

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

Bruna Perusato Giequelin

PENSAMENTO E OBEDIÊNCIA: ANÁLISES ÉTICAS EM HANNAH ARENDT

CAXIAS DO SUL – RS
2018

BRUNA PERUSATO GIEQUELIN

PENSAMENTO E OBEDIÊNCIA: ANÁLISES ÉTICAS EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de pós-graduação em Filosofia, nível Mestrado, da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Dr. André Brayner de Farias

CAXIAS DO SUL – RS
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

G454p Giequelin, Bruna Perusato
Pensamento e obediência : análises éticas em Hannah Arendt /
Bruna Perusato Giequelin. – 2018.
81 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
Orientação: André Brayner de Farias.

1. Pensamento. 2. Obediência. 3. Arendt, Hannah, 1906-1975. 4. Ética.
5. Reflexão (Filosofia). I. Farias, André Brayner de, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 159.955

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236

“Pensamento e obediência: análises éticas em Hannah Arendt”

Bruna Perusato Giequelin

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 14 de junho de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Brayner de Farias (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Itamar Soares Veiga
Universidade de Caxias do Sul

Prof^ª Dr^ª Sônia Maria Schio
Universidade Federal de Pelotas

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor André Brayner de Farias por todo o auxílio prestado nesta jornada.

Aos demais professores do PPG-FIL, pelas aulas incríveis, por todo o conhecimento compartilhado e por sempre instigarem a atividade de pensar.

Aos colegas do curso, pela troca de experiências, angústias, dúvidas e esclarecimentos.

À família e amigos, pela paciência e compreensão nos momentos difíceis.

Dedico este estudo à minha mãe, Roseli, fonte inesgotável de amor e compreensão, que sempre me incentivou e permitiu que com minhas próprias pernas e meu próprio pensar descobrisse meu lugar no mundo.

A ausência de pensamento é um poderoso fator nos assuntos humanos;
estatisticamente, é o mais poderoso deles,
não apenas na conduta de muitos, mas também na conduta de todos.

Hannah Arendt

RESUMO

O presente estudo tem por escopo tratar da questão do pensamento (e sua ausência) e da obediência, sob a perspectiva ética em Hannah Arendt, buscando entrelaçar tais conceitos. Assim, ao debruçar-se sob a análise feita por Arendt, especialmente após o julgamento de Eichmann em Jerusalém, destaca-se a importância do pensamento no campo da ética. Identifica-se, nesse sentido, uma responsabilidade do homem de agir e não meramente comportar-se como uma peça de engrenagem, obedecendo cegamente às regras postas, sendo apenas mais um corpo da sociedade de massa. Tais observações são extremamente relevantes no contexto atual, especificamente no que diz respeito ao serviço público no Brasil, que impõe um comportamento padronizado de seus servidores, limitando a atividade espiritual de pensar do homem.

Palavras-chave: Pensamento. Irreflexão. Obediência. Administração Pública. Ética.

ABSTRACT

The present study aims to address the question of think (and its absence) and obedience, from the ethical perspective of Hannah Arendt, seeking to interweave such concepts. Thus, under Arendt's analysis, especially after Eichmann's trial in Jerusalem, the importance of thinking in the field of ethics is emphasized. In this sense, man's responsibility to act is identified and not merely to behave as a piece of gear, obeying blindly to the rules, being just another body of mass society. Such observations are extremely relevant in the current context, specifically with regard to the public service in Brazil, which imposes a standardized behavior of its servants, limiting the spiritual activity of man's thinking.

Keywords: Thought. Irreflection. Obedience. Public Administration. Ethic.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. A POLÍTICA E A TRANSPARENTE BIOPOLÍTICA DE HANNAH ARENDT.....	14
2.1 A AÇÃO ENQUANTO ATIVIDADE POLÍTICA POR EXCELÊNCIA.....	25
2.2 A NATALIDADE E O MILAGRE DO IMPREVISÍVEL.....	31
2.3 A INVASÃO DO DOMÍNIO PÚBLICO PELO PRIVADO.....	36
3. PENSAMENTO, OBEDIÊNCIA E O MAL BANAL.....	45
3.1 O PENSAMENTO E A OBEDIÊNCIA.....	48
3.2 A CATEGORIA DO MAL BANAL.....	58
3.3 EICHMANN, O SERVIDOR PÚBLICO, COMO PERSONIFICAÇÃO DO MAL BANAL.....	63
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS.....	77

1. INTRODUÇÃO

O pensamento de Hannah Arendt sempre esteve ligado às questões do coletivo, seja ao analisar a origem dos sistemas totalitários ou as atividades humanas, seu olhar é voltado à pluralidade, à mundanidade, aos homens e ao mundo em que estão inseridos. Assim também ocorre quando a questão posta é o agir ético, em razão do fato que “os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2015, p. 09), todos são responsáveis por este mundo e, portanto, devem refletir sobre suas ações, pois estas iniciam processos que causam oscilações na esfera pública.

Assim, ao ter consciência de que este mundo já existia e, provavelmente, continuará a existir após o aparecimento e desaparecimento de cada pessoa nele, Arendt acaba por desenvolver uma ética da responsabilidade. Nesse sentido, todos tem o dever de refletir de forma pessoal sobre suas ações, buscando sempre a manutenção e preservação do mundo, eis que responsáveis por isso.

O homem possui a capacidade de iniciar algo novo e é justamente por possuir tal característica que não deve se deixar guiar apenas pela moralidade – que Arendt entende como as regras e hábitos da comunidade, como a questão externa. Em razão dessa possibilidade de iniciar o inesperado e imprevisto, não pode conter-se e tornar-se apenas um ser comportado, devendo questionar e refletir sobre suas ações, agindo como homem singular.

A ética exige uma maneira pessoal de pensar e de agir, pois a moralidade não é suficiente; a obediência às regras e às leis não satisfaz as necessidades do cidadão singular. Mesmo a obediência a elas deve ser repassada, revista constantemente pelo exercício das faculdades mentais. (...) A ética funda-se no apelo constante aos seres humanos para que reflitam sobre as próprias ações, pretensas ou em curso. (SCHIO, 2012, p. 220 e 221).

É evidente que a tradição, os hábitos e regras de uma comunidade também são relevantes, Arendt não descarta a importância da moralidade, uma vez que é com base nelas que o homem busca princípios e bases de como agir *a priori*. Além disso, não é na obediência à moral que poderá surgir uma conduta antiética, um fato não está necessariamente ligado ao outro, uma vez que o homem pode, por exemplo, distorcer as ordens, a moral de sua comunidade e assim agir de forma antiética.

O que se propõe aqui não é de forma alguma ligar a ação baseada na moral com o

antiético, mas sim alertar para um tipo de comportamento que pode surgir quando o homem deixa de refletir e passa a apenas obedecer. Grande exemplo disso, que será melhor explicado ao longo desse estudo, é o comportamento do homem durante o regime nazista, que abriu mão de sua capacidade/responsabilidade de pensar e apenas tomou as leis de Hitler como sendo suas.

A ética exposta por Arendt, pode ser tida como uma ética positiva, por exigir que os cidadãos sejam constantemente sujeitos de seus atos, que exercitem ininterruptamente as suas faculdades espirituais – pensamento, volição e julgamento –, que se tornam visíveis em suas ações. (...) Essa ética apregoa que os cidadãos devem estar permanentemente questionando sobre o próprio agir, e também sobre seu interagir com o mundo. E isso não supõe um amoralismo, mas a reflexão constante sobre aquilo que é pensado e realizado. (SCHIO, 2012, p. 223 e 224).

Ressalta-se que o amoralismo, ou seja, a inexistência de uma moral, não é que se pretende propor, mas ao contrário que exista sim uma moral, normas de conduta, porém que essas sejam sempre repensadas, sempre atualizadas, afastando qualquer resquício de imoralidade. Nesse sentido, a diferenciação entre os termos é necessária, enquanto o amoral é a inexistência de qualquer moral, o imoral aponta para uma algo contrário aos bons costumes, à moralidade.

Assim, o que espera-se dos homens é que sejam sujeitos de suas ações, não apenas se comportem conforme esperado pelos costumes e leis da sociedade em que estão inseridos, mas que repassem tais princípios e reflitam sobre eles, uma vez que são responsáveis pelas condutas que praticam. Que não adentrem na amoralidade, mas que utilizem suas qualidades do espírito para repensar a moral existente, para refletir sobre a possível existência de questões imorais na moral colocada.

Assim, por exemplo, quando os servidores burocratas nazistas agiram de acordo com a ordem vigente praticaram condutas antiéticas, pois ausentes de reflexão, porém morais, no sentido de que estavam de acordo com a moral do contexto que era imoral. Não há que se falar em amoralidade durante o nazismo, pois haviam sim condutas esperadas dos homens, uma moral extremamente imoral repleta de preconceitos e ódio.

Arendt menciona que um dos fatos que a levou a voltar-se para a questão do pensamento foi ter presenciado o julgamento de Otto Adolf Eichmann e constatado o mal que pode ser gerado pelo desejo de obediência em conjunto com a irreflexão. O oficial apenas seguia ordens, não havia nenhuma reflexão, nenhum juízo interno, apenas orientava-se pelas regras externas do *Führer*, suas ações encontravam abrigo legal, baseando seu comportamento

no que as instituições da época consideravam moral e “normal”, porém não ético.

Em momento algum Eichmann perguntou-se sobre o “princípio de sua vontade” ou sobre a máxima na qual fundamentava sua ação. Ele aceitou a determinação vinda de fora, eliminou sua vontade como vontade, isto é, como faculdade do homem de determinar-se a si mesmo para a ação: em outras palavras, sua autonomia. Sua vontade foi heterônoma, porque determinada por representações materiais, nas quais a lei é a da necessidade da natureza, na qual o móvel da ação é o sensível. (SOUKI, 2013, p. 76).

Portanto, foi o binômio: falta de intenções perversas e demoníacas de Eichmann e, ainda assim, os horríveis resultados produzidos por seu comportamento, que levaram Arendt a analisar a importância da reflexão. Afinal, foi por meio da imposição de uma lei externa a homens que não refletiam, que os Regimes Totalitários conseguiram dominar e controlar todos os aspectos da vida humana, utilizando as pessoas como peças de uma grande máquina que operava automaticamente, sem pensamento.

Um fenômeno no qual o agente demonstra acima de tudo uma superficialidade extraordinária, tal como exemplificada por Eichmann: a banalidade do mal. Esses atos tinham consequências de proporções gigantescas, mas apesar disso o agente demonstrava uma falta de discernimento inimaginável. Percebia-se uma lacuna entre os atos ultrajantes, a sua raiz não voluntária e a superficialidade do agente. (ASSY, 2015, p. 06).

Tais questões levantadas ao analisar o homem da “sociedade da massa” – aqui representado por Eichmann – fabricado pelos “regimes do terror”, podem se encaixar em outros contextos, sendo a ideologia totalitária apenas um de tantos artifícios utilizados para desumanizar o homem. Assim, tais características perpassam o Regime Totalitário e encontram abrigo no homem burocrata preocupado, especialmente, com o fiel cumprimento das leis e de suas obrigações, sem consideração ou preocupação para com a sociedade, para com o outro e o mundo, que não quer entender as razões de suas ações e deixa de se responsabilizar por elas.

Assim, quando o homem se coloca como ser singular, responsável pelo futuro e compreende seu papel no mundo, sua reflexão o guiará para as ações éticas. Por outro lado, quando torna-se apenas mais um ser comportado, no todo da sociedade, que se guia apenas por regras pré-determinadas, por comandos das autoridades e leis, o homem perde sua humanidade.

A opção teórica para averiguar qual é o ser humano mais exemplar da sociedade de

massa origina-se da necessidade de compreender o que houve com o humano que lhe permitiu omitir-se ou aceitar fazer o que lhe ordenavam, contornando os mais antigos ensinamentos como o respeito ao outro ser humano. Com esse contexto, percebe-se que o “homem de massa” comporta-se de forma padronizada, com raras ou inexistentes relações com os outros. Aquelas que existem são “interessadas”, ou seja, visam a algo, o trabalho, entre outras possibilidades. Ao não possuir uma identidade própria, ele partilha com a maioria os produtos para o consumo, produzidos em série. Ele é o *animal laborans*, em termos arendtianos. Com a preocupação no presente, no momento da diversão e do consumo, há a despreocupação com o mundo e com os outros seres, humanos ou não humanos, e até com o próprio planeta. (SCHIO, 2013, p. 190).

Diante disso, parece que a cega obediência à lei e à autoridade, ligadas à ausência de reflexão e à falta de questionamento, retiram a humanidade dos homens, transformando-os em máquinas que aderem ao pré-determinado, às normas estabelecidas externamente, mesmo que estas sejam contrárias ao seu juízo, à sua reflexão pessoal e singular. Assim como ocorreu no Regime Nazista, o homem da sociedade de massa do século XXI também pode se isolar, sentir como se não fizesse parte deste mundo, como se as consequências de suas ações não fossem de sua responsabilidade, mas apenas atitudes tomadas segundo uma determinação externa, na figura de um código jurídico.

É nesse contexto que os perigos da irreflexão e da adoção de um comportamento padrão, que segue apenas o que diz a legislação, por exemplo, sem qualquer restrição, pode colocar em perigo todo o mundo, o local compartilhado pelos homens e de sua responsabilidade comum.

O problema da irreflexão, nota Arendt, é que aqueles que guiam a própria conduta pelos códigos e regras são os primeiros a aderir aos novos códigos, pois não sabem se conduzir sem regras: são os mais dispostos e os primeiros a obedecer. Arendt lembra que, durante o nazismo, o código “matarás” substituiu rapidamente a antiga regra “não matarás” (WAGNER, 2006, p. 168)

Ressalta-se que, no presente estudo os vocábulos “refletir” e “pensar” têm um mesmo significado, de forma que não há diferenciação entre os termos que, em Arendt, assumem a posição de atividade espiritual básica, juntamente ao querer e ao julgar. O pensar, o querer e o julgar, em que pese completamente autônomos, possuem características em comum, como a invisibilidade, uma vez que essa tríade é composta por atividades que não ocorrem no mundo das aparências, que não são aparentes, não podem ser vistas com os olhos.

Vista da perspectiva do mundo das aparências e das atividades por ele condicionadas, a principal característica das atividades espirituais é a sua *invisibilidade*. Propriamente falando, elas nunca aparecem, embora se manifestem para o ego pensante, volitivo ou judicativo que percebe estar ativo, embora lhes falte

a habilidade ou a urgência para aparecer como tal. (ARENDDT, 2002, p. 57).

Quanto à hierarquia das atividades do espírito, Arendt (2002, p. 60) aponta que seria incorreto tentar estabelecer uma ordem, ao mesmo tempo em que é impossível negar que não existem prioridades, de modo que o pensar merece destaque, uma vez que antecipa, de certa forma, o querer e o julgar. Outrossim, a atividade de pensar é capaz de transcender o homem, de retirar esse ser de aparência do mundo visível, sem conduzi-lo à morte.

A capacidade de pensar é comum a todos os homens, porém alguns fatores podem diminuir a reflexão dos homens, como ocorreu na Alemanha nazista quando o Führer impunha um agir, uma conduta com base apenas na obediência de regras por ele determinadas, que contrariavam totalmente todos os Direitos Humanos, tudo o que até então era “senso comum”, o respeito à vida, por exemplo, é sobreposto pela importância de uma suposta pureza racial e defesa da Alemanha e “seu povo”.

Nesse sentido, cabe ressaltar que mesmo com a Constituição do Império Alemão em pleno vigor, o líder Adolf Hitler implantou sua própria normatização, contrariando em muitos casos a letra da lei.

Mas, também, fatores atuais como a sociedade da massa, fazem com que os homens reflitam menos do que deveriam, é o que defende Márcia Tiburi (2015, p. 521-523) ao salientar que “precisaríamos pensar mais, isso é certo, mas vivemos no vazio do pensamento, ao qual podemos acrescentar o vazio da ação e o vazio do sentimento. O vazio é o estranho *ethos* de nossa época.”.

É interesse destacar que Arendt utiliza diversos conceitos elaborados por pensadores da tradição filosófica, especialmente Aristóteles e Kant, o que faz com que sejam aqui analisados, contudo é uma análise superficial, apenas para compreender de onde a pensadora parte, sem adentrar em particularidades das teorias ou buscar uma profunda compreensão sobre tais. Arendt buscava compreender o grande evento de sua época – a II Guerra Mundial (1939-1945) e, conseqüentemente, o Nazismo e o genocídio – de forma bastante peculiar, negando, inclusive, o título de filósofa.

Nesse sentido, não pretendo situá-la em qualquer vertente continental de filosofia moral ou ética, seja nas suas modulações neokantianas, seja neoaristotélico-hegelianas mais expressivas, cuja ênfase recai, de uma forma ou de outra, sobre formulações éticas de cunho ora universal ora substancial. Ainda que Arendt combine elementos da ação e da *phronesis* aristotélica com suposições kantianas a respeito do juízo estético reflexivo, a tentativa de acomodar em seus escritos essas duas tradições de pensamento seria o “equivalente a querer tornar o círculo em

quadrado”. A autora 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).

Diante disso, o objetivo deste estudo é verificar como a irreflexão e a obediência, tais como compreendidos por Hannah Arendt, e desenvolvidos enquanto atividades do espírito e atividades humanas fundamentais, podem influenciar nas ações dos homens, principalmente, no campo da ética que está essencialmente ligada à política.

2. A POLÍTICA E A TRANSPARENTE BIOPOLÍTICA¹ DE HANNAH ARENDT

Ao defrontar-se com as diversas questões apresentadas pelo surgimento e pela consolidação da sociedade da massa, Hannah Arendt foi levada a analisar “o que estamos fazendo” e, ao lançar sua investigação para o comportamento humano exaltou a ação como atividade humana diretamente ligada ao discurso, à pluralidade e, portanto, à política. Assim, a fim de compreender a ação, a capacidade humana de iniciar algo, a novidade, é imprescindível que se entenda o que Arendt compreende por política.

Para Arendt o verdadeiro significado da política remete aos romanos, que conforme a própria pensadora afirmou “são provavelmente o povo mais político que já conhecemos” (ARENDDT, 2016, p. 10). Nesse sentido, explica que para eles uma única expressão – *inter homines esse* – era utilizada para designar “estar entre os homens” e “viver”, fazendo intuir que a verdadeira vida qualificada é aquela vivida entre os homens.

Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra. (ARENDDT, 2002, p. 17).

Assim sendo, considerando que a vida qualificada – e não o simples fato de existir como qualquer outro animal – só é possível entre os homens, a política apenas pode ser exercida na pluralidade, nunca na individualidade. Assim o espaço entre os homens é o local da política. O aparecimento do homem pode ser considerado como o momento em que ele age, nesse sentido o homem pode viver em comunidade, mas se nunca agir não aparecerá perante os demais. Nesse sentido, a liberdade é traço marcante e essencial, pois o homem que age o faz em liberdade – em oposição ao que obedece e se comporta – mantendo um diálogo consigo mesmo, agindo e sendo responsável por suas ações.

É o espaço entre os homens que propicia o surgimento da política, afinal sem a pluralidade não há aparecimento, não há ação e o homem permanece como uma eterna promessa não cumprida. A possibilidade de executar o inesperado desaparece, ao passo em

¹ Biopolítica é um termo cunhado por Michel Foucault, em sua obra *A História da Sexualidade*. Posteriormente, o vocábulo foi aproveitado – e modificado – por diversos filósofos, mas permanece fiel na medida em que diz respeito às práticas de controle do corpo. Arendt nunca o utilizou expressamente, porém acaba por tratar dessa mesma questão em suas obras, conforme será explanado ao longo do estudo.

que a humanidade do homem, aquilo que o torna homem e o diferencia dos demais animais também desaparece.

A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocupam *do* homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. Por isso, não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política? (ARENDR, 2002, p. 07)

Nesse sentido, é interessante observar que a descrença, e até a aversão pela política atual, tem explicação bastante justificável uma vez que, teoricamente, os Regimes Totalitários, a possibilidade de uma guerra nuclear e o fim da humanidade, transformaram a política em sinônimo de jogo, corrupção e predomínio de interesses privados. A dificuldade em tratar de política reacendeu com força após o Nazismo, uma vez que a experiência das pessoas com o que era visto como um Sistema Político foi o que trouxe guerra, discriminação, mortes e, na verdade, um sistema totalmente apolítico.

Assim, a questão das armas nucleares, por exemplo, que podem por fim a toda humanidade e acabar com os domínios públicos e privado, torna-se central e gera questionamentos quanto ao real sentido e função da política para os homens, já que, em última análise, foi a própria política que permitiu o nascimento de Regimes que implantaram tecnologias para desenvolver esse tipo de armamento, bem como ideologias que reforçaram a discriminação e a necessidade de eliminação de certos povos e cultural. O que antes era visto como espaço de aparecimento do homem, o local em que a promessa anunciada com o nascimento tomaria forma, passa a ser apenas o âmbito dos interesses privados e egoístas.

Mas os preconceitos contra a política, a concepção de a política ser, em seu âmago interior, uma teia feita de velhacaria de interesses mesquinhos e de ideologia mais mesquinha ainda, ao passo que a política exterior oscila entre a propaganda vazia e a pura violência, têm data muito mais remota do que a invenção de instrumentos com os quais se pode destruir toda a vida orgânica da face da Terra (ARENDR, 1998, p. 27)

Em sua origem grega a palavra política remete à *polis*, ou seja, à organização da comunidade, uma vez que ocorria em praça pública, na presença de homens e não de apenas um homem. A *pólis*, traduzida como cidade, na verdade diz respeito à comunidade, à união de diversos homens que se identificam uns com os outros, que não se agrupam por necessidade, mas sim por interesses.

Nesse sentido, a política assumia um significado oposto daquele empregado durante os Regimes Totalitários, por exemplo, em que resumia-se à imposição de deveres, à negação da liberdade e à massificação do homem, a obediência e a união entre os homens por pura questão de necessidade. Nesse sentido, Márcia Tiburi (2015, 403-406) lembra como a destruição da política implica na destruição do outro, afirmando que “não há maneira melhor de destruir a política do que fazendo uso eficiente do ódio. Para destruir o outro é preciso destruir a política. Para destruir a política é preciso destruir o outro”.

O termo política no Brasil em crise representa justamente essa aniquilação do outro, a negação do estrangeiro, do diferente – seja por crença, raça ou classificação social – e a burocratização do serviço público. A total desconfiança dos políticos e da Administração Pública reduz os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário a isso, à administração e à organização, afastando-os da política dos homens plurais.

Contrariando tal pensamento, Arendt teoriza política quando tem-se liberdade e pluralidade, ou seja, é a espontaneidade dos homens livres que faz florescer a política e apenas entre os homens que ela ocorrerá, jamais sendo reduzida à administração das pessoas. A política, em termos arendtianos, envolve condições prévias, haja vista que os processos do labor e do trabalho² devem estar garantidos para que assim os homens possam fazer política.

Ao satisfazerem as necessidades biológicas de sobrevivência física e psicológica; de criação de um entorno conhecido e protetor, não há diferenciação entre os seres humanos; ao contrário, tais carências são comuns a todos, igualando-os. É nesse sentido que pode-se dizer que, após satisfeitas as necessidades orgânicas, e após a construção de um espaço de coisas familiares, o homem está apto a adentrar na esfera pública, assumir seu lugar de agente, de gerador de ações, e distinguir-se de seus semelhantes. Os três componentes da vida ativa são complementares em um sentido ascendente das necessidades humanas. Somente após a satisfação de um, o outro pode ser realizado de forma íntegra. (SCHIO, 2012, p. 179).

Pensando com Arendt, pode-se enquadrar o processo biológico e a produção artificial, que caracterizam-se pelas atividades do labor e do trabalho, respectivamente, como requisitos do homem para a ação. É apenas com a garantia de tais condições humanas que o homem poderá ingressar na esfera pública e agir, utilizando do discurso para diferenciar-se dos demais.

Não há uma hierarquia entre as atividades do labor, do trabalho e da ação, ao mesmo

² No Brasil há grande debate acerca da tradução de *labor* e *work*. Para fins deste estudo foi utilizada a tradução da atividade que envolve o processo biológico – *labor* – por labor, e da atividade que constrói coisas que compõem o mundo – *work* – por trabalho. Contudo, em algumas citações, especialmente nas de Adriano Correia, a tradução é trabalho como *labor* e obra para *work*.

tempo em que uma não anula a outra, elas são todas necessárias e se entrelaçam. Porém, a ação é a única que ocorre sem qualquer intermediação material, que diferencia os homens e ressalta sua condição plural e singular ao mesmo tempo. Assim, para poder vivenciar a política, as questões essenciais à sobrevivência devem estar satisfeitas, restando os homens livres para dedicarem-se à ação.

Na política grega eram considerados livres os liberados das necessidades de labor e de trabalho, ou seja, da sobrevivência, e também os que não estivessem submetidos a alguém, ou que não tivessem, por meio da guerra ou de dívida, perdido a condição jurídica de seres livres. Além dos escravos, estavam excluídos também os estrangeiros, as mulheres e as crianças, reduzindo imensamente o número dos participantes na política, os cidadãos. Em síntese, para participar da política não eram aceitos aqueles que estavam presos a atividades ligadas à sobrevivência, pois a política foi criada para que o espaço de liberdade fosse garantido (SCHIO, 2012, p. 182 e 183).

Há política onde um grupo simétrico, de homens livres, debate questões em grupo, praticando o discurso e revelam na sua coincidência de serem todos humanos, sua singularidade de serem absolutamente diferentes uns dos outros, definindo questões políticas, agindo. Destarte, é na pluralidade que o homem se diferencia, torna-se único, é nesse espaço entre os homens que o homem surge, faz-se aparecer.

Nesse sentido, há política quando os indivíduos se encontram em um espaço físico diferenciado, público, no qual eles se reconhecem como cidadãos com simetria, e assim se comportam, e onde discutem e decidem em grupo. A igualdade, em política, remete à possibilidade de participação no debate público, na exposição e discussão das opiniões. Por isso, nesse espaço, há lugar para as rivalidades, para o discurso e a ação, ou seja, para que cada um possa expressar-se, imprimindo sua imagem e sua concepção de mundo no espaço do aparecer, no mundo político. A política, então, surge, quando os cidadãos, os homens de ação e de palavras, agem livremente, em um domínio público, pelo interesse coletivo, atuando, quer dizer, tomando iniciativas e originando situações talvez inéditas sobre assuntos relevantes. (SCHIO, 2012, p. 148)

Conforme supramencionado, a política envolve uma série de pré-condições, tais como a pluralidade, a simetria daqueles que a fazem, a liberdade e, especialmente, o fato de que os pressupostos básicos humanos estão garantidos. Para Arendt esta divisão entre o que ocorria no *oikos* e o que ocorria na *pólis* é fundamental, uma vez que a organização e a forma de agir do homem era completamente diferente em um âmbito e no outro.

Assim, essa administração do *oikos* – casa – estava em completa oposição ao político, haja vista que enquanto neste havia diálogo, discurso, ação, naquela imperava a regra do *pater familias*, que podia, inclusive, usar de violência para comandar os demais (ARENDRT,

2016, p. 32). É neste ponto que a liberdade torna-se tão imprescindível, pois ela é um dos importantes fatores, se não o mais relevante, que distingue a administração do *oikos* e a vida da política.

A questão da diferença fundamental entre vida e a política, deve ser ressaltada a exaustão, uma vez que na modernidade ela pouco é percebida, haja vista que a política foi engolida pela vida, essa sendo considerada em seu aspecto totalmente biológico. Assim, a comunidade que permanece unida apesar de ter sua vida biológica totalmente satisfeita é aquela em que o sentido da política está presente.

Hannah Arendt estava convencida de que a oposição entre liberdade e vida biológica está na base de tudo o que podemos compreender como política e das virtudes especificamente políticas. [...] Isso decorre, para Arendt, da moderna desconsideração da necessária distinção entre vida biológica e vida política, assim como entre a felicidade que se experimenta na satisfação das necessidades vitais e a que se experimenta na fruição da liberdade política. (CORREIA, 2016, XLII e XLIII).

Destarte, a política deixou de ser considerada aquela atividade produzida entre os homens, livres e iguais, que realizava-se no domínio público e passou a priorizar a economia, o que faz surgir o social com suas questões. Enquanto uma vida é limitada pelas necessidades do processo biológico, ela não pode ser considerada política, há que se ir além, uma vez que a “política jamais existe em função da vida” (ARENDR, 2016, p. 45 e 46).

Na famosa entrevista ao programa *Zur Person*³, Arendt afirma que não se considera filósofa, mas teórica política, isso porque debruça-se sobre as relações políticas de forma que os filósofos durante um longo lapso temporal receram fazer – exceto, para ela, Kant. Tanto na supracitada entrevista, quanto em *A Condição Humana*, Arendt discorre sobre este receio dos filósofos de fazer política, lembrando do que Kant chamou de “filósofos profissionais” e do teorizado por Platão sobre a condenação, em pleno período democrático, de Sócrates, que precede a elevação hierárquica da *vita contemplativa*.

Assim, vivenciar política em Hannah Arendt possui um significado completamente diferente daquele, geralmente, conhecido no século XXI, que em grande parte é resultado das experiências apolíticas dos séculos anteriores, das transformações sociais e da massificação dos homens. É complexo e desafiador tratar de política como algo que envolve a liberdade e a ação do homem, se considerado que Arendt trata do tema a partir dos fatos cometidos pela política nazista. O termo suposto aqui é utilizado para ressaltar que, falando com Arendt, o

³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=375Fgt3M87c>. Acesso em 30 de junho de 2017.

Regime Nazista jamais poderia ser considerado político, pois era totalitário, o governo de ninguém, da burocracia, da mentira política da propaganda e massa.

Os gregos utilizavam as palavras *bios* e *zoé* para expressar o que hoje é expressado através do termo “vida”, isso ocorre porque *bios* era uma forma de vida qualificada, enquanto a *zoé* era a simples vida biológica, sendo qualquer animal candidato a exercê-la. Assim, as três formas de vida qualificadas, definidas por Aristóteles, eram precedidas do prefixo *bios*: *bios politikos*, *bios apolaustikos* e *bios theoréticos*.

Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. (AGAMBEN, 2010, p. 09)

A vida qualificada, capaz de ser vivida pelos homens, não é aquela ligada somente aos fatores biológicos, mas sim a que vai além, motivo pelo qual a política não pode estar ligada ao biológico – como ocorre na biopolítica – mas sim às questões que a extrapolam, sendo o homem um candidato à vida qualificada, aos três tipos de *bios*, enquanto todos os animais têm apenas *zoé*. Agamben (2015, p. 13) explica que a diferença entre *bios* e *zoé* vai desaparecendo gradualmente nas línguas modernas, ao ponto em que a atual diferenciação (como é o caso da biologia e da zoologia) não significa uma grande divergência e, especialmente, não é carregada de todo o conteúdo anterior. Assim, o termo vida atualmente contém o significado de *bios* e *zoé*, de modo que os homens e animais são ambos qualificados para exercê-la, sem diferenciação aparente.

Curiosamente, como percebido por Agamben (2010, p. 11), apesar de tratar da temática dos tipos de vida, da preocupação e do campo da política, bem como das experiências totalitárias, que alteraram profundamente os modos de ser/agir e pensar do homem, Arendt não utiliza a expressão biopolítica, mesmo que seu trabalho seja voltado essencialmente a ela. Por essa razão menciona-se a “transparente biopolítica” no título deste capítulo, pois, conforme mencionado, apesar de tratar do tema e de enfrentar importantes questões referentes a essa oscilação do campo da política, Arendt não cita o termo de forma específica, fazendo com que esteja presente em sua obra, porém de forma transparente.

A biopolítica, enquanto conceito desenvolvido por Michel Foucault, trabalha

diretamente com as relações de poder, as instituições e a forma como o corpo do homem é percebido e tratado. Assim, quando os detalhes da vida humana, a sobrevivência dos homens, os aspectos biológicos passam a integrar a política, ocorre a administração da sobrevivência, que se dá pela docilização dos corpos. Os homens são controlados em todos os aspectos e as mais diversas instituições – hospitais, escolas, hospícios – vão determinar o que é certo/errado, bom/mau e o corpo dócil apenas obedecerá.

Por exemplo, ao tratar das relações de poder – para Foucault o poder é sempre uma relação, nunca algo que alguém possui – a vida do homem torna-se campo da política e o Estado, enquanto Administração Pública, passa a controlar⁴ os corpos, as vidas dos homens. Portanto, a biopolítica tem uma dupla face, é interessante para o homem que ela exista, pois proporciona algum grau de conforto, já que o Estado se encarregará de políticas públicas nas mais diversas áreas, como saúde e educação, porém é ela que vai permitir um controle maior da vida, submetendo o homem a tal controle e o tornando obediente, conformado com a situação.

Nos estudos desenvolvidos por Foucault (2005, p. 285) pode-se observar que a antiga máxima “deixar viver e fazer morrer”, que traduz o controle que os soberanos possuíam sobre o direito de morte e, assim conseqüentemente, de vida de seus súditos, transmuta-se, no cenário político do século XIX, para “fazer viver e deixar morrer”. Tal oscilação decorre do fato que o soberano detinha o poder de determinar a morte de um homem e, por essa razão, possuía direito sobre a vida dele, uma vez que poderia pôr fim a ela. Contudo, surge um novo “poder”, que altera o direito de soberania e transforma a máxima, utilizando diversas técnicas e tecnologias para, inicialmente, “moldar” o homem individualmente e depois formar uma massa global.

É nesse contexto de “fazer viver e deixar morrer”, do treinamento do corpo para que ele produza, da vigilância dos homens (e ressalta-se que sequer se dão conta de que estão sendo vigiados), da transformação em massa (através do resgate do indivíduo para uma das instituições), que surge a biopolítica, segundo Foucault, juntamente ao desenvolvimento de diversos outros saberes – como a estatística, por exemplo – que auxiliarão no controle da população.

4 O controle, em Foucault, ocorre por meio de dispositivos que Agamben (2009, p. 40) define como “qualquer coisa que tenha, de algum modo, a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. Assim, o dispositivo será utilizado para transformar docilizar o corpo humano, o regulando e disciplinando.

As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo. Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo; É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de 'população'. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento (FOUCAULT, 2005, p. 293)

É interessante notar que, apesar de invadir a vida do homem, de tornar política a sobrevivência, essa nova forma de poder não analisa o homem detalhadamente, pois ela utiliza mecanismos para avaliar a população como um todo, apesar de exercer seu controle sobre cada um e todos, ao mesmo tempo. A biopolítica não envolve a individualidade do homem, pois ela tem como objeto toda a população, esse “corpo com inúmeras cabeças” e é por essa razão que Foucault teorizava sobre o poder regulamentar, uma vez que vão existir uma série de normas para garantir a vida.

Conforme mencionado anteriormente, inicialmente o poder centra-se no corpo do homem, sendo nessa fase o poder disciplinar, que através de diversas instituições (escolas, hospitais, manicômios, presídios) vai controlar o corpo, tornando-o dócil, porém útil. É importante perceber que, como o poder é sempre uma relação e não algo que alguém detém, essa disciplina imposta por meio das instituições (hospitais, escolas, manicômios, prisões e outros) e não apenas do Estado.

Apenas posteriormente é que surge o poder regulamentar, que não extingue o disciplinar, mas que acaba se sobrepondo a ele, de forma que não se excluem e articulam-se um com o outro, conforme Foucault (2005) afirma. Esse poder vai então enfatizar as questões referentes à população e ao controle não do corpo, mas da vida dessa população, ocorrendo a regulamentação dos processos biológicos.

Foucault (2005, p. 297) assinala, ainda, que a passagem do poder soberano para o poder regulamentar, além de alterar o objeto de controle, muda as formas, as técnicas e tecnologias utilizadas para o controle. Antes o poder era sobre a morte, pois o soberano podia determinar quando a pessoa morreria, podia dispor da vida dela, o que fazia com que tivesse controle sobre a vida, já que poderia determinar seu termo. Agora, o poder é regulamentar sobre a vida, ou seja, as tecnologias servem para controlar a vida da população e assim “fazer viver e deixam morrer”, não determinando mais a morte do homem, mas controlando sua vida.

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a 'população' enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de 'fazer viver'. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer. (FOUCAULT, 2005, p. 294)

Igualmente, ao tratar da análise da sobreposição do domínio público pelo privado, da substituição da política pela administração pública, da coisificação do homem, de um comportamento humano que toma o lugar da ação humana e, principalmente, por entender que a vida biológica deve estar garantida para que o homem faça política, Arendt trata da questão biopolítica.

Nesse sentido, Correia (2014, p. 108) analisa as propostas de Foucault e de Agamben e conclui que o cerne da questão não é a entrada da *zoé* na *pólis*, mas na falta de diferenciação entre o que é do âmbito da vida e o que é da política, haja vista a confusão entre o que diz respeito à vida e o que é referente ao espaço político.

Em suma, para que nossa mera condição gregária natural resulte em uma comunidade política, não basta a mera natureza, mas são necessários ainda *ethos* e *logos*, que constituem, junto à *physis*, as três condições indispensáveis para a excelência ou virtude. Seja no conceito de *zoon politikon*, seja no de *bíos politikos*, Aristóteles jamais concebeu a possibilidade de nos convertermos em meros animais vivos, incapazes de uma existência política que seja mais que a gestão do contentamento animal. (CORREIA, 2014, p. 117)

Agamben (2010, p. 12), por outro lado, percebe esse ingresso da *zoe* na *pólis* como decisivo, do ponto de vista do estabelecimento da biopolítica como nova forma de política, do deslocamento da vida natural (reprodução e subsistência) para a esfera pública, já que afirma que “a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”. De qualquer forma, a questão da entrada da vida natural no âmbito da política é o que caracteriza a biopolítica, e é essencialmente sobre isso que Arendt faz suas análises do tema.

Ao analisar sua obra como um todo, parece que Arendt quer intuir que a política feita atualmente não é mais política, não pode mais ser assim considerada, uma vez que seu objeto foi perdido, sua principal função foi esvaziada. Quando se fala em política atualmente o conteúdo é a vida em sua essência e isso é veementemente negado por Arendt.

Nesse sentido, para Arendt, que vai buscar em Aristóteles o apoio para elaborar sua

teoria, a vida, no sentido de *bios*, não é aquela voltada apenas para o labor ou para o trabalho – uma vez que estas são características da *zoé*, pois dizem respeito à subsistência do homem – mas sim um tipo de vida que é escolhido livremente, em que os processos biológicos já estão garantidos, em que o homem não faz biopolítica, pois esta seria uma contradição, já que a questão biológica não se envolve com a política, devem ser distintos, ocorrer em esferas diferentes.

Essa condição prévia de liberdade excluía qualquer modo de vida dedicado sobretudo à preservação da vida – não apenas o trabalho [...] mas também a vida da fabricação. [...] Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas. (ARENDDT, 2016, p. 15 e 16)

Assim, o homem pode obrar e trabalhar sem liberdade, porém a ação e, conseqüentemente, a política não podem ser pensada e vividas sem a liberdade, sendo essa um pressuposto para aquelas. A liberdade está intrinsecamente ligada à política e à ação que Arendt (versão-kindle, p. 2839) assim afirma “A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”.

Arendt (1968) explica que um dos grandes problemas ao compreender e tentar elucidar o conceito de liberdade⁵ surgiu quando a Tradição Filosófica a removeu do seu campo original, ou seja, a Política e, conseqüentemente, os assuntos humanos e a colocou como atividade do espírito. Para Arendt, a liberdade não é atividade do pensamento, ela não surge no diálogo comigo mesmo, mas sim o motivo pelo qual os homens conseguem viver organizadamente e em conjunto, do ponto de vista político.

Nesse sentido, é evidente que a liberdade, para Arendt, não está pautada ao conceito eleito pela Tradição Filosófica, talvez justamente porque a pensadora sempre tenha se percebido como “teórica da política” e assim busca o significado da palavra nesse contexto. Assim, a liberdade na vida em comunidade, na coletividade, está ligada ao fato de que pode-se ou não agir, falar, ouvir, há opção. Em seu ensaio “Que é Liberdade?”, Arendt (versão-kindle, p. 2822) menciona que ao colocar a liberdade no domínio interno e retirá-la do campo da política, a Filosofia não auxiliou a esclarecer seu conceito, mas apenas o distorceu.

⁵ Arendt estende “liberdade” entendendo-a como um conceito que possui diversos entendimentos: liberdade interna e externa, política e filosófica. Enquanto a liberdade interna está ligada à filosófica, ou seja, à retirada do homem do mundo das aparências, a liberdade externa conecta-se à liberdade política, com o coletivo, com o aparecimento do homem perante os outros.

Por outro lado, há a liberdade em seu sentido específico, o qual, para Arendt, é político, assim gerando um contraste entre as diversas acepções possíveis de liberdade. A liberdade, nessa segunda acepção, transcende os dados objetivos, apesar de depender deles. A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno diretamente ligado à vontade. Nessa acepção, a liberdade liga-se à vida em comunidade, na qual há a possibilidade de falar e de ouvir, de escrever e de imprimir, ou seja, a censura, não pode se fazer presente. (SCHIO, 2012, p. 138)

A concepção de liberdade é questão muito debatida e nada unânime na Filosofia, Arendt trabalha esse dilema da Tradição que envolve a liberdade como escolha e não processo. Para ela, a liberdade é a capacidade iniciar algo e não de simplesmente escolher entre coisas postas, é agir no sentido mais amplo e completo da palavra, contrariando a tradição filosófica que a relaciona com o livre arbítrio, com o interno do homem, onde ele pode ser livre de qualquer questão externa.

O homem que vai buscar liberdade no seu íntimo, no domínio privado, é aquele que já não tem a característica da mundanidade, que não a encontra no externo, no domínio público e ali não se sente livre. Assim como Arendt trata, em “A Condição Humana”, ao abordar a convivência nos lares em que um homem determinava as regras da casa, ela retorna ao tema em “Que é Liberdade?”, quando explica que os homens que não participam de um “organismo político”, como ocorre na “intimidade do lar”, não são regidos pela liberdade. Nesse mesmo sentido, Schio (2012, p. 142) explica que no âmbito privado o que ocorre é a obediência às necessidades básicas dos homens, não há debate ou consenso e, portanto, não há liberdade.

Essa concepção de que a liberdade é idêntica ao começar ou, falando de novo à maneira de Kant, à espontaneidade, é nos bastante estranha porque faz parte do caráter e das características de nossas tradições do pensamento, identificar liberdade com livre-arbítrio e entender como livre-arbítrio a liberdade de escolha entre coisas dadas — grosso modo, entre o bem e o mal, mas não a liberdade; simplesmente querer que isso ou aquilo seja assim ou de outra maneira. (ARENDT, 1998, p. 121)

Nesse sentido, o livre arbítrio serve para auxiliar na tomada de decisão entre coisas postas, alternativas já existentes, razão pela qual ele pertence à vontade, a compõe, enquanto a vontade livre contem o livre arbítrio em seu interior. É importante que tal diferenciação seja feita, pois o livre arbítrio, consagrado pela Tradição Filosófica, não se relaciona diretamente com a política, enquanto a liberdade sim.

Esse entendimento de Arendt, quando trata do conceito a partir da perspectiva política e do mundo externo, liga-o à ação, à capacidade humana de agir, de iniciar algo e,

consequentemente, ao agir ético, na medida em que, assim como explica Schio (2012, p. 139) “será precisamente a liberdade política que deve ser preservada, afinal ela é a base para a ação humana. Dessa forma, desponta a responsabilidade ética, não permitindo que o agir humano se torne mero comportar-se”.

Há, ainda, a distinção entre a liberdade externa e a interna, sendo que cada uma delas parece ocupar um papel de destaque no envolvimento do homem com a comunidade que o cerca e, também, com a atividade de pensar. Enquanto a liberdade externa preocupa-se com as influências externas, seja ela o Estado ou os demais indivíduos, a liberdade interna diz respeito ao homem que se recluso para dentro de si, onde seria livre para o que quisesse em nível de pensamento.

Eduardo Jardim (2011, p. 73) menciona a “liberdade como a ausência de constrangimentos”, que seria a liberdade externa, uma vez que o homem livre era aquele que podia agir como quisesse sem nenhum constrangimento exterior, Schio (2012, p. 141) também trata da liberdade externa que implica na inexistência de impedimentos físicos para sua ocorrência, tais como “mover-se, sair de casa, não estar preso, mas também não ser escravo”. Assim, a liberdade na esfera privada, ou seja, a liberdade interna, é apolítica, enquanto a do domínio público compartilhado é política, é aquela que exige a falta de impedimentos externos para sua realização, além da garantia das condições básicas de vida, e é esta que mais interessa à Arendt, pois é o fundamento para a liberdade interna.

Destarte, a análise da liberdade e da política guia diretamente para uma das atividades da *vita activa*, justamente àquela que, conforme Arendt (2016, p 09) “ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”, a ação, em clara oposição ao comportamento, pois a primeira que tem como pressupostos básicos a liberdade, o pensamento, a volição e o juízo.

2.1 A ação enquanto atividade política por excelência

Dentre as atividades humanas fundamentais – labor, trabalho e ação – a ação destaca-se por ser aquela que tem envolvimento com a política por excelência, uma vez que é realizada entre os homens, quando satisfeitas as necessidades da produção artificial e do processo biológico, e, consequentemente, possui uma ligação intrínseca com a pluralidade. Assim, a ação engloba os conceitos de natalidade, pluralidade e liberdade, pois ao contrário

do comportamento ela exige que o homem frente a outros homens, faça algo único, apareça perante os outros, utilizando de sua liberdade externa, ou seja, da liberdade política.

Para compreender a ação é imperioso percebê-la como uma atividade humana essencial ligada à *vita activa*, expressão essa que para Arendt, no uso que faz, “está em manifesta contradição com a tradição⁶” (ARENDR, 2016, p. 21), ou seja, com a Tradição do Pensamento desde Platão até Marx. Isto porque, ao longo da História do Pensamento Filosófico, a forma de perceber os modos de vida do homem livre e a atividade política oscilaram drasticamente. O papel do homem que buscava compreender e analisar a comunidade, focando-se, especialmente, na ação – *práxis* – foi profundamente influenciado pelo julgamento de Sócrates em pleno período democrático, bem como pela extinção da pólis e das alterações na dinâmica dessas.

Em razão disso, a *vita activa*, que antes era considerada um dos modos de vida livre ocupadas com o belo – junto à vida contemplativa – passou a ser uma forma de vida ligada a necessidades, perdendo sua característica essencial de liberdade externa. Portanto, estar inserido nas atividades políticas passou a ser visto como uma obrigação terrena para os gregos, como uma atividade que produzia coisas úteis e necessárias, tais como as produzidas pelo labor e pelo trabalho, razão pela qual a vida dedicada aos assuntos humanos e, conseqüentemente, da *pólis*, não constituía mais um *bios*.

Com o desaparecimento da antiga cidade-estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser um cidadão -, a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto a vida dedicada à política. De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena de modo que a contemplação (o *bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre. (ARENDR, 2016, p. 17)

Em que pese Arendt observe nos supracitados eventos as possíveis primeiras modificações na forma de perceber a *vita activa*, admite que “obviamente, são mais profundas que o momento histórico que engendrou o conflito entre a pólis e o filósofo” (ARENDR, 2016, p. 20). É importante perceber que o filósofo que se recolhia permanecia tendo liberdade interior, ou seja, ao se retirar do espaço público e refugiar-se em seus pensamentos, o filósofo

⁶ Arendt trata em *Entre o Passado e o Futuro* (1968) sobre a tradição do pensamento político, esclarecendo que interpreta que seu início foi com Platão e sua Alegoria da Caverna, que tratava essencialmente de assuntos humanos, enquanto seu fim teria ocorrido com Marx quando abjurou a Filosofia em nome da política, para poder realizá-la.

permanecia, nas palavras de Arendt (2016) utilizando seu espaço íntimo e sentido-se livre.

Para Hannah Arendt, a vida contemplativa e a vida ativa correspondem a duas ocupações diferentes do homem, na medida em que têm como objeto preocupações diferentes, não sendo de forma alguma superior uma à outra, mas apenas voltadas a questões diversas. Nas palavras de Schio (2012, p. 158) “ao enfatizar a vida ativa, e distinguindo seus componentes, o objetivo de Arendt é demonstrar que a vida ativa não é inferior à contemplativa. Ao contrário, ambas possuem uma importância similar na vida humana.”.

Ao voltar à análise para a questão das atividades humanas, é essencial compreender a condição humana, o que se pode fazer através da obra homônima de Arendt, que trata de observar algo que vai além da natureza humana, da vida que foi meramente entregue ao homem e direciona o olhar à condição humana, ou seja, às atividades que condicionam a vida humana, na medida em que “os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com o que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas” (ARENDR, 2016, p. 11).

Nesse contexto, as fundamentais atividades desenvolvidas pelo homem, de acordo com Arendt (2016, p. 09) são: o labor, o trabalho e a ação. O labor é referente às atividades naturais/orgânicas do ser, a condição humana do trabalho é a vida, pois é em razão da vida que o ser biológico desenvolve certas atividades para se manter vivo; O trabalho é a produção artificial, as coisas que não estão diretamente ligadas ao ciclo vital, difere, portanto, da natural, sua condição humana é a mundanidade, ou seja, a questão de o homem estar no mundo; A ação, única atividade realizada diretamente entre os homens, está ligada, essencialmente, à pluralidade, a questão de que os homens e não o homem, habitam a Terra, bem como a natalidade, liberdade e igualdade.

Porém, em que pese a importância do labor e do trabalho – e aqui ressalta-se que Arendt não as hierarquiza em momento algum - a ação é a única atividade que nenhum ser humano pode deixar de realizar, sem deixar de ser humano e, portanto, merece destaque. Ressalta-se que para ser capaz de ação, algumas questões já devem estar garantidas e é nesse contexto que o *homo faber* e a construção do mundo artificial, bem como o *animal laborans* e a manutenção orgânica da vida são fundamentais.

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou

senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. (ARENDRT, 2016, p. 219).

É na ação que os homens iguais⁷ distinguem-se, pois são igualmente homens, mas singulares⁸, não apenas “um homem”, mas o homem que não existiu antes e não virá a existir depois, que poderá ser repetido e substituído. Destarte, ao mesmo tempo em que partilha da qualidade de humano com os outros homens, difere-se por ser singular. É através da ação e do discurso que o homem vai se distinguir, vai aparecer perante seus semelhantes.

A ação é para Arendt uma atividade, assim como Valérie Gérard e Etienne Tassin (2016, p. 11) elaboram “a ação é tudo que os homens empreendem, qualquer que seja o campo de atividade, moral, política, trabalho”. Contudo, é importante destacar que nem toda atividade será uma ação, haja vista que a atividade de Eichmann, por exemplo, que agia apenas em nome da obediência é vista como comportamento e não como ação.

Nesse sentido, assim como não é só atributo do filósofo pensar, também não é o agir, mas sim a todos os homens. Cabe a todos fazer surgir o espaço da ação e mantê-lo/preservá-lo, uma vez que é apenas por meio de uma ação que esse lugar plural é garantido, mantido.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender (ARENDRT, 2016, p. 218).

É apenas por meio da ação que o homem aparece ao mundo, ao outro, coloca-se como ser singular, como ser único que integra uma pluralidade de homens. É através da ação e, consequentemente, do discurso, que o homem se insere no mundo⁹ humano (ARENDRT, 2016,

7 Os homens são iguais na medida em que biologicamente são constituídos da mesma forma, ao se comunicarem conseguem compreender uns aos outros, prever o que é necessário para os recém-chegados e para as futuras gerações, pois são todos Homens no aspecto biológico.

8 A singularidade não é sinônimo de igualdade, na verdade é o oposto, pois diz respeito ao fato de que cada ser é único, singular, apesar de suas coincidências biológicas, um homem nunca será repetido, cada um ao agir aparecerá de forma diferente. Em que pese a igualdade biológica que possibilita a compreensão básica entre os homens, são todos distintos entre si, singulares na medida em que só existirá aquele homem exatamente igual a ele. Através da fala, por exemplo, o Homem consegue ouvir o que o outro tem a dizer, porém o conteúdo do que ele diz representa a sua singularidade, eis então o aspecto singular e plural da humanidade.

9 Em A Condição Humana (2007) Arendt trata do mundo enquanto não apenas sua perspectiva de planeta, mas também como o espaço em que estamos inseridos e que inserimos construções e objetos para nossa vivência. Há que se ressaltar, ainda, que os homens são seres do mundo, ou seja, ocupamos o Planeta Terra e essa é a forma de

p. 219), e por essa capacidade agir é que se pode esperar dele o inesperado. É nesse contexto que a promessa é cumprida, que o homem nasce politicamente e cumpre a promessa, a esperança que se renova com seu nascimento biológico ganha sentido.

O agir, gerando situações únicas, em um espaço público, composto por pessoas em igualdade, com liberdade de expressão, garante o autêntico momento político. A liberdade política manifesta-se em comunidades formadas por cidadãos, e não homens em geral.[...] A existência de um espaço no qual a pluralidade humana se fez presente permite a formação de uma esfera política, a esfera do “nós”. O nós ocorre quando os homens vivem juntos, como cidadãos que compartilham a mesma realidade. (SCHIO, 2012, p. 158)

Assim, o mundo é aquilo que está entre as pessoas, é o espaço da liberdade pública e da política, seu verdadeiro significado está na interrelação de homens e não pode ser apenas considerado como planeta – do ponto de vista físico/biológico – sua dimensão é muito maior: envolve tudo que é desenvolvido pelo homem, sejam produtos artificiais ou naturais – como a linguagem, por exemplo. Disso decorre a importância do plural, pois o mundo apenas se constitui nesse contexto de pluralidade em que os homens estão ligados e separados ao mesmo tempo.

O mundo é formado pelos homens, por meio das construções artificiais, das ações únicas e inesperadas, e cabe a eles preservá-lo para as futuras gerações, receber aqueles que vêm, garantir para eles um mundo assim como foi garantido para si. Nesse sentido, os homens não apenas são seres no mundo, mas também seres do mundo, envolvidos uns com os outros nesse espaço que existe entre eles.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço entre (*in-between*), o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. (ARENDT, 2016, p. 64)

Ainda com relação ao coletivo, destaca-se que o homem a condição de viver “entre os homens” não é algo gerado por instinto natural ou por necessidade, pois ele pode sobreviver sozinho, é um ser autossuficiente. Contudo, mesmo assim, vive em comunidade, Schio (2012, p. 166) assim elabora “O “estar entre os homens” não é imposto pelos instintos ou pela necessidade. A inserção é incondicional, e seu impulso surge do primeiro começo, que é o nascimento, podendo se estender a novos inícios, pela ação, através do empenho pessoal.”. A entrada na vida é o primeiro impulso para a vida coletiva e a natalidade, enquanto a política é

o segundo nascimento.

Nesse sentido, retomando o que já foi explanado, de acordo com Arendt (2016, p. 217), o homem possui uma interessante dicotomia, ao mesmo tempo em que são iguais, em razão de uma igualdade que é construída pelos próprios homens e conseguem se compreender, são diferentes, enquanto indivíduos com diversas identidades, e por isso precisam da ação e do discurso para se compreenderem.

Assim, caso não fossem iguais não teriam a possibilidade de entender as necessidades do outro, contudo, se fossem apenas iguais – e nunca em nada diferentes – não precisariam da ação e do discurso para fazer o outro compreender, meros gestos seriam suficientes para comunicar-se com o outro, seriam cópias absolutamente iguais. Essa dupla característica – igualdade e diferença – é o que constitui a singularidade na pluralidade humana, que diferencia-se da simples condição de coletividade dos animais.

O estar junto a outros traduz a condição humana da pluralidade, sem a qual não poderíamos conceber a vida política. Hannah Arendt sustenta que o nosso estar junto, em todo caso, difere da mera condição gregária animal, na medida em que traduz a comunidade de seres únicos, que se reconhecem e se afirmam como singulares, a despeito de pertencerem à mesma espécie. (CORREIA, 2014, p. 118).

A ação e o discurso estão intimamente entrelaçados, uma vez que a ação – ligada à pluralidade e à liberdade, conforme D'Entreves (2016) – corresponde à natalidade, ao ingresso do homem no campo da política, ao fato de que quando nasce o homem renova a esperança e anuncia uma promessa, que virá a se concretizar quando agir. Enquanto o discurso corresponde à distinção que se faz entre homens, se através da ação os homens aparecem uns perante os outros, é pelo discurso que se distinguem.

Arendt demonstrou enorme apreço pelo espaço público, incentivando os homens a mantê-lo, a zelar por ele, resistindo ao fim do discurso e da ação, garantindo assim um espaço para que os homens pudessem aparecer perante os outros, diferenciar-se e organizar os negócios humanos. É claro que esse espaço público é mais do que um local coletivo, os homens não são plurais apenas em quantia, mas sim e potencial de expressão. O lar, por exemplo, envolve mais de um homem, porém o que o mantém são necessidades vitais e não a liberdade.

A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser

percebido sem seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer. (ARENDR, 2016, p. 221).

É por meio da ação e do discurso que os homens aparecem uns aos outros, surgem como figuras políticas, e é nesse contexto que ocorre o segundo nascimento do ser, é então que ocorre o fenômeno da natalidade, do nascer político, que proporciona ao homem a possibilidade de agir de forma inesperada e nova, inteiramente singular e imprevisível.

Este é outro importante ponto da ação: sua imprevisibilidade. Conforme já explanado, os homens por sua característica singular, por serem únicos, têm a capacidade de agir e realizar o inesperado. No momento em que apenas comportam-se, não há a imprevisibilidade, há um comportamento padrão, preestabelecido. Porém, quando eles agem, eles elaboram novas possibilidades, nunca antes sequer consideradas e é então que ocorre o inédito, após o nascimento político do homem, quando aparece para os outros homens e diferencia-se dos demais.

2.2 A natalidade e o milagre do imprevisível

O aparecimento dos homens no mundo e, também, frente uns aos outros fez com que Arendt pensasse no que seria um segundo nascimento, o nascer político e não biológico. Para tanto, emprega o termo natalidade, sugerindo que esse fenômeno político é também como que um “nascimento do cidadão”, assim como o nascimento biológico é para a vida, esse é para o artifício humano, entrelaçando esse segundo nascimento com as ideias de novidade, milagre e esperança. Nesse sentido, apenas o homem que age politicamente dá sentido a esperança renovada com seu nascimento biológico, põe-se como Homem e não apenas como um animal capaz apenas da vida biológica, mas também da política.

Estar vivo significa viver em um mundo que precede à própria chegada e que sobreviverá à partida. Nesse nível do estar meramente vivo, o aparecer e o desaparecer – à medida que um segue o outro – são os eventos primordiais que, como tais, demarcam o tempo, o intervalo temporal entre o nascimento e a morte. (ARENDR, 2002, p. 18).

No contexto de análise do surgimento político do homem, a vida ativa possui clara importância para Arendt que percebe como “a vida humana na medida em que está ativamente

empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente.” (ARENDDT, 2016, p 27). Assim, a produção de coisas, as atividades humanas são realizadas neste mundo em que o homem nasce e vive, no qual transcorre a *vita activa*.

A natalidade, concebida como sendo uma categoria política e não em seu sentido biológico, permite a irrupção do novo ao mundo humano, reforçando ainda mais a liberdade em contraposição com a necessidade. [...] O nascimento é a chegada de uma singularidade absolutamente inédita. A natalidade não permite apenas a continuidade da espécie, pois ela adquire um cunho político ao permitir a renovação de ideias no convívio público. (SCHIO, 2012, p. 169 e 170).

Assim, o agir do homem o diferencia, o torna único e faz com que o ciclo linear do mundo seja rompido, haja vista a instauração da novidade, de algo imprevisível e único, que é resultado da liberdade humana. Então, é por meio da ação e do discurso que surge a natalidade, como figura de importância política em uma coletividade de homens e para os homens, permitindo a renovação e a novidade.

Arendt foi fortemente influenciada pelos acontecimentos produzidos pelos Regimes Totalitários, principalmente o Nazista, e pelo impacto que tais regimes causaram nos homens. Foi essa experiência que a levou a afirmar que apenas o homem pode dar ou cercear sua liberdade, apenas ele, através da ação, é capaz de instaurar o novo, de agir de forma imprevisível e inimaginável.

Para Arendt, o novo intervém na história de modo “milagroso” no sentido em que representa, estatisticamente, o infinitamente improvável, o irredutível a uma simples explicação causal. Assim, em 1953, na conclusão de um capítulo (Ideologia e terror) que acrescentou ao livro *Origens do totalitarismo*, inspirada nos ensinamentos de Santo Agostinho, Arendt vira o sonho totalitário de cabeça para baixo: se tudo era possível ao homem, como os líderes totalitários procuraram demonstrar ao levar o mal aos seus últimos extremos, isto é ao transformar os homens em espécies obedientes e absolutamente sem vontade, então, diz a nossa autora, algo mais era possível, a saber, um novo começo. Um começo capaz de mudar radicalmente a ordem totalitária de governar os homens, um começo que garante fundamentalmente a manifestação da liberdade humana. O reconhecimento da possibilidade de um “novo começo” significa essencialmente, acreditar profundamente que o homem é capaz de romper e inaugurar, de fazer o improvável e o incalculável, de criar um “mundo novo”: um mundo não totalitário, um mundo comum, um mundo de liberdade. (VICENTE, 2011, p. 43).

A natureza segue seu ritmo, realiza seus ciclos e é apenas a ação humana que pode causar alguma mudança, alguma diferença inesperada e o fenômeno da natalidade é a possibilidade do novo, do milagre do único, pois a cada ação pode surgir o inesperado, o

imprevisível, “ela julgava que cada nascimento é percebido no mundo porque todo recém-chegado possui a capacidade de agir, de iniciar algo novo. Sendo cada homem um indivíduo singular, no nascimento algo singularmente novo vem ao mundo.” (CORREIA, 2000).

Assim, a natalidade não está ligada ao nascer no estrito sentido de vir ao mundo organicamente, pois não é somente o ato de um novo ser humano que chega à Terra, mas sim de uma pessoa que pode e deve apresentar-se ao mundo político e agir – de forma inesperada e singular – e assim aparecer aos outros e, conseqüentemente, no mundo humano. Portanto, após o nascimento biológico há uma espécie de segundo nascimento, que ocorre através de atos e palavras (discurso) e coloca os homens como seres em um mundo que já existe e que continuará a existir. Desta forma, assim como o mundo não se resume a questões biológicas, englobando a produção artificial e toda a gama de relações humanas, também não está ligado apenas ao presente, mas sim ao passado e ao futuro, especialmente quanto à responsabilidade humana frente ao mundo, à preservação do mundo enquanto planeta e também enquanto espaço entre os homens.

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem. Assim, a origem da vida a partir da matéria inorgânica é uma infinita improbabilidade dos processos inorgânicos, como o é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal. O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDETT, 2016, p. 220)

Destarte, a possibilidade de criar o novo, de uma nova vida que se inicia – e não apenas outra vida, mas sim uma nova, é de extrema relevância. Essa inauguração é a esperança do ser humano, assim como o “fio da tradição” foi rompido na modernidade, findando com a instauração nos “regimes de terror”, o homem sempre pode agir de forma inesperada e nova, produzindo inovações que irão, também, romper com o passado, esse é o milagre.

Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral 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 nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo. (CORREIA, 2010, p. 813).

O homem que nasce biologicamente, mas não age, não executa a atividade da ação, não nasce para o mundo e permanece na eterna condição de estrangeiro. Isto porque ele chega ao mundo – que já existe e que continuará a existir após sua morte – como um completo estranho, se desenvolve e acaba tornando-se singular, único, e apenas quando age e engaja-se com as coisas deste mundo é que nasce para ele.

Chegamos como estrangeiros e somos constitutivamente estrangeiros no mundo enquanto não nos decidimos a agir, pois chegamos de alguma parte a um mundo que nos precede e que possivelmente nos sucederá quando o deixarmos. Não apenas os filósofos, como queria Aristóteles, mas todos vivemos em alguma medida um *bios xenikos*, o modo de vida do estrangeiro. Aquele que não se decide a agir, a nascer de novo para o mundo, depois de haver nascido para a Terra, porta consigo, por seu nascimento, uma pergunta sem resposta sobre seu quem, sua identidade, sobre se tem apreço pela promessa de novidade, que é gêmea de todo indivíduo (CORREIA, 2010, p. 814)

Então, é através da ação e do discurso que ocorre a diferenciação dos homens que, conseqüentemente, permite que eles se definam. Assim, conforme já explanado, junto à natalidade, há outro aspecto deveras importante na vida política: a pluralidade, o fato de sermos todos habitantes da Terra, que é “a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDT, 2016, p. 10).

Um dos aspectos importantes da pluralidade é a alteridade, o fato de cada homem ser diferente, ele não é apenas outro homem, mas sim um homem singular e único, que se apresenta de forma diversa. Nesse sentido, Arendt (2016, p. 218) afirma que alteridade e distinção não podem ser confundidas, uma vez que a alteridade “é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra.” Contudo, apesar de a alteridade estar presente na “mera multiplicação de objetos inorgânicos”, o homem é o único capaz de “exprimir essa distinção (orgânica) e distinguir-se”. Assim, a alteridade, para Arendt, é compartilhada entre os homens e tudo o que existe, enquanto a distinção é partilhada com tudo o que vive.

Essa distinção, esse se diferenciar do outro possibilita a definição do agente, sendo um componente básico da alteridade. [...] Expressar a alteridade, na vida política, torna-se uma capacidade humana importante, pois somente os seres humanos, conseguem individualizar-se por meio dela, e o fazem pela palavra e pela ação, inserindo-se, assim, no convívio com os outros. (SCHIO, 2012, p. 166)

Portanto, a importância do coletivo funde-se a extrema relevância do individual, é em razão de viver junto aos outros homens que o homem deve se colocar como ser único e entender o outro como único também, é na sociedade que os homens diferenciam-se uns dos outros e tornam-se singulares. Este homem não pode unir-se simplesmente aos outros e formar uma massa de pessoas que se comportam conforme os padrões.

Ao contrário, ele deve continuamente repensar suas ações, refletir sobre o tipo de pessoa que deseja ser e o tipo de mundo que deseja compartilhar com o outro, sendo responsável pelo mundo que elabora para si, para os demais homens e, especialmente, para os recém-chegados.

A fim de medirmos a extensão da vitória da sociedade na era moderna, sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém, pode convir também lembrar que sua ciência inicial, a economia, que altera padrões de comportamento somente nesse campo bastante limitado da atividade humana, foi finalmente sucedida pela pretensão onabrangente das ciências sociais, que, como “ciências do comportamento”, visam reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado. (ARENDR, 2016, p. 55)

É nesse contexto que a capacidade do homem de realizar, fazer surgir a novidade, o infinitamente inesperado e agir coloca-se como uma grande dádiva e imensa responsabilidade ao mesmo tempo, pois é por meio de tais ações que o homem se coloca no mundo, aparece perante os outros e provoca situações que causam consequências na vida política.

Assim, a natalidade é um dos mais relevantes aspectos da política, uma vez que é através dela que o homem nasce perante os outros, perante o mundo, tornando-se do mundo, além de um ser no mundo, e então, conseqüentemente, torna-se ser político, revela sua identidade. Isso é necessário pois o homem convive com outros homens, todos habitam a Terra e possuem necessidades – sejam elas específicas ou comuns. Portanto, o aparecimento do mundo e sua vida em coletividade são essenciais e necessárias, ao mesmo tempo.

Ao passo em que a natalidade é algo tão marcante na natureza humana torna-se evidente o porquê de o regime totalitário ter atacado-a, produzindo homens incapazes de agir, de produzir o novo, o impensável, destruindo sua condição política.

Havendo perda do sentido de comunidade; diminuição da possibilidade de comunicação interpessoal; erige-se um conformismo, uma impotência frente aos outros seres humanos; uma ausência de espontaneidade, que levam os indivíduos a concordarem com o regime vigente. [...]. Nesse sentido, a espontaneidade foi extinta, sendo substituída por uma representação, um conjunto de ideias, de ideais, de crenças e de conceitos que fazem com que o indivíduo tenha a impressão de que elas são autenticamente suas, mas que realmente não passam de aglomerados estranhos. (SCHIO, 2012, p. 45)

Nesse processo de transformação dos indivíduos, de destruição do ser político e surgimento do homem que é mera “peça da engrenagem”, que não pensa, não reflete, o Führer torna-se protagonista, pensando por ele, impondo qual é o comportamento deve adotar, controlando sua vida pública e privada. Tal controle é a novidade do Totalitarismo, que governa totalmente o homem, todos os aspectos de sua vida. Não há mais diferenciação entre os homens, ao mesmo tempo em que não há semelhança, os homens tornam-se apáticos, na medida em que “foi permitido à burocracia estatal apropriar-se do político, do social e da própria vida dos cidadãos, não lhes restando espaço para pensar, para decidir ou para agir” (SCHIO, 2012, p. 48).

É justamente a perda da espontaneidade que marca um dos traços marcantes de Adolf Eichmann, que agia como um “bom funcionário”, cumpridor das ordens do Regime Nazista, o que fez com que deixasse de agir com espontaneidade, adequando-se ao padrão imposto pelo Sistema.

2.3 A invasão do domínio público pelo privado

O domínio privado, para os gregos, era aquele que acontecia no *oikos*, no núcleo familiar, onde o patriarca, em razão de sua hierarquia, determinava – possivelmente com uso de violência – as regras daquela comunidade, os assuntos relativos à sobrevivência, à manutenção da vida eram objeto dessa esfera. Assim, o homem, enquanto líder, não estava em posição de igualdade perante os demais, cabendo a ele a tomada de decisões, sem ser necessário o debate e a troca de opiniões sobre os mais diversos assuntos.

Por outro lado, na esfera pública, que ocorria na *pólis*, havia a ação e o discurso – e, portanto, não havia violência – os homens eram livres para tratar da política, justamente porque suas condições básicas de vida já estavam garantidas no *oikos*, em que o homem possuía autoridade incontestável. Nota-se, portanto, uma primeira diferença muito importante

entre a esfera pública e privada, sendo que naquela da necessidade, a força e a desigualdade desta eram substituídas por palavras e diálogo, pela possibilidade falar, ouvir, concordar, discordar, decidir e agir.

Apesar de não ser o ponto principal aqui tratado, ressalta-se que era apenas um seleto grupo de homens que participava da vida pública. Nesse período, pode-se afirmar que a limitação não era qualitativa, mas quantitativa.

Ressalta-se que, ao longo deste trabalho a expressão homem é utilizada para designar qualquer ser humano, porém no contexto do espaço público grego não podiam adentrar mulheres e escravos, que sequer eram considerados cidadãos, por exemplo, uma vez que, de acordo com Arendt (2016, p. 89) “pertenciam à mesma categoria e eram escondidos não somente porque eram propriedades de outrem, mas porque sua vida era 'trabalhosa' [laborius]', dedicada às funções corporais”. Portanto, apenas alguns eram titulares do direito de sair do espaço privado e ingressar no espaço público, para agir, discursar e “fazer política”.

Para os gregos, a divisão entre o domínio da *pólis* e do *oikos* era claramente demarcada, conforme já mencionado, sendo que cada uma possuía suas especificidades, que limitavam o que era o âmbito público-coletivo e o que era o privado. As características demarcantes de cada um desses mundos estava em constante oposição à do outro, colocando em evidência suas diferenças, o que faz com que “a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a permanência e, finalmente, entre a vergonha e a honra” (ARENDRT, 2016, p. 90).

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt estabelece uma rígida distinção entre as esferas pública e privada, inspirada principalmente por sua interpretação do significado da pólis e do pensamento político aristotélico. [...] assinala ainda que se a polis não violou as vidas privadas de seus cidadãos, foi não por respeito à propriedade privada, como agora a concebemos, mas pela compreensão de que ter um lugar no mundo ao qual representar e do qual retirar o necessário à libertação das necessidades, era indispensável à participação do cidadão nos assuntos públicos. (CORREIA, 2014, p. 130).

Assim, apenas após satisfeitas as questões que envolviam a vida biológica, na esfera privada, que comportava pessoas desiguais, que necessitavam umas das outras para garantir sua sobrevivência, é que o ser humano podia ingressar na esfera pública e política, espaço da pluralidade e da liberdade, onde não havia condição de necessidade entre as pessoas.

Ao satisfazerem as necessidades biológicas de sobrevivência física e psicológica; de criação de um entorno conhecido e protetor, não há diferenciação entre os seres humanos; ao contrário, tais carências, são comuns a todos, igualando-os. É nesse sentido que pode-se dizer que, após satisfeitas as necessidades orgânicas, e após a construção de um espaço de coisas familiares, o homem está apto a adentrar na esfera pública, assumir seu lugar de agente, de gerador de ações, e distinguir-se de seus semelhantes. (SCHIO, 2012, p. 179)

Contudo, na modernidade (a partir do século XVII), em especial com o advento do social – que substituiu o espaço público-político – torna-se confuso delimitar tão rigidamente quais são as atividades da esfera pública e quais são do âmbito privado, quem e o quê fazem parte de cada uma, Hannah Arendt (2016, p. 51) utiliza a economia para ilustrar tal dificuldade ressaltando que o nascimento da economia enquanto ciência coincidiu com o surgimento da sociedade.

A economia – que até a era moderna constituía uma parte não muito importante da ética e da política, e que se baseia na premissa de que os homens agem em relação às suas atividades econômicas como agem em relação a tudo mais – só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais. (ARENDRT, 2016, p. 52).

Para os gregos tudo o que era relativo à casa e à família fazia parte da esfera privada, assim a economia (*oikos – nomia*, em uma possível tradução, regras da casa) era assunto privado, doméstico, que não dizia respeito a seres iguais, mas sim a uma autoridade que, por questões de necessidade biológica, unia os homens. Porém, atualmente a economia tornou-se o mais relevante dos assuntos públicos, sendo o cerne da questão política, o que demonstra a desvalorização do humano, pois assuntos que seriam eminentemente privados, ganham destaque na esfera social, já que o social atualmente tornou-se um campo híbrido do público e do privado.

Essa avaliação sugere, para Arendt (2016, p. 35), que o que hoje chamamos de sociedade é, na verdade, um “conjunto de famílias economicamente organizada”, ou seja, o que era da esfera privada invadiu a esfera pública, solapou o público e, conseqüentemente, a política, sendo que não há mais uma fronteira definida entre as esferas, de forma que, como afirma Arendt (2016, p. 41) “no mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do processo da vida”. A diferenciação entre o público e o privado é extremamente relevante, pois o que marca o domínio privado,

especialmente em relação às necessidades da vida – não poderia encontrar espaço no domínio público político.

Nas últimas décadas, a esfera da interioridade (do self e da vida privada) tem gradualmente se sobreposto à esfera pública, tomando-a com interesses privados, idiosincrasias individuais e satisfações pessoais, acompanhada por uma constrição daqueles espaços que nos dizem respeito apenas como membros de uma coletividade. (ASSY, 2015, XXX e XXXI).

Nesse sentido, Arendt (2016, p. 46 e 47) trabalha com o significado de privado adotado por gregos, romanos e atualmente por nossa sociedade. Assim, para os gregos a vida vivida na privacidade era “fora do mundo que é comum, é ‘idiota’ por definição”, enquanto para os romanos “a privacidade oferecia um refúgio apenas temporário da *res pública*”, já hoje o privado é visto como algo íntimo do homem, que não o priva, mas apenas que diz respeito a si.

Um dos reflexos da transfiguração da sociedade em uma grande família foi a perda da diferença, da singularidade humana. No âmbito privado os homens não se diferenciavam, isto era algo realizado somente na esfera pública, ocorre que, com a ascensão do social, os homens mantêm sua característica de igualdade mesmo quando estão no coletivo. Portanto, a igualdade que verificava-se no *oikos* é transferida para a *pólis*, e os indivíduos deixam de se distinguir, de demonstrarem sua singularidade que é capaz de torná-los plurais. Na medida em que as famílias biológicas são desfeitas surge a nação, o povo, que é uma “grande família”, a transferência do âmbito familiar privado para o social.

Nesse particular, pouco importa se uma nação se compõe de iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse. [...] A notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu, na verdade, foi a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes. (ARENDR, 2016, p. 49).

É através dessas alterações que a sociedade da massa ganha forma pouco a pouco. Inicialmente, o homem perde sua capacidade de diferenciar-se, torna-se apenas mais um, igual aos demais, mesmo quando está no espaço público político no local em que deveria diferenciar-se dos outros. Isso faz com que o singular desapareça e o homem busque apenas satisfazer suas necessidades, sem importar-se em agir, em ter liberdade e perceber-se como ser político, o que faz com que a esfera pública seja invadida pela privada, surgindo, paralelamente, o social.

Esses eventos articulam-se em sua obra no movimento de ascensão da esfera social e do surgimento da sociedade de massas, que, embora distintos, fazem parte do mesmo processo de expansão (e simultânea diluição) da privatividade, de elevação da satisfação das necessidades vitais (a dependência mútua em prol da subsistência) a aspecto vinculante fundamental da vida coletiva, de promoção da uniformidade e da decorrente identificação entre ação e comportamento. (CORREIA, 2014, p. 134)

Nesse contexto, com a perda da liberdade – que é característica elementar da ação – a ação acaba abrindo espaço para o comportamento, o homem deixa de agir, de ter a liberdade de iniciar o novo e promover uma ação completamente imprevisível e apenas se comporta. O domínio público, que antes era o local em que os homens deviam demonstrar suas diferenças, acaba tornando-se o social, em que regras impõe um certo comportamento.

Assim, o social é um híbrido – termo interessantemente empregado por Adriano Correia (2014) - entre a esfera pública e a privada, uma vez que carrega questões eminentemente privadas para a esfera política, que desaparece, e acaba fortalecendo o gérmen da sociedade da massa, que espera comportamento, padrão e previsibilidade de seus componentes que podem ser manipulados, diferentemente da ação que buscava justamente o inesperado, a inovação, o milagre do novo e que os homens diferenciem-se entre eles.

Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. (ARENDETT, 2016, p. 50)

Tais questões levam o ser humano a deixar de exercer sua condição mais humana, a da ação, gerando um comportamento obediente e esperado, fazendo com que seja apenas mais um homem de fácil manipulação e não um homem que difere-se do outro e que pode provocar o milagre do novo, o inesperado. Assim, o homem que ocupa o espaço social é o que antes ocupava o domínio privado, preocupado essencialmente com sua sobrevivência e não com a organização do espaço coletivo, da comunidade.

O que percebe-se é como todos os atos do Estado totalitário estão interligados, um aspecto entrelaça-se ao outro e produz consequências que interferem diretamente na vida – biológica e política – do homem. Ao passo em que há uma ruptura entre o passado e o presente, seguida da destruição da esfera público política, culminando com o ataque à condição humana, espera-se que os homens deixam de ser homens e tornem-se apenas um objeto, algo que deve ser controlado e administrado, para que assim tenha suas necessidades

básicas atendidas.

Portanto, a esfera pública que deveria ser o local do debate, da discussão, da diferenciação dos homens, é invadida, esvaziada e, por fim, destruída. Dessa forma, não resta qualquer espaço para o político, uma vez que o Estado assume controle de todas as atividades e funções da vida humana, gerindo tudo e todos. Ao mesmo tempo o privado também é invadido, pois o homem perde direito a privacidade, seus assuntos íntimos passam a ser matéria tratada e gerida pelo Estado, sendo colocados no campo coletivo.

O Estado, nesse aspecto, deixa de ter autoridade sobre os cidadãos e passa a ser autoritário, pois utiliza de recursos externos para dirigir a coletividade, a coerção é uma realidade amplamente difundida e é por meio do medo e da violência que os homens serão controlados. Contudo, Arendt (versão-kindle, posição 1880-1884) é extremamente clara quando explica que onde há uso de força ou violência, não há autoridade, vejamos:

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação.

Portanto, a autoridade implica em legitimidade e hierarquia, diferente do que acontece em um Estado Autoritário que utiliza a violência e o poder para mandar e fazer com que os cidadãos obedeçam, na autoridade há uma ordem hierárquica legitimada pelas próprias pessoas, enquanto no autoritarismo há apenas a obediência. É importante frisar que Autoritarismo não é o mesmo que Totalitarismo, isso porque no governo autoritário há uma lei que estabelece os limites do governante, bem como que dá legitimidade a ele. Enquanto no totalitarismo há o governo total, de tudo e todos, razão pela qual o Nazismo é considerado um Totalitarismo.

Conforme já mencionado, mesmo durante o Regime Nazista a Constituição Alemã continuou a vigorar, a ideologia estabelecida pelo *Führer* não encontrava reservas ou limites na lei, mas se sobrepunha a ela. Para ilustrar o Totalitarismo Arendt (versão-kindle, posição 1998) utiliza a imagem da cebola, sendo que o líder é posto no meio e em seu entorno existem várias camadas. Cada uma dessas camadas desempenha um papel, sendo que os simpatizantes são aqueles com ideais mais “suaves” e que se aproximam do “mundo normal”, eles compõem a maioria dos integrantes. Após, há os membros do partido, que são a minoria e têm uma percepção e ideias mais fanáticas.

A estruturação em camadas acaba por construir espécies de “pontes”, de forma que cada nível tem um certo grau de fanatismo, ligando as camadas externas – mais próximas ao mundo normal – às internas – mais apegadas a ideologia. Assim, parece que são todos componentes e crentes de um mesmo Sistema, conforme menciona Arendt (2015, p. 502) “o mundo é cheio de aliados secretos que apenas não têm ainda a necessária força de espírito e de caráter para tirar as conclusões lógicas de suas próprias convicções”.

Assim, como as camadas funcionam para “amortecer” a visão dos integrantes de dentro para fora, o mesmo ocorre na direção oposta. O primeiro contato dos homens será com a camada externa, composta pelos simpatizantes que não têm ideais fanáticos e podem ser vistos como “cidadãos de bem”. Essa camada é de extrema importância para gerar um falso aspecto de normalidade ao Totalitarismo, pois ela cria uma visão embaçada das ideias que o Sistema realmente carrega, suavizando-as.

O líder, que está no centro, não emana ordens “de cima”, como no autoritarismo, ou “de fora” como na tirania, mas de dentro, de forma que as várias camadas que irão ser postas ao seu redor desempenham cada uma o papel de propagar a ideologia do líder, mas aparentar uma normalidade para a próxima. Nesse sentido, a estrutura da cebola no Totalitarismo é imprescindível para a expansão e domínio total, pois implica na colocação de homens com ideais totalitários em ambientes profissionais e pessoais que ainda não foram permeados por essa ideologia, além de assegurar aos membros da próxima camada que há normalidade naquilo que defendem, criando uma ilusão de dentro para fora e de fora para dentro.

A grande vantagem desse sistema é que o movimento proporciona a cada um de seus níveis, mesmo sob condições de governo totalitário, a ficção de um mundo normal, ao lado de uma consciência de ser diferente dele, e mais radical que ele. Assim, os simpatizantes nas organizações de frente, cujas convicções diferem apenas em intensidade daquelas dos membros do partido, envolvem todo o movimento e proporcionam-lhe uma enganosa fachada de normalidade ao mundo exterior por sua ausência de fanatismo e de extremismo, enquanto, ao mesmo tempo, representam o mundo normal ao movimento totalitário, cujos membros chegam a acreditar que suas convicções diferem apenas em grau daquelas das demais pessoas, de tal modo que eles jamais precisam estar conscientes do abismo que separa seu próprio mundo daquele que de fato os rodeia. A estrutura de cebola torna o sistema organizacionalmente à prova de choque contra a fatualidade do mundo real. (ARENDR, versão-kindle, posição 2002 – 2008)

Assim, é importante que tais diferenças sejam esclarecidas, pois tal como violência não é autoridade (e é preciso frisar que onde há autoridade o indivíduo mantém sua liberdade própria, ao contrato de onde há violência), não se pode dizer que um governo que utiliza a

violência (em suas mais variadas formas: física, psicológica...), é apenas um governo que exerce uma legítima autoridade. De tal afirmação pode-se analisar que o Nazismo, que fazia amplo emprego da violência, não possuía uma autoridade legítima, mas sim um líder totalitário, que encontrava-se no centro de toda a estrutura, sem lei que o limitasse ou legitimasse.

Diferentemente, o Governo Brasileiro atual se estrutura através de uma autoridade instituída legalmente, ou seja, através do voto popular. Porém, a questão da legitimidade é posta em dúvida, já que o processo de impeachment da Presidente Dilma Rousseff em 2016 e a consequente nomeação de seu Vice-Presidente como Presidente em exercício é permeado por dúvidas, jogos de interesse e manipulação da massa. Portanto, teoricamente, a Democracia brasileira legitima o Presidente da República através do voto popular e o Presidente, então, possui legitimidade e autoridade.

Contudo, em que pese tenhamos uma Democracia teoricamente estabelecida, isso não impede o surgimento da sociedade de massa – que conforme já explanado – surge onde quer que os homens tornem-se apáticos, desinteressados na vida pública política. É então, com a sociedade de massa, que outras formas de Governo vão surgir, mesmo que a teoricamente posta seja outra, a oscilação de forma de Governo não precisa ser legalmente determinada e, assim como ocorreu no Nazismo, não ocorre de um dia para o outro, mas sim em decorrência de diversos fatores que culminam com seu surgimento.

É importante que tais questões sejam esclarecidas exaustivamente, uma vez que não se pretende dizer que o Brasil, especialmente no período compreendido entre 2016 e 2018, está sob um Governo Totalitário, mas sim que alguns elementos dessa forma de Governo podem ser vislumbrados, tais como: a utilização da violência, o líder central, a burocracia. Porém, tantas outras características da Democracia permanecem, o *impeachment*, em que pese o questionamento de sua legitimidade, seguiu as normas legais¹⁰, o que demonstra que a lei estabelece limites à vontade e poder do governante.

Essa legalidade não foi observada no Regime Nazista, não havia preocupação e respeito com a lei. Inclusive, a Constituição de Weimar não foi abolida oficialmente, de forma que, conforme explanado por Arendt (2015), os nazistas editaram diversos decretos e leis,

10 A Lei nº 1.079/50, recepcionada em grande parte pela Constituição Federal de 1988 e junto dela interpretada, prevê os crimes de responsabilidade, bem como o rito do processo de impedimento do Presidente da República. Nesse sentido, a instauração do processo deve ser autorizada pela Câmara dos Deputados, por 2/3 de seus membros, e, após, caso admitida a acusação, o Senado Federal processará e julgará o presidente. Tais questões legais foram devidamente observadas no que resultou no processo de impedimento de Dilma Rousseff.

inclusive as Leis de Nurembergue – que impactavam diretamente na população judia – porém não havia respeito à lei, mas sim às determinações de Hitler.

Em *Origens do Totalitarismo* (2015, p. 439 e 440), Arendt menciona que o Totalitarismo destruiu duas ilusões da Democracia, sendo uma consequência lógica da outra. Inicialmente, ressalta que as democracias europeias acreditavam que grande parte do povo estava envolvido politicamente, quando o Totalitarismo mostrou o extremo oposto, restando evidente que um Governo Democrático poderia funcionar “de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria”. Em complemento a essa ideia, acreditava-se que esse grupo apático e desligado da vida pública não importava, que eram “realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação”, porém com o Totalitarismo percebeu-se que a Democracia repousava justamente nessa “silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo”.

Destarte, em um Estado Totalitário o que importa é a vontade do *Führer*; razão pela qual no Nazismo não havia hierarquia, nem legislação que se sobrepunha aos desejos de Hitler, conforme Arendt (2015, p. 500), as ordens do líder do Movimento Totalitário devem ser sempre seguidas. Portanto, não há espaço para o pensamento, para o homem, mas apenas para a peça que irá obedecer e cumprir as ordens do líder, abdicando de qualquer traço humano.

3. PENSAMENTO, OBEDIÊNCIA E O MAL BANAL

A análise do comportamento humano sempre gera intenso debate e não seria diferente ao abordar o tema da obediência, questão que já foi pano de fundo em diversas obras literárias, tais como “1984” de George Orwell. A história retrata uma distopia em que o personagem principal está aprisionado em um Estado que controla, inclusive, seu pensamento. Nesse contexto, a obediência do homem é essencial para manutenção do Sistema e está diretamente ligada à sua sobrevivência, uma vez que refletir sobre algo diferente, algo novo, que não seja o imposto pelo Estado, pode acarretar na vaporização (termo utilizado para morte) do homem.

Ao futuro ou ao passado, a um tempo em que o pensamento seja livre, em que os homens sejam diferentes uns dos outros, em que não vivam sós – a um tempo em que a verdade exista e em que o que for feito não possa ser desfeito: Da era da uniformidade, da era da solidão, da era do Grande Irmão, da era do duplipensamento – saudações! (ORWELL, 2009, p. 39)

É interessante observar que Primo Levi, em sua obra “É Isto um Homem?”, explica a relutância em chamar de morte o falecimento do corpo físico dos homens nos campos de concentração, pois em verdade eles já estavam mortos, não havia mais vida naquele ser. Da mesma forma, na obra literária de Orwell, o termo “vaporização” substitui morte, já que, assim como nos campos de concentração, o homem é privado de uma vida, ele apenas segue obedecendo ao sistema, sem qualquer traço de espontaneidade e de pensamento.

Na supracitada história o personagem principal, Winston Smith, faz parte de um Estado que domina toda a vida do homem, desde suas perspectivas políticas (que na verdade são inexistentes já que não há uma forma de vida qualificada) até biológicas, tudo que lhe diz respeito é invadido pela máquina estatal, destruindo sua autonomia. Tal enredo remete, em certos aspectos, ao que ocorreu durante a II Guerra Mundial, quando os Regimes Totalitários inverteram toda a ordem de pensamento e invadiram todas as esferas da vida, buscando controlar o homem completamente.

É evidente que a obra literária não pode ser comparada com os horrores cometidos durante os Regimes Totalitários. Contudo, diversas são as características que acabam aproximando a ficção da realidade, entre elas o fato de que tanto o Grande Irmão de Orwell, quanto os Totalitarismos, não apenas controlavam os homens, mas também agiam através do

medo e do terror.

A dinâmica do Totalitarismo a substituiu pela “lógica do absurdo”, do “tudo é possível”: havia apenas movimento, fluidez, sem a valorização do humano, de sua vida, de sua opinião e de sua participação. Não havia mais regras ou leis, apenas obediência ou exclusão. Não existiam direitos, apenas terror (SCHIO, 2012, p. 22)

A sociedade foi transformada, durante os Regimes Totalitários, e conseqüentemente a humanidade também o foi, o homem perdeu suas características mais básicas, que o tornam capaz de ação. Cabe fazer uma pequena observação e dar especial destaque ao que ocorria nos campos de concentração. Nestes locais não apenas o homem era exterminado fisicamente, mas também politicamente, sua natureza era destruída, conforme Arendt (1999, p. 582) “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.”

Respeitados os diferentes contextos, o enredo da obra literária “1984” remete às alegações apresentadas pela defesa de Eichmann em seu julgamento em Jerusalém, partindo do argumento de que o oficial nazista apenas seguia ordens de um comando superior, no caso o próprio Führer, Adolf Hitler. Assim, Eichmann colocou-se como uma peça do sistema e não como um ser dotado da capacidade de emitir juízo sobre as ordens que executava. Arendt (1999, p. 152) explica que Eichmann tinha uma compreensão bastante limitada da situação, ao passo em que alegava que “ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*”.

Porém, sua compreensão limitada, bem como o contexto de Regime Totalitário não é suficiente para isentá-lo de responsabilidade, uma vez que espera-se do homem que ele reflita ao agir, mantenha um diálogo interno e seja um ser da ação e não do mero comportamento. Ao tratar do julgamento de Eichmann e da questão da responsabilidade pelos atos, Hannah Arendt (1999, p. 318) afirma:

O que exigimos nesses julgamentos, em que os réus cometeram crimes “legais” é que os seres humanos sejam capazes de diferenciar o certo do errado mesmo quando tudo o que têm para guiá-los seja apenas seu próprio juízo, que, além do mais, pode estar inteiramente em conflito com o que eles devem considerar como opinião unânime de todos a sua volta.

É evidente que esta instrumentalização do homem, que coloca-se como “algo” a ser utilizado para que o Estado atinja um fim (que no contexto do Nazismo era a destruição do

componente humano, o extermínio de diversas raças, ideologias e credos, entre outras questões) teve força e proporções gigantescas no Regime Nazista. Isto ocorreu especialmente em razão de todo o contexto do Movimento Totalitário, que envolve desde a propaganda por eles utilizada, até a ideologia e o terror impostos, transformando os homens em seres controláveis, que juntos formam uma massa apática.

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse 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 ambos, 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. (ARENDRT, 2002, p. 438 e 439).

Cabe observar que Arendt não crê que exista um Eichmann em cada homem, mas que há um potencial para que todo bom e fiel seguidor de normas, que coloca a lei acima de sua capacidade de refletir, torne-se um Eichmann. O contexto do Estado Totalitário age como um catalisador, potencializa a mutação de uma sociedade de homens pensantes em massa dócil e controlável. Porém, mesmo fora de um Regime Totalitário pode surgir uma sociedade da massa, em que os homens são apáticos, não se envolvem com a vida política e apenas obedecem às regras impostas.

O livro “O Conto da Aia” de Margaret Atwood, escrito em 1985, bem retrata como uma sociedade democrática pode, aos poucos, transformar-se em um regime totalitário devido à apatia dos homens. A escritora delinea, ao longo da obra, como foram os pequenos atos que desembocaram em um estado totalitário. Inicialmente, a “polícia estatal” toma alguns empregos das mulheres, após seu dinheiro, então propriedade, e a cada nova medida instaurada pelo governo, algumas poucas passeatas com pouquíssima adesão eram realizadas, a ação política havia perdido espaço, enquanto o individualismo ganhava forças, sendo alimentado pela violência repressiva e pelo medo.

Houve passeatas, é claro, muitas mulheres e alguns homens. Mas foram menores do que se teria imaginado. Creio que as pessoas estavam com medo. E quando se tornou de conhecimento público que a polícia ou o exército, ou fossem lá o que fossem, abririam fogo quase que tão logo quaisquer das passeatas comessem, as passeatas pararam. [...] Não foi a nenhuma das passeatas, Luke disse que seria inútil e que eu tinha que pensar a respeito deles, minha família. (ATWOOD, 2017, p. 215).

Novamente, apesar de tratar-se de uma obra de ficção literária, pode-se observar como os homens se deixam levar pelas ordens emanadas do estado e acabam por comportar-se conforme o esperado, mesmo que isso signifique a perda de direitos, um significativo “corte em sua liberdade”, tudo em nome da obediência e do descaso de uma massa apática que não percebe interesse em refletir. Outrossim, os confortos proporcionados por um Estado que tudo controla e tudo vê acabam por iludir, criando a falsa ideia de que as pessoas estão seguras, saudáveis, sendo atendidas, enquanto o que realmente ocorre é que todos estão cegamente apenas recebendo o necessário para uma vida biológica e não desenvolvem suas atividades mais básicas, tais como a atividade do espírito de pensar.

É evidente que o Estado utiliza diversos instrumentos para manipular os corpos, e assim habituá-los à obediência, dentre eles o medo e o terror, uma vez que, conforme já explanado por Foucault aponta para um estudo do indivíduo, através do poder disciplinar mas a força motriz ainda parece ser o individualismo dos homens.

3.1 O Pensamento e a Obediência

A questão da obediência a um comando superior remonta ao que Michel Foucault chama de poder disciplinar, no qual o corpo do homem é objeto e, portanto, passa a ser adestrado para transformá-lo em ser dócil, o indivíduo é visto como “algo” a ser moldado, deixa de ser “alguém”. Ressalta-se que esse poder exercido sobre o corpo não é violento, mas sutil e discreto, de forma que o indivíduo não percebe que está envolvido nessa teia de ações que o molda.

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até as singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais — pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. (FOUCAULT, 1999, p. 195).

Assim, o homem que pertence a essa relação de poder disciplinar está sujeito a uma

introjeção, a um adestramento, que através de técnicas específicas irá moldá-lo da forma que julgar mais útil e produtiva. É nesse contexto que o ser passa a ser objeto e torna-se fácil tratá-lo e induzi-lo a realizar tarefas que convenham, exatamente como ocorria nos campos de concentração do regime nazista.

Contudo, tais ações não eram cometidas apenas nos campos de concentração, mas também na sociedade de massa da época – que por diversos fatores – tornou-se uma massa apática de homens, que sucumbiram às determinações de seu líder e deixaram de refletir sobre seus atos, apenas aderindo ao regime da época, como Eichmann. Além disso, essas intervenções no indivíduo não são obra exclusiva do Estado, mas sim de diversas instituições, tais como escolas, hospícios, presídios, que visam objetificar o comportamento do homem e discipliná-lo.

Houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo — ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam.[...] É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. (FOUCAULT, 1999, p. 163).

Para Foucault o poder é sempre uma relação, ou seja, se há um rei há também um súdito, o poder é exercido por alguém/algo a alguém/algo, o poder não é algo a ser possuído por alguém. Assim, as instituições como as escolas, os hospitais, os manicômios e as prisões são os exemplos utilizados pelo filósofo para compreender essa relação de poder e de disciplina, especialmente em sua obra *Vigiar e Punir*.

Nessa senda, o experimento de Stanley Milgram (1963), realizado em 1961, comprova de forma empírica as supramencionadas alegações. Ao colocar cidadãos comuns – banais utilizando termos Arendtianos – em posição de infligir dor a outro ser, quando ordenados por uma suposta autoridade, a esmagadora maioria não questionava, apenas seguia as ordens. Assim, constatou-se que pessoas que cotidianamente agem de forma moral, orientados pelo código de conduta da sociedade, quando submetidas a ordens de autoridade tendem a tornar-se submissas, mesmo que tais comandos impliquem na morte de pessoas.

Na verdade, enquanto os códigos morais seguem de forma ética tais problemas não surgem, pois as pessoas tendem a obedecê-los, o problema surge quando há uma inversão de valores – como a ocorrida na Alemanha nazista – em que o “não matar” é substituído por “matar” e os homens cegamente passam a obedecer a nova ordem, que não pode ser chamada

de moral. Portanto, não é na amoralidade que encontrasse o pensamento e a ética, mas sim na moralidade que sempre deve ser repassada, questionada, objeto do pensamento humano.

O próprio psicólogo afirmou que uma das motivações para estudar a obediência como determinante de um comportamento foram os acontecimentos ocorridos entre 1933 e 1945, uma vez que “Aquelas políticas inumanas podem ter tido origem na mente de uma só pessoa, mas elas só poderiam atingir grandes proporções se um grande número de pessoas obedecesse tais ordens” (MILGRAM, 1963, p. 371), ainda nesse sentido, afirma que “obediência é o mecanismo psicológico que liga ações individuais a propósitos políticos. É o cimento da disposição que liga os homens aos sistemas autoritários.”

Dessa forma, ao constatar que os homens cometeram mais crimes odiosos por obediência do que por rebelião, o psicólogo realizou sua experiência e em suas conclusões – bastante contestadas devido à metodologia adotada durante o experimento – afirma que os homens tendem a obedecer ordens, mesmo que contrárias às suas convicções pessoais por hábito. Tal premissa parte do resultado de que dos 40 homens que realizaram o teste, 26 administraram as maiores doses de choque (1963, p. 376), apenas para seguirem o comando da autoridade que presidia o experimento.

O enlace entre o poder disciplinar – que depois é envolvido e complementado também pelo “poder regulamentar” – de Foucault e as conclusões extraídas por Milgram são a importância dos arranjos sociais no comportamento dos indivíduos. Desta forma, para além de fatores psicológicos, os indivíduos tendem a agir da forma como a ordem social assim os molda, de forma que os corpos “operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina.” (FOUCAULT, 1999, p. 164).

Portanto, ao tornar o corpo do homem um objeto dócil e adestrado, as autoridades conseguem exercer poder sobre ele, fazendo com que suas condutas sejam produtivas e úteis. Utiliza-se aqui a palavra conduta, pois para Arendt isso jamais seria uma ação, já que a ação é o elemento político por excelência, é o que torna os homens humanos, dotados da capacidade de pensar e julgar, de emitir um juízo sobre um fato e assim agir.

Ao transformar os homens em “seres comportados” ocorre um duplo efeito, ao mesmo tempo em que se reduz a capacidade de pensar, julgar e, conseqüentemente, de *agir*, potencializa-se a capacidade do homem-máquina, do cumpridor de ordens, do executor de tarefas que interessem ao poder – seja ele quem/o quê for. É nesse momento que o poder disciplinar encontra amparo no poder regulamentar, que vai visar não ao indivíduo, mas à

massa de homens, e regulamentará toda a sua forma de vida, sem considerar cada um em sua individualidade, mas todos como um grande corpo.

Ao tratar do termo reflexão, é importante fazer sua conexão com o pensamento – que aqui não assume a posição de conhecimento. O pensar para Arendt não tinha a função educacional enquanto conhecimento para aquisição de técnicas, de saberes, não está estritamente ligado à educação, mas sim ao ato de refletir, de manter um diálogo interno, do *dois-em-um*, quando estou só, mas não em solidão, pois tenho minha companhia.

Como bem pontua Daniel Mundo (2016, p. 126), Arendt sempre admirou, praticou e também temeu o ato de pensar, razão pela qual de tempos em tempos retornava à análise deste fenômeno da vida do espírito. As leituras kantianas de Arendt claramente a influenciaram em diversos aspectos, dentre eles na análise do conceito de pensamento, ao passo em que Kant e Arendt não acreditam que essa atividade pertença apenas aos filósofos, mas sim a todos os homens. Arendt (2002, p. 12) destaca, inclusive, que se o pensamento é uma das possibilidades de distinção entre o certo e o errado, ele não só é possível para todos os humanos, como deve ser exigido deles.

Essa antiga distinção entre os muitos e os “pensadores profissionais” especializados na atividade supostamente mais elevada a que os seres humanos poderiam se dedicar – o filósofo de Platão “será chamado o amigo dos deuses e se alguma vez é dado ao homem tornar-se imortal, ninguém mais do que ele o consegue” - perdeu o cabimento. (ARENDR, 2002, p. 12)

Apesar desse ponto de convergência – e aqui ressalta-se que existem tantas outras proximidades nas teorias, como o fato de que ambos diferenciam a atividade pensar e a de conhecer – existem importantes divergências, afirmando Arendt (2002, p. 13) que “Kant estava ainda tão fortemente tolhido pelo enorme peso da tradição metafísica que não pode afastar-se de seu tema tradicional”. Assim, mesmo reconhecendo em Kant um importante filósofo e valorizando as importantes descobertas por ele feitas, Arendt prefere trilhar seu próprio caminho para analisar o fenômeno do pensamento.

No início de “A Vida do Espírito”, ao “justificar” o porquê de deixar o campo da política – tão importante para ela – para adentrar na questão filosófica do pensamento, Arendt (2002, p. 07 e 08) explica que o pensar durante toda a Tradição ocupou um espaço de “inatividade”, sendo a contemplação para os filósofos e, após, na Era Moderna apesar de ganhar um pouco mais de atividade – com ciências como a matemática – permaneceu na condição de “servo da ciência”. Contudo, para Arendt o pensamento é atividade, sendo uma

das atividades do espírito juntamente ao querer e ao julgar, mesmo sendo que não envolva qualquer movimento físico, afirma Arendt (2002, p. 94) que “o pensamento, um diálogo silencioso de mim comigo mesmo, é pura atividade do espírito combinada com uma completa imobilidade do corpo”.

Tradicionalmente, o pensamento foi caracterizado pela ausência de atividade, a ponto de, até a modernidade, ele ter sido associado à pura contemplação. A solidão, por sua vez, foi vista como um pressuposto do pensamento. Em desacordo com essa posição, Hannah Arendt entendeu que pensar é uma atividade. Porém, essa atividade não se confunde com nenhuma outra. Por essa razão, um dos propósitos de *A Vida do Espírito* foi examinar o caráter singular da atividade de pensar. Por outro lado, o estado de recolhimento exigido pelo pensamento não se identifica com a solidão. A atividade de pensar apresenta uma dualidade expressa no diálogo silencioso de si consigo mesmo, já que tinha sido mencionada por filósofos, a começar por Platão. (JARDIM, 2011 p. 116)

Em que pese Hannah Arendt também perceba a retirada do mundo das aparências – não apenas na realização do fenômeno de pensar, mas de todas as atividades do espírito – ela não considera que a quietude de pensar gere uma inatividade: é exatamente o oposto. Quando pensa o homem está em plena atividade, conforme Almeida explica “Assim, o pensar parte da experiência concreta, mas precisa distanciar-se dela para submetê-la à reflexão, ou, nas palavras de Arendt ‘precisamos parar pra pensar’”. Portanto, mesmo sendo atividade, é uma atividade afastada do mundo externo e não visível através dos sentidos cognitivos, sendo o pensamento reconhecido como “algo invisível dentro de nós lida com os invisíveis do mundo” (ARENDR, 2002, p. 94).

Dessa forma, o pensamento, enquanto atividade do espírito, ocorre na invisibilidade, não se manifesta no mundo material, porém é de extrema importância, pois é por meio dele que o homem estabelece uma conexão consigo mesmo, estando só, mas não em solidão. A distinção entre “estar só” e estar em “solidão” é fundamental para a compreensão do pensar. Para Arendt (2002, p. 59) enquanto o homem “está só”, ele não tem outra companhia humana a não ser a própria, ele está sozinho, mas refletindo; porém na “solidão”, não apenas o homem está sozinho, como também não tem a própria companhia, não realiza a atividade de pensar.

Lembrando que a pluralidade é “uma das condições existenciais básicas da vida humana na Terra”, Arendt (2002, p. 58) ressalta que o homem quando “está só” reduz a característica da pluralidade à dualidade, uma vez que faz “companhia a mim mesmo”, mantendo o “diálogo silencioso” consigo. Enquanto a “solidão” transforma a pluralidade e a dualidade em singularidade, tornando possível que o mal aconteça, pois, de acordo com Schio

(2012, p. 85) “o indivíduo fica só absolutamente, ou seja, na concepção da autora [Arendt], sem o outro 'eu' com quem precisa dialogar no exercício de pensar”.

Nesse sentido, o pensamento, para Arendt, abarca todo e qualquer objeto, pois ele tem o poder de, nas palavras de Jardim (2011, p. 104) “pôr em evidência e de destruir as opiniões, doutrinas e convicções aceitas sem exame”, de forma que não está ligado apenas ao conhecimento, à busca da verdade, de aprender, mas sim de refletir sobre opiniões já postas, tem o importante papel de “despertar o indivíduo de uma sobrevivência mecânica, levando-o a questionar seu contexto em busca de compreensão e de sentido” (SCHIO, 2012, p. 85). Tal afirmação comprova-se na medida em que os oficiais nazistas não possuíam limitações cognitivas, utilizavam as técnicas de forma excepcional para atingir os fins desejados, sem, contudo, questionar o que estavam fazendo. Exemplo disso é a forma como Eichmann organizou a deportação de milhares de pessoas, tornando-se um perito na questão, comprovando que o conhecimento técnico não leva necessariamente à reflexão, ao pensamento.

Isso é válido também para outros nazistas, que, para cometer atrocidades, foram capazes de aplicar conhecimentos e tecnologias avançados, ou mesmo de produzir conhecimentos novos, mas foram incapazes de refletir sobre aquilo que estavam fazendo. [...] Nesse sentido, a autora constata que pode haver pessoas muito inteligentes que, contudo, não pensam. Conhecimentos e habilidades, ciência e tecnologia, podem, portanto, ser despojados da reflexão que procura compreender o sentido de atos e acontecimentos. (ALMEIDA, 2010, p. 856).

Nesse sentido, o pensamento não está ligado à compreensão de técnicas e aquisição de conhecimento, mas sim do “dois-em-um”, do que, conforme Arendt (2002, p. 58), “Petrus Johannis Olivi [...], chamou de *experimentum suitatis*, um experimento do Eu comigo mesmo”. Para compreender a atividade de pensar ou refletir¹¹ é importante retornar às atividades básicas do homem na vida ativa: labor, trabalho e ação. Conforme já mencionado, o homem precisa laborar e trabalhar para garantir o mínimo para sua sobrevivência, contudo é apenas quando está envolvido com seus semelhantes na ação que ele diferencia-se dos demais e cumpre a “promessa do inesperado”, do único, executando o milagre da natalidade.

Hannah Arendt (2005, p. 242) afirma que o objetivo dos campos de concentração foi justamente o de eliminar qualquer traço de espontaneidade dos homens, a menor possibilidade

¹¹ No presente estudo os termos pensar e refletir serão utilizados como sinônimos, na medida em que Arendt trabalha com o pensamento não no sentido de aprender, mas sim de atividade do espírito ligada ao diálogo interno entre eu e eu mesmo, o *dois-em-um*.

do inesperado, o que gerou uma massa de homens apolíticos. O “paradigma do campo de concentração”, como chamado por Agamben, é justamente esse, a colocação do homem dentro de um ambiente fechado, cercado e totalmente controlado, retirando toda a sua espontaneidade e fazendo com que ele apenas obedecesse aos comandos das autoridades, despreocupado com o mundo ao seu redor. Contudo, a experiência totalitária não encerrou com o fim do Nazismo, pois a “superfluidade das massas” foi impregnada nos seres humanos e hoje o homem não se sente parte do mundo, não tem responsabilidade com ele.

Podemos dizer que no decorrer da história da humanidade sempre existiu, em qualquer sociedade organizada, um número considerável de pessoas apáticas, sem interesse comum, no que tange a coisa pública. Mas o que se deve destacar é que nunca houve uma transubstancialização da humanidade em massa, tal como o que houve na modernidade. (PASSOS, 2013, p. 49)

Os termos empregados para esse “esvaziamento” da condição humana são os mais variados, porém, em última análise, todos remetem àqueles indivíduos que se deixam moldar e adestrar, tornando-se úteis e comportados, servindo à autoridade e consentindo com quaisquer ordens que lhe são dirigidas. São as massas apáticas que não se preocupam com a manutenção do mundo, com as questões coletivas, mas tão somente com o conforto próprio e, talvez, de sua família, não se envolvendo de forma política.

Nesse sentido, o processo de tornar-se efetivamente homem de ação, de cumprir a promessa anunciada com o nascimento biológico através da “natalidade política”, é interrompido. O homem não mais irá se diferenciar do outro, o “espaço entre os homens” deixa de existir e a realidade torna-se uma grande massa homogênea, sem que os “componentes humanos” identifiquem-se entre si de forma alguma.

Além disso, eles não têm tempo: a vida foi engolfada pelo processo vigente. O cidadão, aquele que participa da esfera pública, desapareceu. Em seu lugar passa a existir um conjunto informe de indivíduos doutrináveis e conduzíveis, os quais adaptam-se com facilidade às novas regras e padrões, pois, sem exercer o julgamento, aceitam a uniformização do social. (SCHIO, 2012, p. 45)

Surge então o homem obediente, aquele que não reflete, isto é, que não repensa suas ações, não age, apenas comporta-se conforme o esperado, de acordo com as ordens já apresentadas, deixa de manter o diálogo interno de si consigo mesmo e adota condutas padrão, comportando-se dentro do esperado.

Ao acompanhar o julgamento de Eichmann em 1962, Arendt percebeu que até mesmo

a comunicação, o vocabulário e a linguagem do oficial nazista eram bastante limitados, haja vista sua incapacidade de manifestar-se adequadamente à situação de réu, utilizando apenas frases feitas, clichês, o que demonstra uma vez mais sua incapacidade de pensar. Arendt (2002, p. 06) ressalta ainda que “quando confrontado com situações para as quais não havia procedimentos de rotina, parecia indefeso e seus clichês produziam, na tribuna, como já haviam evidentemente produzido em sua vida funcional, uma espécie de comédia macabra”.

Nesse sentido toda a situação acaba se entrelaçando, a quebra da tradição que retira as bases antes utilizadas para julgar, fazendo que o homem tomasse decisões cotidianas, o Regime Totalitário que implanta o medo e o terror, a invasão da vida pública pela vida privada, a ascensão do social, a tomada de decisões por um único homem que representa todo o Estado, entre outros, são os fatores que combinados tornam os homens instrumento, que abrem mão de sua capacidade e dever de pensar, de analisar os eventos, de manter um diálogo consigo mesmo e conseqüentemente de julgar e de agir.

Conforme supracitado, os acontecimentos do século XX foram marcados pela ruptura do fio da tradição de pensamento ocidental, que significa dizer que o suporte que antes existia, as teorias, a base que podia ser buscada no momento de julgar para guiar as ações deixou de existir, causando uma mudança de perspectiva, abrindo espaço para novos tipos de sociedade e de regimes de governo. Os Governos Totalitários, aqui considerando especialmente o Nazismo (1933-1945), causaram profunda oscilação no homem e, conseqüentemente, na política – que é “feita” pelos homens.

Ou seja, em termos de pensamento houve uma ruptura, uma situação no momento presente, sem nenhuma análoga na História humana, pois os acontecimentos do passado não iluminavam mais o presente, e não traziam garantia para o futuro. Quando isso ocorre, o futuro torna-se incerto, o ser humano não sabe mais como agir, pois não encontra apoio para fazê-lo, tendo em vista que a segurança fornecida pela tradição foi perdendo sua força reguladora. (SCHIO, 2012, p. 31 e 32).

Nesse sentido, com a “perda da Tradição” e dos padrões que orientavam as ações humanas, abre-se espaço para o totalitarismo que “instalou-se em um espaço no qual não havia mais uma tradição suficientemente forte para sustentar as crenças e as ações” (SCHIO, 2012, p; 37). É através dessa sistemática que o Totalitarismo buscou destruir a natureza humana, tentando invadir o mais íntimo do homem, retirando toda possibilidade de novidade e, conseqüentemente, toda ação política, ao passo em que o próprio homem deixou de cumprir com seu poder/dever de pensamento e prestou-se a agir em atenção a regras externas,

totalmente antiéticas, apresentadas por Hitler, que enquanto Führer deteve todo o poder de determinar o que era considerado legal ou ilegal, em que pese a norma escrita não tenha sido alterada.

A abordagem ético-moral de Arendt se dá em dois acontecimentos significativos à autora: o fenômeno do totalitarismo como um todo e, especificamente, o julgamento de Adolfo Eichmann. A partir da reflexão sobre regimes totalitários, em 1951, Arendt expõe o que chama de colapso da tradição moral ocidental, cujo locus fora marcado por *ethos* e *mores* tradicionais, e descreve o vácuo moral causado pelo totalitarismo, de modo a requerer uma nova simbologia ético-política. (ASSY, 2015, XXVIII).

Em razão disso, o homem passa a integrar uma massa homogênea, desprovida de reflexão e de ação, que guia-se apenas pela vontade de um único homem que representa o Estado. Estado, enquanto administração burocrática, governo de ninguém, que por sua vez, adentra em todos os aspectos da vida, seja ela privada ou pública – que já não são tão diferenciáveis – assumindo o lugar do debate entre os homens, que antes era da política.

No Estado totalitário, os indivíduos, ao invés de serem seres políticos, tornam-se passivos, devido ao predomínio das questões materiais, preocupações estas egoístas e utilitárias. Cria-se um círculo vicioso, pois o cidadão, privado de ação política, torna-se apático, e a apatia leva-o ao consumo e às preocupações sociais, afastando-o do político e da responsabilidade que o acompanha. (SCHIO, 2012, p. 44)

Hannah Arendt afirma claramente que o funcionário nazista sentia-se como uma mera peça de uma grande e engenhosa máquina, embora refute a tese do “dente da engrenagem” como defesa em seu julgamento, uma vez que possuía responsabilidade moral sobre suas ações (ARENDR, 2016, p. 312). Isso porque ele posicionou-se como “peça da engrenagem”, aceitando a condição e a incorporando, comportando-se como previa o Estado totalitário, agindo de forma eficaz enquanto soldado, mas desprovido de humanidade.

Portanto, em momento algum o fato de ser um oficial obediente que seguia as ordens do Estado – conduzido por Adolf Hitler – o isenta da responsabilidade moral perante as atitudes que cometeu. Na realidade, o oposto ocorre, justamente por ser um homem com capacidade para pensar e emitir juízo, Eichmann foi responsável por sua conduta, devendo ser penalizado pelos crimes que cometeu. Ao abrir mão de sua condição de homem e cumprir ordens que implicavam em enviar para a morte outros homens, ele produziu consequências no mundo, mundo este que é de responsabilidade de cada um.

Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo. Foi precisamente essa falta de imaginação que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que conduzia o interrogatório da polícia, abrindo seu coração para aquele homem e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só à patente de tenente-coronel da SS e que não fora falta sua não ter sido promovido. [...] Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predisps a se tornar um dos grandes criminosos desta época. (ARENDR, 2016, p. 310-311)

É interessante observar, nesse contexto, como o papel da ideologia parece ter sua importância diminuída em comparação ao exposto em “Origens do Totalitarismo”. Nessa obra, Arendt tratou sobre o tema e abordou a questão da ideologia como uma das principais “fontes de poder” dos Regimes Totalitários, aliada, principalmente, ao medo e ao terror. Contudo, ao observar Eichmann em seu julgamento, ela constatou que aquele homem não possuía ideologia alguma. Ao contrário, a convicção do oficial da SS era a de que deveria seguir as ordens das autoridades, fossem elas quais fossem, sem refletir.

Se o acusado se desculpa com base no fato de ter agido não como homem, mas como mero funcionário cujas funções podiam ter sido facilmente realizadas por outrem, isso equivale a um criminoso que apontasse para as estatísticas do crime – que determinou que tantos crimes por dia fossem cometidos em tal e tal lugar – e declarasse que só fez o que era estatisticamente esperado, que foi um mero acidente ele ter feito o que fez e não outra pessoa, uma vez que, no fim das contas, alguém tinha de fazer aquilo. (ARENDR, 2016, p. 312)

Portanto, mesmo sem ter agido baseado em ideologia, Eichmann deveria ser responsabilizado, como de fato foi, pelos crimes que cometeu, não por todo o Regime Nazista e muito menos como mero servidor público cumpridor de ordens, mas como homem de ação que aliena-se do mundo e comporta-se conforme esperado, mesmo que sob ordens imorais.

Nesse sentido, tal comportamento pode ser observado atualmente, quando os homens preferem colocar-se como meros componentes que comportam-se conforme pré-determinado pelo Sistema, os homens não pensam sobre a crise política, como bem pontua Márcia Tiburi ao tratar da cena política brasileira:

Milhões de pessoas devem permanecer inconscientes quanto ao fato de que foram reduzidas a peças de um jogo, cujas regras são igualmente incapazes de conhecer e, portanto, evidentemente incapazes de alterar ou até mesmo de jogar como participantes ativos. Todos somos vítimas de jogos de linguagem e o único jeito de escapar deles é pela reflexão atenta. Mas esta não está na moda. (TIBURI, 2018)

Nesse sentido, o “dente da engrenagem” que outrora aceitou sua condição de servidor público exemplar que apenas cumpria as ordens do Regime, pode ser encontrado hoje, como o mesmo servidor que apenas cumpre o determinado por seu superior, sem sequer questionar se a forma que está agindo é ética ou não, sem pensar se cometerá um mal a alguém, se será banalmente mal e provocará consequências nefastas para outra pessoa ou, ainda, para toda a comunidade.

3.2 A Categoria do Mal Banal

A questão da responsabilidade ou não de Eichmann gerou e ainda gera debates, inclusive, ao escolher o subtítulo da obra - “um relato sobre a banalidade do mal” - Arendt não pretendia isentar Eichmann de culpa ou classificar seus atos como banais. Como esclarece Eduardo Jardim (2011, p. 112), “ela reconhecia que os crimes dos nazistas eram hediondos, mas achava que sua motivação era banal”. O adjetivo “banal” refere-se ao ser, ao homem comum, cotidiano, que em suas relações pessoais faz escolhas baseadas na moral vigente e que ao receber ordens antiéticas não hesita em cumpri-las, preocupando-se, exclusivamente, com o bom desempenho de seu papel no coletivo, porém de forma individual, sem sequer analisar as consequências de seus atos.

Contudo, ao empregar o termo “banal”, Arendt deu início uma grande polêmica: ela era judia, foi detida durante o Regime Nazista, fugiu de um campo de refugiados na França em 1941, e buscou refúgio nos Estados Unidos. Tal história de vida fez com que muitos filósofos, membros da comunidade judaica e da comunidade internacional esperassem outra abordagem do julgamento e do Fenômeno Totalitário, inclusive o líder sionista Kurt Blumenfeld, com quem ela mantinha proximidade, acabou por se afastar.

Possivelmente o que se esperava era que Arendt reiterasse a figura monstruosa de Eichmann, colocando sobre ele a culpa de todas as mortes do Nazismo, e o afastando da condição de homem, pois alguém que comete tais atos não poderia ser assim considerado. Ocorre que é justamente sua característica de homem comum que desperta a atenção de Arendt, que o vê como apenas mais um, responsável sim por seus atos, mas não diabólico, apenas homem.

Porém, Arendt sempre analisando o contexto geral dos fatos e os fatores históricos que levaram ao poder o Partido Nazista (1933) e consagram sua ideologia, acabou por seguir tal linha, recusando-se a depositar toda a culpa dos horrores do Nazismo em um único homem –

como muitos desejavam no julgamento de Eichmann – apesar de não isentá-lo de responsabilidade. Em que pese a ideologia Nazista tivesse força, como Arendt (2016) percebe no julgamento de Eichmann, o contexto de desinteresse pela política e preocupação com a preservação individual da sobrevivência são fatores que impulsionaram o Totalitarismo, garantido que o regime tivesse um grande alcance.

Os críticos de Hannah Arendt, inclusive Scholem em uma de suas cartas, viram na expressão a afirmação de que eram banais os crimes cometidos por Eichmann. Hannah Arendt respondeu que ela reconhecia que os crimes dos nazistas eram hediondos, mas achava que sua motivação era banal. Eichmann e outros criminosos nazistas não foram motivados por qualquer ideologia, como o antissemitismo ou o racismo, e tampouco estavam pressionados por sentimentos de ódio ou de desprezo pelos judeus. Eles obedeceram às ordens para matar, sem nunca pretender questioná-las. (JARDIM, 2011, p. 111).

Nessa senda, ao observar um homem que se submeteu à autoridade, sem refletir, apenas consentindo com as ordens que lhe foram dadas, pois objetivava “subir na carreira”, mesmo que essas originassem condutas extremamente duvidosas, Arendt percebeu que o termo “mal radical”, utilizado em “Origens do Totalitarismo”, não poderia ser ali empregado. O mal causado por um homem que executa atos terríveis, sem motivação perversa, apenas para obedecer a autoridade, não pode ser tido como “radical”, pois não possui profundidade, ele apenas é vazio, superficial em sua motivação, mas grandioso em seu resultado.

A natureza do mal é questão muito debatida, tratada por diversos filósofos sob diferentes perspectivas, conforme Jardim (2011, p. 114), as duas principais correntes dividiam-se entre: o mal como ausência do bem, ou seja, com estatuto negativo; e o mal como manifestação de uma entidade diabólica. Contudo, Arendt, sem ter a intenção, acabou por desenvolver uma nova teoria acerca do mal, especificamente, no contexto do mal que assolou o mundo durante a II Guerra Mundial.

Os campos de concentração, a “política” nazista, suas regras e preceitos, a ideologia desenvolvida pelo Nazismo implica em um mal sem precedentes, não havia antes na História da Humanidade fatos que chocassem tanto e fugissem de qualquer explicação que a filosofia (e o Direito) poderia oferecer. É por isso que o conceito de mal banal foi utilizado por Arendt nessa situação específica, pois teve seu surgimento naquele espaço, dentro de determinado contexto.

A “banalidade” do mal foi percebida por Arendt ao analisar Eichmann durante seu julgamento, mas pode ser facilmente percebida em outros homens, inclusive, da sociedade

atual, tendo Arendt (1973, p. 65) destacado que “a simples, e de fato assustadora, verdade é que sob circunstâncias de permissividade social e legal as pessoas se entregarão ao mais ultrajante comportamento criminoso”. Nesse sentido, Eichmann não é o monstro, mas sim o homem que convive em sociedade e está preocupado com o bom desempenho de suas funções profissionais. Inclusive, Arendt (2016) afirma na série de artigos que vieram a compor a obra Eichmann em Jerusalém, que ao obter informações sobre a vida pessoal dos soldados nazistas constatou que a maioria deles eram pais de família, com comportamento elogiável frente aos parentes e amigos, demonstrando compaixão para com eles.

Portanto, o soldado nazista não está distante, não é a personificação do mal que jamais voltará a surgir, mas sim o homem que permitiu que a irreflexão e o esvaziamento da mente ocorressem. O comportamento “normalizado”, não é restrita aos soldados da SS ou, ainda, aos servidores nazistas, ela pode atingir, assim como atinge, aquele que se abstém de pensar, de fazer companhia para si mesmo e rever as próprias opiniões e conceitos. Nesse sentido, Sônia Maria Schio (2013, p. 190) explica que:

A opção teórica para averiguar qual é o ser humano mais exemplar da sociedade de massa origina-se da necessidade de compreender o que houve com o humano que lhe permitiu omitir-se ou aceitar fazer o que lhe ordenavam, contornando os mais antigos ensinamentos como o respeito ao outro ser humano. Com esse contexto, percebe-se que o “homem de massa” comporta-se de forma padronizada, com raras ou inexistentes relações com os outros. Aquelas que existem são “interessadas”, ou seja, visam a algo, o trabalho, entre outras possibilidades. Ao não possuir uma identidade própria, ele partilha com a maioria os produtos para o consumo, produzidos em série. Ele é o *animal laborans*, em termos arendtianos. Com a preocupação no presente, no momento da diversão e do consumo, há a despreocupação com o mundo e com os outros seres, humanos ou não humanos, e até com o próprio planeta.

Assim, o homem, por ser dotado de uma consciência e de racionalidade, possui responsabilidade sobre seus atos, ele não é um mero robô que apenas executa comandos, seguindo determinações já estabelecidas. Nesse contexto, é seu dever fazer uso das atividades do espírito para então agir. O pensamento não é somente uma faculdade do homem, mas também obrigação, uma vez que suas ações terão consequências no mundo, na comunidade a que ele pertence.

Observa-se que, para além do desaparecimento do pensamento, o homem acaba por se afastar dos outros homens, tornando-se solitário de si e dos outros, fazendo com que o sentimento de pertencimento a uma comunidade desapareça. Assim, a sociedade da massa vai desenvolver a solidão e, também, o isolamento. Enquanto o primeiro indica aquele homem

que se afasta dos demais homens, mas mantém um diálogo consigo, o isolado afasta-se dos outros e de si mesmo, mantendo-se isolado de si e dos outros.

Nesse sentido, o espaço do debate, da troca de ideias, da discussão sobre assuntos acaba por desaparecer, de modo que o homem político dá lugar à “peça da engrenagem”, que vai compor uma grande massa de homens apáticos, isolados e obedientes. Essa massa não reflete e muitas vezes não tem interesse em exercer a atividade espiritual do pensamento, preferindo manter-se na comodidade de assumir regras e padrões impostos socialmente, sem ter que se responsabilizar por suas ações, uma vez que acredita que apenas cumpre ordens.

Assim, ao isolar-se o homem fechado em seu próprio mundo não se sente responsável pelo que faz, torna-se parte da massa apática e sua responsabilização é difícil de ser compreendida. Assim como Eichmann não poderia ser responsável por todos os crimes do nazismo, mas sim pelos crimes que cometeu durante o regime, o servidor que executa suas atividades também deverá ser, mesmo que burocraticamente apenas seja a pessoa que desempenha atividades que seriam realizadas por qualquer um.

É nesse sentido que Arendt elabora uma ética da responsabilidade, pois o homem é responsável por seus atos, que devem ser reflexo de algo que foi pensado e então julgado por ele, não apenas determinado a ele.

A ética exposta por Arendt, pode ser tida como uma ética positiva, por exigir que os cidadãos sejam constantemente sujeitos de seus atos, que exercitem ininterruptamente as suas faculdades espirituais – pensamento, volição e julgamento –, que se tornam visíveis em suas ações. (...) Essa ética apregoa que os cidadãos devem estar permanentemente questionando sobre o próprio agir, e também sobre seu interagir com o mundo. E isso não supõe um amoralismo, mas a reflexão constante sobre aquilo que é pensado e realizado. (SCHIO, 2012, p. 223 e 224).

Portanto, por pertencerem ao mundo, por viverem em comunidade e só nela conseguirem tornar-se verdadeiros seres políticos, cabe a todos a responsabilidade de refletir e emitir um juízo, refutando a posição de engrenagem, de submissão a uma autoridade que emana ordens. A atividade pensar não é só uma faculdade do homem, mas também um dever, cabe a ele repassar o senso comum, as teorias, as doutrinas que lhe são apresentadas e refletir sobre elas.

Com a autonomia, o indivíduo torna-se sujeito de seus atos, devendo pensá-los, avaliá-los e após responsabilizar-se por eles. Ao engendrar a ação, o agente adentra no mundo humano e o modifica, precisando estar cômico disso. A discussão de concepções, de opiniões, com os outros seres humanos, igualmente autônomos, pode auxiliar o agente nessa importante atividade de assumir seu lugar no mundo. (SCHIO, 2012, p. 11).

Assim, quando trata-se de uma questão ética, o homem é responsável por suas ações, de modo que deve refletir, repensar, analisar todo o contexto e então agir, não apenas comportar-se como um robô, como algo/alguém que não possui autonomia para agir. É estabelecendo um diálogo interno do “eu comigo mesmo” que a reflexão do homem realizasse, o ato de pensar ocorre, conforme Betânia Assy (p. 90) “A faculdade de pensar se definiria para Arendt como uma atividade na qual eu me constituo, ou seja, o processo de dois-em-um tal qual atividade onde atualizo a ‘diferença humana’ que me é própria”.

É nesse sentido que a teoria do “dente da engrenagem” perde força de argumento e acaba por revelar que todas as peças da máquina nazista eram, na verdade, homens, pessoas dotadas da capacidade e do dever de pensar, de adotar ações morais e éticas, de se responsabilizar por seus atos.

A justificativa do réu, nos questionamentos que lhe foram dirigidos no Tribunal, foi a de ter agido simplesmente por um dever profissional. [...]. As ações praticadas por Eichmann eram comuns, provenientes de um simples funcionário obediente às ordens superiores e aos deveres de seu cargo, associadas à diretrizes do sistema governamental vigente. (SCHIO, 2012, p. 59)

Percebe-se, assim, que o homem possui responsabilidade por suas ações, que podem causar grandes impactos no mundo ou não, mas de qualquer forma partiram dele e, portanto, é esperado que tenham passado por uma reflexão, pelo diálogo interno.

A questão do mal acaba por perpassar toda a reflexão filosófica política de Arendt, uma vez que a experiência totalitária e seus reflexos no mundo são a base de sua análise. E é nesse contexto do regime totalitário que o mal banal consegue surgir como um fungo em toda a terra, ele não possui profundidade, não é radical – como nomeado anteriormente por Arendt, talvez por influência de suas leituras Kantianas – ele é banal.

Essa nova concepção de um mal que não é diabólico, monstruoso, que não tem origem em monstros com objetivos malignos, mas sim em homens que o cometem simplesmente por não refletirem, inaugura uma nova forma de percebê-lo. Arendt afasta-se da concepção agostiniana, por exemplo, que vê o mal como privação do Bem, ou seja, o homem que possui livre-arbítrio age com liberdade e o mal surge na ausência do bem, de acordo com Sônia Maria Schio (2012, p. 55) “a análise arendtiana afasta-se da concepção de mal como privação de seu oposto, o bem, pois as ações engendradas nos Sistemas Totalitários, apesar de inteiramente fatuais, não encontram similares na História Humana”.

Assim, as elaboradas teorias do mal até então desenvolvidas não explicam o que ocorreu com a Sociedade Alemã do Nazismo, não justificam ou fornecem meios para compreender como homens foram capazes daquelas atrocidades.

3.3 Eichmann, o servidor público, como personificação do mal banal

Hannah Arendt afirmou em diversas ocasiões que não pretendia formular uma nova teoria acerca do mal – questão tão visitada por filósofos das mais diferentes épocas – quando escreveu o artigo jornalístico que acabou tornando-se livro. Sua intenção ao descrever o mal como banal no relato sobre o julgamento de Eichmann, era de relatar aquilo que presenciou ao finalmente ver o “monstro” nazista na cabine de vidro da Casa da Justiça de Jerusalém.

O oficial que nunca leu *Mein Kampf* e se filiou ao partido nazista por acaso, que não tinha convicções nazistas e tampouco partilhava do sentimento antissemita, o homem que tinha família e nenhum sinal de doença mental, aquele que atualmente seria declarado como “cidadão de bem”, acabou por ser um dos maiores “carrascos do nazismo”. Essa análise feita por Arendt, que o identifica como um homem completamente dentro dos padrões socialmente aceitos, sem desvios graves de personalidade, foi corroborada pelos médicos que o avaliaram, pelo pastor que o acompanhou enquanto esteve encarcerado e mesmo por relatos de sua vida pregressa.

O homem que nunca havia sido o personagem principal de qualquer feito, nunca havia se destacado de forma nenhuma, que sempre foi mais um entre outros, ganhou notoriedade excepcional por ser um servidor dedicado que colocava as ordens de seus superiores no lugar de seus próprios pensamentos, por demonstrar, como afirma Sônia Schio (2012, p. 57) “uma obediência cega ao Sistema”. Isolado, não só na solidão, mas completamente só, Eichmann afastou-se dos outros homens, abrindo mão de sua condição de ser plural, ao mesmo tempo em que abriu abdicou de sua própria companhia, e, portanto, da dualidade do *dois-em-um* do pensamento, tornando-se totalmente solitário de si e dos outros.

Nesse sentido, Eichmann não era o monstro, o ser diabólico e “anormal”, que destacava-se dos demais homens da sociedade nazista, mas apenas um servidor com desejo excepcional de cumprir suas tarefas com louvor, assim como explica Adriano Correia (2007, p. 531-531) “A tese sustentada por Hannah Arendt a esse respeito, que tanta polêmica gerou e ainda gera, é a de que Eichmann e os muitos como ele não eram pervertidos, mas ‘terrível e

assustadoramente normais’.”. Inclusive, conforme relata Arendt (1999, p. 274) ao receber sua sentença de morte, Eichmann fez uso uma vez mais de clichês, parecendo animado no momento de sua execução, expressando o horror do mal banal que “desafia as palavras e os pensamentos”.

É justamente nesse contexto que a característica da banalidade emerge com força, um homem que usava clichês para se comunicar, com uma inteligência limitada e mentalmente são foi capaz de atos horríveis. A malignidade de seus atos não era relacionada a demônios ou vontades diabólicas, era o mal banal ali personificado no oficial burocrata, preocupado em ser zeloso com suas tarefas profissionais, em destacar-se profissionalmente, mas não por ganância, apenas por zelo ao trabalho que executava, buscando ser promovido, objetivando avançar em sua carreira.

Meia dúzia de psiquiatras haviam atestado a sua “normalidade” - “pelo menos, mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo”, teria exclamando um deles, enquanto outros consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, “não apenas normal, mas inteiramente desejável” - e, por último, o sacerdote que o visitou regularmente na prisão depois que a Suprema Corte terminou de ouvir seu apelo tranquilizou a todos declarando que Eichmann era “um homem de idéias muito positivas”. Por trás da comédia dos peritos de alma estava o duro fato de que não se tratava, evidentemente, de um caso de sanidade moral e muito menos sanidade legal. Pior ainda, seu caso evidentemente não era um ódio insano aos judeus, de um fanático anti-semitismo ou de doutrinação de um ou outro tipo. (ARENDR, 2016, p. 37)

Assim, a assustadora constatação de Arendt despertou inúmeras controversas, tanto a sociedade, quanto os filósofos e pensadores, não estavam dispostos a admitir que um homem comum, com bom relacionamento familiar, sem nenhum transtorno mental aparente, seria capaz de no exercício do seu trabalho, suas tarefas, enviar outros homens para a morte com normalidade, tranquilidade. Essa “banalidade” do agente é tratada por Adriano Correia (2013, p. 64) na medida em que afirma que “A constatação de que é possível a uma pessoa absolutamente normal, social e psiquicamente, perpetrar um mal ilimitado foi uma das poucas conclusões seguras a que Arendt chegou a partir do exame do tipo representado por Eichmann”.

Essa aproximação do homem que deveria ser diabólico aos demais homens é o que desafia a racionalidade, parece inexplicável e incompreensível. Enquanto Eichmann era concebido como um monstro, transtornado ou mesmo doente, ele estava distante dos demais homens, porém ao observar que aquela pessoa era extremamente banal, Arendt o coloca como

mais um homem entre nós, o que pareça inadmissível.

Os funcionários do Reich não eram perversos ou sádicos, não foram tomados por entidades malignas, sequer estavam ‘fora de si’. Eles estavam extraordinariamente normais, de uma forma que chegava a afrontar a racionalidades daqueles que os ouviram, isto é, a chocar e a causar um mal-estar, uma incompreensão sobre os acontecimentos, como ocorreu no caso Eichmann. (SCHIO, 2012, p. 59).

Nesse sentido, ressalta-se que o fato de ser um servidor público, obediente ao Sistema Nazista, totalmente coordenado pelo Führer, tornou Eichmann um dente da engrenagem do grande sistema. Contudo, é possível conjecturar que um servidor público brasileiro pode também tornar-se um dente da engrenagem por assumir o princípio da legalidade como regra, abrindo mão do seu poder/dever de pensar e destruir qualquer traço de espontaneidade.

Assim como Eichmann interpretou o imperativo categórico de forma totalmente errônea, o servidor que adota a máxima do princípio da legalidade no direito administrativo, isolando-o como única diretriz aceitável, acaba por prender-se à legislação, por sacrificar suas ações e comportar-se como um robô pré-programado.

O emprego do termo Administração Pública para designar a função estatal parece já indicar que a política – aquela verdadeira, onde o debate ocorria e os homens diferenciavam-se – não ocupa local central no Poder Público. Ainda na obra *A Condição Humana* (2016) Arendt alertou para a substituição da política pela administração, como uma das formas de invasão do privado no público.

Administração Pública é, em sentido subjetivo ou orgânico, o conjunto dos órgãos ou entidades estruturados para desempenhar a atividade administrativa do Estado, como a Presidência da República, os Ministérios, [...] Em acepção material ou objetiva, Administração Pública é a própria atividade administrativa desenvolvida pelas pessoas e órgãos estatais, como a defesa da saúde da população, a distribuição de combustíveis, remédios e alimentos em caso de catástrofes naturais. (CARVALHO, 2011, p. 51).

É evidente que o termo política está bastante deturpado atualmente, sendo automaticamente ligado à corrupção, à troca de favores e aos interesses privados. As últimas eleições ilustram perfeitamente esse cenário na medida em que os “gestores” têm preferência popular sobre os políticos¹², o candidato que coloca-se como gestor é visto como aquele que

12 O atual prefeito, de São Paulo, João Doria, sempre colocou-se como gestor, refutando enfaticamente a posição de político, afirmando que “não tenho nada contra políticos, mas eu não sou um” (ÉPOCA, 2017). O mesmo ocorreu no Município de Caxias do Sul, já que o atual prefeito, Daniel Guerra, durante sua candidatura sempre manifestou que seria administrador e gestor, não político, deixando claro seu posicionamento, que segue a mesma direção de Doria em São Paulo. Contudo, o cargo que ambos almejavam e, de fato, alcançaram, é de

não faz política, pois somente administra. A sociedade interpreta o termo política como algo a ser erradicado, como um jogo de poderes e acaba por entregar seu voto para o candidato que mais se distancie do perfil político e aproxime-se da gestão, como se essa fosse a salvação do domínio público-político.

Porém, retomando o real significado da política, especialmente ao tematizado por Arendt, percebesse que a política é essencial aos homens, especialmente já que ela organizará a vida humana em grupo, em comunidade. É evidente que o termo política, conforme já mencionado, vem carregado de preconceitos, sendo automaticamente ligado à corrupção, troca de favores e interesses privados. Porém, ao nos remetermos ao seu significado histórico, especialmente como analisado por Arendt, percebemos que a política é essencial aos homens enquanto seres plurais, e não meras criaturas vivas, que possuem apenas a vida biológica. Ainda nesse sentido, Arendt menciona que foram poucas as épocas que realmente conheceram e fizeram política.

A política não é necessária, em absoluto – seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana, como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humana.. Aliás, ela só começa onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Como tal, a coisa política existiu sempre e em toda a parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram. (ARENDR, 2002, p. 50)

Durante o congresso “A Obra de Hannah Arendt”, realizado no Canadá em 1972, ao ser questionada por Albrecht Wellmer sobre a diferença entre um problema social e um político, Arendt (2010) citou a moradia, explicando que todas as questões (saúde, educação, habitação) possuem uma dupla face, de modo que podem ser ora políticas e ora sociais. Ao tratar da habitação, por exemplo, mencionou que, enquanto a moradia adequada é um problema social, o problema de essa moradia adequada oferecer ou não integração é político.

Portanto, a esfera público política possui características que justificam que os envolvidos sejam seres políticos e não meramente gestores que resolvem problemas privados. Especialmente, na medida em que a política é ato que envolve participação cidadã ativa e não o binômio ordem e obediência.

Assim, quando se fala em política, atualmente, remete-se, automaticamente, à Administração Pública, aos escândalos de corrupção, à burocracia e à morosidade do sistema. A ligação entre a descrença no serviço público e o próprio funcionamento da instituição é natureza política, não cabe a um administrador fazer política, mas sim a um político, os gestores transformam a política em administração pública, que é parte da técnica da política, mas que não se reduz a isso.

bastante clara. Na medida em que a população não crê na política, elege gestores que ditam um ritmo de trabalho impessoal, totalmente legalista, em que cada servidor público trabalha de forma distante do outro, executando apenas aquelas tarefas que lhe são cabíveis.

Essa individualização dos homens, que ocorre em todas as esferas da vida o homem, espalha-se, também, no campo profissional, e o servidor isolado executa suas atividades sem sequer refletir sobre o que está fazendo, apenas obedecendo a ordens emanadas por seus superiores. A singularidade do homem desaparece, aquilo que o torna único e insubstituível é retirado e o espaço é preenchido por uma obediência cega, que torna cada homem apenas uma peça de uma grande engrenagem, sem que ninguém saiba como a máquina opera em sua totalidade, mas apenas aquele pequeno passo que lhe é ordenado que dê.

Esse isolamento, de si e dos outros, permite o espaço ideal para que o mal ocorra, pois o homem conformado segue as regras impostas sem pensar. Assim, por ser um “governo de ninguém”, como afirma Arendt (2016, p. 49), os homens massificados que vão agir como um único corpo, que, supostamente, têm um único interesse, completamente conformados e, portanto, sem responsabilidade sobre seus atos, pois irão apenas se comportar conforme esperado, de modo que “ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a 'normalizar' os seus membros, a fazê-los comportarem-se” (ARENDR, 2016, p. 50).

Novamente, é possível perceber que as oscilações do domínio público e privado, bem como a ascensão do social, possuem forte ligação com a teoria do poder regulamentar de Foucault. Ambos os filósofos apontam para um comportamento conformado dos indivíduos, em razão de uma série de normas impostas pela sociedade e, conseqüentemente, por suas instituições, que vão extrair a capacidade de agir, de nascer enquanto homem político e “normalizar” seu comportamento, atribuindo a cada um funções, de modo que as pessoas se isolem, não se sintam pertencentes ao mundo e, em razão disso, não tenham o sentimento de responsabilidade sobre seus atos.

A desresponsabilização gerada é mais um componente do domínio total: cada funcionário, fechado em seu departamento, incumbido de suas tarefas, desconhecendo o processo em sua completude, e chocando-se, muitas vezes, com outros funcionários pela não definição clara das tarefas, não consegue compreender a própria função, e realizar com satisfação o que lhe compete. (SCHIO, 2012, p. 46 e 47)

Dentre as normas impostas pela sociedade está o regulamento jurídico que, principalmente quando se fala em serviço público, irá impor uma série de regulamentos a serem observados e rigidamente seguidos. O artigo 37, da Constituição Federal, prevê expressamente que à Administração Pública cabe a observância de uma série de princípios, dentre eles o da legalidade, que implica que toda ação do Estado deve ser prevista em lei. Portanto, ao cidadão comum, no âmbito do direito privado, é permitido que faça tudo aquilo que a lei não o proíbe, enquanto à Administração, no direito público, lhe é vedado que atue fora dos limites da lei.

É evidente que sob o aspecto jurídico surgem diversas questões, notadamente o fato de que a legislação não consegue prever todo o mundo dos fatos e, portanto, não há como prever literalmente todas as situações. Tais debates desembocam na discricionariedade das ações, ou seja, na possibilidade de que alguma parte daquele complexo ato administrativo – que para fins jurídicos envolve objeto, competência, finalidade, forma e motivo – seja discricionário.

Nesse sentido Mauro Mattos (2010, p. 122) explica que o princípio da legalidade, no direito atual, não se restringe à observância da lei, mas também aos princípios do direito como um todo, permitindo que para atingir a finalidade do bem coletivo comum o servidor – enquanto representante da Administração Pública - busque embasamento em outras áreas jurídicas. Contudo, a doutrina é bastante clara ao decretar: o ato administrativo nunca será totalmente discricionário, algum de seus elementos – e na maioria das situações todos eles – estão previstos em lei. Há ainda que se ressaltar que o que não está determinado na letra da lei está definido em súmulas, orientação jurisprudencial ou, ainda, pode ser determinado através dos demais princípios jurídicos.

Ao tratar da legalidade, Mauro Mattos (2010, p. 122) ainda menciona que o sistema evoluiu e que a “escravidão do administrador à lei”, defendida pela corrente doutrinária clássica, vai perdendo espaço, haja vista que as doutrinas modernas defendem que o administrador público busque a “integração para os outros ramos da legalidade”. Porém, note-se que essa integração diz respeito aos outros ramos do Direito, ou seja, a outras normatizações e não ao pensamento individual, à autonomia do servidor enquanto ser humano dotado da capacidade de pensamento.

O que se pretende aqui não é elaborar uma “dura crítica ao Direito”, especialmente, Administrativo, mas sim ressaltar como um servidor público pode facilmente tornar-se peça da engrenagem sem dar-se conta do que está ocorrendo. Aquele bom funcionário, cumpridor

das regras, que busca apenas executar suas tarefas com dedicação e afinco, é o mesmo que pode executar um ato sem pensar, sem retirar-se do mundo das aparências e submeter àquilo ao pensamento, como Eichmann fez. A sociedade da massa, que reúne homens apáticos e indispostos ao pensamento, ganha força com a codificação das condutas, haja vista que o servidor pouco interessado em pensar, em submeter à análise sua ação, encontra guardada na legislação para apenas comportar-se, para se deixar manipular por um sistema.

Possivelmente, quando Arendt faz menção ao termo “política” ela não o resume apenas à Administração Pública, conforme explica José João Neves Barbosa Vicente (2012, p. 150) o “espaço político não se reduz às instituições estatais ou ao jogo dos partidos políticos”, porém a questão é que atualmente isso é feito, a política acabou reduzida estritamente ao Poder Executivo e Legislativo, mais recentemente também ao Judiciário, desconsiderando as demais manifestações de pluralidade dos homens.

Os recentes casos de corrupção envolvendo os representantes políticos do Brasil parecem revelar uma nova característica da falta de reflexão combinada à legalidade cega¹³. Os políticos que foram eleitos para representar o povo furtaram-se de pensar, manipulam e são manipulados, com um único objetivo: seus interesses particulares e de seus partidos.

A crise que o Brasil atravessa é fruto de uma nação com carência de ética e, também, por ser composta por uma massa apática de homens, que não está disposta ou interessada em pensar, os corpos cansados do trabalho abrem mão de sua condição humana de agir e apenas dedicam-se ao labor, permitindo, assim, que seus representantes eleitos os manipulem sem qualquer dificuldade.

Se pensarmos em figuras antipolíticas tais como deputados homofóbicos, que fazem da homofobia sua bandeira delirante, ou em outros golpistas que, com o poder governamental nas mãos, propõem todas as formas de retrocesso social, podemos ficar muito preocupados, pois o atual governo brasileiro está cheio de líderes fascistas com alto poder de manipulação das massas. São personagens manipuladores criados e, eles mesmos, manipulados pelos meios de comunicação, mas que têm uma vasta experiência a oferecer a estes mesmos meios que os manipulam. O acordo cínico entre esses indivíduos manipuladores e as instituições é perfeito. Esses indivíduos manipuladores não são autônomos, são peças de uma engrenagem que os vende como heróis e, de modo corrompido, se servem dela. São os corruptos de um sistema corruptor. (TIBURI, versão-kindle, 760-765)

13 Para ilustrar a questão basta observar o “golpe de 2016” e suas nefastas consequências na Política Brasileira. A figura do impeachment existe no “ordenamento jurídico”, o processo legal foi observado – sendo, teoricamente, garantida a ampla defesa e o contraditório – portanto, da perspectiva formal a legislação foi observada. Porém, sabe-se que o conteúdo do suposto impeachment não é legítimo, razão pela qual há legitimidade para chamá-lo de golpe. É justamente nesse ponto que verifica-se que não houve impeachment, não houve legalidade material, o que houve foi um golpe constitucional, pois a forma do procedimento encontrou guardada no universo jurídico.

Repisa-se no que já foi mencionado, assim como Arendt afirmou que não existe um Eichmann em cada homem, e sim a possibilidade de que todo bom cumpridor de normas, em determinado contexto, torne-se um Eichmann, não pretende-se dizer que o serviço público, especialmente, cria homens vazios de pensamento e que o ordenamento jurídico leva ao mal banal. Mas sim que a teoria do dente da engrenagem capaz de produzir o mal banal, é tão atual que poderia ainda hoje ser aplicada à Administração Pública Brasileira, assim como foi aos agentes nazistas.

Ao presenciar o julgamento de Eichmann, Arendt (2016, p. 37) esclareceu que o oficial nazista tratava de suas acusações de forma bastante única, ele não tentava fingir que havia sido contra o Regime, ao contrário “ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam”. Nesse sentido, a preocupação do oficial não era com o Partido Nazista, com o sucesso ou fracasso da dominação ariana e do extermínio de minorias, mas apenas com a simples questão de cumprir seu trabalho – fosse ele qual fosse.

Assim, o que observa-se é que o Sistema Totalitário instalou-se em um vazio de pensamento – propositalmente, conforme já mencionado, afinal não lhes interessava opiniões dos homens, mas apenas seres obedientes e dispostos a defender e manter o Regime - não apenas em Eichmann, mas na sociedade da época, naquele amontoado de pessoas que há muito haviam deixado de refletir, de ter opinião própria, de indagar, para apenas seguir qualquer comando a eles imposto por uma autoridade. Destaca-se que o termo “massa” é aqui utilizado da mesma forma que Márcia Tiburi o apresenta em sua obra “Como Conversar com um Fascista”:

Hoje em dia, ouve-se falar da diferença teórica entre massa e multidão. Enquanto a massa seria amorfa e manipulável, a multidão seria feita de singularidades que se expressam politicamente em busca do comum. Para usar a distinção anterior, as multidões são políticas, as massas, antipolíticas. A multidão é a união das singularidades, a massa, a reunião das individualidades. A multidão preserva a alteridade, a massa aniquila a singularidade. A massa é manipulável, a multidão, não. A massa é autoritária, a multidão, emancipada. A massa é regressiva, a multidão, progressiva. A massa precisa de um líder que a conduza, a multidão só precisa do desejo de cada um. (TIBURI, versão kindle, 734-739).

A sociedade da massa da II Guerra Mundial, foi construída às custas da individualidade de muitos homens, onde a empatia deu lugar à apatia e a opinião própria ao

senso comum, o homem perdeu sua qualidade de homem, e tornou-se apenas capaz do labor e do trabalho. Sua vida qualificada deixou de existir e junto com ela a política, a diferenciação que estabelece-se entre os homens e a ação não tiveram mais lugar na sociedade, pois ela passou a se constituir por uma massa homogênea de seres obedientes e comportados.

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem perversos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – com foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um novo tipo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado. (ARENDR, 2016, p. 299)

Ao tratar do julgamento de Eichmann e da questão da responsabilidade pelos atos, Hannah Arendt (1999, p. 318) explica que em julgamentos como o do oficial, o que se exige é que o homem oriente-se pelo seu juízo, mesmo quando isso é tudo o que resta, não importando se está em conflito com o pensamento das pessoas a sua volta. Porém, conforme já mencionado, o serviço público brasileiro atual acaba por exigir que esse juízo individual seja deixado de lado e que o servidor atue como uma máquina, enquanto o político atua como gestor.

Assim, o servidor público acaba por assumir um comportamento similar ao dos oficiais nazistas, preocupando-se apenas com os comandos da autoridade, sem considerar seu pensamento, sem refletir sobre as ordens e, especialmente, sem praticar uma ação – conforme a teoria arendtiana. Isso não necessariamente gera uma conduta antiética ou produz o mal, mas é um dos contextos que faz florescer um comportamento vazio e, conseqüentemente, o alastramento do fundo que é o mal banal.

A atual situação política e social do Brasil em 2018, principalmente durante os debates eleitorais, mostra como a banalidade do mal atingiu altos níveis. Candidatos vão a público e defendem que o Estado apenas é uma máquina estatal, uma grande máquina que operada por pequenas peças, cada uma obediente ao comando que lhe é dado, fará o coletivo fluir e garantir questões básicas de sobrevivência. O pensamento que é dever do homem é excluído, todos são substituíveis e estão ocupando seus cargos apenas para cumprir as ordens.

Esse fungo acaba por sair da “máquina estatal” e contaminar toda a sociedade. Assim como as Democracias europeias viram a ilusão de que apenas uma minoria era apática e que

essa minoria não importava na política desmoronar frente aos Regimes Totalitários. No atual contexto brasileiro, o que se vê é que a massa apática e desinteressada pela vida pública política é maioria e que ela tem muita força.

São nas propostas dos candidatos à presidência, amplamente aceitas pela população que percebemos como o fungo do mal banal contaminou a sociedade. Assim como Eichmann comportou-se como exemplar peça do Nazismo, obedecendo às regras do *Führer*, os homens hoje estão prontos para apenas cumprir seu papel no coletivo (e aqui apenas coletivo e não público político), a fim de terem seus direitos mais básicos de sobrevivência garantidos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A leitura de Hannah Arendt é um convite ao pensamento, à reflexão, como a própria anuncia no início de “A Condição Humana” e assim o faz ao longo de outros ensaios e obras. Ao questionar e analisar os fatos mais marcantes de sua época – a quebra da tradição e a ascensão de um regime de terror – Arendt aponta vários caminhos para a compreensão desses fenômenos, sendo alguns deles: a cega obediência e a irreflexão.

Enquanto homens temos uma possibilidade/dever de pensar/refletir, isto é, somos todos capazes de pensar. Ao contrário do que afirma uma Tradição Filosófica, que coloca o filósofo como único capaz de pensar, Arendt percebe essa atividade do espírito ao alcance de todos os homens e mais: como dever de cada um.

Observando o julgamento de Eichmann e as declarações proferidas pelo oficial da SS, Hannah Arendt percebeu que a ideologia não empenhava papel de destaque, mas sim a irreflexão, o desejo de obediência. Assim, não poderia se dizer que havia um mal radical – como apontado em “Origens do Totalitarismo” – mas sim um “mal banal”, uma vez que o agente que cometia os atos era banal, um homem sem intenções malignas ou diabólicas.

Eichmann era um homem mediano, utilizava clichês para se comunicar, não possuía um currículo profissional impressionante, não destacava-se, exceto na capacidade de obedecer e cumprir ordens, ou seja, sua grande qualidade era ser apenas uma boa “peça de engrenagem”, um funcionário cumpridor de ordens, de ter utilidade para o sistema vigente, assim como vários homens o são atualmente.

A opção teórica para averiguar qual é o ser humano mais exemplar da sociedade de massa origina-se da necessidade de compreender o que houve com o humano que lhe permitiu omitir-se ou aceitar fazer o que lhe ordenavam, contornando os mais antigos ensinamentos como o respeito ao outro ser humano. Com esse contexto, percebe-se que o “homem de massa” comporta-se de forma padronizada, com raras ou inexistentes relações com os outros. Aquelas que existem são “interessadas”, ou seja, visam a algo, o trabalho, entre outras possibilidades. Ao não possuir uma identidade própria, ele partilha com a maioria os produtos para o consumo, produzidos em série. Ele é o *animal laborans*, em termos arendtianos. Com a preocupação no presente, no momento da diversão e do consumo, há a despreocupação com o mundo e com os outros seres, humanos ou não humanos, e até com o próprio planeta (SCHIO, 2013, p. 190).

O termo “mal banal” designa, em suma, o mal político que gera condutas muitas vezes antiéticas que são executadas sem um fundo ideológico ou impregnado de sentimentos e

intenções ruins, são decisões tomadas apenas com base em ordens, sem a reflexão do agente sobre a moralidade ou não do ato e de suas consequências. Ao cunhar tal expressão, Arendt sequer tinha a intenção de criar um termo filosófico, pois apenas buscava compreender um comportamento que até então permanecia sem qualquer elucidação, uma vez que era único, jamais na História da Humanidade algo assim havia acontecido, não haviam precedentes jurídicos ou filosóficos que explicassem a questão.

No caso de Eichmann essa atitude de desejo de obediência levou à morte de um incontável número de pessoas e, mesmo durante seu julgamento, o réu não demonstrou nenhum remorso ou culpa, alegando que apenas obedecia ordens, executava atos de Estado, e, portanto, não admitia que suas ações determinaram a morte de seres humanos, afirmando inclusive que jamais havia matado um judeu, não-judeu ou qualquer outro ser humano (ARENDR, 2016, p. 33).

Nesse sentido, Arendt afirmou que decisões e ações antiéticas podem ser perpetradas por pessoas comuns, sem uma índole diabólica, em decorrência da falta de diálogo interior, de forma que não refletem sobre a situação e não analisam se suas ações são boas ou más, apenas seguem e executam ordens, preocupadas em obedecer e não com o grupo, com a vida em sociedade, tão essencial aos homens.

Conforme mencionado anteriormente, o conceito de mal banal foi desenvolvido por Hannah Arendt observando Eichmann, seu modo de comporta-se e, inclusive, de se comunicar, que em razão do Fenômeno Totalitário, além de outras questões, teria deixado de pensar e refletir, de forma que passou a agir com base apenas no que era determinado pelo Partido Nazista e, conseqüentemente, por Hitler.

Contudo, pode-se observar que tal forma de agir não é restrita aos envolvidos em Regimes Totalitários. É claro que toda a ideologia deste regime impõe uma obediência cega às normas criadas pelo líder, transformando a coletividade em uma massa seguidora e não pensadora. Porém, parece que tais características perpassam o Regime Totalitário e encontram abrigo no homem burocrata, preocupado, especialmente, com o fiel cumprimento das leis e de suas obrigações de trabalho, sem consideração ou preocupação para com a sociedade.

Trazendo a questão do mal banal para o contexto atual, algumas semelhanças podem ser percebidas. De fato, atualmente o contexto brasileiro não envolve um Governo Totalitário e não há como comparar o horror cometido por Eichmann com os desvios de conduta atuais, mas o que se observa é que, indiscutivelmente, há uma crise instalada no Brasil e que a falta

de uma postura ética é um dos fatores que contribuíram definitivamente para tal situação.

Analisando especialmente o Governo Brasileiro o que se pode perceber é que a burocratização e o sistema extremamente legalista em vigência acabaram por criar agentes robôs, que executam suas funções de forma automática, sem reflexão interna, sem prévia consideração, apenas obedecendo ordens e realizando tarefas previamente determinadas.

Assim, parece que alguns traços do homem que surgiu nos Regimes Totalitários ainda pairam sobre nossa sociedade: o homem da massa parece ter se tornado parte do ser humano. Sônia Maria Schio (2013, p. 190) ao afirmar que “[...] Adentrando, dessa forma, nos fatores políticos, pode-se perceber que a esfera política foi transformada em administração; os cidadãos em votantes e representados;” elenca algumas das mudanças que podem ter colaborado para a emersão deste novo “ser”.

Sob a perspectiva dos agentes públicos, ressalta-se que o fim da atuação estatal deve estar sempre ligado ao interesse público, à promoção do bem coletivo e ao atendimento de necessidades e anseios da maioria em detrimento de desejos individuais. Contudo, o que se percebe é que a atuação dos supramencionados agentes pauta-se, quase que como regra, única e exclusivamente pelo estrito cumprimento do ordenamento legal, agindo sempre dentro da legalidade, sem refletir sobre suas ações.

Nesse sentido, as leis não são suficientes para determinar o agir ético, a repressão e o medo também não, então o que se propõe é que o desenvolvimento de uma preocupação com o coletivo, de alteridade e de noção de responsabilidade, o “diálogo interno”, como formas de evitar e resistir a condutas antiéticas. Eugênia Sales Wagner (2006) ao estudar as ideias propostas por Arendt assinalou o papel decisivo que as normas têm ao determinar a obediência cega dos agentes:

O problema da irreflexão, nota Arendt, é que aqueles que guiam a própria conduta pelos códigos e regras são os primeiros a aderir aos novos códigos, pois não sabem se conduzir sem regras: são os mais dispostos e os primeiros a obedecer. Arendt lembra que, durante o nazismo, o código “matarás” substituiu rapidamente a antiga regra “não matarás” (WAGNER, 2006, p. 168)

Assim, a mera existência de leis que coíbam o agir antiético não é suficiente, uma vez que o agente que pauta sua conduta apenas com base no sistema jurídico vigente, pode adotar más condutas se assim a legislação determinar em seu sentido estrito. É evidente que a análise da lei, em combinação com a reflexão, seria o ideal, mas a questão aqui trabalhada é justamente como os homens se sentem cada vez menos responsáveis pelo mundo, abrindo

mão do pensamento e de sua condição de homem, sendo apenas mais um animal do Sistema.

Assim, o que se buscou avaliar foi se a burocratização dos processos e, conseqüentemente, do “agir” na Administração Pública acaba por gerar um agente robô, automático, que vai na contramão daquele cidadão chamado de “ideal” por Sônia Maria Schio:

O cidadão ideal é aquele que observa, que distingue, que avalia e escolhe. Ele contempla e julga, voltando ao passado e buscando exemplos para o agir ou para evitar. Ele se coloca no lugar do outro e pensa, retornando e repensando a si e a sua ação. Dessa forma, ele fala, ouve, persuade ou é persuadido e decide com os outros. A opinião é revalorizada e considerada indispensável ao mundo humano. (SCHIO, 2008, p. 18)

É interessante observar como os conceitos estudados por Arendt se entrelaçam de alguma forma. Com a quebra da tradição surge um novo regime que impõe medo e terror, isso leva os homens a comportarem-se como peças de um sistema e não assumirem responsabilidade por seus atos, negando seu poder/dever de pensar, alienando-se do mundo. Esse contexto faz com que o campo da política seja estraçalhado, ele é invadido por interesses privados, a política enquanto espaço de debate, de aparecimento e diferenciação dos homens não existe mais, ela tornou-se local em que o Administrador Público – que passa a ser gestor – ordena e os outros obedecem.

Dessa forma, o que buscou-se no presente estudo foi ligar tais conceitos Arendtianos e a atual situação da Administração Pública Brasileira, destacando como o comportamento padrão esperado de servidores públicos gera agentes robôs, programados para executar atividades pré-determinadas, que não exigem o pensamento. Observa-se, assim, que a crise atual não está apenas na política, não é institucional, mas também social, em razão dos homens que deixam de refletir e apenas comportam-se.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa Carneiro, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. **Homo sacer I**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

_____. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008.

AGUIAR, Odílio Alves. **Origens do Totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação**. São Paulo, v. 36, n. 3, p. 853-865, dez. 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022010000300014&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 23 de outubro de 2017.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt**: política e acontecimento. Tradução Sofia Mota. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1997.

ARENDRT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A Vida do Espírito**. Tradução de Antônio Abranches, Helena Martins. 5 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Crises da República**. Tradução José Volkmann. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. **Da Revolução**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. 2 ed. São Paulo: Ática,

1990.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, Edição do Kindle, 2016.

_____. **O que é política?** 7 edição. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ASSY, Bethânia. **Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

BRAGA, Pedro. **Ética, Direito e Administração Pública**. 2 ed. rev. e atual. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007.

CARVALHO, Antônio Carlos Alencar. **Manual de processo administrativo disciplinar e sindicância: à luz da jurisprudência dos tribunais e da casuística da administração pública**. 2 ed. rev. atual. e ampl. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

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

_____. **Hannah Arendt – filosofia passo-a-passo**. Rio de Janeiro: Zahar. Edição Kindle, 2007.

_____. **Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt**. Educação e Pesquisa. São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, Dezembro de 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022010000300011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 04 de setembro de 2017.

CRARY, J. **24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono**. Tradução de Joaquim Toledo Jr. São

Paulo: Cosac Naify, 2014.

D'ENTREVES, Maurizio Passerin. **Hannah Arendt - *The Stanford Encyclopedia of Philosophy***. (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/arendt/>>. Acesso em 02 de dezembro de 2017.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 3. ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1982.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FERRAZ, Adilson Silva. **Cura Posterior: banalidade do mal e a ética do pensar em Hannah Arendt**. *Filosofia Unisinos*. Universidade Federal de Pernambuco. 10(1):5-14, janeiro/abril de 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5000/2253>. Acesso em 09 de dezembro de 2017.

GAUS, Gunter. **Zur Person - What Remains? Language Remains**. (Hannah Arendt, 1964) Youtube. 07 de setembro de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=375Fgt3M87c>. Acesso em 30 de junho de 2017.

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

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. **Ação e Pensamento em Hannah Arendt**. *Filosofia do Direito e o Tempo. Estudos em Homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho*. Cleyson de Moraes Mello e Luciana Maciel Braga (Coordenação Geral). Juiz de Fora (MG): Editar, 2011, p. 25-30.

MATTOS, Mauro Roberto Gomes de. **Tratado de Direito Administrativo Disciplinar**. 2 ed. rev. atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

MENDES, Gilmar; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet; COELHO, Inocêncio Mártires. **Curso de Direito Constitucional**. 7 ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.

PORCEL, Beatriz. **Vocabulário Arendt**. Rosário: Homo Sapiens Ediciones, 2016.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político)**. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14684/000666812.pdf?sequence=1>.

_____. **Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão**. 2 ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SCHIO, Sônia Maria; KUSKOSKI, Matheus Soares (Org). **Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política**. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2013.

SOLOMON, Robert C; HIGGINS, Kathleen M; **Paixão pelo saber: uma breve história da filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

TAJES, André. **As propostas de Daniel Guerra, pré-candidato a prefeito de Caxias do Sul**. Caxias do Sul: Jornal Pioneiro, 2016. Disponível em: <http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/politica/noticia/2016/08/as-propostas-de-daniel-guerra-pre-candidato-a-prefeito-de-caxias-do-sul-7161372.html>. Acesso em 02 de dezembro de 2017.

TAVARES, Flavia. **João Doria: “eu não sou político, não”**. Revista Época. São Paulo, abril de 2017. Disponível em: <http://epoca.globo.com/politica/noticia/2017/04/joao-doria-eu-nao-sou-politico-nao.html>. Acesso em 01 de dezembro de 2017.

TIBURI, Marcia. **Como conversar com um fascista**. Rio de Janeiro: Editora Record. Edição Kindle, 2015.

_____. **Feminismo em comum:** para todas, todes e todos. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

_____. **O apagamento da ética em tempos de guerra contra a corrupção.** São Paulo, 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/etica-guerra-contra-corrupcao-marcia-tiburi/>. Acesso em 03 de março de 2018.

VICENTE, José João Neves Barbosa. **Hannah Arendt e o “milagre” da natalidade.** Revista Synesis, v. 3, nº 1, 2011. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/josevicente150-158.pdf>. Acesso em 20 de novembro de 2017.

_____. **Hannah Arendt:** Platão e a negação da pluralidade humana. Revista Kinesis, v. IV, nº 07, julho 2012. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/josevicente150-158.pdf>. Acesso em 20 de novembro de 2017.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt:** ética e política. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.