).

Isto é, os homens passaram a identificar que apenas poderiam conhecer aquilo que eles mesmos pudessem fabricar com suas próprias mãos ou por seus sentidos, tal era a ideia expressa em Descartes (fundador da filosofia moderna):

⁶² Esta citação é uma nota de rodapé na qual Arendt apresenta uma passagem expressa pelo próprio Galileu e, que por sua vez, foi reproduzida por Koyré.

⁶³ Com relação a esta expressão, optamos por manter entre aspas, tal qual se encontra na obra *A Condição humana* (2007, p. 273) em que Arendt a referencia com créditos à Nietzsche.

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (DESCARTES, 1996, p. 94).

Sob o espectro do engano é que os homens modernos passaram a reconhecer suas existências em um mundo que fundamentalmente estava sem definição. Tal era o estado de desespero que Arendt identifica como presente na sociedade moderna. Entretanto, para a pensadora “[...] não são idéias, mas eventos que mudam o mundo” (ARENDR, 2007, p. 285) e, portanto, o evento crucial que efetivou esta mudança foi a descoberta de Galileu e não a dúvida cartesiana.

Esta última – a dúvida cartesiana - foi antes um dos resultados do processo desencadeado pela novidade galiléica que passou a fixar um ponto de vista fixo de compreensão de mundo – ou um “ponto arquimediano” - pelo qual os homens buscam conhecer acerca de sua própria existência e do mundo que os cerca em um ponto que está além da Terra. Isto é, em um “[...] ponto do universo onde nem a Terra nem o Sol é o centro de um sistema universal. Significa (...) que nos movemos livremente no universo, escolhendo o nosso ponto de referência onde quer que nos convenha para fins específicos” (ARENDR, 2007, p. 275).

Contudo, Arendt (2012, p. 296-297) observa que este “olhar para fora” da Terra para compreender a realidade em sua totalidade é um exercício que gerou perplexidade aos homens e estes, impulsionados pela solução cartesiana, efetivaram um novo salto do ponto arquimediano pelo qual o homem se joga novamente para dentro de si mesmo por meio do desespero da dúvida que se sobressalta diante da inexatidão e insegurança do que se apresenta no “fora” da Terra.

É neste sentido que Arendt afirma que “[...] ao invés da natureza do universo, o homem (...) encontra-se apenas a si mesmo” (ARENDR, 2007, p. 274) e, encontrando apenas a si mesmo os homens se apegam ao que conseguem conhecer: suas individualidades (singularidades próprias) e se isolam em sua própria mente, passando assim a se convencer da “[...]”

realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma” (ARENDT, 2007, p. 297).

Disto resulta o esfacelamento da noção de “senso comum” de mundo, já que cada homem passa a ser um mundo diferente dentro de si, ou seja, o homem se introspecta de modo a se envolver apenas com o que “[...] a própria mente produziu; ninguém interfere, a não ser o produtor do produto; o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo” (ARENDT, 2007, p. 293).

Para Arendt este conhecimento da consciência não garante a identificação da realidade de mundo, pois afirma apenas os “[...] processos que ocorrem na mente” (ARENDT, 2007, p. 293) de cada homem, logo, o que os homens tinham então como comum não era mais o mundo, “[...] mas a estrutura da mente” (ARENDT, 2007, p. 296) e as coisas que poderiam fabricar, já que poderiam submetê-las a comprovação por meio da verificação.

Com relação a isto a pensadora destaca que na era moderna houve uma “[...] inversão de posições entre a contemplação e a ação” (ARENDT, 2007, p. 302) compreendida no fato de que os homens passaram a se fiar apenas naquilo que eles mesmos eram capazes de criar e de verificar (portanto, agir) e, sendo assim, a atividade do pensar (contemplação) “[...] passou a ser serva da ação (...) por si, a contemplação perdeu todo e qualquer sentido” (ARENDT, 2007, p. 305).

Entretanto, esta supremacia da ação em relação a contemplação não garantia a pluralidade entre os homens (esta compreendida como presente apenas por meio da existência do “senso comum” de mundo), mas antes enaltecia o isolamento dos homens enquanto fabricantes (ou *homo faber*).

Em paralelo a isso a noção de existência humana passa a ser reconhecida como engendradora a um conceito de *processo* que será maior expressa a partir do século XIX, período este que, segundo Arendt (2007, p. 309) “[...] a produtividade e a criatividade (...) iriam tornar-se os mais altos ideais e até mesmo ídolos da era moderna” de modo que os:

[...] verdadeiros objetos de conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos, e portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a história de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo (ARENDR, 2007, p. 309).

Arendt identifica, portanto, a transformação da história em ciência por meio da ascensão do conceito de *processo*. A natureza, a vida e o universo passam então a ser explicados dentro de um processo histórico, cuja fundamentação se encontra na fabricação humana. Neste contexto de processo de fabricação com o qual as ações humanas estavam condicionadas na era moderna, Arendt verifica que:

[...] o significado e a importância de todas as coisas naturais decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. Em lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo. E, se é da natureza do Ser apresentar-se e revelar-se, é da natureza do Processo permanecer invisível, algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos. Originariamente, esse processo foi o da fabricação que “desaparece no mundo”, e baseou-se na experiência do *homo faber*, que sabia que um processo precede necessariamente a existência de todo objeto (ARENDR, 2007, p. 309-310 – aspas do texto).

Nesta passagem, Arendt se refere à compreensão humana de que – como não poderiam ter acesso às razões da existência do mundo e da natureza divina – todas as coisas naturais, isto é, coisas presentes no mundo, só poderiam ser conhecidas através da sua funcionalidade.

A noção de *processo* se desenvolve neste sentido na medida em que circunscreve todas as coisas do mundo em etapas (ou graduações temporais) que um dia chegarão ao seu fim, deixando com isso – completamente – a ideia de mundo eterno tal como era concebido nos períodos que antecederam a era moderna.

Além do mais, com o predomínio desta noção de processo atribuída a todas as atividades de fabricação às quais os homens passaram a se voltar no intuito de fugir do desespero e da insegurança que foram lançados com as descobertas científicas e a radicalidade das reflexões cartesianas, as

atividades humanas consideradas como fundamentais para Arendt passaram por inversões de hierarquia, fator este decisivo para a predominância de uma existência humana alienada de mundo.

Até este momento da presente pesquisa observamos as análises arendtianas que identificam os fatos que articulados entre si (mas não de forma irreversível) corroboraram para o desenvolvimento de uma mentalidade ou conhecimento de mundo baseado por alienações, isto é, por pensamentos e teorias que alheiam o homem do mundo ao qual fazem parte.

Os eventos que investigamos – e que Arendt apresenta – foram especificamente: a exploração da Terra com as navegações; a expropriação das propriedades com a Reforma Protestante e; a invenção do telescópio por Galileu Galilei, sendo esta última compreendida de forma complementar com o advento da dúvida cartesiana e, conseqüentemente, o desenvolvimento da ideia de “processo” e “funcionalidade” das coisas do mundo por meio dos homens.

Diante destes fatores a humanidade da era moderna perpassou por uma inversão de atividades que ofereceram condição de existência e que inviabilizaram a manutenção de “senso comum” de mundo entre os homens, tendo em vista que os mesmos passaram a buscar suas certezas apenas no que conseguiam criar e assim se mantinham presos aos seus próprios pensamentos, isto é, se apartaram do contexto plural da sociedade.

Neste sentido há o comprometimento da esfera pública e da ação que são, segundo Arendt, justamente o que salvaguarda o porvir e garante a durabilidade do mundo.

Desta forma passaremos para o próximo passo deste capítulo e abordaremos como Arendt compreende o conceito de *vita activa* em relação a um segundo conceito (o mais trabalhado e considerado pela tradição filosófica) denominado *vita contemplativa* (ou *bios theorétikos*), de modo que possamos evidenciar a importância que a pensadora atribui para a atividade humana da ação e da manutenção da esfera pública da *pluralidade*, além de destacar o fato do surgimento das alienações de mundo na medida em que a hierarquia das atividades que oferecem condição de existência humana (labor, trabalho e

ação) são invertidas ou ainda quando uma se mantém mais predominante do que as outras.

2.2. VITA ACTIVA E A IMPORTÂNCIA DA AÇÃO PARA ARENDT

No decorrer de sua obra *A Condição Humana*, Arendt verifica que, com o início da era moderna e as conseqüentes novidades trazidas com o advento da Ciência Moderna e da História Moderna pelas quais os homens passam a compreender tanto a natureza (essa estrutura física que nos cerca e compõe o mundo) quanto suas próprias vidas como partes integrantes e correlatas de um processo instrumentalizado cujo valor se encontra na funcionalidade. Portanto, segundo a pensadora, a identificação da existência humana e sua relação com o mundo é transformada por inversões (ou transformações) do entendimento da realidade.

Isto é, o que antes (na era que se estende desde a antiguidade até o período pré-moderno) era considerado e aceito pelo viés metafísico da contemplação (tradição filosófica) em que tudo o que está no mundo é produto de uma força ou uma ideia que está além da razão (compreensão) humana (portanto, é metafísico) passa, no início da era moderna, a ser redimensionado pela necessidade da ação, ou ainda, de se conhecer apenas aquilo que se fabrica por mãos humanas⁶⁴.

Ora, isto se dá justamente porque com as invenções científicas (como no caso do telescópio e a subsequente dúvida cartesiana conjuntamente com a ideia de apequenamento da Terra ocasionado pelas explorações das navegações), o conhecimento metafísico de mundo deixara de oferecer as

⁶⁴ Sobre isso, destacamos o que Arendt apresenta: “[...] a experiência fundamental que existe por trás da inversão de posições entre a contemplação e a ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos. Não que o conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos através da “ação”, e não da contemplação. Foi um instrumento, o telescópio, obra da mão do homem, que finalmente forçou a natureza ou melhor, o universo a revelar seus segredos. (...) Realmente, nada merecia menos fé para quem quisesse adquirir conhecimento e aproximar-se da verdade que a observação passiva ou a mera contemplação. Para que tivesse certeza, o homem tinha que *verificar* e, para conhecer, tinha que agir” (ARENDR, 2007, p. 303 – aspas do texto).

garantias de eternidade (crença na vida eterna junto à força criadora do mundo) que outrora eram basilares para a vida humana.

Neste sentido, os homens e suas existências são, por sua vez, lançados em um mundo agora desconhecido e, portanto, emergem em um estado de desespero e completa obscuridade, já que as certezas anteriores passam a ser concebidas como duvidosas e nada mais de “verdadeiro” pode ser afirmado.

Segundo Arendt, este evento é característico, inicialmente, de uma inversão de hierarquia de duas noções discutidas pela filosofia que já eram preeminentes desde o surgimento da *polis* na antiga Grécia (período socrático): a *vita contemplativa* e a *vita activa*.

A *vita contemplativa* era compreendida como o modo de viver por excelência dos filósofos já que a segunda (a *vita activa*) compreendia a relação e o contato direto com os negócios dos homens (*bios politikos*) e, portanto, estes estando sujeitos a todas as suas violências e carências. Essa conotação negativa em relação ao conceito de *vita activa* é considerada por Arendt como sendo o “[...] produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*” (ARENDR, 2007, p. 20 – itálico do texto).

Ora, Sócrates foi um pensador que, por meio da Filosofia, atuou diretamente com os negócios políticos de sua época na medida em que – com sua técnica da maiêutica⁶⁵ – estimulava reflexões acerca da justiça, da amizade, do modo de viver e da efetivação dos juízos dos homens entre seus pares na *pólis*. Logo, tais reflexões recaíam sobremaneira no questionamento acerca da forma pela qual o governo da *pólis* vinha sendo realizado, fato este que acarretou no sentenciamento de Sócrates à morte sob as acusações de corromper a juventude e não reconhecer os deuses do Estado⁶⁶.

⁶⁵ Técnica de diálogo utilizada por Sócrates apresentada na obra *Teeteto* (Platão).

⁶⁶ Tal como consta no parágrafo X da 1ª parte da obra *Apologia à Sócrates* escrita originalmente por Platão, utilizada nesta pesquisa a edição realizada com a tradução de Maria Lacerda de Souza e disponibilizada de forma *on line* pelo site do domínio público, em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000065.pdf>> Acesso em: 21/06/2020.

Diante deste fato, a filosofia (sob a figura de Platão) passa a conceber a *vita activa* (dos negócios dos homens) como um *habitat* que não abarca a verdade, ou o conhecimento verdadeiro, isto é, não trata das coisas eternas e, portanto, daquilo que está em completo repouso, mas antes, se apraz do que é inquieto, ocupado, tal como era compreendida a *askholia* (desassossego) grega (ARENDDT, 2007, p. 23).

Logo, tudo o que remete ao estado de inquietude, por analogia se refere a um estado de constantes necessidades que, conseqüentemente, inviabilizam a efetivação da liberdade (já que o homem se vê preso ao fato de ter que satisfazer suas necessidades e carências).

Deste modo, tal como identifica Arendt a ação passou a ser compreendida “[...]” como uma das necessidades da vida terrena, de sorte que a contemplação, (o *bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre” (ARENDDT, 2007, p. 22 – itálico e parênteses do texto). Esta compreensão de *vita activa* no sentido de ser voltada para as efemeridades da vida terrena (a qual não mantém relação com eternidade) prosseguiu, tal como observa a pensadora, até o início da era moderna (em virtude dos fatores históricos que já apresentamos neste estudo).

Arendt destaca que, tradicionalmente⁶⁷, a expressão *vita activa* é derivada de *vita contemplativa*, na medida em que se trata de servir “[...] às necessidades e carências da contemplação num corpo vivo” (ARENDDT, 2007, p. 24). Em outras palavras, é o mesmo que dizer que um corpo que contempla precisa, também, satisfazer suas necessidades biológicas circunstanciadas pelo viver físico terreno, de modo que ambos constituintes do viver estão essencialmente articulados e dependentes. Nas palavras de Arendt este ponto pode ser compreendido da seguinte forma:

[...] mesmo se não contestarmos a suposição tradicional de que a contemplação é de uma ordem superior à ação ou a de que toda ação é efetivamente apenas um meio cujo verdadeiro fim

⁶⁷ Arendt faz menção à análise realizada por Tomás de Aquino na obra *Summa Theologica* em que o pensador associa o conceito de *vita activa* ao fato de que os homens e os animais possuem em comum a predisposição natural às necessidades físicas (vide nota de rodapé na obra *A Condição Humana*, 2007, p. 24).

é a contemplação, não podemos duvidar — e ninguém jamais duvidou — de que seja bastante possível para os seres humanos passar pela vida sem jamais se entregarem à contemplação, ao passo que, por outro lado, ninguém pode permanecer em estado contemplativo durante toda sua vida. Em outras palavras, a vida ativa é não apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda aquela de que nenhum homem pode escapar completamente. Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividade — ela depende do trabalho para produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada (ARENDRT, 2005, p. 175-176).

Portanto, para Arendt (ao contrário da tradição filosófica) a contemplação apesar de ser um modo do viver humano pelo qual os homens refletem sobre suas escolhas e realizações e, conseqüentemente, julgam seus atos e de seus pares, ainda assim está atrelada em inter-relacionada com a vida ativa e as experiências físicas que esta permite.

Em contrapartida, a tradição filosófica (influenciada sobremaneira pelo pensamento platônico) identifica na contemplação (*vita contemplativa*) como a única forma legítima de garantir o absoluto que é imutável e autosuficiente, já que “[...] nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana ou divina” (ARENDRT, 2007, p. 24 – itálico do texto). Por isso que para o pensamento da tradição a *vita contemplativa* era caracterizada como um modo de vida superior à *vita activa*.

Ora, segundo a tradição filosófica, nenhuma ação humana é capaz de oferecer eternidade tal como se sucede com aquilo que é absoluto (por si mesmo) e, que, portanto, não pode ser compreendido pelos homens. Para tanto, o fator que confere esta convicção da tradição filosófica é a própria condição mortal dos homens.

Para a nossa pensadora este fator caracterizava um antipolitismo que se fizera presente entre os filósofos na Antiguidade a partir da morte de Sócrates que então passaram a evitar as atividades políticas (preocupações com os negócios dos homens e toda a vida prática existente nesta esfera pública) da *pólis*.

Tal fato se desenvolveu na medida em que se declinava⁶⁸ também a estrutura das cidades-Estado e prenunciava a predominância antipolítica no “[...] cristianismo primitivo”⁶⁹ (ARENDDT, 2016, p. 106). Na religião este antipolitismo só foi mudar de figura, de acordo com Arendt, por meio das análises realizadas por Santo Agostinho, a saber, pelo fato de:

[...] ter ele podido, ainda firmemente arraigado na tradição cristã, aditar à noção cristã de uma vida eterna a ideia de uma *civitas* futura, uma *Civitas Dei*, onde os homens mesmo após a morte continuariam a viver em uma comunidade. Sem essa reformulação dos pensamentos cristãos por meio de Agostinho, a política cristã poderia ter permanecido aquilo que fora nas primeiras centúrias: uma contradição em termos. Sto. Agostinho pôde solucionar o dilema porque a própria linguagem veio em seu auxílio: em latim, a palavra “viver” sempre coincidiu com *inter homines esse*, “estar em companhia de homens”, de modo que uma vida eterna, na interpretação romana, deveria significar que jamais homem nenhum teria de se apartar da companhia humana, ainda que na morte ele tivesse que abandonar a terra (ARENDDT, 2016, p. 107 – aspas e itálicos do texto).

Com isso, Arendt destaca a importância de Agostinho no desenvolvimento da política cristã de modo a transformar o antipolitismo (ou a não preocupação com o viver na companhia de homens) em atenção à pluralidade para se

⁶⁸ Na obra *Entre o passado e o futuro* a pensadora Hannah Arendt menciona o fato de que a total perda do sentido de eternidade – fator preponderante entre os homens considerados cidadãos das *polis* – se inicia com “[...] a queda do Império Romano e a pilhagem da Cidade Eterna, após o que nenhuma era jamais acreditaria que um produto humano, e muito menos uma estrutura política, pudesse durar sempre” (ARENDDT, 2016, p. 106-107).

⁶⁹ Período este que compreende da morte de Cristo até três séculos quando da chamada “conversão de Constantino” em 337 d.C (CALDAS, 2004, s.p). Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/cantareira/article/viewFile/27844/16251>> Acesso em 25/06/2020.

manter a segurança da eternidade mesmo que com a morte os homens deixassem de partilhar o mesmo mundo.

Esta compreensão de existência humana com relação ao mundo perdurou até a era moderna, quando os homens se defrontam com novas situações que lhes roubam a certeza da eternidade divina (em vista dos eventos que ocorreram: apequenamento do mundo com as medições terrestres das grandes navegações; a expropriação de terras ocasionadas durante a Reforma Protestante e; a invenção do telescópio por Galileu Galilei), instaurando assim, uma nova inversão de hierarquia das atividades humanas com a qual precisavam então se adequar tendo em vista este novo contexto de alheamento de mundo ao qual estavam submetidos.

Sendo assim, por meio destes eventos a contemplação, que outrora se fazia predominante em relação a ação, passa para uma posição secundária no viver humano e a forma de compreender o mundo e as existências humanas passam a se efetivar por meio dos processos nos quais se sobressaem as ações humanas de fabricação e de funcionalidade (instrumentalização essa que ocorre, inclusive, na construção do espaço/mundo das relações humanas).

Em outras palavras, os homens deixam de ser *animal rationale* e passam a ser predominantemente *homo faber*, ou: de seres pensantes, se tornam fabricantes que, com o advento do processo, perdem até mesmo “[...] aquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação” (ARENDR, 2007, p. 320), isto é, perdem o contato com um *eidos* original (que se dá apenas em estado de contemplação, ou do contato com o pensamento) que permite o planejamento do modelo a ser fabricado.

Para explicar essas inversões de hierarquia das atividades humanas, Arendt busca analisar historicamente a evolução dos conceitos e dos fatos que engendraram as vivências humanas (no sentido da política) e construíram as suas compreensões de mundo.

Desta forma, em *A Condição Humana*, a pensadora pretende “[...] remontar os vários componentes da vida ativa e suas origens conceituais, a fim de compreender como o interesse pela atividade foi sacrificado pela tradição filosófica em favor de um foco quase exclusivo na contemplação” (FRY, 2010, p. 65).

Portanto, logo no início da referida obra, Arendt destaca um conceito que norteará todo o desenvolvimento das suas compreensões em relação à política: o conceito de *vita activa*; que, por sua vez, é estruturado tendo por base três atividades humanas principais que assumem caráter de fundamentais já que cada uma corresponde a “[...] uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 2007, p. 15). Essas atividades e suas específicas características são as seguintes:

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano (...) A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade. A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição (...) de toda vida política (ARENDR, 2007, p. 15).

Estas três atividades⁷⁰humanas (labor⁷¹, trabalho e ação) são fundamentalmente as constituições *sine qua non* que oferecem condição de vida aos homens na Terra em que sem as quais seria impossível a existência de vida autêntica no mundo.

Tal como identificado por Arendt cada uma destas atividades é responsável por determinados âmbitos de nosso viver e são representadas de modo figurado por três esferas que compõem a completude da vida humana: o *animal laborans*; o *homo faber*, e, o homem de ação (ou o pensador), esferas estas que, ao longo do desenvolvimento deste capítulo, poderemos explicar de forma mais minuciosa.

Em paralelo às atividades humanas do labor, do trabalho e da ação que são compreendidos no conceito arendtiano de *vita activa* como sendo condicionantes para a existência humana no mundo, Arendt ainda observa que tal noção (de *vita activa*) corresponde, inclusive, diretamente a tudo àquilo com o qual os homens entram em contato, uma vez que isto também se torna uma condição de suas existências, isto é, os homens ficam condicionados também ao que produzem.

Nas palavras de Arendt esta observação se encontra expressa da seguinte forma:

⁷⁰ Na 13ª edição publicada em 2020 de *A Condição Humana*, mais precisamente na seção de **Nota à revisão técnica**, Adriano Correa esclarece que os termos a serem utilizados para designar as três atividades humanas que mais se coadunam com o pensamento de Arendt, seriam *trabalho* no lugar de *labor* e, de *obra* (fabricação) no lugar de *trabalho*. Além do mais, a professora Theresa Calvet de Magalhães em seu texto *A atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt*, publicado em 2006, também compreende a dificuldade na distinção dos dois termos que aparecem nas edições de *A Condição Humana* traduzidas por Roberto Raposo, tal como podemos observar: “Infelizmente, a tradução de Roberto Raposo não nos ajuda, mas apenas dificulta, confunde e até impede a compreensão desta distinção”.

⁷¹ No texto intitulado “O Labor de Nosso Corpo e o Trabalho de Nossas Mãos” que compõe a obra *A Condição humana* (1958), Arendt apresenta em uma nota de rodapé a sua ressalva explicativa acerca da sua proposta em diferenciar o termo “labor” do termo “trabalho” (já que em um primeiro momento pode nos parecer redundantes): a etimologia diferenciada existente entre as línguas europeias, antigas e modernas. A saber: “Assim, a língua grega diferencia entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica; o francês, entre *travailler* e *ouvrier*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos estes casos, só os equivalentes de “labor” têm conotação de dor e atribulação. O alemão *Arbeit* aplicava-se originariamente ao trabalho agrícola executado por servos, e não ao trabalho do artífice, que era chamado *Werk*. O francês *travailler* substituiu a outra palavra mais antiga, *labourer*, e vem de *tripalium*, que era uma espécie de tortura” (ARENDR, 2007, p. 90 – itálicos do texto).

O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isto que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante (ARENDDT, 2007, p. 17).

Portanto, em Arendt, o viver humano é um condicionamento a tudo o que tem contato com os homens além das atividades que já oferecem condição de existência. Lembrando que, segundo a pensadora, a condição humana não se refere à natureza dos homens, pois “[...] a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana” (ARENDDT, 2007, p. 17-18).

Ora, para Arendt, se não existissem essas características que oferecem condição humana, os homens jamais deixariam de ser naturalmente da espécie humana. Para que isso pudesse acontecer – da mudança de natureza humana – Arendt (2007, p. 18) afirma que os homens teriam que viver sob certas condições (feitas por eles mesmos) completamente diferentes das que encontram e recebem da Terra e, portanto, precisariam viver em outro planeta.

Considerando estas análises da pensadora ainda podemos nos questionar sobre quais seriam estas coisas que em contato com a vida humana acabam se tornando também condicionantes deste viver. Para compreender isto se torna preponderante observar o que a pensadora destaca acerca das “condições mais gerais da existência humana” que oferecem a relação entre as três atividades que compõem os homens enquanto seres existentes:

[...] o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, a história.

O labor e o trabalho, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta (ARENDR, 2007, p. 16-17).

Neste sentido, o que Arendt quer dizer é que absolutamente tudo o que mantém relação e contato diretos com a vida humana se torna condição de viver do homem, pois vai impactar seja em qualquer uma das três atividades fundamentais, isto é, seja com o nascimento de outros homens, com a morte destes, com as necessidades corporais de sobrevivência, com a manutenção das relações humanas e do estatuto de um “mundo em comum” por meio da lembrança, e, da sua conseqüente durabilidade diante da efemeridade da condição mortal dos homens.

Entretanto, quando uma atividade humana se torna preponderante às demais (e, portanto, inverte a hierarquia) ocorre o que Arendt chama de “alheamento” de mundo, isto é, os homens deixam de reconhecer suas pluralidades e passam a viver alheios ao senso comum de mundo. Mas, podemos nos perguntar o seguinte acerca deste ponto: O que se quer dizer com uma “inversão de hierarquias” das atividades que conferem condição de existência à vida dos homens? E ainda: De que maneira tal inversão pode acarretar no que Arendt chama de “processo de alheamento” dos homens?

Para responder estas questões se torna necessário que nossa pesquisa se debruce sobre o que Arendt esclarece a respeito das três atividades já mencionadas e suas respectivas esferas figurativas: o labor sob domínio do *animal laborans*; o trabalho sob guarda do *homo faber*, e; a ação, representado pelo homem de ação (ou o pensador).

2.2.1. O labor sob domínio do *animal laborans*⁷²

Segundo Arendt o labor é a primeira atividade que confere condição de vida aos homens, pois é por meio dela que os mesmos asseguram o saciamento das suas necessidades biológicas e garantem o ciclo da sua vida orgânica desde o nascimento, crescimento e metabolismo que se finda com a morte. Para tanto, “[...] a condição humana do labor é a própria vida” (ARENDR, 2007, p. 15).

Apesar desta atividade ser identificada como a primeira na hierarquia das atividades que oferecem condição de existência aos homens, ainda permanece em um estágio que podemos chamar de “bruto”, ou seja, mais próximo dos instintos e ações irracionais do ser humano. Sendo assim, se esta atividade se sobressai sob as demais, ocorre então uma “inversão de hierarquia”.

Isto pode ser mais bem compreendido quando observamos de que modo a pensadora Arendt identifica a condição humana de um ser que apenas *labora* ou que vive apenas para saciar as suas necessidades físicas. Ora, a análise arendtiana sobre isto é a convicção de que se há a possibilidade de existir um ser que não requer a presença de outros e, portanto, seria um “[...] ser que “laborasse” em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans*” (ARENDR, 2007, p. 31 – aspas e itálicos do texto).

Neste sentido, todos somos *animal laborans* quando nos voltamos para as nossas necessidades biológicas do dia a dia. Entretanto, os homens na medida em que passam a viver apenas para si mesmos (e seus interesses mais privados) deixam de efetuar as outras duas atividades fundamentais da condição humana e, portanto, se alheiam ao senso comum de mundo que só é

⁷² De acordo com Correia (2013, p. 200) o termo *animal laborans* apareceu pela primeira vez na obra de Hannah Arendt “[...] no texto *Ideologia e terror* (1953), incorporado à segunda edição da obra *As origens do totalitarismo* em 1958, mesmo ano de publicação de *A condição humana*, na qual o conceito é claramente decisivo”. Para o pesquisador, é importante considerar que esse texto é resultado das investigações arendtianas “[...] sobre a relação entre marxismo e totalitarismo imediatamente subsequentes à publicação original de *As origens do totalitarismo*, em 1951” (CORREIA, 2013, p. 200).

efetivado em meio a convivência de outros homens. Isto é, os homens passam a viver de forma isolada.

Em suma, para Arendt, este momento de isolamento dos homens quando absorvidos pela atividade do *labor* é problemática, pois impede que estes sejam de fato livres (característica esta que se manifesta apenas na esfera do público ou da pluralidade, tal como veremos adiante) já que deixam de participar da teia de relações humanas e, conseqüentemente, da durabilidade do mundo. Esta questão pode ser mais bem compreendida diante deste esclarecimento de Arendt:

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento converte-se em solidão (ARENDR, 2012, p. 633 – aspas e itálico do texto).

Deste modo, os homens enquanto exclusivamente *animal laborans* se mantêm alienados do mundo do qual fazem parte e se tornam orientados apenas ao consumo de coisas que possam satisfazer suas necessidades, portanto, a atividade do *labor* por si só não oferece condição autêntica de vida humana, uma vez que não garante a manutenção da durabilidade do mundo das relações humanas, mas antes apenas o saciamento das necessidades físicas e, portanto, particulares.

2.2.2. O trabalho e o homem enquanto *homo faber*⁷³

O trabalho, por ser algo criado pelos homens (seja na fabricação de coisas ou do próprio espaço das relações humanas), se refere ao artificial, ou seja, aquilo que não é natural do mundo e, para tanto, “[...] a condição humana do trabalho é a mundanidade” (ARENDR, 2007, p. 15). Segundo o pensamento

⁷³ No início do capítulo IV da obra *A Condição humana* (1958), intitulado “Trabalho”, Arendt (2007, p. 149) afirma que não conseguiu identificar com exatidão o surgimento do termo *homo faber*, mas que o mesmo certamente é de origem moderna e pós-medieval e destaca que Jean Leclercq (“Vers la société basée sur le travail”. *Revue du travail*, Vol. LI, nº 3 (Março, 1950) sugere que foi Henri Bergson quem anunciou a habilidade de fabricação do homem por meio do conceito de *homo faber* na obra *A evolução criadora* (1907).

arendtiano o trabalho não está necessariamente atrelado às funções do labor (das necessidades da vida orgânica), mas também se desenvolve por meio de uma esfera individual.

Dito de outro modo, o *homo faber* desenvolve sua atividade de fabricante de forma individual, mas, mesmo que este processo de fabricação se situe em zonas fronteiriças (entre uma individualidade e outra), ainda assim suas obras conseguem transcender todas as individualidades, uma vez que se volta para a sustentação da durabilidade⁷⁴ do mundo (ARENDR, 2007, p. 15) e suas produções quando devidamente usadas conferem “[...] abrigo à criatura mortal e instável que é o homem” (ARENDR, 2007, p. 149).

Considerando que a atividade do *homo faber* é voltada objetivamente para a durabilidade do mundo, podemos concluir em paralelo ao pensamento arendtiano que a mesma difere em princípio da atividade do *animal laborans*. Isto se dá, pois a tarefa do *homo faber* implica de antemão da elaboração de uma imagem ou modelo que servirá de norteador ao processo de fabricação, cuja existência (do modelo) permanecerá intacta apesar de terminado o produto. Esta característica da atividade do *homo faber* confere, segundo Arendt, “[...] uma infinita continuidade de fabricação” (ARENDR, 2007, p. 154), uma vez que:

Esta multiplicação potencial, própria do trabalho, difere em princípio da repetição que caracteriza o labor. Esta é exigida pelo ciclo biológico e permanece sujeita a ele; as necessidades e carências do corpo humano vêm e vão, e embora tornem a surgir em intervalos regulares jamais perduram muito tempo. A multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui existência relativamente estável e permanente no mundo (ARENDR, 2007, p. 154-155).

Portanto, a atividade de fabricação, por princípio, não se refere a repetição, mas antes se circunscreve enquanto uma produção que apresenta previsibilidade, ou seja, possui começo e fim já definidos ao contrário do que

⁷⁴ Para Arendt (2007, p. 149) esta é a maior diferença entre o *homo faber* e o *animal laborans*: enquanto o primeiro trabalha sobre os materiais (fabrica), o segundo se mistura com eles (consome).

ocorre com o labor que “[...] não tem começo e nem fim” (ARENDT, 2007, p. 156), já que está preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo.

Doravante, o impulso de repetição só se dá em vista de duas circunstâncias, tal como destaca Arendt (2007, p. 156): na atividade da fabricação quando o artífice precisa assegurar sua subsistência e, portanto, seu trabalho se torna labor; e, quando o mercado em que o *homo faber* apresenta seus produtos se multiplica e passa então a demandar maior número de suas fabricações e, sendo assim, o artesanato do mesmo passa a receber uma precificação (valor financeiro).

Entretanto, a pensadora nos chama a atenção para o fato de um ser que prima pela fabricação e, portanto, se mantém exclusivamente na atividade do trabalho, ou do *homo faber*, corre o risco de se instrumentalizar, isto é, de não conseguir entender o significado do seu trabalho (significado do mundo que fabrica), já que se atém apenas aos termos de meios e fins das coisas que são fabricadas (ARENDT, 2007, p. 168). Para Arendt isso também é um problema, pois:

Na medida em que é *homo faber*, o homem “instrumentaliza”; e este emprego das coisas como instrumentos implica em rebaixar *todas* as coisas à categoria de meios e acarreta a perda do seu valor intrínseco e independente; e chega um ponto em que não somente os objetos de fabricação, mas também “a terra em geral e todas as forças da natureza” – que evidentemente foram criadas sem o auxílio do homem e possuem uma existência independente do mundo humano – perdem seu “valor por não serem dotadas de reificação resultante do trabalho”. Não foi por outro motivo senão esta atitude do *homo faber* em relação ao mundo que os gregos, em seu período clássico, diziam que todo o campo das artes e ofícios, nos quais os homens trabalhavam com instrumentos e faziam algo não pela satisfação de fazê-lo, mas para produzir outra coisa, era *banausikos*, palavra talvez melhor traduzida como “filisteu”, conotando a vulgaridade de pensar e agir em termos de utilitarismo (ARENDT, 2007, p. 169-170 – aspas e itálicos do texto).

De acordo com Arendt o *homo faber* se alheia do mundo justamente quando está imerso em sua atividade do *trabalho* – dos meios e fins da fabricação – e perde a compreensão de que partilha um mundo de existência com outros

homens, bem como, não poderia fabricar se já não estivesse fazendo parte deste mundo.

Portanto, o alheamento neste caso se dá em vista da ausência de significado de mundo que o homem enquanto *homo faber* apresenta, uma vez que se volta apenas àquilo que pode reificar⁷⁵, isto é, aquilo que ele pode destruir para, a partir disto, começar a criar e fabricar. Segundo Arendt (2007, p. 152) esta característica de “destruição” é presente no *homo faber* e faz parte de todo processo de fabricação, afinal, o “[...] *homo faber* (...) sempre foi um destruidor da natureza” (ARENDR, 2007, p. 152 – itálico do texto).

Desta observação arendtiana podemos analisar que as categorias do *homo faber* dizem respeito apenas à natureza e ao universo natural do qual os homens fazem parte e, portanto, não é correto atribuir o advento da automação⁷⁶ (ambiente das máquinas que realizam o trabalho de homens no objetivo de otimizar as produções) às atividades do *trabalho* exclusivas do *homo faber*, pois este “[...] inventou os utensílios e ferramentas para construir um mundo, e não - pelo menos não originalmente - para servir ao processo vital humano” (ARENDR, 2007, p. 164), tal como ocorreu com a maioria das invenções tecnológicas que surgiram com a automação a partir da Revolução Industrial.

Sobre este aspecto do *homo faber* que se sobressalta logo no início da era moderna, é importante destacar que apesar do alheamento que produziam e do qual também faziam parte, mantinham a característica original da atividade humana do *trabalho* e não compreendiam o espaço *entre* os homens como um algo a ser reificado, ou instrumentalizado (coisa essa que só foi

⁷⁵ A reificação para Arendt consiste na fabricação, que é o trabalho do *homo faber*. É, nas palavras da pensadora, tudo aquilo que apresenta “[...] a solidez inerente a todas as coisas” (ARENDR, 2007, p. 152) que resulta “[...] do material que foi trabalhado” (ARENDR, 2007, p. 152).

⁷⁶ Sobre este ponto – “advento da automação” – Arendt faz referência a dois estágios de desenvolvimento tecnológico que se efetivaram a partir da era moderna, sendo eles: a) a invenção da máquina a vapor que ocasionou a Revolução Industrial; e, b) uso da eletricidade. Acerca do primeiro estágio a pensadora afirma que era “[...] caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso de forças naturais para finalidades humanas que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. A novidade não era o princípio da máquina a vapor, mas sim a descoberta e o uso das minas de carvão que deveriam alimentá-la” (ARENDR, 2007, p. 161). Já em relação ao segundo estágio (do uso da eletricidade), Arendt observa que não se usa o “[...] material tal como a natureza o fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os” (ARENDR, 2007, p. 161).

acontecer a partir do advento da automação no incio do século XIX, momento em que a noção de *processo* presente no *homo faber* alcança grau elevado a ponto de adulterar a sua originalidade).

Sendo assim, a durabilidade de mundo cuja responsabilidade se encontra a cargo do homem enquanto *homo faber*, foi garantida na era moderna por meio da transformação da História em uma engrenagem da processualidade que todas as coisas do mundo passavam a desempenhar. A História, portanto, se tornou um instrumento de medição das vivências humanas transformadas em fatos a serem lembrados ao longo do tempo e servirem de parâmetros para o futuro, ou ainda, explicitamente pela letra de Arendt, a História compreendida como uma ferramenta fundamental para assegurar a “[...] imortalidade potencial da espécie humana” (ARENDR, 2016, p. 109), configurada por meio dos registros em calendário.

Este fato ocorre na passagem da ideia de processo que, antes (primórdios da Ciência Moderna) era exclusivo da ciência por meio da experimentação e da matematização, para a busca do homem em conhecer as coisas que lhe deviam a existência, isto é, à “[...] esfera na qual o homem podia adquirir conhecimento seguro, exatamente porque nela lidava com os produtos da atividade humana” (ARENDR, 2007, p. 311): a história.

Deste modo, segundo a pensadora, a própria consciência histórica tem como impulso principal não a concepção moderna de história enquanto ciência, mas sim, o desespero que se fazia presente na razão humana por não possuir os meios para compreender sua existência, “[...] que só parecia adequada diante de objetos fabricados pelo homem” (ARENDR, 2007, p. 312).

É em virtude disto que podemos observar, tal como Arendt identifica, que o *homo faber* se reconhece como instrumentalizado, isto é, voltado para uma lógica processual de meios e fins, tal como ocorre em todo processo. Dito de outra forma, isto pode ser compreendido da seguinte maneira:

[...] o processo que, como vimos, invadira as ciências naturais através da experimentação, da tentativa de imitar, em condições artificiais, o processo de “fabricação” mediante o qual as coisas naturais passam a existir, serve também e é ainda mais adequado como princípio da ação na esfera dos

negócios humanos. Pois aqui os processos da vida interior, encontrados nas paixões através da introspecção, podem tornar-se critérios e normas para a criação da “vida automática” daquele “homem artificial” que é “o grande Leviatã”. (...) Os processos, portanto, e não as ideias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de fazer e de fabricar, que são as atividades do *homo faber* (ARENDR, 2007, p. 313 – aspas e itálico do texto).

Com estas considerações Arendt evidencia um “agir” nesta esfera em que se realizam os processos, afinal, as atividades que são realizadas só são assim reconhecidas, pois partem de uma ação: a de fazer e fabricar. Entretanto, este “agir” implica em algo meramente mecânico e que não se preocupa com “[...] o curso real dos acontecimentos, no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado” (ARENDR, 2007, p. 313).

Essa desimportância ocorre, de acordo com a pensadora, pois o raciocinar que se efetiva na processualidade é voltado para a previsão de consequências e acaba ignorando as contingências do mundo que geram o “inesperado”. Assim Arendt explica:

A ideia de que só aquilo que vou fazer será real – perfeitamente verdadeira e legítima na esfera da fabricação – é sempre derrotada pelo curso real dos acontecimentos, no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado. Agir no sentido de fazer alguma coisa, ou raciocinar no sentido de “prever as consequências”, significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria irrazoável ou irracional esperar o que não passa de “improbabilidade infinita”. Mas, como o evento constitui a própria textura da realidade no âmbito dos negócios humanos, no qual o “altamente improvável ocorre regularmente”, é altamente irrealista não contar com ele, ou seja, não contar com algo que ninguém pode prever de maneira segura (ARENDR, 2007, p. 313 – aspas do texto).

Portanto, tal como podemos identificar, o inesperado é uma condição solapada dos negócios humanos quando estes são analisados e qualificados exclusivamente por parâmetros processuais. O processo, deste modo, se ocupa de eventos previsíveis e prováveis, descaracterizando assim, a

contingencialidade do mundo e dos homens e, conseqüentemente, a possibilidade de mudanças.

Para Arendt, este é o grande “tropeço” da filosofia política da era moderna já que “[...] o moderno racionalismo é irreal e o realismo moderno é irracional – o que é outra maneira de dizer que a realidade e a razão humana se divorciaram” (ARENDR, 2007, p. 313), caracterizando assim, a moderna alienação do mundo.

Sendo assim, a partir do momento que é o processo que norteia as atividades do homem enquanto *homo faber* (fabricador), este passa a perder a sua articulação com a contemplação. Ora, Arendt (2007, p. 320) esclarece que o *homo faber* mesmo que esteja voltado a si mesmo em isolamento para realizar sua atividade de criação, ainda assim mantém contato com o pensamento já que precisa elaborar suas produções por meio de modelos que cria com suas ideias.

Portanto, quando a contemplação é escamoteada – dado a instalação da processualidade nas produções - das atividades de criação do *homo faber* perde “[...] aquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação” (ARENDR, 2007, p. 320).

Neste sentido, se torna possível verificarmos que com as alienações modernas instauradas por um lado com a filosofia cartesiana e, por outro lado, fomentadas com a descoberta galiléica, o *homo faber* vai perpassando por etapas de desintegração de sua originalidade enquanto atividade autêntica da condição humana.

Tal condição ocorre, pois a originalidade do *homo faber* sofre desvios e variações de mentalidade que o deslocam de sua posição na hierarquia das atividades. Esta circunstância se deve em decorrência da ideia de processualidade que emergiu na era moderna no objetivo de se conseguir explicar alguma coisa acerca da existência humana, considerando o desespero que se fazia presente nas mentalidades da sociedade da época em vista das descobertas científicas e o novo modelo de mundo agora desatrelado da noção de eternidade.

Arendt (2007, p. 321) ainda destaca que esta desintegração do *homo faber* na era moderna se caracteriza pela rápida ascensão do *labor* como atividade preponderante do viver humano, isto é, as produções realizadas deixam de ter importância quanto ao seu princípio de utilidade e passam a valorizar e serem norteadas segundo um “[...] princípio da maior felicidade do maior número” (ARENDR, 2007, p. 321).

Este princípio é esclarecido por Arendt tendo por base a teoria do “cálculo da dor e do prazer” inventada por Jeremy Bentham na obra *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789), tal como segue:

Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o critério final de avaliação não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a “felicidade”, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas. A invenção, por Bentham, do “cálculo da dor e do prazer” apresentava não só a vantagem de introduzir, aparentemente, o método matemático nas ciências morais, mas a atração ainda maior de haver encontrado um princípio inteiramente baseado na introspecção. A “felicidade” de Bentham, a soma total dos prazeres menos as dores, é tanto um sentido interior que sente sensações e permanece alheio aos objetos do mundo quanto a consciência cartesiana, consciente de sua própria atividade. Além disto, a premissa básica de Bentham – de que o que há de comum a todos os homens não é o mundo, mas o fato de que a natureza humana é a mesma para todos, o que se manifesta na igualdade dos cálculos e no modo idêntico pelo qual todos os homens são afetados pela dor e pelo prazer – deriva diretamente dos primeiros filósofos da era moderna (ARENDR, 2007, p. 322 – aspas do texto).

Ora, quando pensamos em “dor e prazer” nos referimos exclusivamente a um estado de sensações internas e particulares a cada ser humano, logo, diz respeito a condições de âmbito físico inerente à esfera do privado de cada homem, isto é, do *labor* que o corpo orgânico efetiva na interioridade do homem enquanto *animal laborans*.

Este novo contexto ao qual o *homo faber* é arremessado tem por base as necessidades particulares do *animal laborans* e é um fator que é analisado por Arendt (2007, p. 167-168) em consonância com o evento denominado “advento da automação” (iniciado no século XIX) que conferiu nova roupagem

sóciopolítica aos homens agora inseridos em um mundo predominantemente concebido pelo sistema econômico do capitalismo, no qual passaram a ser conhecidos como operários⁷⁷ (instrumentos uniformizados de trabalho).

Entretanto, o trabalho que se fez presente por operários já no início do século XIX (pós-era moderna) fez com que os objetivos que alicerçavam as atividades dos homens enquanto *homo fabers* se adulterassem, de modo que, o que antes era realizado como meta final: a fabricação de utensílios e o espaço *entre* homens; passou a colocar o “homem-usuário” como fim último (ARENDR, 2007, p. 168).

Isto é, o *homo faber* se volta para as necessidades do processo vital humano (esfera do *animal laborans*), e, com isso, o *homo faber*, tal como destaca Arendt, sofre sua tragédia uma vez que ao realizar sua tarefa ele:

[...] passa a degradar o mundo das coisas, que é o fim e o produto final de sua mente e de suas mãos (...) então não somente a natureza, que o *homo faber* vê como material quase “sem valor” sobre o qual ele trabalha, mas até mesmo as coisas “valiosas” tornam-se simples meios e, com isto, perdem o seu próprio “valor” intrínseco (ARENDR, 2007, p. 168 – aspas e itálicos do texto).

Arendt caracteriza essa inversão de atividades (a derrota do *homo faber* para as necessidades do *animal laborans*) como sendo uma nova forma de alheamento de mundo muito semelhante ao que ocorrera no início da era moderna quando a contemplação perde sua predominância para o *homo faber* em virtude de o homem moderno reconhecer que por “[...] não poder mais

⁷⁷ Arendt destaca que se na atividade do *labor* o homem é necessariamente antipolítico, já que não convive com o mundo nem com os outros e que, embora haja a possibilidade de ter alguma convivência, esta não possui nenhuma das características da verdadeira pluralidade. O que o *labor* faz então é “[...] agrupar os homens em turmas de operários, nas quais certo número de indivíduos “labutam juntos como se fossem um só”, longe de estabelecer uma realidade reconhecível e identificável para cada membro da turma, exige, ao contrário, a perda efetiva de toda consciência de individualidade e identidade; e é por esta razão que todos aqueles “valores” derivados do labor, além de sua função óbvia no processo vital, são inteiramente sociais e, sem essência, não diferem do prazer adicional que se tem quando se come e bebe em companhia dos outros. A sociabilidade ue há nessas atividades, resultantes do metabolismo do corpo humano com a natureza, não se baseia na igualdade mas em uniformidade” (ARENDR, 2007, p. 224-225 – aspas do texto).

confiar na capacidade de acolher a verdade, ele deveria, ao menos, estar apto para conhecer aquilo que ele próprio fabrica” (JARDIM, 2011, p. 58).

A partir deste reconhecimento os homens buscaram basear suas concepções de mundo agora dependentes daquilo que poderiam fabricar e, assim, manter a durabilidade desta integridade da condição humana. Considerando essa inversão de atividade da condição humana, seria possível o *homo faber* reintegrar seus objetivos à sua originalidade? Para Arendt, isso pode acontecer e tem a ver com a atividade da ação, tal como analisaremos a seguir.

2.2.3. A ação: atividade do homem que age e pensa

A ação, segundo Arendt, é a única entre as três atividades que “[...] se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDDT, 2007, p. 15). Portanto, sua realização implica na presença e na inter-relação de homens que se dá no campo ou na esfera de caráter público.

Logicamente se pensamos neste espaço que se abre *entre* (*in between*) homens para que os mesmos interajam, devemos de forma concomitante compreender este mesmo espaço como um complexo estrutural plural mesmo que sua composição primária seja principiada por singularidades que caracterizam cada homem como um ser único e diferenciado dos demais (cada homem em sua individualidade inerente).

Em vista disto, é a ação a atividade por excelência de predominância da política e da liberdade humana⁷⁸, uma vez que os homens se reconhecem simultaneamente como iguais e diferentes imersos na esfera da pluralidade. Tal como podemos analisar nas palavras de Arendt:

⁷⁸ No posfácio da edição de *A Condição Humana* que utilizamos nesta pesquisa, o pesquisador Celso Lafer chama a atenção que a questão da liberdade para Arendt precisa ser cuidadosamente analisada, pois “[...] para ela, liberdade não é a liberdade moderna e privada da não-interferência, mas sim a liberdade pública de participação democrática (...) A sua contribuição maior (...) está em chamar nossa atenção para o fato de que a liberação da necessidade não se confunde com a liberdade, e que esta exige um espaço próprio – o espaço público da palavra e da ação” (In: ARENDT, 2007, p. 352).

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (ARENDDT, 2007, p. 188).

Para Arendt, tal como podemos verificar, os homens por serem iguais conseguem fazer previsões e se compreenderem como pertencentes a uma mesma espécie, mas necessariamente precisam também se conhecer como diferentes, pois assim abrem espaço para os eventos inesperados e imprevistos e que se correspondem com a realidade contingencial do mundo. Esta é uma dupla característica que compõe a pluralidade: a de definir singularidades mediante a compreensão (ato de distinguir e não meramente constatar) das diferenças.

Para se tornar mais claro o exposto de Arendt acerca do papel dicotômico da pluralidade, podemos verificar a explicação que Fry (2010) nos oferece:

Arendt acredita que, fundamentalmente, os seres humanos nascem iguais, mas eles também são indivíduos únicos, o que Arendt liga com o que ela chama de “pluralidade” humana. Os seres humanos são os mesmos porque são membros da espécie humana, partilham um mundo comum e são iguais. Os humanos se diferenciam entre si porque são todos indivíduos únicos, distintos, e não há dois seres humanos exatamente semelhantes (FRY, 2010, p. 69 – aspas do texto).

Portanto, na esfera do público em que se sobressalta a pluralidade os homens “são e aparecem” ao mesmo tempo. Este “aparecer” (tal como vimos na seção inicial deste capítulo) tem a ver com o ato de “revelar-se” que, fundamentalmente, só ocorre na medida em que existem outros para captar o que foi revelado.

É neste sentido que ação e discurso se efetivam em comum acordo na pluralidade, já que os homens se revelam a partir do momento em que se comunicam e a distinção singular vem a tona, isto é, “[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens” (ARENDT, 2007, p. 189).

Sendo assim, é por este motivo que Arendt identifica que a *natalidade* é uma condição humana geral presente com maior magnitude na atividade da ação, pois:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (...) Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. (...) Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador (ARENDT, 2007, p. 189-190 – aspas e itálico do texto).

Esse reconhecimento dos diferentes entre os iguais que se dá apenas no âmbito da pluralidade por meio da ação requer de antemão a presença dos homens em um determinado espaço: o “espaço das aparências”, isto é, o “[...] espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas” (ARENDT, 2007, p. 211) em que, por meio do discurso, os homens se revelam uns aos outros, ou seja, são impelidos a agir.

Assim, mediante esta ação, eles – os homens – efetivam um emaranhado de relações humanas que formam uma teia viva cuja característica principal é a condição de “[...] imprevisibilidade” (ARENDT, 2007, p. 194-195), já que não há como prever os acontecimentos e comportamentos originados destas relações (ARENDT, 2007, p. 194-195).

Trata-se, portanto, de um ato que requer coragem por parte dos homens, tal como Arendt esclarece, pois no ato de revelar-se, cada homem está “[...] disposto a correr o risco da revelação” (ARENDT, 2007, p. 192). A revelação é um risco, pois:

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que se diz ou faz (ARENDT, 2007, p. 192 – aspas do texto).

Esta dupla condição contida na atividade da ação: o revelar-se e o perceber (compreender a revelação dos outros) é um fator que implica que o agente (aquele que age) também é paciente, isto é, está a mercê das inúmeras reações que podem haver no emaranhado da teia de relações humanas, tal é a “[...] fragilidade dos negócios humanos” (ARENDT, 2007, p. 201).

Tendo em vista que não há como controlar ou prever as consequências das possíveis relações dos homens e seu desenvolvimento no mundo, o futuro dos mesmos e das demais coisas do mundo está sempre em um estado de porvir indefinido.

Entretanto, uma ação realizada seja por meio do discurso ou pela prática, possuem a característica da “[...] irreversibilidade” (ARENDT, 2007, p. 248), já que não é humanamente possível retroceder o tempo em que os atos foram realizados. Este fator, segundo Arendt, é um risco que toda ação tem em si em vista da sua condição de imprevisibilidade, a saber:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo: que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação (ARENDDT, 2007, p. 245).

Neste ponto Arendt destaca a característica da imprevisibilidade e da irreversibilidade presentes na atividade da ação, uma vez que é apenas por esta que é possível pensar e verificar o surgimento da novidade, de novos recomeços por meio dos estranhos recém-chegados neste mundo. Afinal, tal como nos lembra a pensadora, cada homem nasce com o ímpeto de agir, de iniciar e, este início é sempre algo novo e imprevisível.

Entretanto, tal como vimos nas subseções anteriores no que se refere às outras duas atividades humanas: do labor e do trabalho; a ação também pode ter seus objetivos adulterados ao longo do tempo e perder completamente seu sentido quando realizada em um cenário de ausência de senso comum de mundo originada de alienações.

Para Arendt tal circunstância é um problema extremamente nocivo para os homens, pois a ação realizada sem consistência alguma, isto é, quando os homens apesar de se constituírem em espaço público e terem consciência disto, ainda assim, optam por se manter em estado privado, sem a “coragem” de “[...] assumirem uma aparência explícita” (ARENDDT, 2007, p. 211), configura um quadro em que a humanidade distorce completamente sua condição de existência e, assim, jogada para dentro de si mesma se obliqua no isolamento e no esquecimento onde nada pode existir a não ser o homem e suas necessidades devoradoras do labor.

Em vista destas colocações, há de se observar que a ação para Arendt não se refere meramente a uma prática em que homens se reconhecem e interagem por meio da comunicação e da manifestação de interesses afins, mas antes, se refere a uma atividade responsável pela qual o diferencial se encontra no ato de distinguir e não simplesmente evidenciar as diferenças entre os iguais na pluralidade.

Dito de outra forma, distinguir requer necessariamente, uma compreensão “alargada” ⁷⁹(aos moldes do que Kant desenvolve acerca do conceito de “mentalidade alargada” na obra *Crítica da faculdade do juízo*) das inúmeras revelações às quais está em contato enquanto “paciente” no jogo⁸⁰ da esfera pública.

Assim, este compreender, tal como Arendt destaca na obra *As origens do totalitarismo*, diz respeito a não uma conformidade com a realidade reconhecida, mas também não uma completa rejeição se esta não apraz os interesses do agente, sendo assim, o compreender tem a ver com o constante diálogo entre as diferenças para que o julgamento (a reflexão do pensamento) possa se efetivar de forma imparcial.

Certamente, não é isto o que ocorre quando a ação é concebida em termos de fazer e de fabricar tendo por base os interesses do “homem-usuário”, pois assim, a ação se torna teleológica, isto é, limitada e direcionada a um fim e, logicamente, predestinada ao alcance de objetivos predeterminados.

A ação que se desenvolve neste sentido, perde sua característica de imprevisibilidade e o viver humano se torna automático, processual, indiferente à própria vida então aquiescida “[...] num tipo funcional de conduta entorpecida e “tranquilizada”” (ARENDR, 2007, p. 335 – aspas do texto). Este estado, para Arendt, é identificado como sendo a forma pela qual a ação passou a ser reconhecida pelo homem moderno, configurando assim uma “[...] vitória do *animal laborans*” (ARENDR, 2007, p. 333 – itálico do texto).

Entretanto, Arendt destaca que é possível uma reversão de todas as adulterações que cada atividade humana – labor, trabalho e ação – podem apresentar, isto é, é possível contornar a irreversibilidade das inversões de hierarquia das atividades humanas. Assim esclarece a pensadora:

⁷⁹ Neste ponto novamente fica evidente a influência kantiana na estruturação do pensamento de Arendt, uma vez que a pensadora vincula à sua noção de “compreensão” a ideia de “mentalidade alargada” proposta por Kant na obra *A Crítica da faculdade do juízo*

⁸⁰ Aqui nos referimos com a expressão “jogo” por se tratar da característica bilateral presente na esfera pública: o revelar-se e o compreender revelações.

[...] o *animal laborans* pôde escapar à sua difícil situação como prisioneiro do ciclo interminável do processo vital, à eterna sujeição à necessidade do labor e do consumo, unicamente através da mobilização de outra capacidade humana: a capacidade de fazer, fabricar e produzir que é atributo do *homo faber*, o qual, como fazedor de instrumentos, não só atenua as dores e fadigas do labor como erige um mundo de durabilidade. A redenção da vida, mantida pelo labor, é a mundanidade, mantida pela fabricação. (...) o *homo faber* pôde escapar à dificuldade criada pela abolição do significado – a “desvalorização de todos os valores” – e à impossibilidade de encontrar critérios válidos num mundo determinado pela categoria de meios e fins unicamente através das faculdades correlatas da ação e do discurso, que produzem histórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso. O caso da ação (...) a única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. (...) para o problema da imprevisibilidade, (...) está contida na faculdade de prometer e cumprir promessas (ARENDT, 2007, p. 248-249 – itálico do texto).

Como podemos observar nesta solução analisada por Arendt acerca da problemática adulteração das atividades humanas (em que uma por um motivo ou outro acaba interpelando as demais), é possível a transformação das mesmas seguindo uma graduação conforme a hierarquia, isto é, sem que uma interpele a outra e a transfigure como mero meio para se chegar a fins determinados. Todas estas atividades partem de um princípio de natalidade, mas somente a ação é que garante a manutenção deste princípio a todos àqueles que estão presentes ou aos que ainda virão.

Além do mais, sobre a superação da irreversibilidade da ação por meio do ato de perdoar, Arendt novamente faz referência a importância do compreender, pois só quem compreende sai da sua zona de entendimento e se “alarga” até o outro e, sendo assim, não se deixa levar exclusivamente pela parcialidade dos fatos provenientes de preconceitos ou motivações particulares que norteiam erroneamente o julgar.

Deste modo, se torna salutar observarmos que para Arendt o pensar de forma “alargada” não se equivale a aceitar e vivenciar a opinião e o modo de existência do “outro”, afinal, o agente não se torna o “outro” quando busca o compreender, mas antes, se trata de respeitar as diferenças e a possibilidade

das contingências que permeiam todas as demais vivências que estão além da sua própria individualidade.

Outro cuidado terapêutico que é de fundamental importância para compreendermos o posicionamento arendtiano frente à possibilidade de reversão das interpelações existentes na hierarquia das atividades da condição humana seguindo as lentes transparentes da imparcialidade com a ação responsável é analisar o seguinte:

Se realmente acreditamos – e penso que partilhamos esta crença – que a pluralidade rege a Terra, então penso que temos de modificar esta noção da unidade entre teoria e prática em uma medida tal que ela se tornará irreconhecível para aqueles que tentaram fazer uso dela antes. Realmente acredito que se pode agir apenas em concerto e também que se pode pensar apenas por si próprio. Essas são duas posições “existenciais” (...) completamente diferentes. Acreditar que há alguma influência direta da teoria sobre a ação, na medida em que a teoria é justamente uma coisa pensada, isto é, algo examinado – penso que isto realmente não é assim e nunca será assim (ARENDR, 2010, p. 126-127 – aspas do texto).

Neste trecho o cuidado a que nos referimos se esclarece na medida em que Arendt evidencia que não observa uma hierarquia entre teoria e *práxis*. De modo geral, a pensadora compreende que na relação entre as mesmas não pode haver unificação, pois são completamente diferentes. Sendo assim, teoria e prática interpretadas como uma realização simultânea é o mesmo que reestabelecer a submissão da prática às instruções prescritivas da teoria, fato este que implica na retomada da supremacia ou da superioridade da *bios theorétikos* (ou ainda da *vita contemplativa*) em relação a então inferioridade da *bios politikos* (ou da *vita activa*).

Entretanto, Arendt é uma pensadora que desenvolve suas construções e desconstruções filosófico-políticas tendo por base a ruptura com a tradição filosófica e, conseqüentemente, com a sua hierarquia entre os modos de vida (pensamento *versus* ação). Portanto, política (ação) e filosofia (pensamento) são existências distintas, mas que se complementam e não estabelecem relações de poder uma sobre a outra.

É neste contexto que, por um lado, a ação se mostra importante na compreensão de Arendt, pois oferece os meios pelos quais os homens podem se distinguir de forma responsável, seja por meio do discurso ou da ação com os quais os mesmos se revelam uns aos outros e, diante destas informações plurais, se voltam às suas singularidades e conseguem emitir juízos imparciais (se voltam à faculdade de julgar no pensamento), despretensiosos e livres de qualquer preconceito ou manipulação de interesses.

E, por outro lado, o pensamento se apresenta como o *lócus* individual que permite à cada homem a solidão necessária para que reflita (e não apenas pense) acerca dos dados empíricos que obteve enquanto imerso na pluralidade (entre os outros homens). É no pensamento (com a faculdade de julgar) que as ações e discursos se equalizam sob a égide da responsabilidade e da imparcialidade, tendo assim, como pano de fundo a compreensão.

Deste modo, tendo por base as análises realizadas até este momento da pesquisa sob a fundamentação do pensamento de Hannah Arendt, como poderíamos compreender os juízos humanos que se estabelecem no mundo de relações virtuais nomeadamente inseridas em *ciberespaços* configurados em redes sociais de comunicação? Há um mundo em comum nesta nova configuração de possível esfera pública? Conseguimos nos revelar nesta esfera germinada dos constantes processos tecnológicos? Afinal, como Arendt poderia compreender um mundo denominado de “virtual” e fundamentado pela tecnologia?

3 HANNAH ARENDT DIANTE DA POSSIBILIDADE DE UM MUNDO VIRTUAL

Talvez, em um primeiro momento, possa soar contraditória a tentativa de articularmos um “mundo virtual” ao pensamento arendtiano que, por sua vez, se caracteriza pelo fortalecimento da compreensão de um mundo em comum entre os homens a fim de evitar obliquações e alienações das suas próprias existências.

Nos capítulos anteriores já pudemos ter uma ideia de como Arendt discordava veementemente das tentativas de conhecer fatos e dados além do nosso mundo real que é a Terra, bem como, sua consternação em vista da ideia de progresso (enquanto resultado de processos científicos) que as conquistas tecnológicas engendravam ao mundo submetendo todos a um sistema tecnocrático (do “homem-usuário” dependente dos mecanismos e assessorios tecnológicos, vivificando assim, a reificação da reificação e, portanto, o despontamento da superfluidade de uma sociedade altamente consumista).

Ora, Arendt procurou abordar acerca da sua contrariedade à noção de progresso conjecturada na ideia de processo (a saber: a natureza compreendida como um processo podendo ser fabricada pelos homens e, assim, ser transformada ou reificada em tecnologias e progressos), logo após o desfecho da 2ª Guerra Mundial (1945) e a materializou na obra *As origens do totalitarismo* (1951) e, de forma mais pontual, na obra *A Condição Humana* (1958).

Sendo assim, a pensadora vinha de uma experiência temerosa diante das atrocidades nazistas que se desenvolveram na Alemanha de Hitler sob o selo da cientificidade que, por sua vez, continha a ideologia do progresso processual de “melhoramento da raça” e de execução das “raças inferiores” (ambos os conceitos calcados na justificativa ideológica de “evolução das espécies”) que engendravam o plano de dominação total (global).

Tal temor se agrava ainda mais e neste mesmo período de tempo (1945) quando da tragédia imensurável que os Estados Unidos infligiram contra o Japão ao desintegrarem a cidade de Hiroshima com uma bomba nuclear. Arendt, portanto, diante deste cenário de violência e deturpação da realidade em favorecimento da insurgência do progresso pela cientificidade, passa a assumir uma postura cuidadosa e desconfiada frente às novidades tecnológicas que estavam em franca expansão e desenvolvimento.

Portanto, Arendt apesar de acreditar na necessidade do “novo” ou do surgimento das “novidades” por parte das ações dos homens, também estava ciente que tais eventos guardam em si o signo da imprevisibilidade, isto é, independentemente do fato nunca é possível saber ao certo quais as intenções que podem existir por trás de uma nova ação, bem como, prever suas consequências futuras.

Deste modo, analisando este ponto da imprevisibilidade podemos pensar o seguinte: Mas a imprevisibilidade não pode ser superada por meio da promessa, tal como indica Arendt? A princípio, poderia. Entretanto, esta possibilidade só seria garantida em um contexto público/político que tivesse seu sentido de ser convalidado entre os homens e, portanto, baseado na manutenção das pluralidades.

Todavia, a esfera pública na qual os homens conseguiriam exercer a política por meio da ação se tornou a partir da era moderna (século XX), conforme os esclarecimentos de Arendt, um *habitat* incoerente, incompreensível e, portanto, insensato (sem sentido).

Dito de outra forma a esfera pública se voltou então para a competição política pela busca do poder (seja bélico, ou ainda seja tecnológico, como no caso da conquista do espaço e dos meios de comunicação em massa) entre as grandes potências mundiais e, não considerou o sentido mais profundo da vida política: a ausência de relações de autoridade para que assim possa haver a construção das redes relacionais entre os homens em igual medida.

Neste formato de relações é que se assegura a liberdade para Arendt e, somente assim, é que se torna possível realizar a política. Em um contexto

competitivo de poderes e da busca incessante no objetivo de quem é o mais forte ou de quem tem mais autoridade, não pode haver política, mas antes, apenas relações de dominação (ou ainda de escravidão).

Deste modo, em vista das contrariedades arendtianas acerca das inovações tecnológicas e da ideia de progresso incutida na cientificidade, como poderíamos conjecturar o pensamento de Arendt com as relações humanas que se efetivam por meio do “mundo virtual” na internet?

Primeiramente precisamos compreender o que é este mundo virtual. De modo prematuro o primeiro pensamento que podemos ter acerca de um mundo virtual é este que podemos observar e utilizar por meio da internet⁸¹, nos chamados *ciberespaços* que, por sua vez, abarcam as mais variadas imbricações e necessidades de nossas vidas: seja para efetivarmos contatos sociais, efetuarmos compras e vendas, participarmos de debates públicos envolvendo diversos assuntos políticos, culturais, sociais e etc, buscarmos informação e conhecimento, entretenimento e lazer, e, inclusive, exercitarmos a cidadania.

De modo geral, a internet nos permite apresentar, articular e desenvolver necessidades tanto da esfera privada quanto da esfera pública. Mesmo que a internet tenha sido produto (fabricação) dos homens, ainda assim, o espaço em que a mesma se realiza é virtual e, portanto, foge do que Arendt chama de “existência autêntica”, já que nem todos compartilham deste mesmo mundo e, conseqüentemente, têm a possibilidade ou o interesse de “ser e aparecer” neste mundo.

⁸¹ Segundo Pinho (2003) a internet surgiu em meio a um conflito ideológico engendrado em uma disputa por tecnologias denominada Guerra Fria envolvendo os Estados Unidos e a URSS. Em vista dos soviéticos lançarem o satélite espacial artificial *sputnik* ao espaço em 1957, o presidente americano, Dwight Eisenhower, anunciou quatro meses depois a criação da *Advanced Research Projects Agency* (ARPA – Agência de Pesquisa e Projetos Avançados), integrante do Departamento Nacional de Defesa norte-americano, desenvolvendo pesquisas de informação para o serviço militar. Neste interím surgiu a necessidade da criação de uma rede de computadores nacional capaz de atuar tanto como canal de comunicação quanto instrumento de defesa no intuito de informar sobre possíveis ataques terroristas. Esta rede de computadores ficou conhecido como Arpanet. “Em 1983 o projeto Arpanet se divide em dois módulos: a MILnet voltada para os serviços militares e a ARPAnet que é onde começa a internet aos moldes que hoje conhecemos” (ROCHA; FILHO, s.p, 2016).

Isto se dá, por um lado, em virtude de uma questão contraditória de cunho terminológico: afinal, como ser e aparecer (fisicamente falando) em um mundo virtual entre aqueles que dispõem de acesso? Por outro lado, há o fato de que nem todos os homens possuem as condições necessárias para participar deste mundo em igual medida (em vista de questões técnicas e socioeconômicas ⁸², logo, ficam a margem deste mundo).

De modo geral, mesmo que exista uma grande parcela da população que não dispõe dos meios para conseguir participar deste mundo virtual (e isto inegavelmente impacta na questão da igualdade para a determinação de um mundo em comum segundo o pensamento arendtiano), ainda assim, se faz necessário pensar e compreender o mundo que então vem sendo criado nesta esfera digital por aqueles que conseguem dela fazer parte.

Desta maneira, de que modo é possível pensarmos Arendt debatendo acerca das relações humanas, bem como da formulação de seus juízos e compreensões, que se desenvolvem no âmbito da internet (ou da tecnologia das comunicações)?

Acreditamos que para responder esta questão com segurança, precisamos nos atentar ao que já expomos mais acima sobre a relação de Arendt para com o conceito de processo e a cientificidade que a ideia de progresso incorpora, mas, também, precisamos nos ater ao que a pensadora reflete acerca da importância de se manter as relações *entre* os homens por meio da comunicação e da ação (*léxis* e a *práxis*).

Sendo assim, o cenário digital em que as relações entre homens vêm ocorrendo pode ser considerado como uma espécie de *Ágora* virtual de deliberações e manifestações de opinião. Nossa pensadora certamente apresentaria desconfiança e emitiria alguma crítica com relação a este espaço inabitado fisicamente e, ainda, possivelmente poderia concebê-lo como um

⁸² Estas questões de acessibilidade precisam ser consideradas tendo por base os dados levantados na pesquisa realizada pela TIC Domicílios de 2019 que indica o seguinte: 46% da população total brasileira (mais de 70 milhões de pessoas) não possui acesso a internet e, destes, 45% afirmam que não têm acesso em virtude de ser algo “muito caro” e outros 37% indicam que é por falta de aparelhagem adequada (celular, computador, notebook e outros). Disponível em: <https://cetic.br/pt/tics/domicilios/2019/individuos/C15/>

“não mundo” (fora do mundo natural) dado a sua qualidade metafísica de possíveis relações virtuais.

Contudo, Arendt também se atentaria a condição articuladora comunicativa que essas relações virtuais apresentam. Afinal, a arena virtual de diálogos ainda assim se corresponde com a esfera pública e, para a pensadora, o discurso é fundamental para que os homens possam se reconhecer e estabelecer suas relações plurais em consonância com a manutenção de suas singularidades. Portanto, o “mundo virtual” seria um grande desafio para Hannah Arendt.

Neste sentido, neste capítulo vamos elaborar abordagens pelas quais possamos buscar compreender sob as lentes de Arendt como são possíveis existências autênticas no mundo virtual, bem como, analisar de que forma a compreensão e a reflexão podem suplantar as dificuldades que hoje encontramos nas divergências de opiniões que, ao invés de serem respeitadas tal como deveria haver diante do contexto da pluralidade, são então combatidas e execradas por não corresponderem ao ideal de uma maioria que pretende que seus discursos sejam aceitos por todos de forma unânime e homogeneizada.

Para tanto, desenvolvermos as análises em dois eixos: 1) identificação do que é o mundo virtual em vista do mundo natural e, como as relações entre os homens vêm se desenvolvendo, de modo que se evidencie como o “ser” e o “aparecer” se tornam possíveis e realizáveis neste âmbito mediante a manutenção da pluralidade; 2) cogitar, pensar e propor uma possível saída – tendo o pressuposto da natalidade, da compreensão e do perdão presentes no pensamento arendtiano em paralelo com a faculdade de julgar e a capacidade imaginativa kantiana – para as divergências que ocorrem nas discussões virtuais com as relações humanas, visando assim, garantir a manutenção da alteridade sob a chancela da pluralidade.

Há de se observar que neste último ponto a ser explanado, não se busca informar de modo imperativo, prescritivo ou discutido como uma verdade *sine qua non* a ser seguida a respeito dos benefícios ou malefícios da internet. Não

se tratam de juízos de valor, mas sim, de analisar de modo imparcial este novo mundo a que estamos inseridos.

Além do mais, ao buscar propostas que auxiliem na deglutinação das divergências que não conseguem por motivo ou outro se compreender e se respeitar (sem que uma tente persuadir a outra), não se intenta com isso extinguir as polaridades, já que para haver espaço público e política, se faz iminente a existências das diferenças e os desiguais.

Também com isso, não tentamos prescrever uma espécie de manual de “bons modos” de relações nos *ciberespaços*. O intento, portanto, se mantém voltado unicamente para a abordagem de novas formas de se pensar as relações humanas no âmbito da internet e como a política ou a esfera pública que as envolve pode de fato assegurar a pluralidade e seus polarismos de forma consciente, responsável e, conseqüentemente, respeitável, sem que, com isso, seus usuários percam suas individualidades.

3.1 O Mundo virtual e as relações *entre os Homens*

O título desta subseção já deve ser esclarecido de imediato a fim de se evitar compreensões errôneas ou equivocadas: a expressão “Homens” aparece assim descrita com a letra “h” em maiúscula justamente para apresentar o conceito de humanidade, e não meramente uma questão de gênero. Do mesmo modo, a expressão “Mundo” também é apresentada como um conceito cujo sentido não tem semelhança com o que comumente compreendemos por mundo ao pensarmos de modo físico (planeta Terra).

Sendo assim, diferentemente do mundo natural, este ao qual chamamos de Terra e também este em que, paralelo à natureza, os homens conseguem fabricar por meio das relações interpessoais que efetivam (e estabelecem o

“senso comum” de mundo), o mundo virtual⁸³ é caracterizado pela possibilidade ideaticamente construída de um ambiente interativo.

Isto é, em que as pessoas têm a possibilidade de interagir e executar suas atividades diárias por meio de uma máquina ou um dispositivo (computador, notebook, celular, tablet e outros) que, por sua vez, tenha acesso à uma rede de extensa dimensão com outros dispositivos denominada internet.

Neste ambiente virtual ocorre, por um lado, a desmaterialização do mundo natural (*physis*) para que surja o virtual (mundo em potência) e, por outro lado, há o homem (agora, “usuário” que oferece “ato” à “potência”) que fisicamente se conecta a esta esfera criada digitalmente (dados binários).

Na internet, por mais que as relações se efetivem em uma contradição existencial que podemos chamar de uma “realidade metafísica” orientada por dados imateriais tecnologicamente criados, ainda assim, permite a geração de fatos concretos, como por exemplo, proporcionar e intermediar o encontro físico entre pessoas, a aquisição (compra ou venda) de materiais, utensílios e objetos em geral, a efetivação da aproximação com órgãos da esfera política e da administração pública e entre outros.

Seguindo o pensamento arendtiano, como poderíamos então “compreender” o mundo virtual? Seria algo a se temer? Poderia ser uma espécie de ideologia da informação, tal como um conceito totalitário de

⁸³ É digno de nota observar que a ideia de “virtual” como sendo um conjunto de elementos imateriais e que, por ser assim, deixam o “possível” em suspenso, isto é, propenso a atualizações (alterações) já aparece em Henri Bergson na obra *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, publicado originalmente em 1896. Para Bergson a memória, por meio das lembranças, é o “virtual” impregnado do passado, mas este passado quando atualizado se torna o presente e fecunda o futuro, daí resulta a suspensão do “possível”. Arendt se aproxima desta ideia quando na obra *Entre o passado e o futuro* (1961) remete à parábola kafkiana acerca do “tempo”, a saber: um homem se encontra em meio de um combate no qual está cercado por dois adversários; “[...] o primeiro acoisa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás” (ARENDR, 2016, p. 33), mas além destes dois adversários há ainda o próprio homem cujas intenções podem ser inúmeras, inclusive, a de sair da batalha e passar a ser o juiz sobre os adversários. Arendt claramente faz alusão aos períodos temporais de passado, presente e futuro quando emprega a parábola de Kafka, em que os mesmos fazem parte de um mesmo contexto.

comunicação em massa⁸⁴? Ou seria um instrumento tecnológico criado para facilitar a vida das pessoas e aproximar as relações geograficamente distanciadas?

Ora, diante da esteira analítica de Arendt, a imparcialidade se faz necessária. Logo, todas as práticas que se efetivam por meio da internet e seus “locais” denominados “ciberespaços”, a virtualização em si que condensam as vivências em um mundo digital pode ser compreendida como sendo justamente a figuração da mutação em curso. E nesta lógica é que podemos inferir que as relações virtuais entre os homens estão em um constante fluxo do porvir e permeadas pela ação da imprevisibilidade.

Enquanto tal, “[...] a virtualização não é nem boa, nem má, nem neutra. Ela se apresenta mesma como o movimento mesmo do “devir outro”” (LÉVY, 1996, p. 17 – aspas do texto). O próprio corpo humano passa por um estado invisível de expansão na virtualização, em que, por exemplo, a voz e a imagem conseguem ser transportadas para outros locais por meio da telepresença (LÉVY, 1996).

Neste ponto, considerando a contribuição de Pierre Lévy, mais uma vez poderíamos nos confrontar com o viés arendtiano acerca da ideia do “apequenamento do mundo” (iniciado com as grandes navegações no século XV) pela qual a humanidade passou a supostamente conhecer geograficamente o globo terrestre sem saber de fato do que estava falando. E é neste ponto que também podemos concordar com a pensadora, afinal, olhar imagens e ouvir sons sem estar presencialmente no local, não confere a *práxis* necessária para afirmar com veracidade e fundamentação que se tem conhecimento real sobre determinado local ou fato.

Entretanto, mesmo sem a *práxis* necessária que ateste sobre o real conhecimento sobre algo, ainda assim por meio da internet podemos ter acesso a informações importantes sobre as mais variadas coisas, lugares e

⁸⁴ Logicamente que se tratando de comunicação em massa, a internet não é pioneira na formação de opinião. Muito antes tivemos os impactos informativos das rádios, jornais, canais de televisão e revistas, mas nesta amplitude de interatividade simultânea e dinâmica em que uma pessoa pode realizar uma variedade de coisas ao mesmo tempo em frente da tela do seu dispositivo móvel ou do seu computador, é a primeira vez.

pessoas. Como, por exemplo, o fato de podermos oferecer ajuda a pessoas que estão distantes de nós através da plataforma virtual, ou ainda, de deliberarmos sobre discussões políticas em sites do Senado Federal e outras tantas possibilidades de ações que acaba se tornando difícil de elencarmos todas neste momento.

Estes são apenas alguns dos exemplos que as pessoas podem realizar por meio do mundo virtual quando direcionam seus juízos de forma responsável, isto é, quando as pessoas buscam utilizar a internet de modo a não se reduzir apenas ao contexto privado da exposição e difusão da autoimagem ou, ainda, do *selfie*⁸⁵.

Esta última afirmação não busca indicar de modo algum que a utilização da internet para veiculação das individualidades de cada um seja um erro ou algo irracional. Pelo contrário, visa encontrar um algo a mais que incentive o uso do mundo virtual, isto é, um algo que vá além da necessidade de exposição da vida privada. E neste ponto (da exclusividade de interesse na vida privada), possivelmente Arendt nos alertaria para um fato perigoso: a insurgência da alienação.

Ora, a experiência arendtiana acerca do totalitarismo é bem clara quanto ao perigo do isolamento que a supremacia da esfera privada inflige à humanidade (em detrimento da esfera pública e das relações entre homens) quando as pessoas se voltam para si mesmas e, com isso, deixam de pensar criticamente acerca dos fatos e informações que lhes chegam.

Tomemos por exemplo o caso do julgamento de Eichmann em que o mesmo vivia tão imerso dentro de si e voltado unicamente para as suas necessidades (incapaz de pensar como se fosse outra pessoa) que, por fim, foi acusado de cometer inúmeros crimes contra a humanidade, mas, em nenhum momento (mesmo nos minutos finais da sua vida) conseguiu refletir e compreender que o que tivera feito no passado de fato eram crimes.

⁸⁵ Segundo Cohn (2015, p. 08) acerca da expressão *selfie*: “Há discussões sobre a origem da palavra *selfie*, que é a derivação da palavra inglesa “self-portrait” (autorretrato), abreviada. O Dicionário *Oxford* aponta sua aparição pela primeira vez, para designar esse tipo de fotografia, num Fórum na Austrália em 2002. No *Urban Dictionary*, no ano de 2005”.

Eichmann, por mais incrível que possa parecer, se julgava inocente até o final de todo o julgamento em vista das alienações a que estava submetido, por um lado, pelas ideologias do regime nazista e, por outro, das suas próprias escolhas e ambições que, por sua vez, primavam pela vida privada.

Logicamente que não estamos afirmando que todas as pessoas que se voltam unicamente para as suas próprias vidas são Eichmann's em potencial, mas, nos referimos que a exclusividade da preocupação com a vida privada pode nos deixar em um estado que podemos denominar (a exemplo da obra icônica de Saramago *Ensaio sobre a cegueira* de 1995) de “cegueira social” em que não conseguimos olhar efetivamente para o mundo (fabricado pelas relações humanas) que nos cerca e nem buscamos compreender as relações entre homens que se estabelecem em suas variadas formas de “ser e aparecer”.

Permanecemos, pelo contrário, imersos no que consideramos ser o certo, o verdadeiro, o ideal e adequado, àquilo que nos faz bem e também aos que amamos. Criamos, portanto, uma espécie de “bolha” de relações homogêneas ao nosso redor que compartilham e versam sobre os mesmos gostos, os mesmos posicionamentos, em suma: concordam completamente com nossa forma de pensar os fatos do mundo.

E, sendo deste modo, não viabilizamos espaço ou circunstâncias para a entrada do diferente, daquilo que é plural, muito menos dispomos de meios lógico-argumentativos para estabelecer relações possíveis com nossos antagonistas caso venhamos a nos deparar com os mesmos.

Para Arendt isso é um problema de amplo espectro que caracteriza a existência inautêntica da condição humana, característica essa que já está latente na sociedade desde o início da era moderna, principalmente, após a Revolução Industrial (século XVIII) que, por um lado, coligou os homens aos interesses capitalistas e os transformou em operários voltados apenas para as suas necessidades de labor (manter a sobrevivência do corpo) e, por outro, incentivou as relações de dominação na esfera público-política (dominador x dominado; patrão x empregado) e caracterizou a superfluidade dos homens (no sentido de descartabilidade).

Desta maneira, a inautenticidade da condição humana se dá, conforme as análises arendtianas, na medida em que verdades absolutas não são possíveis de existir. Não existem justamente porque o absoluto não compete aos mortais (no caso, os homens). Assim explica a pensadora:

A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens e, conseqüentemente, não relativa e independente da existência de cada homem, não pode existir para os mortais. Para os mortais, o importante é tornar verdadeira a *doxa*, ver a verdade de cada *doxa* e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros. Nesse nível, o “sei que nada sei” socrático significa não mais que: sei que não tenho a verdade para todo mundo; não posso saber a verdade do outro a não ser lhe perguntando e assim aprendendo a sua *doxa*, que se lhe revela de um modo que não se revela a nenhum outro (ARENDE, 2009, p. 61 – aspas e itálico do texto).

Neste trecho da obra *A promessa da política* a pensadora enfatiza a necessidade das opiniões para que as relações entre homens possam ser mantidas no mundo comum da esfera pública. Arendt, portanto, não parte da ideia da existência de conceitos absolutos que somente podem existir entre um seleto grupo de homens com capacidade cognoscível mais evoluída (os sábios) e que estes, por sua vez, agem como “instrutores” dos “leigos”.

Precisamos lembrar que Arendt opera sempre com a ruptura da hierarquia soberana do pensamento (teoria) em relação a ação (prática) e, que, portanto, também não existem hierarquias entre verdades e opiniões, já que as mesmas coexistem de forma complementar e perpassam por um ciclo reflexivo para que assim possam ser compreendidas em suas múltiplas características.

Este ciclo pode ser conjecturado da seguinte maneira: a opinião surge e então é preciso ser compreendida; passa então pelo juízo (faculdade de julgar) que irá abordá-la por variadas perspectivas; aí então, depois de analisada e refletida, a opinião pode se tornar uma verdade (mas não absoluta).

Por isso é um ciclo de complementações e não uma hierarquia. Dito de outro modo: a opinião obtida inicialmente na relação com outros por meio da

ação (prática - vida ativa) se lança para a solidão interna do pensamento (teoria – vida contemplativa) em vias de ser analisada e refletida (depurada de preconceitos e compreensões superficiais), para depois retornar ao mundo dos homens de forma mais responsável, imparcial, coerente, íntegra e em respeito à pluralidade (estando em acordo ou desacordo com aquele que recebe a opinião) e, portanto, plena de sentido.

O sentido é o que confere segurança para que seja efetivamente possível alguém afirmar “eu *entendo* o que você está falando” ou “eu *sei* o que você quer dizer”. Entretanto, compreensão⁸⁶ e conhecimento são ações que, apesar de distintas entre si, são também, complementares para Arendt, a saber:

O conhecimento e a compreensão não são a mesma coisa, mas estão relacionados. A compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode desenvolver-se sem uma compreensão prévia, ainda por articular. (...) A compreensão antecede e segue-se ao conhecimento. A compreensão prévia, que se encontra na base de todo o conhecimento, e a compreensão propriamente dita, que o transcende, tem o seguinte aspecto em comum: tornam o conhecimento portador de sentido (ARENDR, 2001, p. 235).

Tal como podemos observar, a compreensão prévia para Arendt é um substrato para o conhecimento propriamente dito (o que transcende a superficialidade anterior). Para tanto, ele precisa ser articulado, isto é, precisa passar pela “peneira” da reflexão e, assim, ser compreendido de modo a transcender o significado inicial e, conseqüentemente, obtendo sentido mais amplo e, portanto, permeado com variadas perspectivas.

O problema é quando os homens se mantêm presos (por ignorância, por conveniência, ou, seja lá qual outro motivo) aos significados primários da compreensão prévia e não transcendem para o alcance do sentido (do significado que se alcança por meio da reflexão).

⁸⁶ É digno de nota salientar que Arendt esclarece que a “compreensão” na filosofia kantiana (*Crítica da Razão Pura*, B 172-73) é a própria definição do juízo, e cuja ausência ele define soberbamente como “estupidez”, uma “doença sem remédio” (ARENDR, 2001, p. 239).

Isso ocorre quando estes se fixam em seus pré-conceitos e se fundamentam em métodos que “[...] não fazem avançar a compreensão crítica, uma vez que ocultam o que não é familiar e exige uma compreensão nova numa massa de dados familiares e habituais” (ARENDT, 2001, p. 238).

Qual seria então a saída para esta qualidade dicotômica de um *pharmakon*⁸⁷ que assim se configura enquanto qualidade permeadora das relações do mundo virtual? Afinal, se as relações se mantêm no âmbito do que é familiar, do *selfie* e da busca pelo evidenciamento da autoimagem, estas tendem a permanecer na superficialidade do conhecimento (na compreensão prévia) e, portanto, podem se tornar nocivas à manutenção da pluralidade e, conseqüentemente, colocam em risco a integridade do senso comum de mundo.

Já por outro lado, quando a esfera pública é garantida e assegurada neste mundo virtual o quadro se altera e a internet assume um caráter, ou um sentido de coisa, que aparentemente vem de encontro com a autenticidade do mundo humano. Isto é, a fina membrana que separa o mundo virtual do natural tende a se mesclar e, assim, deixa revelar ou transparecer mais da integridade das ações humanas e, portanto, os agentes passam a “aparecer”, ou a existir enquanto homens e não meramente como “usuários” ou “imagens” que compartilham coisas familiares e que manifestam apenas seus gostos particulares e seus pré-conceitos.

Surge então um *ciberespaço*⁸⁸ (neologismo que implica no espaço concernente a cibernética) que pode ser compreendido como a transfiguração do “espaço da aparência” que Arendt apresenta na obra *A Condição Humana* e que engendra em si a ideia de “teia de relações”.

⁸⁷ Expressão de origem grega que engendra em si tanto o sentido de remédio quanto o de veneno dada a sua condição da manipulação de variados compostos químicos e naturais que, por sua vez, se ocupam tanto do benefício quanto do malefício da saúde de um organismo animal.

⁸⁸ Na obra *Cibercultura* o pensador Pierre Lévy compreende o termo “ciberespaço” como uma rede de relações que se baseiam em um “[...] novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo” (LÉVY, 1999, p. 16).

Neste espaço virtual os homens quando integrados basilarmente pela pluralidade e pela construção imprevisível do “novo” (do porvir) fazem com que o ambiente - outrora apenas caracterizado por dados binários que fogem da compreensão humana - se torne algo semelhante à esfera pública das relações humanas que se desenvolve em um mundo comum e material.

Arendt é incisiva quando afirma que a característica da “natalidade” (o surgimento do novo) está presente em todas as atividades que conferem condição de existência humana (labor, trabalho e ação). Porém, a pensadora é ainda mais pontual ao afirmar que entre todas elas, a natalidade ainda se evidencia de forma mais nítida na atividade da ação, justamente por se tratar da atividade política *par excellence*.

Neste sentido, a ação pode ser compreendida como sendo a construção do mundo comum pelos homens em uma relação de troca mútua que se desenvolve por meio do discurso e da atividade. Nesta relação os homens fabricam tanto a estrutura de suas inter-relações (teia de relações em um “espaço de aparência”) quanto os objetos que compõem esse mundo em comum.

Entretanto, como podemos compreender ou pensar sobre a manutenção do senso comum de mundo em uma esfera virtual? Quem são esses Homens que se inter-relacionam neste *ciberespaço* público (de que modo eles “são e aparecem” neste novo espaço da “aparência”)? É possível verificarmos que nesta construção de uma nova forma de inter-relações humanas existe a manutenção da pluralidade enquanto condição *sine qua non* da liberdade, ou ainda se trata de um mundo em construção (em potência⁸⁹, tal como a própria expressão “virtual” oferece entendimento)? E se é um mundo “em construção” algum dia este chegará ao fim (ou a uma estrutura final)?

Para buscar as respostas às estas questões precisamos nos voltar para dois pontos principais: o sentido deste mundo virtual das relações humanas e,

⁸⁹ Empregamos a ideia de “potência” para explicar a terminologia da expressão “virtual” com o empréstimo do pensamento aristotélico presente no livro XII da obra *Metafísica* na qual consta que “potência” é o estado em que algo se encontra antes de se tornar “ato”, isto é, antes de ser determinado. Estando assim em estado de “potência” implica em estar, também, à mercê das contingências factuais do mundo e, portanto, submetido a constantes transformações imprevisíveis.

o sentido das relações humanas que se efetivam nos *ciberespaços* (como no caso das redes sociais). Quando buscamos pelo sentido de algo, necessariamente ensejamos em identificar sua fundamentação de forma mais integral e completa. Deste modo, o mundo virtual se apresenta como uma infinidade de possibilidades já que está em um constante estado de mutação, logo, seu sentido pode ser construído e desconstruído de diversas maneiras.

Já a questão do sentido das relações humanas que se efetivam nos *ciberespaços* é mais complexa, pois os homens possuem em si tanto a potência quanto o ato. Em verdade, são os homens que atribuem o estado de ato ao mundo virtual, na medida em que os mesmos ultrapassam a fina membrana entre a virtualidade e a realidade. Como ultrapassam? Ora, quando materializam as relações (sejam pessoais, comerciais, sociais e etc) e quando passam a compreender o outro como um diferente que também é igual já que compartilham o mesmo mundo.

Entretanto quando as relações permanecem na esfera do virtual então um problema vem à tona. Uma vez que os homens precisam estar em atividade para que o senso de mundo possa ser mantido e, assim, assegurar que os “recém-chegados” tenham ainda um mundo para servir de moradia e também uma estrutura que ainda precisa ser alimentada, se faz imprescindível que estes homens consigam ter um “espaço da aparência” no qual consigam “ser e aparecer”. Mas, no mundo virtual seria possível “ser e aparecer” ou somente “aparecer”?

A questão do “ser” em um mundo virtual implica em uma transparência de pensamentos e juízos que talvez constanja ou contrarie o “aparecer”. Explicamos: o “aparecer” que se dá nos *ciberespaços* (redes sociais) pode ser escolhido entre diversos avatares⁹⁰ ou imagens (fotos, ilustrações, desenhos e etc) com os quais podem escolher entre assumir suas personalidades de forma

⁹⁰ Schons; Fukue (2012, p. 350) identificam que o “avatar” é compreendido como uma identificação que os usuários assumem no mundo virtual. Estes avatares são imagens pelas quais os homens querem ser reconhecidos (aparecer) e reconhecer (perceber) entre os demais. “A função-avatar dá condições de o sujeito construir sua discursividade, marcada pela possibilidade de dizer e escrever a fantasia que lhe é interdita na realidade, preservando as faces de todos os autores-leitores” (SCHONS; FUKUE, 2012, p. 350).

correspondente ao que realmente são, ou ainda, criar personagens com os quais podem fantasiar modos de ser.

Sendo assim, na esfera do virtual (na contramão dos preceitos arendtianos) nem sempre o “ser e o aparecer coincidem” e isto implica no desenvolvimento de uma hierarquia de atividades (a supremacia do aparecer em vista do ser) que, por sua vez, estimula o surgimento de uma necessidade: da exposição constante da autoimagem (ou daquilo que se escolhe que pode aparecer).

Neste ponto, para Arendt, as pessoas correm o risco de viverem isoladas e, portanto, alheias ao senso comum de mundo criado pelos homens. Uma pessoa que vive alheia ao senso comum de mundo, também se alheia da sua própria condição humana de existência (pois, um sentido está interligado ao outro) e, portanto, passa a viver presa em uma ideia que nega a continuidade do mundo e, conseqüentemente, que nega a própria liberdade do homem.

Na obra *Vida do espírito* o pensamento de Arendt se volta para as questões que os homens se deparam quando desenvolvem a fabricação do mundo por meio de suas inter-relações e mantém suas ações por meio do discurso e, factualmente, têm contato com opiniões diversas. Estas são as “compreensões prévias” que observamos anteriormente. Contudo, permanecer nestas compreensões prévias é ainda manter-se na superficialidade do discurso e, sendo assim, logicamente se faz necessário desenvolver verdades, ou ainda reflexões sobre tais opiniões.

De modo geral, se faz necessário construir conhecimento, mas não de caráter absoluto e, sim, baseado em múltiplas perspectivas que permitem adaptações e reformulações. Para Arendt, a exemplo da diferença existente entre compreensão e conhecimento, há também uma distinção abismal entre a ação de pensar (pensamento) e a de refletir (julgar), a saber:

O pensamento lida com invisíveis, com representação de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas

faculdades estão inter-relacionadas, do mesmo modo como a consciência moral e a consciência. (...) o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio (ARENDDT, 2014, p. 215-216).

Ao que parece entre pensar e julgar também não existe um sistema de hierarquia⁹¹ para Arendt, mas isso não quer dizer que a pensadora não compreenda que uma ação tenha prioridade sob a outra. Afinal, é mais coeso e íntegro manifestar opinião quando se tem conhecimento (reflexão do pensamento por meio do julgar) do que quando se mantém nas camadas mais aparentes da compreensão prévia.

O juízo, aquele que lida com a pluralidade dos homens e com a materialidade do mundo, possui o caráter de ser mais objetivo e completo do que o pensamento que, por sua vez, se volta para ideias prévias, pré-conceitos e “armadilhas” de sensações prematuras. No pensamento estamos sozinhos com nosso próprio pensar, criando ideias sobre o que achamos ser certo ou errado, não permitindo assim que seja possíveis outras perspectivas.

E, sendo assim, nos mantemos, portanto, encarcerados em nós mesmos de modo a contrariar a própria faculdade do pensamento que, segundo as análises de Arendt tendo Kant como fundamento, afirma o seguinte:

⁹¹ Arendt observa que ao longo da tradição filosófica foram erigidas variadas hierarquias de modos de ser e pensar, entre elas, a superioridade do conhecimento científico (verdades) sob o conhecimento “leigo”. Assim, na obra *Dignidade da política* a pensadora observa que: “[...] a verdade platônica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade tornaram-se, daí por diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das ideias” (ARENDDT, 2002, p. 92 – itálico do texto). Sendo assim, se corroborarmos com a ideia de que a filosofia política se originou na antiga Grécia a partir dos escritos de Platão, então simultaneamente estamos concordando com o fato de que a filosofia política “[...] nasceu em meio ao conflito entre verdade e opinião, resultando daí a hierarquização das formas discursivas que lhes seriam próprias, isto é, entre a “dialética”, e o discurso entre dois que acede à verdade, e a “persuasão”, o discurso endereçado às opiniões da multidão, considerado inferior na medida em que lida apenas com o que é contingente” (DUARTE, 2000, p. 169 – aspas do texto).

Kant (...) acredita que a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o “teste do exame livre e aberto”, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis. A razão não foi feita para “isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros” (ARENDDT, 2002, p. 53 – aspas do texto).

O que garante essa experiência aberta e livre do pensamento no mundo se dá por meio do juízo que, por de modo refletido e imparcial, se abre para as variadas perspectivas justamente porque busca dialogar suas impressões com todas as demais opiniões em uma esfera pública e livre. Em outras palavras, para Arendt, no ciclo de complementações entre opiniões e verdades, o pensamento que se desenvolve de forma particular e, portanto, na esfera privada dos homens, passa por uma depuração (a exemplo da maiêutica socrática) quando segue (se segue) para o juízo, de modo que, o “[...] pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção” (ARENDDT, 2014, p. 513).

Portanto, é por meio da reflexão do juízo (ou a depuração dos pensamentos) que podemos pensar criticamente⁹², de forma esclarecida⁹³ e sem as limitações da compreensão prévia? Segundo Arendt, sim. E para isso, os homens precisam chegar a um ponto de vista geral (imparcialidade) que nada mais é que um “[...] ponto de vista a partir do qual podemos considerar, assistir, formar nossos juízos, ou como diz o próprio Kant, em que podemos refletir sobre os assuntos humanos. Não nos diz como agir...” (ARENDDT, 2014, p. 514).

Considerando então que o juízo é uma passagem do pensamento quando depurado de suas limitações particulares (já que, para ocorrer, exige que os homens se voltem para fora de si mesmos e “apareçam” no “mundo das aparências” na esfera da pluralidade), então se trata de uma ação que exige

⁹² Segundo Arendt, na obra *Lições sobre a filosofia política de Kant* (2002), “[...] pensar criticamente não se aplica apenas a doutrinas e conceitos que recebemos dos outros, aos preconceitos e tradições que herdamos; é precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento que aprendemos a arte do pensamento crítico” (ARENDDT, 2002, p. 55-56).

⁹³ Para Arendt “[...] pensar, segundo o entendimento de Kant a respeito do esclarecimento, significa *Selbstdenken*, pensar por si mesmo, “que é a máxima de uma razão nunca passiva. Estar propenso a tal passividade chama-se preconceito”, e o esclarecimento é, antes de mais nada, liberar-se do preconceito” (ARENDDT, 2014, p. 513-514 – aspas e itálico do texto).

também a coragem por parte destes homens. A coragem de se expor e ser aquilo que querem expressar.

Para Arendt, esta ação é sempre um risco e justamente por isso exige coragem, afinal, as características inerentes da ação são: a imprevisibilidade e a irreversibilidade, ou seja, realizada a ação no “mundo das aparências” (quando os homens “são e aparecem”) não há possibilidade de prever as consequências, as interpretações e os comportamentos dos outros diante do efeito da ação e, muito menos, é possível que a ação se reverta ao seu ponto inicial (em sua originalidade).

Deste modo, ter a coragem de “ser e aparecer” no mundo das aparências entre uma infinidade de pares diferentes se caracteriza como um risco, a exemplo do que Arendt afirma na obra *A Condição Humana*, pois a autonomia que os homens desenvolvem para expressar seus discursos de forma coerente e argumentativa em respeito às diferenças pode, também, sofrer constrangimentos (institucionais, simbólicos, políticos, etc) que “[...] minam as possibilidades de transformação do sujeito em interlocutor paritário, moralmente digno de ser considerado e reconhecido como cidadão” (MARQUES, 2016, p. 247).

Portanto, precisamos ter cuidado ao julgarmos previamente as motivações ou razões que levam algumas pessoas a não se manifestarem publicamente (seja na esfera do mundo material ou do virtual). Não devemos partir de preconceitos que invadem nosso pensamento e “[...] jogam o bebê fora junto com a água do banho, confundem a política com aquilo que levaria ao seu próprio fim” (ARENDR, 2009, p. 148).

Dito de outro modo, isto implica - grosso modo - em não nos influenciarmos (ou guiarmos) por nossos impulsos quando não nos sentimos compreendidos ou, ainda, na medida em que somos contrariados pelas opiniões e perspectivas alheias, de modo então a não agirmos de forma sectária e, por fim, isolarmos (ou bloquearmos) uma pessoa em sua completude a partir de seus pontos de vista contrários aos nossos e de nossos pares.

Prontamente, a ausência de posicionamento (ou do “aparecer”) nem sempre é uma questão de “ausência de pensamento” como no caso que Arendt identificou em vista das palavras proferidas pelo réu Eichmann na Corte de Jerusalém.

Logicamente que o exemplo de Eichmann em vista dos dados que Arendt destaca, se trata de um caso de completa alienação e obliquação de realidade que o réu vivenciava. Ora, Eichmann, segundo o relato de Arendt, não possuía a capacidade da faculdade de julgar; *locus* em que o juízo atua de modo reflexivo⁹⁴ e que, portanto, consegue se articular com o lugar (as perspectivas) dos outros sem, com isso, acabar assimilando para si este *habitat* do outro. Afinal, considerar as diferenças dos outros, não implica em assumir de forma passiva as opiniões e experiências destes. Acerca disto Arendt destaca que:

O truque do pensamento crítico não consiste em uma empatia imensamente alargada, através da qual poderíamos saber o que se passa de fato na cabeça dos outros. (...) Aceitar o que passa pelos espíritos daqueles cujo “ponto de vista” (na verdade, o lugar de onde veem, as condições a que estão sujeitos, sempre diferentes de indivíduo para indivíduo, de uma classe ou de um grupo comparados a outros) não é o meu, isso nada mais seria que aceitar passivamente seus pensamentos, isto é, trocar os preconceitos próprios à minha posição pelos preconceitos deles (ARENDR, 2014, p. 513-514 – aspas do texto).

⁹⁴ Neste ponto, cabe destacar nova influência kantiana nas análises de Arendt acerca da autorreflexão e da capacidade de pensar criticamente por si só (*Selbstdenken*) com o qual a razão nunca se torna passiva. Sendo assim, a pensadora se baseia no pressuposto kantiano contido na *Crítica da faculdade de julgar* acerca do “juízo reflexionante” (um dos elementos da faculdade de julgar). O “juízo reflexionante” para Kant é concernente à faculdade de refletir “[...] segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível” (KANT, 2016, Cap. V; 1ª Introdução, p. 27). O filósofo identifica que este princípio da reflexão é o de que sempre existem conceitos empiricamente determinados que oferecem condições para que possamos refletir sobre as coisas da natureza, sem os quais nada poderíamos conhecer.

O que Arendt quer dizer no trecho acima é que ao “alargar”⁹⁵ a compreensão de forma crítica um pensamento para que assim se transforme em conhecimento considerando todas as perspectivas possíveis presentes no contexto da pluralidade dos homens, não implica que se aceite de forma passiva os pensamentos dos outros e acatá-los como “meus”. Para a pensadora isso se equivaleria a trocar de forma inquestionável um preconceito por outro. Portanto, a empatia compreendida por este aspecto nada mais é que um conjunto de experiências que não conferem respeito objetivo à pluralidade humana e, muito menos, propicia pensamento crítico. De modo geral, não se corresponde com o que Kant propõe acerca do conceito *sui generis* de “mentalidade alargada” apresentado na obra *Crítica do juízo*.

Para compreendermos acerca das explicações referentes ao conceito do “pensar alargado” (noção kantiana de modos do pensar do entendimento humano) que Arendt aplica para desenvolver sua tese sobre a prioridade do pensamento crítico, se faz necessário seguirmos para a letra da pensadora:

O “pensamento alargado” resulta, primeiramente, de uma abstração das limitações que se juntam contingentemente a nosso próprio juízo, da “desconsideração de suas condições subjetivas privadas..., que a tantos impõem limites”; isto é, da desconsideração daquilo que normalmente chamamos de interesse próprio, e que, segundo Kant, não é esclarecido ou capaz de esclarecer, mas é, na verdade, limitador... [Quanto] maior a região em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se, de ponto de vista a ponto de vista, mais “geral” será seu pensamento... Esta generalidade, entretanto, não é a generalidade do conceito (...). Está, ao contrário, intimamente ligado aos particulares, com as condições particulares dos pontos de vista pelos quais devemos passar para que cheguemos a nosso próprio “ponto de vista geral” (ARENDDT, 2014, p. 514 – aspas e colchetes do texto).

⁹⁵ O pensar de forma “alargada” ou “ampliada” é um empréstimo que Arendt faz do filósofo Kant na obra *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) em que o mesmo afirma que se trata de um modo de pensar que “[...] caracteriza um homem (...) quando ele é capaz de ir além das condições subjetivas privadas, entre as quais tantos outros estão como que presos, e refletir sobre o seu próprio juízo de um ponto de vista universal (que ele só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros)” (KANT, 2016, §40, p. 192).

Deste modo, para chegarmos ao nosso próprio “ponto de vista geral” necessariamente, tal como nos alerta Arendt, precisamos estar em contato com os particulares (em contato na esfera pública) e não isolados em nós mesmos (nos nossos interesses). É daí então que resulta a noção de “imparcialidade” da reflexão para Arendt que, por sua vez, a compreende como sendo um modo crítico de pensar obtido por meio “[...] da consideração dos pontos de vista dos outros; a imparcialidade não é o resultado de um ponto de vista mais elevado, que pudesse resolver a disputa por estar totalmente acima da confusão” (ARENDR, 2002, p. 56).

Sendo assim, uma vez que agora conhecemos o que, para Arendt, seria a compreensão, a necessidade da articulação entre os homens para a manutenção de um mundo em comum em vistas de salvaguardar uma esfera pública que possa receber os variados “recém-chegados” que estão por vir e, ainda, preservar as singularidades de cada “ator” de modo que cada um reflita sobre as opiniões e ações de seus distintos pares de interlocutores sem as “armadilhas” dos afetos e interesses pessoais (inclinações da esfera privada), isto é, de forma imparcial; como podemos pensar então a manutenção deste panorama no mundo virtual das relações humanas?

Dito de outro modo, tendo em vista as divergências e polaridades não respeitadas que muitas vezes acabam compondo e norteando o desenvolvimento das relações entre os homens no âmbito virtual da internet (justamente por acreditarem que devido a condição imaterial e, por assim dizer, superficial da esfera digital das relações, não se há a necessidade de deliberações, de reflexão e um olhar mais atento e cuidadoso para com o “outro”), como se torna possível a manutenção da pluralidade considerando o que Arendt destaca acerca da imparcialidade, do “pensar alargado” e da responsabilidade da compreensão crítica? Qual é o sentido que as deliberações entre os homens podem assumir no âmbito da internet?

Para esclarecer estas questões precisamos nos voltar para um fator humano que compõe a faculdade de julgar e que dispõe da capacidade de transpassar a fina membrana entre o real e o virtual: a imaginação.

3.2 O labirinto das relações humanas no Mundo virtual: a necessidade da imaginação e da ressignificação

Compreender que o mundo virtual é um *constructum* em pleno curso de constantes mutações é fundamental para iniciarmos este novo e decisivo passo desta pesquisa. Em seu desenvolvimento mutacional toda essa esfera (mantenedora de variados ciberespaços e redes de relações humanas) não se limita em juízos de valor de bom ou mal; certo ou errado; verdadeiro ou ficcional, até porque em toda a sua possibilidade de “vir a ser” ainda não tem a autonomia necessária para não precisar da raça humana na manutenção das redes de comunicação em atividade. Isto significa que o estado de “potência” que o mundo virtual constantemente se encontra, precisa (é dependente) do “ato” humano para poder “ser” e acontecer.

Ao contrário do que acontece com os homens em relação ao mundo natural (a Terra, o mundo construído pelas inter-relações entre os homens e os objetos que estes produzem) em que, segundo Arendt, não podem ser compreendidos fora desta inter-relação (interdependem), os homens não precisam do mundo virtual para permanecerem com suas existências (tanto no quesito biológico quanto no social e político).

Em outras palavras, se hoje a internet fosse extinta os homens ainda poderiam seguir suas vidas, fato este que, logicamente, não poderia ocorrer se houvesse a extinção do planeta.

Apesar deste fato precisamos compreender também que mesmo a internet não mantendo essa inter-relação de caráter interdependente direto com a vida humana, ainda assim faz parte significativa e colaborativa na vida das pessoas. O rol de atividades possíveis por meio da internet, tal como já destacamos, é variado e, certamente, não conseguiríamos elencar todas nesta pesquisa (elementos estes que não correspondem com o intuito analítico a que nos voltamos).

Deste modo, partindo desta ideia de que a internet permeia as relações humanas através de seus ciberespaços de conversação e articulação por meio

das chamadas redes sociais, torna-se possível identificar que aparentemente a mesma oferece uma arena imaterial (uma representação) em que as relações humanas podem ser encenadas. Um mundo de relações entre homens é constituído no mundo virtual. Mas, qual é o significado deste mundo e das relações que nele se realizam?

Ora, se o mundo virtual, tal como já observamos, é caracterizado por uma constante mutacional e, portanto, assume diversas características (seja de conteúdo, finalidade ou de intenção), então seu significado irá depender de forma correlata aos agentes que desenvolvem ações nesta esfera: os homens (figuras-chaves responsáveis por transformar a potência da esfera virtual em ato: são os “atores”⁹⁶, segundo Arendt).

Entretanto, se são os homens e o sentido de suas relações que oferecem a tônica para a possibilidade de inferir um significado para o mundo virtual, então como poderíamos explicar as situações (que são massivamente predominantes) em que os homens permanecem relutantes⁹⁷ frente à compreensão das perspectivas e opiniões distintas das suas próprias? Seria o caso que se sucedeu com Eichmann e sua “ausência de pensamento crítico” em não conseguir ou se dispor a pensar no “lugar do outro”?

Para analisar de um “ponto de vista geral” estas questões precisamos verificar que para Arendt os homens em ação nunca são apenas agentes, mas também são pacientes, isto é, suas ações sempre implicam em consequências que não podem ser mensuradas (previstas). Sobre isso Arendt afirma que:

Pelo fato de que se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes, o ator nunca é simples “agente”, mas também, e ao mesmo tempo, paciente. Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes. Estas consequências são ilimitadas porque

⁹⁶ Conforme Arendt apresenta no capítulo V da obra *A condição humana*; capítulo reservado para as explanações acerca da atividade humana da “ação”.

⁹⁷ Tornamos a chamar a atenção ao fato das polarizações de opinião concernentes aos mais variados assuntos na vida humana, de modo a compreendê-las como necessárias no contexto das relações plurais e da manutenção da esfera pública e, portanto, estas necessariamente precisam existir e serem respeitadas (compreendidas) pelos homens e seus pares de interlocutores antagonistas. Entretanto as polarizações, a exemplo do que Arendt compreende acerca da igualdade (todos com as mesmas capacidades de emitir opiniões), não devem ser geradoras de violência ou de relações de dominação/poder (uma opinião ser melhor que a outra), mas antes de mútua compreensão e reflexão.

a ação, embora possa provir do nada (...) atua sobre um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros. Assim, a ação e a reação jamais se restringem, entre os homens, a um círculo fechado, e jamais podemos, com segurança, limitá-la a dois parceiros (ARENDR, 2007, p. 203 – aspas do texto).

De acordo com o pensamento arendtiano as ações também têm reações justamente porque estão inseridas no contexto das relações. Isto não é diferente nas redes relacionais que se realizam no mundo virtual. Em verdade, essas reações podem ainda ser mais complexas no ambiente digital pelo fato de não termos meios de mantermos contatos mais objetivos ou presentificados e, assim, absorvermos de imediato as reações. Isto pode implicar na compreensão errônea ou equivocada do discurso ou do modo de expressão utilizados pelos outros.

Definitivamente não temos como mapear com certeza indubitável as intenções e motivações internas que levam os homens a se execrarem em algumas das relações que efetivam nas redes sociais da internet, mas podemos conjecturar, tendo o pensamento de Arendt como fundamento, qual é o aspecto falho nessas relações e ainda destacar a possibilidade de um caminho que possa oferecer maior garantia da manutenção da pluralidade.

Tal como verificamos na subseção anterior, Arendt observa que os homens correm um sério perigo quando definem suas particularidades (esfera privada) como sentenças invioláveis daquilo que é verdadeiro e certo. Ora, homens não podem ter verdades absolutas, pois estas não condizem com a condição humana da mortalidade.

O absoluto, por sua vez, só pode “ser” na imortalidade e na metafísica daquilo que é em si mesmo. Sendo assim, se os homens almejam o absoluto, logo caem em contradição e tentam ser e ter aquilo que não podem, isto é, passam a viver uma condição de existência inautêntica, ficcional e que só é possível nos recônditos de seus pensamentos (interioridade). Na perspectiva

arendtiana este fato corresponde ao alheamento (alienação) de mundo a que os homens estão passíveis.

Este é o perigo que Arendt rigorosamente chama a atenção, pois vivendo de forma alheia ao mundo, o homem se isola e, isolado, deixa de fazer parte do mundo dos homens. Conseqüentemente, deixando de existir homens que componham o mundo, não ocorre mais a fabricação das “teias de relações” substancializadas no “espaço das aparências”. Diante disto, como poderíamos pensar em uma continuidade de mundo, ou um local que possa receber aqueles que ainda estão por vir (os “novos”)?

Torna-se difícil conjecturarmos um mundo sem as relações humanas que constroem toda essa estrutura de inter-relações que, por sua vez, oferecem este cenário social que conhecemos em comum. Sem as ações humanas de fabricação do mundo das coisas e das inter-relações, ficamos a mercê de situações ficcionais em um mundo que não é condizente com nossa condição humana de existência.

Esta perspectiva da necessidade das relações humanas também é percebida por Arendt ao destacar o pressuposto da “sociabilidade”⁹⁸ em Kant pelo qual o pensador infere que os homens existem para viverem com e entre outros homens. Este “viver entre os homens” implica na questão de conseguirmos efetuar a publicidade ou comunicabilidade de nossos pensamentos, opiniões, anseios e etc., mas também se volta para a necessidade de compreendermos e sermos compreendidos em meio aos demais.

Tal como já destacamos, para Arendt a imparcialidade é fundamental no processo da construção das redes de inter-relações humanas (visando a manutenção da esfera pública e, conseqüentemente, o senso comum de mundo), pois garante a compreensão a partir de um “ponto de vista geral” e desinteressado, isto é, sem a influência desagregadora (e muitas vezes

⁹⁸ Kant no §41 da obra *Crítica da faculdade do julgar* se refere à sociabilidade como uma tendência natural dos homens enquanto conviventes em sociedade (tendência social e psicológica).

competitiva) do interesse próprio (das inclinações pessoais, das particularidades da vida privada).

Entretanto, ainda nos falta observar qual é o mecanismo que dispomos para conseguir “olhar o outro” ou ainda compreender nossos pares em suas pluralidades que nos são, muitas das vezes, antagônicas. Afinal, como podemos – em uma situação de divergência comunicativa, tal como as que ocorrem nos ciberespaços do mundo virtual – tornar o “outro” um par interlocutor, sem que com isso estabeleçamos uma espécie de “tirania” da opinião (competição pela autoridade do argumento mais forte)?

Ora, Arendt observa na obra *A Condição humana* que os homens dispõem de alternativas para “driblarem” os percalços da ação (compreendida tanto como o discurso quanto com a prática): sendo que contra a insegurança da “imprevisibilidade”, os homens podem lançar mão da “promessa” que, por sua vez, surge apenas no espaço público “[...] quando as pessoas se reúnem e “agem em concerto” e, que desaparece assim que elas se separam” (ARENDR, 2007, p. 256 – aspas do texto). Portanto, o mecanismo da “promessa” ou o “ato de prometer” tem origem de duplo aspecto para Arendt:

[...] decorre ao mesmo tempo da “treva do coração humano”, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as consequências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (...) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos. A função da faculdade de prometer é aclarar esta dupla obscuridade dos negócios humanos (...) corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania (ARENDR, 2007, p. 255-256 – aspas do texto).

Segundo esta passagem de Arendt, os homens vivenciam duas situações em que não dispõem de poder ou autoridade para controlar: saber

com extrema confiança que tipo de pessoas serão no futuro e, prever as consequências de seus atos em sociedade. A partir do momento que os homens passassem a controlar e a prever seus comportamentos e as consequências de seus atos teriam então uma soberania sob suas vidas e, conseqüentemente, não seriam mais livres já que poderiam manipular suas ações, isto é, se tornariam presos à fins e objetivos já predeterminados para as suas vidas.

Neste sentido, na medida em que os homens passam a confiar em um futuro imprevisível, semeiam a pluralidade (ou o “por vir” do inesperado) e criam certas “[...] ilhas de segurança” (ARENDT, 2007, p. 249) em um oceano de incertezas, sem as quais “[...] não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens” (ARENDT, 2007, p. 249).

Já para o percalço da “irreversibilidade” da ação, isto é, daquilo que foi feito e que não é possível desfazer, Arendt destaca que os homens dispõem do mecanismo do “perdão” no intuito de “[...] desfazer os atos do passado” (ARENDT, 2007, p. 249). A exemplo da faculdade de prometer, o ato de perdoar “[...] baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença dos outros” (ARENDT, 2007, p. 249).

Sendo assim, tanto o prometer quanto o perdoar exige a pluralidade das relações humanas. Segundo Arendt, o perdoar não significa o mesmo que aceitar as consequências negativas das ações, mas sim, compreendê-las de um “ponto de vista geral” (imparcial), pois:

Se não fôssemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria (...) limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço (ARENDT, 2007, p. 249).

O perdão tem, portanto, afinidade imediata com a liberdade. Isto é, por meio do perdão (que jamais pode ser previsto, já que é algo que depende dos homens em ação que está “por vir”) não permanecemos aguilhados a atos mal pensados e a erros de compreensão (desde que estes se mantenham ainda engendrados às potencialidades do poder humano⁹⁹, isto é, que não apresentem raízes no pensar dos homens; o fazer o mal por vontade de forma naturalizada). Segundo a análise arendtiana, o perdão “[...] é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDDT, 2007, p. 253).

Obtemos, portanto, as duas profilaxias prescritas por Arendt para que os homens consigam assegurar o mundo futuro e a esfera da pluralidade: o perdoar e o prometer. Ambos são atos de “amor ao mundo”, mas não se trata de um afeto passional e em conformidade exclusivamente com as inclinações intrínsecas de cada homem. Trata-se, portanto, de um “amor” identificado como uma esperança responsável para com o mundo.

Neste sentido, como podemos manter essa responsabilidade para com o mundo que nos cerca em nossas variadas redes de relações humanas? De que forma conseguimos refletir acerca da necessidade do perdão e do ato de prometer frente os percalços da ação?

Ora, Arendt destaca que a compreensão não é pensamento e, que para comunicarmos nossos posicionamentos no mundo (“ser e aparecer” no “espaço das aparências”) precisamos ter um “ponto de vista geral” e, portanto, imparcial sobre os dados e fatos que nos chegam. De modo geral, precisamos exercitar aquele ciclo de complementações que se inicia nos pré-conceitos (compreensões prévias) e segue até a elaboração do juízo (ou do seu sentido constituído de responsabilidade).

⁹⁹ Optamos por anexar esta condição do perdão aos atos caracterizados como prejudiciais aos homens, considerando o que Arendt afirma sobre a questão da punição e do perdão para com ofensas e malefícios que possuem o “mal” na raiz do pensamento e da ação humana, a saber: “Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do poder humano, às quais destroem sempre que surgem” (ARENDDT, 2007, p. 253).

Segundo a analítica de Hannah Arendt toda a opinião necessariamente deve ser considerada nas redes de relações humanas, afinal, não existem hierarquias entre verdade e opinião, nem entre compreensão e conhecimento. O que existe em verdade é um ciclo de complementações em que a opinião quando refletida pode se tornar uma verdade não-absoluta, já que os homens em sua condição mortal, não podem ambicionar e nem alcançar o absoluto.

A solução que Arendt encontra para direcionar os homens neste labirinto das relações humanas no que tange ao saber reflexionar sobre o sentido, ou o significado das coisas que nos cercam, bem como, da natureza de nossas relações e daquilo que fazemos, ou da forma que escolhemos ser e aparecer no “espaço das aparências”, se encontra (em concordância com o pensamento kantiano) na “imaginação”, isto é, na capacidade de “se colocar no lugar do outro” sem que com isso se assumam as opiniões, preconceitos e vicissitudes deste outro. Para Arendt, o “se colocar no lugar do outro” não assume de forma alguma o sentido de submissão em que uma parte se submete às opiniões e anseios de outra parte.

Dito de outro modo, essa compreensão do “outro” só é possível quando conseguimos imaginar como é essa realidade possível de nossos pares. Referimo-nos como “realidade possível”, pois segundo Arendt, a realidade real nos é impossível de captar mesmo que por meio da imaginação (ARENDR, 2014, p. 513). Captar o real do outro seria o mesmo que compartilhar a particularidade deste outro, o que se torna humanamente impossível, já que todas as contingências que compõem nosso ser e o labor de nossa função biológica apenas podem ser compreendidas por nós mesmos e, ainda, não em sua totalidade.

A imaginação, segundo Arendt, mantém interdependência com o “alargamento de pensamento” (já apresentado por Kant) que, por sua vez, está contido na compreensão da faculdade do juízo reflexionante (termo presente no pensamento de Kant na obra *Crítica da faculdade de julgar*). Nas palavras de Arendt podemos compreender que:

O “alargamento do espírito” (...) é alcançado “ao compararmos nosso juízo com o juízo possível dos outros, e não com seu juízo real; e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro

homem”. (...) O pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não se exclui de “todos os outros”... Por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; em outras palavras, adota a posição do cidadão kantiano do mundo. Pensar com a mentalidade alargada – isso significa treinar nossa imaginação a visitar... (ARENDDT, 2014, p. 513 – aspas do texto).

Conforme as análises realizadas por Arendt acerca da “imaginação” enquanto tônica da faculdade do juízo que nos permite julgar com imparcialidade e articular conexões com perspectivas distintas das nossas, podemos compreender que, a exemplo do que ocorre com o aprendizado, precisamos “treinar” o exercício imaginativo sem que, com isso, descuidadamente imersamos em uma “armadilha” de interpretação: a imaginação apesar de ser uma “[...] apreensão empírica” (KANT, 2016, Cap. IX, 1ª Introdução, p. 47) dos fatos e dados representados por outros, não é a mesma coisa que o ato de assimilarmos o “outro”, de modo a nos tornarmos o que o “outro” pensa e acredita.

Arendt ainda nos esclarece que a noção de “imaginação” pode ainda erroneamente nos levar a considerar que se trata da mesma coisa que a “memória”. Assim, a pensadora alerta que para Kant, “[...] a imaginação é a condição da memória, sendo uma faculdade mais abrangente” (ARENDDT, 2002, p. 101). Além do mais, a pensadora destaca que:

A imaginação, diz Kant, é a faculdade de tornar presente o que está ausente, a faculdade da re-presentação: “Imaginação é a faculdade de representar na *intuição* um objeto que não está presente”. Ou: “A imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade de *percepção* na ausência de um objeto”. Dar o nome de “imaginação” a essa faculdade de ter presente o que está ausente é bastante natural. Se eu represento o que está ausente, tenho uma *imagem* em meu espírito - uma imagem de algo que eu vi e que agora, de algum modo, reproduzo (ARENDDT, 2002, p. 101 – aspas e itálico do texto).

Portanto, para Arendt, este “re-presentar” observado por Kant acerca da ação da imaginação, é um tornar presente aquilo que está ausente. Este “tornar presente algo que está ausente” só é possível quando imaginamos o “ser” ausente e buscamos compreender o sentido da estrutura deste ser. Esta ação, que é em si o ato de compreender, se dá de forma autônoma, isto é, um movimento interno (reflexivo) que desenvolvemos por meio do “ponto de vista geral” e, tão logo o devolvemos ao mundo no “espaço das aparências” para posicioná-lo nas inter-relações, isto é, no espaço *entre* os homens.

Esta é, portanto, a trajetória do ciclo complementar entre opinião e verdade em que nossas perspectivas ultrapassam (transcendem) as compreensões prévias no momento que ascendem de um “ponto de vista geral” (imparcial) e, portanto, responsável, coerente e íntegro.

O pensar por si mesmo, ou o *Selbsdenken* kantiano, em muito vem de encontro com a filosofia do “dois em um”¹⁰⁰ de Sócrates. Tal como já observamos nesta pesquisa, conforme o diálogo platônico na obra *Górgias* (precisamente no fragmento 482 C) a figura de Sócrates reflete com o personagem de Cálicles acerca da possibilidade de os homens realizarem atos maléficis de forma voluntária.

Arendt nos apresenta este diálogo na obra *Vida do Espírito* para explicitar como a teoria do “dois em um” socrático se desenvolve e vem de encontro com o que ocorre no *juízo reflexionante* concebido por Kant e, posteriormente, com uma nova roupagem configurada na ideia de compreensão e imparcialidade arendtianos. Conforme Arendt nos esclarece, neste diálogo com Cálicles, a figura de Sócrates destaca duas sentenças afirmativas, sendo elas:

[...] a primeira, “é melhor sofrer o mal do que o cometer. (...) A segunda afirmação é: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me”. (...) o que conta é que o mal foi feito; e aí é irrelevante saber quem se saiu melhor – o autor ou a vítima. Na qualidade de cidadãos, nós devemos evitar que o mal seja cometido, porque está em jogo o mundo em que todos

¹⁰⁰ Conceito desenvolvido por Arendt em sua obra *A vida do espírito*.

nós – o malfeitor, a vítima e o espectador – vivemos. (...) Em outras palavras, Sócrates não está falando aqui na pessoa do cidadão, de que se supõe preocupar-se mais com o mundo do que consigo mesmo; ele fala aqui como um homem devotado principalmente ao pensamento (ARENDR, 2014, p. 203-204 – *aspas e itálico do texto*).

Na primeira afirmação socrática, Arendt observa que o pensador indica a necessidade de se analisar os fatos de forma desatrelada das inclinações pessoais, afinal, observar que um determinado fato pode ser prejudicial para todos ao invés de pensar apenas no que seria concernente a si mesmo é buscar compreender o contexto através de um “ponto de vista geral” (imparcial).

Já em relação à segunda afirmação, Arendt identifica que se trata do pré-requisito para a primeira afirmação, pois para pensar de forma “alargada” e imparcial precisamos de antemão termos consciência de nós mesmos (“ser um consigo mesmo” que é o que Arendt (2014, p. 207) examina como sendo o “ego pensante”), afinal, somos um quando estamos apenas em nossa interioridade (“eu comigo mesmo” ¹⁰¹ da consciência) e somos outros quando estamos entre as pessoas na medida em que estas criam uma ideia acerca de nosso “eu” a partir da aparência. Logo, somos “dois em um”.

Para Arendt essa dualidade é a marca *sine qua non* (senão o indício mais convincente) de que os homens existem “[...] *essencialmente* no plural” (ARENDR, 2014, p. 207). Mesmo que essa união entre o “eu comigo mesmo” e o “eu para os outros” perdure apenas quando os homens estão voltados para a interioridade do pensamento, ocorre novamente a unicidade do existir, a saber:

[...] o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade. Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas

¹⁰¹ Arendt destaca que Platão traduziu em linguagem tradicional esse diálogo sem som que ocorre no pensamento quando refletimos (diálogo do “eu comigo mesmo”) como *eme emauto* “o som de mim comigo mesmo” (ARENDR, 2014, p. 207).

incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, (...) quando sou um e sem companhia (ARENDR, 2014, p. 207).

Nesta passagem presente na obra *Vida do Espírito* (precisamente no capítulo voltado para “O Pensar”), Arendt parece fazer alusão ao episódio do “Mito da caverna” de Platão presente no livro VII da obra *A República*, no qual o homem sai do “mundo da aparência” e se volta para o esclarecimento (fora da caverna), mas percebe que precisa voltar para a caverna (“mundo da aparência”) para ficar entre os outros homens e comunicar suas descobertas. Entretanto, Arendt observa que o objetivo de Platão era “[...] substituir a ação pela fabricação, visando conferir à esfera dos negócios humanos a solidez inerente à fabricação e ao trabalho” (ARENDR, 2007, p. 237).

Deste modo, o que Platão pretendia com o retorno do homem à caverna escura dos negócios humanos é que este, por meio das ideias alcançadas desenvolva padrões e normas que “[...] lhe permitam julgar e classificar a multiplicidade variada de ações e palavras humanas com a mesma certeza absoluta e “objetiva” com que o artesão se orienta na fabricação” (ARENDR, 2007, p. 238 – aspas do texto).

Contudo, para Arendt, este processo de objetificação da multiplicidade, tal qual um artesão que fabrica objetos, engendra em si a ideia de “especialização”, em que apenas especialistas podem fazer parte e compreender o que estão fazendo.

Conjecturando todas estas análises que chegamos até o momento e pensarmos de modo a traçarmos um paralelo a respeito das inter-relações que se efetivam no mundo virtual dos ciberespaços da internet, não seria viável e, muito menos, coerente partirmos desta noção platônica de “especialistas” da opinião e do conhecimento (fator este que foi responsável pela divisão da filosofia tradicional entre filósofos e multidão; ou ainda, filosofia e política).

Afinal, as relações entre os homens não podem ser caracterizadas como um jogo de “especialistas no assunto”, uma vez que “[...] a capacidade de argumentação não se encontra distribuída de modo uniforme por toda a gente”

(MARQUES, 2016, p. 246) e, neste ponto, novamente podemos verificar que, segundo o pensamento arendtiano, não pode haver uma hierarquia entre verdade e opinião, pois todas as opiniões devem ser consideradas e refletidas.

Há de se observar, inclusive, que a exemplo do que ocorre com aqueles que passam a viver e a pensar somente dentro daquilo que podemos metaforicamente denominar de suas “bolhas privadas” tendo por base suas compreensões prévias e seus pré-conceitos (muitas vezes dogmáticos), também existem aqueles que se voltam para o *thaumadzein*¹⁰² (o espanto filosófico onde pode haver o encontro com o Absoluto segundo o pensamento platônico) solitário e permanecem nesse conhecimento crítico e fecundo que se desenvolve apenas em si mesmo.

Afinal, tanto uma existência baseada nas limitações da vida privada quanto outra que se volta para um conhecimento crítico encarcerado no âmago do próprio pensamento, realizam o mesmo revés, só que em perspectivas distintas (seria analogamente pensando: o mesmo “veneno”, mas em recipientes e em quantidades distintas), pois tanto um quanto o outro “[...] destrói a pluralidade da condição humana dentro de si mesmo” (ARENDR, 2009, p. 81).

Por isso Arendt busca desenvolver seu pensamento acerca da condição humana tendo por base a ruptura das hierarquias impostas pela tradição filosófica, a fim de trazer à tona a importância da política e da ação vinculada com a reflexão (*phronésis* – vida política - e *nous* – intelecto - compreendidos de forma complementar; *thaumadzein* e *doxadzein* podendo participar ambas no “mundo das aparências”).

No âmbito da esfera virtual podemos identificar que há a possibilidade de que a conversação percorra caminhos em que nem sempre todas as pessoas terão as mesmas capacidades argumentativas e, portanto, os diálogos interativos estarão submetidos a “[...] assimetrias e desigualdades de acesso e

¹⁰² De acordo com Arendt na obra *A Promessa da Política* o *thaumadzein* é um choque filosófico promulgado por Platão que configura a separação do filósofo que o padece das pessoas com quem convive. “E a diferença entre os filósofos, que são poucos, e a multidão não é de forma alguma (...) que a maioria nada sabe do *pathos* do espanto, mas que se recusa a padecê-lo. Essa recusa se expressa como *doxadzein*” (ARENDR, 2009, p. 79).

uso de linguagem” (MARQUES, 2016, p. 245) e, este fato precisa ser considerado quando analisarmos o contexto das inter-relações humanas nesta esfera. Marques ressalta o seguinte sobre este ponto:

Uma análise de espaços de conversação política on-line precisa contemplar, para além de uma verificação da presença de reciprocidade, reflexividade e discussão crítico-racional, a relação desigual que se estabelece entre os interlocutores, e a configuração da própria situação de comunicação/interlocução. Essa dupla preocupação está intimamente ligada ao “ser responsável”, pois tem como pressuposto o fato de que os sujeitos se tornam “seres de palavra” nos momentos em que criam e se engajam em espaços de enunciação conflitiva (MARQUES, 2016, p. 248).

Com este apontamento de Marques (2016) podemos estabelecer uma conexão direta com o que Arendt nos chama a atenção ao fato da necessidade de encontrarmos “sentido”, isto é, um “por que”, para as nossas ações e as esferas em que as mesmas vêm ocorrendo. Os conflitos sempre existirão ao passo em que somos seres plurais e, portanto, portadores de opiniões diversas e distintas entre si. Entretanto, mesmo que em uma esfera virtual que nos separa (fisicamente falando), ainda assim, não deixamos de ser seres humanos que precisam se inter-relacionar para prosseguir com a fabricação das emaranhadas conexões públicas que compõem o “espaço da aparência”.

Portanto, as relações conflitivas que se desenvolvem nesta esfera do virtual podem ser contornadas, partindo das análises arendtianas acerca da noção de ação, quando “treinamos” nossa faculdade imaginativa e, passamos assim, a pensar e a compreender o contexto e as outras pessoas de forma “alargada”, sem que com isso, assumamos passivamente o posicionamento e os enunciados emitidos por estas.

Desta maneira, é a imaginação que nos confere a capacidade de refletir e emitir julgamentos (posições) não-absolutos que, antes de obliquarem ainda mais as relações, aproximam na medida em que buscam respeitar o “ser e aparecer” dos outros.

Tal como a técnica da “maiêutica” socrática, nos dispormos à imaginação não é uma tarefa fácil, pois nos impele a “violiar” nossa conduta

própria de pensar e sair da “zona de conforto”. Sendo assim, este “se colocar no lugar do outro” no intuito de apreender sua realidade parcial (pois jamais podemos captá-la em sua integralidade) é um ato de coragem para Arendt. A coragem de “parirmos” novos pensamentos por meio da conexão com outras perspectivas alheias à nossa interioridade.

Ora, para Arendt isso nada mais é que efetivar o sentido do pensamento considerando que a existência dos homens está condicionada à “sociabilidade”. Lembrando, inclusive, que já somos pelo menos dois quando estamos apenas com nós mesmos (teoria do “dois-em-um” de Sócrates), logo, a pluralidade em seu sentido efetivo e autêntico (aqui, nos referimos à pluralidade compreendida de forma responsável e consciente) de ser já é uma constante em nossas vidas mesmo se não estivermos na presença de outras pessoas.

Como então podemos pensar a questão da imaginação no sentido de ser uma catalisadora das inclinações privadas (ou da soberania do nosso pensamento) nas situações de conflitos com as quais as pessoas vêm desfazendo relações, emitindo juízos baseados em compreensões prévias, partindo do ponto de vista pessoal (vida privada) e não de um “ponto de vista geral” para se posicionarem *entre* os homens? Qual seria o *modus operandi*, por assim dizer, que estabeleceria o cenário (ou o momento certo) para que colocássemos a imaginação em ação nas relações do mundo virtual?

Para Arendt, primeiramente temos que estabelecer o sentido de nossas relações, isto é, compreender que somos pessoas com infinitas diferenças, mas que também somos iguais na questão de vivermos no mesmo mundo (a pluralidade – as distinções entre as pessoas - para existir, precisa da singularidade de cada pessoa).

Posteriormente a isso, as pessoas precisam entender o contexto em que estão inseridas: no caso do mundo virtual, os homens precisam compreender a ambivalência que permeia esta esfera e que, portanto, serão as suas ações na mesma que proporcionarão a tônica para os tipos de relações que se estabelecerão.

Entretanto, Arendt já nos alerta que as ações podem ser imprevisíveis e irreversíveis e, sendo assim, agir sempre confere um risco aos homens. Este risco, inclusive, são os conflitos interpessoais diante das pluralidades não compreendidas e, portanto, não consideradas. Torna-se fundamental então, a exemplo de Sócrates, se posicionar sem se considerar “o sábio”, mas antes, aquele “que nada sabe”.

Esta ação implica na abertura necessária para que todos os homens possam “ser e aparecer” sem que um tente persuadir o outro, fato este que tornaria as relações reduzidas a uma competição de argumentos sob a égide de uma tirania ou autoridade do “melhor argumento” em que apenas os “especialistas no assunto” poderiam opinar. Estabelecer relações desta maneira pode ser tudo, menos a manutenção de um mundo comum alicerçado pela pluralidade.

A imaginação, portanto, precisa ser acionada e na prática isso ocorre quando desenvolvemos cenários discursivos em que as opiniões (mesmo na esfera do virtual) possam aparecer independentemente do seu conteúdo ou do seu grau de conhecimento. Tais cenas permitem que os sujeitos envolvidos possam:

[...] experimentar a política enquanto processo de criação de formas dissensuais de expressão e comunicação que inventam modos de ser, ver e dizer, que se afastam do consenso e configuram novos sujeitos e novas formas de enunciação coletiva. O consenso, em contraponto, estabeleceria um enquadramento conceitual e imagético para qualquer interação e discussão, cujas contradições passam despercebidas por coincidirem com interesses hegemônicos ou por refletirem situações existentes e vistas como inalteráveis. Por isso, ele reduz os sujeitos a parceiros de interlocução com interesses a serem defendidos e transforma o processo político em jogo de especialistas. (...) Na cena de dissenso se busca retirar os corpos de seus lugares assinalados, libertando-os de qualquer redução à sua funcionalidade. (MARQUES, 2016, p. 249).

Neste trecho de Marques (2016) podemos observar que a experiência política (compreendida também como as relações humanas em fluxo na esfera pública) em sua originalidade e autenticidade precisa ser constituída por

dissensos (contradições) para que a “natalidade” e a durabilidade de mundo possam ser garantidas.

A questão da “natalidade” tem uma característica intrinsecamente atrelada ao conceito da possibilidade de se fabricar o “novo” no contexto das relações dos homens. Afinal, com o surgimento do “novo”¹⁰³ (não se tratando aqui apenas da questão reprodutiva biológica) também se inauguram novas possibilidades e novas perspectivas para se compreender o mundo em questão. Evita-se com isso, o pensar homogeneizado do consenso¹⁰⁴.

Tal como já observamos, Arendt é incisiva quando destaca que a homogeneização do pensamento e da ação é um problema que acarreta severos prejuízos para as relações humanas, pois é o principal “combustível” para o alheamento (alienação) de mundo entre os homens que, uma vez homogeneizados, não conseguem mais oferecer sentido ao que fazem e ao mundo em que vivem.

Isto implica diretamente na liberdade dos homens, já que “[...] a ação é a chave que revela o verdadeiro sentido da liberdade humana. A liberdade humana é o *entre*, isto é, requer que o outro exista, que o outro aja também” (COSTA, 2013, p. 46) e, portanto, que tenha consideração pelos consequentes dissensos.

¹⁰³ Compreendendo o que Arendt identifica acerca da “natalidade”, o professor e pesquisador Adriano Correia afirma que “[...] a natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições (...) adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascidos e de nascermos, assim também, para o mundo (...) no mundo propriamente humano, dirá Arendt em *A condição humana* (2005), ingressamos apenas mediante palavras e atos, em uma espécie de segundo nascimento (...) engajar-se politicamente por meio da ação e do discurso significa nascer para o mundo” (CORREIA, 2010, p. 813-814).

¹⁰⁴ Cabe aqui salientar que o “senso comum” (*sensus communis*) por meio do qual Arendt condiciona a durabilidade do mundo e a manutenção da pluralidade é diferente do sentido de “consenso”. O “senso comum” para Arendt é resultado da reflexão das inter-relações humanas tendo a primazia da pluralidade como pano de fundo, isto é, os homens se reconhecendo mutuamente que são heterogêneos e somente mediante esta condição é que conseguem ao mesmo tempo discriminar suas diferenças e, também, se atentar que fazem parte do mesmo mundo. Já o “consenso” visa a homogeneização de opiniões e posicionamentos sem se atentar às contradições que são a tônica para a manutenção da pluralidade e, conseqüentemente, a sobrevivência do senso comum de mundo.

Ressaltamos que a fina membrana que separa o mundo virtual do mundo natural (físico) é suscetível à tônica da ação que os homens (ora enquanto agentes e ora enquanto pacientes, tal como esclarece Arendt) empreendem. Torna-se, portanto, uma questão de responsabilidade que se revela quando buscamos compreender o mundo através de “um ponto de vista geral” e, sendo assim, imparcial.

Não se nega com isso a preponderância das particularidades. Afinal, elas são importantes, na medida em que nos definem enquanto seres distintos um dos outros, mas as mesmas não podem servir de máximas exclusivas para o julgamento (formação íntegra das opiniões). As inclinações e interesses pessoais tomados de forma isolada apenas garantem ou o consenso ou a obliquação das relações já que não permitem novas perspectivas e ressignificações.

Mas ao mesmo tempo precisamos nos atentar para que no momento das conexões e apreensões empíricas da realidade parcial do outro (quando imaginamos o “lugar do outro”) não venhamos a perder essas nossas particularidades (nos “deixarmos de lado”) de forma passiva e submissa e acabarmos assimilando as opiniões e posições dos outros. Isto implicaria em um consenso homogeneizado que, por sua vez, não condiz com o sentido da pluralidade.

Ao término desta reflexão acerca da possibilidade da manutenção da pluralidade e do desenvolvimento de juízos reflexivos íntegros em meio às relações humanas que se efetivam no mundo virtual e em seus ciberespaços, podemos destacar ao longo das análises que é possível mantermos-nos seguros das alienações que um mundo não-físico e, portanto, “fora” da condição de existência humana pode engendrar.

Para isso, precisamos aparentemente encontramos o sentido de nossas relações nesta esfera digital e, também, reconhecer que este mundo pode ser construído e desconstruído inúmeras vezes dependendo do tipo da ação que efetivarmos e, sendo assim, abarca a possibilidade do constante fluxo de “novidades” imprevistas e imensuráveis que estão no futuro, garantindo assim, a durabilidade das relações humanas e do mundo do qual fazemos parte.

De modo geral, se podemos pensar que é possível a manutenção do senso de mundo e da pluralidade entre os homens e a formulação de seus juízos para com seus antagonistas, poderíamos também conjecturar a possibilidade de uma chamada “democracia digital” em que deliberações pudessem ser realizadas nesta esfera ambivalente do virtual? Se a resposta for afirmativa, caberia ainda que pensássemos sobre o formato ou o *modus operandi* que esta democracia assumiria para que assim pudéssemos inferir seu sentido.

Seria então uma democracia participativa? Será que um modelo representativo (do qual já estamos habituados) sobreviveria ou ainda, se realizaria plenamente na esfera do virtual? Ou quem sabe um formato híbrido entre estas duas? Afinal, teríamos condições de pensar em uma nova política tendo por base as relações humanas conectadas nos ciberespaços, com uma nova estrutura e formas de se pensar e conhecer o sentido de “política”?

A “coruja de Minerva”, aquela figura hegeliana que tudo reflete e aguarda o dia passar para entender tudo o que aconteceu a partir do passado, não precisa mais lançar seus vôos apenas ao “cair do crepúsculo”, pois agora ela pode estar em qualquer lugar e em qualquer momento no mundo virtual, contemplando tudo e em todos que a ele tiverem acesso, não sendo assim, uma dádiva exclusiva de poucos sábios e merecedores da propriedade e da autoridade da palavra ou do pensamento crítico.

CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi de estabelecer um paralelo entre as análises arendtianas desenvolvidas na primeira metade do século XX acerca da política e da importância da articulação responsável com o universo das relações humanas, bem como com a necessidade do exercício da faculdade de julgar enquanto fator decisivo para a manutenção da durabilidade de mundo comum entre os homens, tendo em vista (no outro lado do paralelo) o formato que as relações humanas assumem no século XXI com o intermédio da internet e seus ciberespaços de (con) vivência.

A pesquisa buscou inicialmente elencar os pressupostos elaborados por Arendt ao longo de suas obras que resultaram na sua compreensão de política. Para tanto se fez necessário a revisitação à compreensão arendtiana do movimento totalitário (evento este que por excelência norteia os cuidados de Arendt no tocante à política haja visto a sua característica coercitiva e, portanto, inibidora do pensamento crítico); às suas análises acerca da “banalidade do mal” presentes em figuras profissionais do exército alemão capitaneados pelo Terceiro Reich, tal como a figura alienada de Otto Adolf Eichmann; além de suas observações em relação aos preconceitos engendrados à política que se apresentam fecundos desde muito tempo na história da humanidade, mais precisamente iniciados no período dos antigos gregos com Sócrates e Platão, estes que, por sua vez, conforme atesta Arendt, foram os responsáveis diretos pela cisão entre a filosofia e a política (*episteme* e *doxa*).

Estes três pontos de análise presentes ao longo das obras de Arendt culminam na importância que a pensadora atribui à atividade humana da “ação”, já que esta é por excelência a atividade da política no âmbito dos negócios dos homens, isto é, do “espaço entre os homens” no qual (e pelo qual) o mundo em comum pode ser construído. Dentro deste contexto das atividades humanas que conferem a condição humana de existência autêntica, Arendt destaca que além da atividade da “ação”, os homens existem neste mundo graças a outras duas atividades essenciais: o “trabalho” (responsável

pela totalidade dos ciclos da vida biológica; é o reino do “animal laborans”) e a “obra” (atividade que confere a criação das relações e das coisas que circundam o mundo dos homens; *lócus* do “homo faber”).

Na atividade do “trabalho” os homens são considerados “animal laborans”, isto é, aquele que se preocupa única e exclusivamente com as suas necessidades básicas de sobrevivência no mundo. O âmbito que sua vivência se realiza é a esfera privada e a sua condição necessária é a própria vida. Nesta atividade humana, os homens vivem apenas para si mesmos e permanecem homogêneos nesta condição de viver: todos enquanto seres humanos passam pelos ciclos biológicos de vida e apresentam as mesmas necessidades para tal.

Já na atividade da “obra”, os homens assumem o papel de criadores das coisas que passarão a fazer parte do mundo que compartilham com os outros homens. Esta é uma atividade mista, pois inicialmente os homens agem de forma singular projetando as ideias e dando forma às coisas para, posteriormente, apresentarem suas criações na esfera da mundanidade (no “mundo das aparências”). Durante a atividade da “obra” os homens passam a desenvolver compreensões prévias (momento em que os pré-conceitos são forjados) acerca das diferenças e do contexto plural que existe na esfera pública.

Tais compreensões prévias se transformam em juízos de fato no momento que os homens passam a se tornar também “homens pensadores” e se integram à atividade humana da “ação”. Isto é, quando os pré-conceitos são aprimorados dentro do ciclo de complementação da compreensão humana (a mentalidade é “alargada”) e os homens passam a viver integrados na política, o que requer que saibam conviver com respeito às múltiplas diferenças existentes, sem, contudo, que deste modo, se submetam às vontades e particularidades dos outros.

Desta maneira, na esfera pública (política) a condição humana de existência é a pluralidade que só ocorre, por sua vez, na medida em que as variadas singularidades (idiossincrasias) são reconhecidas, mas, mesmo

assim, não se sobrepõem às singularidades dos demais. Neste âmbito, ao contrário do que ocorre na atividade do “trabalho” (homens enquanto “animal laborans”), não é possível mais haver a homogeneidade de interesses justamente porque o *locus* das relações só se concretiza na medida em que os homens e suas relações se apresentam enquanto heterogêneos (múltiplos).

Existem também distinções entre a atividade da “obra” (ou do homem enquanto “homo faber”) com a atividade da “ação” (ou do “homem pensador”). Isto pode ser mais bem compreendido quando observamos que, se por um lado, enquanto “homo faber” os homens buscam aparecer no “mundo das aparências” apenas para apresentar suas criações e intensificar a durabilidade deste mundo que criam constantemente, por outro lado, quando passam a se tornar “homens pensadores” e decidem ser e aparecer simultaneamente na esfera pública, então além de “reificar” as coisas aos demais homens (tarefa do “homo faber”), estes também transcendem as noções prévias obtidas enquanto “obradores” e viabilizam a possibilidade para as “novidades”.

Além disso, enquanto assumem o papel de “homens pensadores” (ou homens de “ação”), passam também a criar o espaço para a vida dos “recém-chegados” (estes que em Arendt podem ser compreendidos tanto como os novos nascimentos biológicos, quanto como os novos nascimentos para a vida política).

A manutenção da “novidade” para Arendt é circunstancial para pensarmos o porvir, ou ainda, a oportunidade de transformações dos contextos das relações humanas e das conjunturas políticas. Fato este que não é possível conjecturar na homogeneidade da atividade do “trabalho” e nem no solipsismo e objetificação da atividade da “obra”. É necessário, portanto, ultrapassar os limites das idiosincrasias da vida particular e a capacidade criadora da materialidade do mundo em comum dos homens para que a liberdade e a política (compreendendo nisso a manutenção do senso comum de mundo entre os homens) possam ser asseguradas.

Concluimos ainda que, de acordo com Arendt, a ação de ser e aparecer no “mundo das aparências” (que nada mais é do que o espaço “entre” das relações humanas) está intrinsecamente ligada ao ato de dialogar e agir

(alicerçados pela faculdade de julgar, ou, da faculdade do pensamento).

A comunicação, portanto, é fundamental na esfera pública, já que é por meio dela que os homens se expressam e se compreendem. Por isso que, segundo Arendt, as compreensões prévias (pré-conceitos) não bastam para que a política possa ser efetivada, mas antes, precisam ir além, ser filtradas e atualizadas (daí o conceito de “mentalidade alargada” de Kant ser tão importante para a pensadora) para que assim os juízos imparciais possam fazer parte das deliberações e, conseqüentemente, atos conscientes e responsáveis sejam realizados.

Os pré-conceitos, conforme a análise arendtiana, se apresentam como homogeneizadores do pensamento. Isto significa que os mesmos são fecundados por ideias que objetivam o absoluto, ou seja, noções criadas no intuito de oferecer respostas prontas e para qualquer questionamento (no sentido totalizante), cuja característica fundamental é a indubitabilidade.

Tais noções cristalizadoras do pensar são as chamadas ideologias, tal como identifica Arendt, que estabelecem os pré-conceitos e alimentam a incapacidade de julgar e, portanto, impedem que a liberdade possa ser colocada em prática. Afinal, como julgar algo que já tem um conceito ou resposta alicerçado por tradições ou ainda apresenta um sentido axiomático? Tal é a capacidade manipuladora de ideias totalizadoras. Somente as ideologias atuam com respostas absolutas e pretendem o definitivo, ou ainda, abarcar a totalidade.

Neste sentido é que buscamos estabelecer um ponto de congruência entre o pensamento de Arendt com relação aos fatos hodiernos e nos perguntarmos: qual é o sentido da política e das relações humanas que se estabelecem no século XXI com o intermédio da internet e de suas redes sociais de comunicação?

Logicamente que são notórias as facilidades que a vida *on-line* proporciona aos seus usuários, mas, do mesmo modo, é perpendicular os revéses em relação a compreensão e ao respeito de um determinado grupo para com o outro em situações que envolvam o debate na tal “ágora virtual”.

Como é possível, portanto, haver a atividade genuína da “ação” neste ambiente em constante estado de potência (virtual)? Seguramente esta é uma questão-chave que Arendt levantaria na atualidade frente ao império da internet e suas redes sociais consideradas então como principal esfera das relações humanas, ou ainda, da criação do espaço *entre* os homens.

Buscar compreender o “mundo virtual” e o sentido das relações humanas nesta esfera nos parece ser um primeiro passo importante considerando a metodologia analítica de Hannah Arendt. Este mundo de relações alicerçadas pela interatividade e pela capacidade de estarmos em vários locais virtuais ao mesmo tempo se apresenta de forma *útil* ao nosso cotidiano já que atende a quase 100% das demandas e necessidades que temos no dia a dia. Entretanto, quais são essas demandas e necessidades que temos em nossas vidas e que a internet consegue atender?

Ao analisarmos as possíveis respostas que virão a esse questionamento observaremos que, em sua maioria, elas estarão voltadas à interesses do nosso viver privado ou ainda social. Além deste ponto, há ainda a questão da característica ambígua em que as pessoas podem escolher como “ser e aparecer” nas redes sociais da internet, fato este que implica na insegurança da originalidade das relações humanas destes *ciberespaços*.

Não é possível negar que a internet oferece meios para desenvolvermos espaços autênticos de “ação”, tal como nos alertaria Arendt, a exemplo da possibilidade de termos acesso às informações concernentes a vários países e povos do planeta Terra (e, até mesmo, fora dele), ou ainda, de legitimarmos verdadeiros espaços plurais de diálogo e conhecimento.

Contudo, apesar desta acessibilidade ainda precisamos nos atentar em pelo menos dois pontos fundamentais: a) nem todos dispõem dos meios físicos (os dispositivos e instrumentos necessários) e financeiros para se “conectar” ao contexto virtual; b) muitas das informações disponibilizadas só são acessíveis e de fácil compreensão àqueles que podemos nomear de “especialistas da informação” (pessoal com o conhecimento necessário em áreas que requerem mais estudo, como a economia, saúde, política e demais segmentos que exigem conhecimento além do senso comum).

Como pensar então uma esfera de comunicação aberta a todos, mas que apenas alguns sabem interpretar as informações e detém o conhecimento necessário para ter acesso às suas bases de dados? O próprio sentido do conceito de “globalização” quando observado diante desta análise pode ter suas bases estremecidas.

O que queremos verificar com isso é que o panorama de um “mundo virtual” tem em si a tônica do utilitarismo, isto é, é algo que oferece algo útil para a vida privada e social daqueles que a utilizam como usuários. Quando passamos a viver as necessidades da vida privada legitimamos o império do “animal laborans” na esfera pública.

Nesta conjectura há uma contradição não só de termos (trazer o privado para o público e normalizar este cenário), mas também, como observaria Arendt, propicia uma dimensão ampliada do “alheamento” dos homens do sentido comum de mundo, ou seja, cria uma condição inautêntica de existência humana caracterizada fundamentalmente por homens convivendo com outros homens sem a preocupação de manter preservado o senso comum de mundo.

Ora, o senso comum de mundo é um fator circunstancial em Arendt para que não nos percamos em alienações, isto é, em ideologias (farsas e manipulações) acerca da existência humana. O “saber” que todos somos e pertencemos ao mesmo mundo, ao mesmo contexto das relações humanas e dispomos da mesma capacidade de continuar a fabricar o mundo físico (das coisas que nos cercam) e do espaço *entre* que há nas relações, é o que nos oferece a condição de existência autêntica.

Ao contrário disto, no viver das alienações, ou ainda como Arendt já observou, na “inversão da hierarquia das atividades”¹⁰⁵, os homens passam a viver a primazia da homogeneidade do viver humano em detrimento da esfera pública e plural (heterogênea). Dito de outro modo, esta condição inautêntica do viver humano que, por sua vez, desqualifica os homens enquanto seres

¹⁰⁵ Lembrando que as atividades “trabalho”, “obra” e “ação” para Arendt possuem objetivos distintos apesar de complementares e, as alienações de mundo iniciam quando os objetivos do “trabalho” e da “obra” invadem a esfera da “ação”.

capazes de conviver diante de diferenças interpessoais, encerra em si a morte do pensamento crítico.

Afinal, no mundo das alienações não há espaço para as diferenças e, logo, não há como existir a esfera pública e a manutenção da pluralidade. Apenas singularidades existem neste contexto e, portanto, prevalece o império das necessidades privadas ou de grupos sociais que possuem afinidades e interesses comuns. No mundo do ser híbrido entre “animal laborans” e “homo faber” não é possível a diversidade e se torna inconcebível pensar sobre aquilo que é diferente do que se acredita ser a verdade.

Este mundo caracterizado pelo hibridismo do “animal laborans” com o “homo faber” pode ser mais bem compreendido quando realizamos o exercício de imaginar um homem que trabalha (cria o seu mundo e mantém relações com outros homens que são simpáticos ao seu modo de viver e de pensar) e que se preocupa apenas com seus interesses particulares e necessidades de vida: trabalha, tem convívio com outros que não destoam da sua forma de pensar, e se preocupa em pagar suas contas, comprar a sua comida, ter uma casa para morar, adquirir bens que lhe proporcionem conforto e saciem as suas vontades. Em suma, se trata do mundo do consumo. Este mesmo mundo em que todos estamos inseridos e também utilizamos.

O “animal laborans” neste contexto invadiu e deturpou os objetivos do “homo faber” e vive na esfera pública. E a “ação”? A atividade da “ação” não existe neste mundo das alienações, pois ela desvela novas compreensões que são impossíveis para a homogeneidade instaurada no império do “animal laborans”.

A internet neste contexto não é vilã e nem salvadora, mas, antes, é uma potência que pode ser aprimorada dependendo de quem a opera. Arendt certamente observaria que a internet e suas redes sociais de articulação *entre* os homens antes de ser uma força transformadora (seja de criação ou de destruição) é um implemento humano, isto é, foi criada por homens e, portanto, faz parte do mundo comum.

Entretanto, a obra não foi criada para todos os homens e essa propriedade dos meios e do conhecimento engendra em si uma ideologia da informação, isto é, uma ideia de que a internet é global, aberta a todos e que conecta a todos. Para Arendt essa relação de poder que resulta entre “especialistas da informação” e os demais que têm acesso comum à internet, seria análogo a uma relação de dominação ou de “governado *versus* governador” e, portanto, retrata um cenário de relações caracterizadas pela inexistência da liberdade, seguindo então na contramão do sentido da política tal como o que se encontra expresso por Arendt.

Neste sentido de relações de dominação e, portanto, de articulações tendenciosas, é possível ainda refletirmos sobre as seguintes questões: O que significa então a “liberdade de expressão” nos meios virtuais? Como alguém pode se expressar verdadeiramente e com liberdade em uma esfera que desconhece e que esta “existe” sob a propriedade ou o domínio de um outro alguém?

A internet surgiu no início da década de 70 com direcionamentos que visavam a facilitação da comunicação *entre* as pessoas e da aproximação daqueles que estavam distantes geograficamente. Esta meta ainda permanece ativa, mas sempre se manteve em estado de potência. Fato este que implica no ato daquele que vai procurar se comunicar por meio dela e, sendo assim, é um ato de caráter dicotômico, isto é, que pode ser ou ativo ou passivo, já que emitimos e recebemos informações durante a abertura de canais de comunicação.

Novamente chamamos a atenção: a internet nesta análise não é categorizada ou como vilã ou como heroína, mas sempre como uma potência, isto é, um mundo virtual que sempre está no “vir a ser” e, portanto, algo que pode assumir facetas diversas dependendo do ato ou da força motriz que a operacionaliza.

Deste modo, podemos inferir o seguinte: se a internet é uma potência que aguarda um ato ou uma nova ação em resposta ao ato cometido, a internet enquanto fabricação humana só pode ser transformada no intuito de potencializar a durabilidade das relações humanas, bem como, fortalecer

conhecimentos que ultrapassam as compreensões prévias dos pré-conceitos, se a faculdade de julgar dos homens estiver pronta para isso e assim deliberar.

Dito de outro modo (e emprestando o termo kantiano), somente com uma “mentalidade alargada” é que os homens conseguirão nortear suas ações e seus discursos dentro da esfera criada do virtual. O impacto destas ações recai enfaticamente na manutenção da pluralidade neste meio que só consegue se aproximar do espaço físico quando conseguimos, por intermédio da imaginação, vislumbrá-lo enquanto real.

Esta seria a saída que Arendt poderia sugerir em uma análise peremptória sobre o sentido da política e das relações humanas realizadas na esfera do virtual proporcionada pela criação da internet. Seria a imaginação, ou ainda, o compreender o outro (sem que com isso aquele que observa acabe se tornando o observado e vice-versa) é que seria a tônica para que fosse possível o início da busca do sentido das relações humanas nos ciberespaços.

Já em relação a questão política, ou ainda o sentido da política na atualidade (ainda mais quando ouvimos expressões como “democracia digital”) e desenvolvida no mundo virtual, Arendt possivelmente diagnosticaria alguns problemas como já destacamos (principalmente acerca aos “especialistas da informação” e as relações de dominação que há engendrado a este cenário).

Em suma para Arendt a política só pode acontecer em uma esfera “limpa” de interesses privados, isto é, em um panorama que as necessidades particulares não sejam a tônica exclusiva para as deliberações e construções do mundo em comum *entre* os homens. A política, tal como já analisamos, é um *constructum* alicerçado pela pluralidade e isto implica no respeito às diferenças e no reconhecimento das singularidades de cada um, mas sem que estas direcionem as ações que impactarão o viver dos homens.

Arendt expressa objetivamente que no mundo não existe “o” homem, mas sim, “os” homens, logo, não é possível que as idiosincrasias pessoais sejam o fator imperativo no momento da elaboração de juízos, pois caso contrário, seria o mesmo que tomarmos decisões públicas levados exclusivamente por interesses pessoais (como impulsos de paixão, medo, ódio

e outros) e, assim, “jogamos fora a criança junto com a água do banho”, isto é, julgamos o todo tendo por base uma pequena parte.

Neste sentido para pensarmos no conceito de democracia, ou uma política fundamentada na participação direta de todos, precisamos que estes todos tenham as mesmas oportunidades de conhecimento e de ação, a mesma acessibilidade às informações, a mesma capacidade de diálogo e de respeito às diversidades e às diferenças. Requer que a pluralidade seja a condição de existência humana.

Por outro lado, para pensarmos uma democracia “digital” precisamos, tal como o que se encontra nos pressupostos arendtianos, buscar analisar o sentido que há por trás deste mundo “digital” para com a política democrática. Todos teriam acesso, direito a voz e discernimento das informações? A democracia poderia ser digital, isto é, realizada em algoritmos? O que é afinal a “democracia digital”? Estas são algumas questões que Hannah Arendt certamente faria a cada um de nós se estivesse viva e atuante na filosofia política.

Compreender o mundo virtual, a sua característica de constante potencialidade e as inversões de hierarquias e objetivos das três atividades humanas que Arendt nos apresenta na obra *A condição humana* se configuram como uma análise fundamental para buscarmos respostas acerca do sentido e do que há por trás das relações estabelecidas nos ciberespaços da atualidade.

Do mesmo modo, estas investigações nos possibilitam pensar em novas perspectivas para transformar a ausência de sentido da política no mundo em que vivemos. Apenas uma nova forma de pensar a política é capaz de possibilitar o porvir, trazer a “novidade” e oferecer as boas-vindas para os “recém-chegados” que ainda chegarão.

Esta nova forma de pensar a política se inicia com a superação das compreensões prévias e a observação da importância da pluralidade. Isto implica no “alargamento” do pensar do homem enquanto ser autônomo (que sabe pensar por si mesmo), mas também, dependente de suas relações com outros homens para que assim possa assegurar a contínua fabricação do

mundo comum (ou do espaço *entre* os homens) e evitar que este mundo permaneça (tal como se encontra neste momento) alienado de sua originalidade.

REFERÊNCIAS

Primárias

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: PUC - Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

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

_____. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo; Posfácio Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo; Revisão técnica e apresentação Adriano Correia; Introdução Margaret Canovan. 13ª ed. Rev. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2020.

_____. **O que é Política?** Tradução Reinaldo Guarany. 3ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **Da Violência**. Tradução Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mario W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 8ª ed. (Debates; 64 / dirigida por J. Guinsburg), 2016.

_____. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo, 11ª Reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A vida do espírito**. Tradução Cesar Augusto de Almeida, Antonio Abranches e Helena Martins. 4ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant.** (Org. Ronald Beiner); Tradução André Duarte de Macedo. 2ªed. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993b.

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

COSTA, Marta Nunes da. **Razões, paixões, utopias: democracia em questão.** São Paulo: Editora Liber Ars, 2018.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. In: **Revista Trans/Form/Ação**, Nº 28, v. 2, São Paulo/SP, p. 83-94, 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/trans/v28n2/29415.pdf>> Acesso em: 01/06/2020.

DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

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

_____. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. In: **Rev. Natureza Humana**, Nº 4, v. 1, p. 157-185, jan-jun, 2002. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a05.pdf>> Acesso em: 21/06/2020.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt.** Tradução Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010 (Série Compreender).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo (Parte 1).** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª edição, Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

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

KANT, Imanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução Paulo Quintela; 1ª ed. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2007.

_____. **A religião nos limites da simples razão.** Tradução Artur Morão. Edições 70 – Textos filosóficos; Lisboa/Portugal, 2008.

_____. **Crítica da faculdade de julgar.** Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016 - (Coleção Pensamento Humano).

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder.** 3ª edição Revista e Ampliada. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **Conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política.** Rio de Janeiro/RJ: Lumen Juris, 2014.

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**: por amor ao mundo. Rio de Janeiro: Relumé - Dumará, 1997.

Secundárias:

ALVES, Marcos A.; ZANELLA, Diego C.; ZANARDI, Ísis M. A formação humana e a incapacidade de pensar: considerações sobre o problema do mal em Hannah Arendt. In: **Revista de Filosofia AUFKLÄRUNG**, João Pessoa/PB, Nº4, v. 2, Mai-Ago/2017, p. 67-78. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/33701/0>> Acesso em: 01/10/2019.

CALDAS, Marcos. Vida e morte no cristianismo primitivo. In: **Revista Cantareira**, Niterói/RJ, Nº 3, v. 1, Ago/2004, s.p. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/cantareira/article/viewFile/27844/16251>> Acesso em: 25/06/2020.

CENTRO REGIONAL DE ESTUDOS PARA O DESENVOLVIMENTO DA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO (CETIC. BR). **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros: TIC domicílios 2018**. ICT households 2018 [livro eletrônico] / Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR, [editor]. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2019. Disponível em: <https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/12225320191028-tic_dom_2018_livro_eletronico.pdf> Acesso em: 25/06/2020.

CONFINO, Alon. **Um Mundo sem Judeus**: da perseguição ao genocídio – A visão do imaginário nazista. Trad. Mário Molina. São Paulo : Cultrix, 2016.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 1996 (Coleção Os Pensadores).

EVANS, Richard. J. **O Terceiro Reich no Poder**. Trad. Lúcia Brito. 2ª ed. São Paulo: Ed. Planeta do Brasil, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Acesso à internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal 2018**. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101705>> Acesso em: 29/06/2020.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. **O mal pode ser extremo, não radical. Carta de Hannah Arendt**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/539470-o-mal-pode-ser-extremo-nao-radical-carta-de-hannah-arendt->>> Acesso em: 22/06/2020.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. et al. **Como elaborar projetos de pesquisa**: linguagem e método. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

KRAUSZ, Luis S. **Passagens: Literatura Judaico-Alemã entre gueto e metrópole**. São Paulo : EDUSP, 2012.

LANGE, Nicholas de. **Povo Judeu**. São Paulo : Folio, 2007. (Coleção Grandes Civilizações do Passado).

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. – São Paulo: Editora 34, 1999. (Coleção TRANS).

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A atividade humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt. **Revista Ética e Filosofia Política** – Portal de Periódicos da Universidade Federal de Juíz de Fora (UFJF) de Minas Gerais, v. 1; nº 9, 2006 (Edição Especial Hannah Arendt), p. 01-54. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17849>> Acesso em: 27/05/2021.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. Texto final de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MIRANDA, A. M. B. de. A (in) dignidade humana e a banalidade do mal: diálogos iniciais com a Hannah Arendt. **Revista de Políticas Públicas**, Portal de Periódicos da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), 2018, p.215-231. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/viewFile/9782/5729>> Acesso em: 05/03/2019.

MÜLLER, M. C; TURATTO, A. C. T. Arendt e o Caso Eichmann: reflexões sobre a justiça. **[Anais] X SEPECH – Seminário de Pesquisas em Ciências Humanas**. Centro de Letras e Ciências Humanas (CLCH) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, 20 a 22 de maio de 2014. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/sepech/arqtxt/ARTIGOSANAIS_SEPECH/anacturat.to.pdf> Acesso em 15/06/2020.

PIRES, Cecília. Sobre a banalidade do mal: a inquietação da Filosofia. In: **Hannah Arendt: Uma amizade em comum**. Orgs. Kathlen Luana de Oliveira e Valério Guilherme Schaper. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011, p.75-93.

PLATÃO. **Apologia à Sócrates**. Tradução de Maria Lacerda de Souza. [livro digital on line]. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000065.pdf>> Acesso em: 21/06/2020.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 1ª ed. Ed. Acropolis. [livro digital on line]. Disponível em: <<https://www.baixelivros.com.br/ciencias-humanas-e-sociais/filosofia/teeteto>> Acesso em: 21/06/2020.

PORTAL CONIB – CONFEDERAÇÃO ISRAELITA DO BRASIL. **Sionismo**. Disponível em: <<https://www.conib.org.br/glossario/sionismo/>> Acesso em: 10/11/2019.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do “nós” e “eles”. Tradução de Bruno Alexander. – 6ª ed. – Porto Alegre/RS: Editora L&PM, 2020.