

O TOTALITARISMO COMO EMBOTAMENTO DA FACULDADE CRÍTICA: UMA ANÁLISE DESDE HANNAH ARENDT

Dilson Brito da Rocha¹

RESUMO: Neste estudo temos o objetivo de examinar o *modus operandi* com o qual Hannah Arendt (1906-1975) enfrenta o totalitarismo. Para ela este regime político é capaz de transformar os homens em meros exemplares da espécie, fazendo-o via propaganda e terror. Ele destrói o agir conjunto na esfera pública, elimina a ação política e favorece o desenvolvimento de uma personalidade ajustada a uma simples execução de ordens, sendo instituído na violência e medo. Ele funcionaliza as pessoas, transformando-as em meras cumpridoras de funções, cria um tipo de personalidade dócil, obsessivamente obediente e eficiente. Nele a ideia da pluralidade é substituída pela uniformidade, aniquilando a diferença qualitativa e pessoal. Ocorre que, em uma sociedade de massas como a do início da era do capitalismo monopolista, momento de implantação dos regimes totalitários, há a redução em um igualitarismo, o embotamento da capacidade de pensar, o banimento da faculdade de julgar.

Palavras-chave: Totalitarismo; funcionalização; pluralidade; embotamento; faculdade de julgar.

ABSTRACT: In this study we aim to examine the *modus operandi* with which Hannah Arendt (1906-1975) faces totalitarianism. For her, this political regime is capable of transforming men into mere examples of the species, doing so via propaganda and terror. It destroys joint action in the public sphere, eliminates political action and favors the development of a personality adjusted to a simple execution of orders, being instituted in violence and fear. It functionalizes people, transforming them into mere job-seekers, creates a kind of docile, obsessively obedient and efficient personality. In it, the idea of plurality is replaced by uniformity, annihilating the qualitative and personal difference. It happens that, in a mass society like the beginning of the era of monopoly capitalism, the moment of implantation of totalitarian regimes, there is a reduction in egalitarianism, the dullness of the ability to think, the banishment of the faculty of judgment.

Keywords: Totalitarianism; functionalization; plurality; embottation; faculty to judge.

INTRODUÇÃO

O conjunto da obra de Hannah Arendt abrange uma gama de temas, como, política, autoridade, totalitarismo, condição do trabalho, violência etc. Seu primeiro livro, datado de 1950, que lhe rendeu visibilidade, foi o trabalho no qual ela examina o estado totalitário, a saber, *As origens do totalitarismo*.² Nesta obra Arendt iguala Nazismo e Stalinismo, duas formas da política que aparentemente estão em polos opostos no espectro político. Arendt

¹ Mestre em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestre em Teologia pela PUG/Roma, Itália; Docente na FIB - Faculdades Integradas de Bauru. E-mail: dilsondarocho@hotmail.com

² Nesta obra (*Origens do Totalitarismo*), que garantiu a Hannah Arendt reconhecimento nos ambientes intelectuais, ela descreve o fenômeno totalitário como uma forma de dominação peculiar à Modernidade, baseada na organização burocrática das massas, na ideologia, na propaganda e no terror. A autora ilustra como exemplos os desdobramentos da utopia socialista em suas versões nazista e stalinista. Na raiz do totalitarismo situa o antisemitismo moderno, manipulado como instrumento de poder, e o imperialismo surgido nos países europeus durante o século XIX.

extrai dessas formas um elemento nuclear: o totalitarismo subsumi sob suas características fundamentais tanto o Stalinismo quanto o Nazismo. Aponta que a via totalitária, a condição de possibilidade de que se possa instalar um regime político totalitário depende das seguintes coordenadas: banalização do terror, manipulação dos coletivos e, sobretudo, a massificação da política. (cf. ARENDT, 2004, p. 105).

O totalitarismo está ligado à perda da faculdade de julgar, da faculdade crítica, da capacidade de distinguir entre o bem e o mal. Adolf Hitler (1889-1945) e Josef Stalin (1878-1953) representam duas faces de uma mesma moeda, tendo alcançado o poder por meio da exploração sistemática da solidão organizada das massas, quer dizer, indivíduos atomizados, isolados, manipulados através dos meios de comunicação modernos, com suas técnicas eficientes de propaganda. A condição é essa, ou seja, o entorpecimento da faculdade crítica, ou o embotamento da capacidade de pensar por si, de fazer uso próprio da faculdade intelectual. Isso é um processo massivo de despersonalização. É isso que significa a exploração sistemática da solidão organizada das massas. Sete anos depois da publicação da obra *As origens do totalitarismo*, Arendt publica *A Condição Humana*, esta datada de 1958, e enfatiza a relevância política da ação, e como processo, isto é, a ação como processo dirigido à conquista da liberdade.³ Publica depois *Sobre a Revolução*, que data de 1963, sendo este talvez seu maior tributo ao pensamento liberal contemporâneo, e examina as revoluções francesa e americana, mostrando em que essas duas formas de revolução, de republicanismo moderno, se assemelham e diferenciam.

Arendt pensava que a preservação da liberdade e das condições de ação no espaço público só são possíveis se o poder constituinte, derivado dos movimentos pré-revolucionários, mantivessem os ideais revolucionários. É neste sentido que critica o afastamento dos ideais originários, tanto por parte dos franceses quanto dos americanos, cuja cidadania adotou. De acordo com Arendt, quando as revoluções se instituem como um poder constituinte originário, expressam a essência da política: a capacidade que os homens têm de agirem em conjunto. (ARENDT, 2001, p. 56). Política, *grosso modo*, pode ser definida como a capacidade que os homens têm, nas suas diferenças e pluralidade, de agirem em conjunto no espaço público, num espaço de transparência, onde os atores aparecem uns para os outros.

³ Arendt vai asseverar que o âmbito público é permeado pela liberdade, ao passo que o privado pela necessidade, todavia, houve na modernidade, uma inversão, onde a esfera pública foi reduzida à necessidade, à sobrevivência.

Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço temos o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos religiosamente em milagres, *mas porque os homens enquanto puderem agir são aptos a realizar o improvável e o imprevisível e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não.* (ARENDDT, 1993, p. 106, grifo nosso).

O impulso originário, que Arendt denomina de pré-revolucionário, é aquilo que é transformado institucionalmente em poder constituinte derivado, quer dizer, regime estatal e político e, nessa transformação existe sempre o risco de uma espécie de desgaste e afastamento daqueles ideais originários que produziram uma expressão concreta da liberdade, uma ação coletiva, conjunta, tendo em vista um interesse comum, que é a noção de bem comum, a gestão comum do interesse público. Arendt diz que isto era visível na revolução americana em particular, mas também na francesa, e que, enquanto a revolução francesa, como o terror, já se afasta logo de início disso, a revolução americana conserva esse ímpeto, ao menos durante algum tempo, mas também ela acaba se afastando consideravelmente desta potência política originária. (cf. ARENDT, 2002, p. 42).

PANORAMA GERAL

Em 1963 Arendt foi convidada pela revista *The New Yorker*, como repórter, para cobrir o julgamento de Otto Adolf Eichmann (1906-1962) em Jerusalém.⁴ Esta cobertura jornalística dá ensejo a que ela componha o clássico livro *Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal*, datado do mesmo ano de 1963. É neste livro que se apresenta a tese do mal banal. Eichmann foi responsável pela organização, execução, transporte dos judeus de toda a Europa e de todos os países ocupados pela Alemanha para a Polônia, e pela sua distribuição, em primeiro lugar pelos campos de concentração, e em segundo pelos campos de extermínio. Ele foi o cérebro organizacional de toda a máquina burocrática que abastecia aquela indústria da morte.

Eichmann colocava em operação, do ponto de vista executivo, a ideia nazista da “solução final da questão judaica” (*Endlösung der Judenfrage*), que significava a eliminação física dos judeus da Europa, como uma condição para evitar o perigo do

⁴ Eichmann era um oficial de Adolf Hitler (1889-1945), que tinha o cargo de coordenador daquilo que os nazistas alcinham de “a solução final para a questão judaica”. Sua atribuição era aprisionar e transportar os judeus até Auschwitz, rede de campos de concentração situados no sul da Polônia, bem como para outros campos de extermínio, ou seja, era encarregado pela lista de deportação. Registros acusam que em 1960 Eichmann foi submetido a julgamento em Jerusalém.

contágio que os judeus representariam à raça superior, ariana, pura.⁵ Foi com extraordinária competência gerencial que Eichmann levou a cabo essa incumbência, uma tarefa da qual ele foi encarregado pela *Schutzstaffel*, em especial por Heinrich Luitpold Himmler (1900-1945), seu superior, e da qual ele se desincumbiu com prodigiosa eficiência. Eichmann foi uma das personalidades proeminentes neste processo de destruição sistemática dos judeus europeus. Quando do julgamento de Eichmann no estado de Israel ele se justificava dizendo que agiu no cumprimento de ordens, enquanto era um subordinado de Himmler e das várias instâncias da cadeia de comando da SS. Ele não podia se opor a uma ordem que lhe era dirigida e, portanto, não teria pessoalmente culpa, apenas tinha cumprido seu papel exatamente da maneira como um bom funcionário deve cumprir o seu dever. (cf. ARENDT, 2001, p. 59).⁶

O grande problema é que esse indivíduo era uma instância, um operador do enorme dispositivo de destruição coletiva, anônima, sistemática que levou à morte de aproximadamente seis milhões de seres humanos. O problema era o da responsabilização de Eichmann pela monstruosidade do holocausto. Um crime dessa natureza é tão monstruoso, um mal tal prodigioso que se poderia chamar de mal absoluto. Os nazistas em geral, e Eichmann em particular, representariam uma espécie de mal radical. Eichmann é apresentado por Arendt como um tipo assustadoramente comum e normal. Como o burocrata, o gestor de circuitos e zeloso cumpridor de ordens, todavia, incapaz de julgar. “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar.” (ARENDT, 2000, p. 62-63). Ele era incapaz de discernir entre o bem e o mal, com o senso moral embotado.⁷ Daí o surgimento da célebre tese arendtiana da banalidade do mal. Eichmann representa não o mal radical, mas o mal banal. Ele não é nenhum demônio, mas um indivíduo absolutamente comum, que se pode dizer inclusive banal, igual a média dos funcionários

⁵ Mais precisamente, *Endlösung der Judenfrage* diz respeito ao plano nazista de executar a remoção da população judia dos territórios ocupados pela Alemanha, durante a Segunda Guerra Mundial e levá-los para o leste, tendo como arquiteto desse projeto justamente Eichmann.

⁶ Em seu julgamento Eichmann alegou não ser antissemita, que sabia apenas do transporte dos prisioneiros, que jamais soube da execução deles na rede de campos de concentração. Descreveu-se como um tipo de homem incapaz de mentir. Ele era um burocrata obediente, que realizou com eficácia os trabalhos para os quais fora designado, mas, paradoxal e banalmente, praticou atrocidades irrefutáveis, e nem sequer se moveu para ao menos atenuar as dores alheias.

⁷ Hannah Arendt atesta que se pasmou quando ouviu o pronunciamento de Eichmann, já que a imagem que ela tinha dele anteriormente era aquela dada pela imprensa, assim como do promotor, que o haviam apresentado como inimigo doentio dos judeus, sádico mórbido e monstro brutal. Depois que ela o viu, muda, de forma abrupta, a visão acerca dele. Para ela, Eichmann não era louco, uma vez que era ciente do fato de ter destinado vários judeus à morte. Porém, sua análise é muito mais profunda: para Hannah Arendt, incapaz de pensar, ele perdera toda capacidade de fazer a distinção entre o bem e o mal, o certo e o errado, um verdadeiro embotamento moral.

que operam exatamente como ele. Ele é só um burocrata eficiente. Segundo Arendt, o mal é intrínseco a todos e não está presente somente em um evento histórico isolado, não se tratando, portanto, de uma exceção, como muitos queriam.⁸ O mal representado por Eichmann é banal.

Fiquei impressionada com a manifestação superficial do agente executor Eichmann, que tornou impossível traçar o mal incontestável de seus atos em qualquer nível mais profundo de raízes ou motivos. Os feitos eram monstruosos, mas o executor, pelo menos o mais eficiente que estava sendo julgado era bastante comum, banal, nem demoníaco, nem monstruoso. (ARENDET, 2004, p. 53).

Arendt denunciou a colaboração dos conselhos judaicos com os nazistas, uma denúncia intolerável, pois deu margem a interpretação segundo a qual os próprios judeus foram responsáveis pela morte de seis milhões de pessoas. Ou seja, não apenas Eichmann, mas em virtude da colaboração que os conselhos judaicos mantinham com os nazistas haveria que se pensar também na responsabilização dos próprios conselhos judaicos e das pessoas que os formavam.⁹ A questão de Arendt, no entanto, não era tanto o problema da colaboração, mas o da complexidade da natureza humana, que tanto pode alcançar culminâncias, como mergulhar em abismos insondáveis, podendo gerar sofrimento extremo, torturas e insólitas formas de atrocidade, rebaixando a vida humana ao nível da mera sobrevivência biológica. Na liberdade e na dignidade humana Arendt identifica valores que devem ser objeto de permanente vigilância para evitar a repetição da barbárie totalitária.

Durante muitos anos Arendt deu aulas sobre a filosofia política de Immanuel Kant (1724-1804). A ela interessavam várias questões, em primeiro lugar o republicanismo de Kant, em segundo lugar a ideia kantiana de constituição como a criação coletiva pela ação humana de um campo de liberdade juridicamente assegurado. Mas interessava também a relação entre a liberdade e o mal. É justamente ao refletir sobre a filosofia política de Kant que Arendt se depara com a tese genuinamente kantiana do mal radical, segundo a qual a

⁸ Devido a esta análise, Hannah Arendt foi incompreendida, sendo que os que a recriminavam viam antissemitismo em seus escritos. Todavia, o que ela quis alertar foi para o fato de que os totalitarismos existem não somente nos totalitarismos. Definitivamente, ela não quis isentar Eichmann de suas culpas, antes, reconstruiu-as, concluindo que estas culpas atingem um número bem maior de pessoas. Se trata de uma análise abrangente, trazendo para o debate questões mais profundas, visto que para Hannah Arendt o Nazismo não dizia respeito a uma espécie de acidentalidade. Ao fazer este exercício, nossa autora não absolve nenhum réu, mas “indicia” outras práticas.

⁹ Essa denúncia provocou uma imensa críspação, quase destruindo a carreira de Arendt, uma espécie de nódoa que ela conservou ao longo de sua vida.

natureza do homem é de tal maneira constituída que o homem pode fazer uso da sua própria faculdade de julgar para escolher entre o bem e o mal. Para Kant, boa é toda ação praticada segundo uma regra, uma máxima, um princípio que é constituído de tal maneira que esta máxima pode ser aplicada para todo ser racional. Essa máxima chama-se tecnicamente “imperativo categórico”. Ou seja, age de uma maneira tal que a norma da tua ação possa valer como uma lei universal. (cf. KANT, 2004, p. 87). Para Kant uma ação boa, que tem valor moral, é uma ação que transcende a particularidade de todos os egoísmos, que não visa o proveito próprio. Uma ação dotada de valor moral é uma ação praticada segundo uma regra, ou uma norma, um princípio estritamente racional que pode valer para todos os seres de razão. Neste seguimento, uma boa ação transcende o âmbito das individualidades, sejam os egoísmos singulares, sejam os coletivos.

A má ação para Kant é o contrário da boa ação, ou seja, aquela ação cujo motivo principal é buscado justamente na satisfação do amor próprio, do interesse particular, pessoal. Nenhum animal irracional pratica ações boas ou más, pois precisamente ao irracional falta este campo de manobra, este espaço de escolha por uma norma/regra ou por outra. Ora, esta faculdade de decisão chama-se liberdade. Para Kant, o mal radical consiste em uma certa tendência adâmica da natureza humana. (cf. GIACOLA, 1998, p. 85). Quer dizer que somos inclinados a buscar nosso proveito próprio e a condicionar o cumprimento do nosso dever (prática do bem) a satisfação dos nossos interesses pessoais. A natureza humana é corrompida quando inverte a hierarquia das regras do agir, transformando aquilo que deveria ser a condição (cumprimento do dever) em condicionado; transforma em condição aquilo que deveria ser um condicionado tão-somente contingente. A inversão adâmica consiste na obtenção do proveito pessoal. O cumprimento do dever ou não é uma condição meramente contingente nesta lógica egoísta. A inversão da máxima ética kantiana (o imperativo ético-categórico e não hipotético), que é o resultado de uma decisão que visa o proveito próprio, chama-se mal radical. Se o que caracteriza a natureza humana é esta tendência, inclinação, propensão para o mal moral, então para que possamos nos tornar bons talvez seja necessário uma ajuda sobre humana. Pois, por nós mesmos, já que esta é nossa condição ontológica, existencial, não poderíamos sair da nossa própria pele, deixar de ser homem, pois o que caracteriza o homem é justamente esta propensão. (cf. RENAUD, 1993, p. 109).

Segundo Kant, o homem tem uma disposição natural para o bem, sendo capaz de reconhecer o bem como uma obrigação.¹⁰ Ele tem uma condição própria. Faz parte da sua condição humana ser susceptível, ser capaz de sentir respeito pela lei do dever. Ele tem, além desta capacidade ou suscetibilidade de sentir respeito pela lei do dever, uma propensão para, a despeito disso, escolher os seus interesses particulares, pessoais, propensão própria de todo homem para o mal. (cf. WEIL, 1990, p. 109). Com propensão, inclinação, tendência Kant quer dizer que o homem não está necessitado de escolher o mal; significa que ele pode, mas isto é simplesmente uma inclinação, uma propensão que é contrabalançada pela ideia do bem, de tal forma que, embora ele seja inclinado a praticar o mal, ele deve praticar o bem, pois ele se reconhece ligado a representação do seu próprio dever; é ligado a essa representação do seu próprio dever para o sentimento de respeito que ele sente em relação à lei moral. Tal questão, entre ser e dever ser, vai perpassar a filosofia. Essa oposição entre ser e dever ser alcança sua expressão filosoficamente mais completa em Kant.

Mas Kant considera também uma terceira possibilidade, a que transcende a figura deste mal entendido como radical, porque identificado com a natureza humana. É a possibilidade de que alguém escolha o mal independentemente do seu proveito próprio, o mal pelo mal, a escolha deliberada do mal como fim em si mesmo e não um mal instrumental como meio de alcançar os seus próprios interesses. O mal pelo mal, a deliberação consciente de escolher o contrário do bem significa negar a ligação necessária entre a vontade humana e a lei moral do dever, e fazer, aí sim, um mal absoluto, o mal desinteressado. Kant vai dizer que se isso existe não é humano, mas diabólico, que faz parte de uma natureza diabólica, não de uma natureza humana. A natureza humana sempre, por mais corrompida e depravada que seja, estará ligada de alguma maneira à lei moral. E mesmo o pior, o mais pervertido dos criminosos, ainda é capaz de reconhecer a sua relação com a lei moral, com a lei do dever, e não seu completo desligamento da lei moral. Nesta esteira, só o demônio se desliga inteiramente da lei moral e pratica o mal pelo mal. (cf. GIACOLA, 1998, p. 186).

Por um longo período Arendt sustentou a tese kantiana do mal radical e, com isso, a ideia de que o mal é justamente esta inversão da hierarquia das máximas, que o mal é essa tendência do homem de escolher o bem estar, o amor de si, o proveito próprio em

¹⁰ Bem significa aqui lei, moral da razão.

detrimento da lei moral, e que isso seria o elemento chave na compreensão do mal na história humana. De repente Arendt se encontra face a face com a emergência dos sistemas totalitários. Em face dos sistemas totalitários, isto é, esta organização estritamente racional, técnica da destruição, no qual estava fora de cogitação qualquer interesse pessoal, próprio. Estaríamos então em face de uma figura do diabólico que transcenderia a noção kantiana de mal radical. No Nazismo houve uma produção industrial de cadáveres, pois as fábricas da morte tinham que produzir um determinado número, que era estabelecido por protocolos. Então a produção industrial de cadáveres e o uso de acordo com os critérios e as técnicas de produtividade, rentabilidade, aproveitamento e todo tipo de macabra contabilidade, transcende a questão do interesse pessoal. Desde modo, estaríamos em face de um mal diabólico, do mal absoluto, do mal inumano. E de repente Eichmann estava lá como um ícone do mal radical. Arendt vai dizer que isso não é o mal radical, isso não é nem maligno, diabólico, nem mesmo o mal radical kantiano, mas é um mal banal.

Aprendemos que o mal é algo demoníaco, sua encarnação é satã. Aquilo que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a constipa superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, suas raízes ou motivos em quaisquer níveis mais profundos. E a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo. Não era estúpidas, mas irreflexão. (ARENDR, 2008, p. 39, grifos nossos).

Arendt faz parte de uma geração que viveu e pensou o século XX com inigualável intensidade, por ter partilhado uma visão de responsabilidade coletiva imposta e justificada como tarefa política. Empenhar-se para afastar de nosso horizonte histórico a eventualidade de uma repetição sempre possível dos horrores do totalitarismo. Um esforço globalmente solidário para evitar uma repetição de Auschwitz. Arendt associava esse empreendimento com seu conceito de “amor do mundo”. Em Arendt encontramos o apelo à consciência coletiva, que serve de recurso para se evitar uma repetição sempre possível do horror nazista, ou do horror totalitário em geral. Sempre possível justamente por conta da explicação que Kant deu e que Arendt descobriu como uma das maiores contribuições do filósofo para pensarmos a política da ligação entre a liberdade e o mal. O mal não pode ser atribuído a Deus ou a natureza, ou ainda a qualquer outra instância que não precisamente a liberdade humana. De tal maneira que o homem é homem justamente porque ele pode escolher o mal. Não quer dizer que ele deva, mas que ele pode escolher o

mal. E que em determinadas circunstâncias a tendência para escolher o mal é quase invencível. (cf. ARENDT, 1993, p. 64).. Por isso, é preciso um certo tipo de consciência e de ação política que possa evitar a reprodução das condições em que esta tendência para a repetição da barbárie possa ser transformada em realidade. Isso tem a ver com aquilo que Arendt chama de mundo e de amor do mundo.

De um modo geral Arendt denomina com o termo “mundo” tudo aquilo que unifica e separa os homens para além dos interesses privados e das necessidades da vida natural. Mas trata-se de um conceito tão essencial que possui uma acepção bastante abrangente no conjunto da obra arendtiana. A autora se utiliza da imagem de uma mesa para dizer que o mundo é aquilo que os homens criam a fim de interpor entre eles algo que os afaste ao mesmo tempo em que os aproxime, ou seja, um espaço intermediário de artefatos e negócios humanos que os congregue sem fazê-los colidir. O colapso do mundo poderia ser assim formulado como a perda dessa mesa, ou deste espaço **entre** [...] que os homens precisam interpor não só entre si, mas também entre eles e a natureza a fim de juntá-los e relacioná-los e distingui-los uns dos outros enquanto seres que agem e falam visto que não são animais envolvidos apenas com meios de subsistência biológica, individual ou da espécie. (NETO, 2008, p. 251).

Esta é a ideia arendtiana do mundo como um “entre”. Ao mesmo tempo que separa, une, como uma mesa. Ela usa a imagem da mesa para dizer que o mundo é aquilo que distancia um do outro, mas ao mesmo tempo nos reúne precisamente na distância, enquanto seres que agem e falam. A mesa é uma metáfora da cultura e da esfera pública, onde os homens se apresentam uns para os outros como agentes e falantes: se comunicam no âmbito da esfera pública e fazem uso de todos os dispositivos culturais que estão ao seu alcance, e mais ainda, produzem neste agir e neste falar novos dispositivos e novos instrumentos de ação que transformam o mundo, transformando a si mesmos. Essa é propriamente a tarefa da cultura, que para Arendt é essencialmente política. (cf. ARENDT, 2002, p. 111).. O homem é homem não porque simplesmente reproduz as suas condições de vida biológica, mas porque produz cultura e transcende a dimensão da sua vida natural, seja individual, seja da espécie. Arendt fala sempre em “os homens” e não “no homem”. Pois bem, falar em “o homem” é vício de filósofo desde Platão (428/427-348/347 a.C.). Para Arendt Platão é um desprezador da política. Os filósofos, segundo ela, nunca levaram a sério a política. Isto talvez tenha nascido de uma profunda frustração de Platão com a democracia ateniense que foi capaz de levar à morte o próprio Sócrates (ca. 469 a.C.-399 a.C.). Evidentemente,

Sócrates nunca desprezou a política, mas Platão foi levado a isso. Em uma conferência em 1954, publicada depois de sua morte, Arendt escreveu o que segue:

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates. Nossa tradição do pensamento político quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos. (ARENDR, 2002, p. 91).

Os homens são seres condicionados. Eles nascem em um tempo e espaço. Tudo aquilo com que entram em contato torna-se imediatamente uma condição de existência. Mesmo as coisas produzidas pelas atividades humanas constantemente condicionam seus próprios produtores. Mas, por outro lado, a partir das condições naturais que lhes são dadas, os homens também criam a suas próprias condições de existência. Tudo que adentra o mundo humano, por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. A objetividade do mundo e a condição humana completam-se uma a outra. (cf. ARENDR, 2001, p. 52). O mundo no qual o homem habita, que é a metáfora da mesa, é uma espécie de simbiose entre aquilo que o homem recebe da natureza, produz pela sua própria atividade e a sua própria atividade de criação. O mundo humano não é idêntico nem à terra, nem à natureza, entendida como espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica. Também não é a somatória dos artefatos humanos, mas tudo isso e o conjunto dos assuntos que ocorre entre aqueles que habitam o mundo feito pelos homens, o conjunto dos assuntos.

Viver juntos no mundo significa que um mundo de coisas está entre os que se sentam ao seu redor como todo espaço-entre. O mundo ao mesmo tempo liga e separa os homens. O mundo público, como mundo comum, congrega os homens, mas também os impede de “cair uns sobre os outros”. O mundo comum não elide a pluralidade dos homens e, portanto, a sua singularidade, a sua diferença. O mundo comum é o que adentramos ao nascer e o que abandonamos quando morremos, é o que temos em comum não apenas com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós. Um mundo que só pode sobreviver à chegada e à partida das gerações na medida em que é o mundo que aparece em público, como algo visto e ouvido por outros e por nós mesmos. Essa visibilidade é o que constitui a realidade do mundo comum no qual nada do que é, ou seja, daquilo que aparece, é singular, mas sempre oferecido aos olhares dos vários espectadores, sob infinitas perspectivas. A ideia de Arendt é de que os homens agem e falam, portanto, eles aparecem uns aos outros. É este aparecer

neste campo simbolizado por essa mesa que nos torna, cada um de nós, espectador; todavia, um espectador não é dotado de uma única perspectiva, mas de várias. O que está em jogo quando um regime totalitário se estabelece é justamente este mundo como o ser entre que permite aos homens uma convivência, um falar entre si, um agir entre si em condições de isonomia, que permite com que todos apareçam uns diante dos outros na esfera da ação pública. É justamente este espaço de transparência que o totalitarismo destrói sistematicamente e instaura um regime de terror, que é a garantia mais eficaz da opacidade das relações.

Em todos os grandes pensadores é notável a diferença de nível entre as suas filosofias políticas e o restante de sua obra. A política nunca alcança a mesma profundidade das outras questões filosóficas. Essa ausência de profundidade não é nada mais do que falta de sentido para a profundidade em que a política está encravada. E, no entanto, o homem, tal como a filosofia e a teologia o entendem, só existe e só se realiza na política, procurando garantir, pela noção de bem comum, o mesmo direito para todos que cada um exige para si. Nessa garantia voluntária e na concepção de uma exigência de igualdade jurídica, reconhece-se que a pluralidade dos homens, que deve essa pluralidade unicamente a si próprios, tem a sua existência graças a criação humana e a ação conjunta na esfera pública, que constitui a essência da política. A super valorização da vida contemplativa, filosófica ou teórica levou ao desprezo da política. As consequências e esse desprezo funesto levam Arendt a engendrar seu suntuoso projeto de recuperação da dignidade da política, revertendo o panorama do afastamento da filosofia da política, e levando de novo a política a sério.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, poder-se-ia asseverar que Arendt analisa de forma sistemática a produção tecnicamente elaborada, inclusive através dos recursos mais desenvolvidos de psicologia social, de uma mentalidade extraordinariamente desenvolvida no sentido do cumprimento de ordens e da obediência a determinados padrões de eficiência. Para ela, a manipulação psicológica, própria da propaganda, elimina o elemento diferencial, plural, reduzindo a nada a capacidade humana de fazer uso de seu próprio entendimento. É a perda da capacidade humana de jogar por si e distinguir segundo as suas próprias condições judicativas entre, por exemplo, verdadeiro e falso, bem e mal etc., o

embotamento assustador. Esta prática faz surgir indivíduos como Himmler e Eichmann, despojados da faculdade de julgar, de todos os atributos que constituem o homem, esse que é capaz de habitar o mundo comum, de agir, pensar, falar na esfera pública, de aparecer uns para os outros. Nessa medida estão postas todas as condições de uma espécie de cálculo social completo e gestão meramente funcional da sociedade política. É um elemento fundamental da psicologia dos povos a ideia de uma autoridade, o grande pai, o grande líder etc., algo desejado pelas massas.

Numa sociedade de massa onde todos os indivíduos são reduzidos à condição de meros exemplares, trocando facilmente um pelo outro, sendo que essa troca não altera em nada, onde que ambos podem desempenhar aquela função com certo grau de eficiência, na medida em que os indivíduos não são capazes mais de discernir por si próprio se o cumprimento de uma determinada função pode ser considerada desejável ou não, e segundo que padrões, pois os padrões estão dados por antecipação. Nessa medida temos pessoas perfeitamente normais, obedientes dos padrões pré-estabelecidos e que são capazes de matar seis milhões de judeus, precisamente porque cumprem fielmente as ordens, como o fez Eichmann.

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos nem sádico, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e dos nossos padrões normais de julgamento, esta normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que esse era um tipo novo de criminoso, criminoso que comete seus crimes e circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber e sentir que está agindo de modo errado. (ARENDDT, 2000, p. 70).

Esses são fenômenos que são capazes de nos levar a uma situação de repetição sempre possível de Auschwitz. A eliminação sistemática da faculdade de julgar, a transformação dos indivíduos em meros exemplares do coletivo anônimo, a formação de uma mentalidade autoritária, que tanto é capaz ser incondicionalmente cumpridora de ordens, como ser ela própria ordenadora, dependendo da função que executa: todas essas condições aniquilam no homem a sua condição singular e o seu espaço de liberdade de ação política. Isso cria o caldo de cultura para a reprodução da barbárie. A barbárie, em última instância, é a radicalização funesta desse processo. Nos campos de concentração os homens são despojados de todas suas características propriamente humanas e são

transformados em um mero feixe de funções orgânicas. Os habitantes dos campos de concentração não são mais homens. Isso é uma vida absolutamente dispensável. A vida humana se banaliza totalmente quando reduzimos, destruimos no homem todos os predicados que singularizam a condição humana. É justamente por isso que o nazismo pôde eliminar seis milhões de pessoas e que o stalinismo eliminou muito mais, pois matam-se homens como se matam insetos, exatamente porque os homens foram despojados da sua condição própria de humano, isso é, da sua condição de dignidade.

Esta condição de dignidade está ligada precisamente a atuação do homem enquanto alguém capaz de julgar na esfera pública e no espaço público, a criação coletiva do mundo comum, ou seja, as condições de criação do horror dependem justamente da eliminação da política. A eliminação da política é o que os regimes totalitários conseguem fazer com o máximo de eficácia. Portanto, este problema é um problema que concerne aos políticos, mas concerne também àquilo que Arendt chama de mundo. Enfim, isso nos põe uma tarefa inadiável: o amor do mundo, que significa um esforço coletivo para evitar a repetição do horror. Mas o horror está ancorado na liberdade humana; é sempre possível, sendo esta a noção de mal radical. Trata-se de discernir, pensar condições e possibilidades que possam permitir que os homens não sejam mais transformados em cadáveres adiados.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H.** A condição humana. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. A dignidade da política. Antônio Abranches (org.). Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. Eichmann em Jerusalém. Trad. Sônia Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 2001.
- _____. Lições sobre a filosofia política de Kant. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. Origens do totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. Responsabilidade e julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- GIACÓIA, O.** Reflexões sobre a noção de mal radical. *Studia Kantiana*, v. 1, p. 183-202, 1998.
- KANT, I.** Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.
- NETO, Rodrigo R. R. A.** Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt. *Filosofia Unisinos*, 9(3): 243-257, set/dez 2008.
- RENAUD, M.** A questão do mal no livro de Kant sobre a religião. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 49, n. 4, p. 511-535, 1993.
- WEIL, E.** Le mal radical, la religion et la morale. In: WEIL, E. *Problèmes Kantiens*. 2a. ed. ed. revista e aumentada. Paris: Vrin, 1990.