

3

PARA PENSAR A INTOLERÂNCIA: HANNAH ARENDT E A BANALIDADE DO MAL.

Como defendi nos capítulos anteriores, a tolerância não é uma virtude ou uma atitude primeira, mas uma reação defensiva e necessária diante da intolerância, que com frequência é assassina no seu ódio à diversidade alheia. Assim, é fundamental entender não só a tolerância, enquanto virtude e atitude, mas também a intolerância enquanto um fracasso moral, violentamente expresso, diante da alteridade. É preciso entender a intolerância como fenômeno que rompe a partir de um sistema de valores que não aceita opiniões divergentes e identidades diferentes daquelas que lhes são próprias. A intolerância nasce e se desenvolve a partir de uma visão do mundo na qual o próprio grupo é tomado como referência e todos os outros grupos são vistos como inferiores ou como ameaça. Daí, a intolerância se expressar como subjugação ou eliminação dos diferentes. Lembro, mais uma vez, a escravidão dos negros, o genocídio dos povos ameríndios, o holocausto dos judeus, a aversão à homossexualidade e a submissão das mulheres, entre outras tantas formas de intolerâncias.

Para a tarefa de buscar uma maneira de entender a intolerância, escolhi como companhia privilegiada Hannah Arendt. Tratarei de analisar o conceito originalmente forjado pela pensadora na obra *Eichmann em Jerusalém* e apresentado como *banalidade do mal*. A banalidade do mal se refere a um tipo de fracasso moral, que, se não foi o motor dos sistemas totalitários, esteve intrinsecamente relacionado a eles, enquanto uma das mais devastadoras expressões da intolerância na história da humanidade.

Fiel à sua filiação filosófica, tanto agostiniana quanto kantiana, Hannah Arendt busca entender o fenômeno do mal. Ela já havia trabalhado o tema em *Origens do Totalitarismo* através do conceito de *mal radical* para qualificar o horror produzido pelo nazismo e o stalinismo. Mudar do mal radical kantiano para a novidade da banalidade do mal foi uma polêmica que Arendt se viu

forçosamente envolvida. A meu juízo, toda polêmica em torno do conceito tornou-o ainda mais fecundo, pois obrigada a dar um sem fim de explicações e a rebater igualmente às inúmeras críticas, Arendt seguiu aprofundando-o. É dele que ela parte e é a ele que ela pretende responder quando examina o estatuto do pensamento, as normas da vontade e a faculdade do juízo na obra *A Vida do Espírito*. Ouso afirmar que a banalidade do mal foi um dos grandes desafios conceituais de Hannah Arendt, do qual ela não se furtou. Como tentarei demonstrar o tema do mal tem centralidade na obra da Hannah Arendt ou, pelo menos, atravessa algumas de suas obras centrais, tanto em teoria política quanto na proposta de pensar a filosofia e a sua relação com as considerações morais.

Meu intuito é refazer o caminho do mal na obra de Hannah Arendt, na medida em que tal fenômeno – seja ele radical ou banal – me interessa particularmente para entender a intolerância. Julgo que são nítidas as relações entre a intolerância enquanto ódio à diversidade alheia com a maldade historicamente datada da qual Hannah Arendt foi vítima e se vê instigada a entender como uma das origens do totalitarismo e da barbárie que daí se derivou. Como classificar o holocausto, senão como ódio irracional à diversidade alheia? Como entender a perseguição e a eliminação por diferenças políticas senão como intolerância assassina? Como analisar os burocratas dos sistemas totalitários, senão como assassinos intolerantes incapazes de respeitar minimamente as diferenças que nos constituem dignamente como humanos? Assim, a companhia de Hannah Arendt ajuda a cumprir duas tarefas: entender a intolerância como banalidade do mal e buscar alternativas para superá-la através das reflexões sobre a natureza do pensamento e suas possibilidades, ainda que indefinidas, como suspensão e reconciliação com o mundo.

Num primeiro momento, apresentarei as motivações de seguir este caminho com Hannah Arendt. Em segundo lugar, centrarei a análise no conceito de banalidade do mal a partir da obra *Eichmann em Jerusalém*. Em terceiro lugar, me dedicarei à obra *A Vida do Espírito*, principalmente no que diz respeito ao estatuto do pensamento e sua articulação com a banalidade do mal. Por fim, a modo de conclusão do capítulo, indicarei algumas contribuições arendtianas a fim de se refletir sobre uma educação na perspectiva do pensamento, abrindo caminho para pontuar a tolerância como um requisito mínimo para o campo da educação.

Assim, passo a apresentar a minha companhia. Uma senhora companhia.

3.1

A COMPANHIA DE UMA SENHORA OU UMA SENHORA COMPANHIA?

Para dar rumo a minha trajetória neste momento da viagem, é inevitável responder a uma questão primeira: por que a companhia de Hannah Arendt? Pois bem, esta escolha se deu a partir de quatro motivações básicas. A primeira motivação corresponde à minha própria trajetória acadêmica. Desde os primeiros anos de graduação, no curso de Filosofia da PUC-Rio, fiquei impactado pela força, pela profundidade e pela clareza das análises arendtianas. Isso me levou a realizar animadamente um estudo sobre o estatuto do pensamento que Hannah Arendt desenvolveu no livro *A Vida do Espírito*.

A segunda motivação deriva desta primeira. Trata-se da minha percepção inicial sobre a preocupação e a busca em entender o horror que marcou o século XX e seus regimes totalitários, profundamente relacionados, segundo Arendt, com as sociedades de massa, a perda de interesse pelo espaço público, a organização burocrática e a dominação através do emprego do terror e da propaganda ideológica. Ao analisar o totalitarismo e sua maquinaria de destruição, Hannah Arendt oferece categorias fundamentais para entender a intolerância, ainda que ela pouco tenha usado ou se referido diretamente à tolerância como um conceito ou categoria de análise.

A terceira motivação surge de sua condição de judia. Arendt foi perseguida e deve que fugir da intolerância assassina, primeiro na Alemanha de Hitler e depois na França em tempos de ocupação nazista. Ela é uma boa companhia para a tarefa que me proponho não só por sua análise afiada sobre como funcionam os sistemas totalitários e seus burocratas, intolerantes assassinos com a diversidade alheia, mas também pelas experiências vividas, num período que os judeus eram considerados párias e também pelo fato dela ter sido uma refugiada política.

A experiência concreta dos dilemas e problemas da questão judaica foi para Hannah Arendt, para recorrer à terminologia de Jaspers, uma situação-limite. De 1933, data de sua fuga da Alemanha nazista, depois de ter sido presa por estar coletando documentação sobre o anti-semitismo, até 1951, quando adquiriu a cidadania norte-americana, ela foi juridicamente uma apátrida. Neste período morou na França; dedicou-se à imigração de jovens judeus para a Palestina; com a derrocada francesa foi internada no campo de Gurs; conseguiu escapar, com o seu

segundo marido Heinrich Blücher (o que não aconteceu com o seu amigo Walter Benjamin), via Lisboa, para os Estados Unidos. Viveu, assim, a dura experiência de refugiada, ou seja, de quem para usar as suas próprias palavras, num artigo de 1973¹, perdeu o lar e, com ele, a familiaridade da vida cotidiana, perdeu a profissão e, desta maneira, a segurança de ter alguma utilidade no mundo; perdeu o uso da língua materna e, com esta privação, a naturalidade das reações e simplicidade dos gestos e a expressão espontânea dos sentimentos. (LAFER, 2003:160).

Apresento aqui esta terceira motivação mesmo que, no âmbito da academia, a vida não justifique a obra de um pensador. A uma possível crítica, respondo com as próprias palavras de Hannah Arendt, que não se considerava uma *pensadora oficial* – como ironicamente classificava os filósofos – mas entendia que seu ofício estava no campo da teoria política, ou seja, no campo daqueles que pensam a política *por dentro*, com a vida e a ação, e não apenas *de fora*, como observadores externos de uma torre de marfim.

Uma quarta motivação ainda poderia ser apresentada. E esta é uma motivação bastante acadêmica. Trata-se do argumento de que Hannah Arendt é um clássico, segundo Norberto Bobbio, ou um gênio, segundo Julia Kristeva. Para BOBBIO (2000), um clássico se define a partir de três critérios: (1) ser um intérprete autêntico do seu tempo; (2) instigar leituras e releituras no correr dos anos e (3) ter elaborado conceitos e categorias que continuam relevantes para a compreensão da realidade. Sem dúvida, Hannah Arendt cumpre estas características. O impacto que tiveram, e continuam tendo, obras como *Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém* são provas cabais que Hannah Arendt foi uma intérprete autêntica do seu tempo. Ela leu e interpretou, como poucos, os regimes totalitários e seus burocratas. A fim de exemplificar o segundo critério de Bobbio posso citar, para ficar apenas no Brasil, três colóquios dedicados ao legado de sua obra entre os anos de 2000 e 2002², congregando especialistas de diferentes áreas (filosofia, política, direito, história e sociologia) com a finalidade de reler e reinterpretar suas obras. O terceiro critério também fica evidente ao percebermos, nos textos que resultaram destes colóquios, que especialistas e

¹ Trata-se do artigo *The Jews as Pariah* (New York: Grove Press, 1978).

² Os colóquios foram: (1) *Hannah Arendt – 25 anos depois*, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, entre 8 e 9 de Junho de 2000, que resultou na coletânea organizada por Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto; (2) *Origens do Totalitarismo – 50 anos*, realizado na Universidade Federal do Ceará, entre 05 e 06 de Junho de 2001, que resultou na coletânea organizada por Odílio Alves de Aguiar e (3) *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, realizado na Universidade Federal do Paraná, entre 14 e 18 de Outubro de 2002, que resultou na coletânea organizada por André Duarte.

pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento continuam analisando os conceitos arendtianos na busca de entender a nossa realidade, o nosso tempo. Entre tantos conceitos, destaco os seguintes: *vida ativa e vida contemplativa; totalitarismo, autoridade, poder e força; banalidade do mal e vazio do pensamento; labor, trabalho e ação, pensar, querer e julgar etc.*

Já KRISTEVA (2002:08) afirma que:

Chamamos “gênios” os que nos obrigam a nos contarmos sua história, porque ela é indissociável de suas invenções lançadas ao desenvolvimento do pensamento e dos seres, do florescer de questões, de descobertas e de prazeres que eles criaram. Suas contribuições nos dizem respeito tão intimamente, que não podemos recebê-las sem enraizá-las na vida de seus autores.

Pelo que já foi apresentado até aqui e pelo simples fato de Julia Kristeva eleger Hannah Arendt para o Tomo I de sua coleção *O Gênio Feminino*, estaria comprovada a *genialidade* de Hannah Arendt. No entanto, retomo um testemunho da própria filósofa para mais uma vez vincular experiência vivida e acuidade intelectual. Em entrevista concedida a Günter Gaus, que educadamente a chamava de *Senhora Arendt*, num canal da TV alemã, em 28 e Outubro de 1964³, Hannah Arendt foi questionada sobre como havia reagido à ascensão de Hitler ao poder em 1933, ao que ela prontamente respondeu:

Antes de mais nada, o que era em geral da ordem do político tornou-se um destino pessoal, à medida que estávamos abandonando o país. Em segundo lugar, você sabe o que é alinhar-se! O problema, o problema pessoal não era tanto o que os nossos inimigos faziam, mas o que faziam os nossos amigos. O que se produzia na época com essa onda de uniformização – bastante espontânea, por outro lado, e não resultado do terror – era que, de algum modo, se formava um vazio em torno de nós. (ARENDR, 1993:132).

E mais adiante, perguntada sobre como havia se envolvido com o movimento sionista, ela responde:

O aspecto positivo da coisa é o seguinte: cheguei a uma certeza que costumava formular na época com uma frase que lembro ainda hoje: “Se você é atacado na qualidade de judeu, é como judeu que deve se defender”. Não como alemão, cidadão do mundo, em nome dos direitos humanos etc., mas: que posso fazer de maneira concreta em minha qualidade de judeu? (...) Na época eu formulava isso em termos de “Eu quero compreender”. Não eram meus próprios problemas com o judaísmo que eu debatia ali. Pertencer ao judaísmo, porém, tornou-se manifestamente meu próprio problema, e meu próprio problema era político. Exclusivamente político. Eu queria engajar-me praticamente em um trabalho e queria que fosse um trabalho judaico, e foi assim que me dirigi para a França. (ARENDR, 1993:133).

³ A entrevista, intitulada posteriormente de *Só permanece a língua materna*, está publicada na coletânea *A Dignidade da Política* (ARENDR, 1993:123-143).

Sendo assim, se pode confirmar a hipótese de Julia Kristeva: a vida de Hannah Arendt está indissociável dos conceitos que ela criou, suas contribuições estão enraizadas em sua experiência vivida. Isso pode ser comprovado também na biografia elaborada por Elizabeth Young-Bruehl, que também revela que a vida é fundamental para compreender a obra. O livro de Young-Bruehl é um relato exemplar de como Hannah Arendt lidou com tempos sombrios e, na condição de judia alemã, atravessou, sobreviveu e pensou as catástrofes políticas, os desastres morais e os surpreendentes desenvolvimentos das artes e ciências no século XX (LAFER, 2003:159).

Hannah Arendt será minha companhia privilegiada neste momento da pesquisa. E sua presença é grandiosa. Trata-se de um clássico ou um gênio. Acompanhar os desdobramentos de suas análises e as constantes releituras de biógrafos e especialistas é uma tarefa árdua, tamanho tem sido o volume da produção. Sendo assim, opções tiveram que ser feitas.

Tendo em vista a finalidade desta pesquisa, optei por acompanhar Hannah Arendt em duas de suas grandes obras: *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*. Estas obras funcionaram como caminhos preferenciais e não como caminhos exclusivos, pois recorreremos também a alguns artigos da autora, sobretudo os publicados em *A Dignidade da Política* e no recém lançado *Responsabilidade e Julgamento*. Cumpre registrar que a trajetória escolhida implicou em, vez por outra, tomar atalhos nos clássicos (ou geniais) *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*.

Além das obras de Arendt, também recorri aos comentaristas na medida em que eles me ajudaram a entender a temática estudada. Foi fundamental o acesso à produção de alguns estudiosos, pois em alguns casos eles trabalham a partir do *Arquivo Hannah Arendt* que está em Nova Iorque, na *New School for Social Research*, o que significa que trabalham com textos ainda inéditos e profundamente esclarecedores sobre a temática que estou pesquisando.

Início, assim, o caminho, com a privilegiada companhia de tão digna senhora, começando por *Eichmann em Jerusalém*.

3.2 A BANALIDADE DO MAL E O VAZIO DO PENSAMENTO.

Eichmann em Jerusalém é resultado do relato de Hannah Arendt sobre o processo e o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, realizado na capital de Israel, em 1961, como correspondente da revista *The New Yorker*. Acompanhar este julgamento foi uma proposta dela ao editor da revista. Segundo YOUNG-BRUEL (1997:295), Hannah Arendt, desde 1960, quando do seqüestro de Eichmann na Argentina, estava acompanhando o caso com especial atenção e discutindo, em sua correspondência com Jaspers, os complexos temas legais que envolviam o processo.

Sob a coordenação de Hannah Arendt, formou-se um quarteto de trabalho. Ela e o amigo Kurt Blumenfeld trabalhavam em Israel. Blumenfeld encarregava-se de traduzir do hebraico tudo que saía sobre o caso na imprensa israelense. Heinrich Blücher, marido de Hannah, transmitia as repercussões do julgamento nos Estados Unidos. Karl Jaspers acompanhava a imprensa européia e revisava os resumos dos relatos enviados para a revista nova-iorquina. Segundo YOUNG-BRUEL (1997:296), Hannah Arendt coordenava e imprimia o ritmo do triângulo de comunicação que se estabeleceu entre Israel, Nova Iorque e Basileia.

Dedicar-se a esta empreitada não foi tarefa fácil. Hannah Arendt teve que redefinir sua agitada agenda. Em correspondência à Fundação Rockefeller justificando seu atraso em uma bolsa de pesquisa pelo fato de estar acompanhando o julgamento, ela afirma: “*Compreenderão, penso, por que devo cobrir esse julgamento. Perdi os julgamentos de Nuremberg. Nunca vi estas pessoas em carne e osso e esta, provavelmente, é minha única oportunidade*”. E justificando sua ausência a um outro compromisso, escreve: “*Comparecer a esse julgamento é de certa forma, sinto em mim, uma obrigação que devo a meu passado*”⁴.

⁴ Citada por YOUNG-BRUEL (1997:296).

3.2.1 Um livro e muitas polêmicas.

Biógrafos e comentaristas são unânimes ao afirmar que esta foi a obra mais polêmica de Hannah Arendt. Depois de se tornar célebre com *As Origens do Totalitarismo*, *Eichmann em Jerusalém* foi o motivo de uma total perda de prestígio junto à intelectualidade e ao establishment judaico tanto de Israel, quanto da Europa e dos Estados Unidos. Segundo ASSY (2001:156), *Eichmann em Jerusalém* foi considerado o livro mais polêmico em língua inglesa da década de 60, levando-se em conta o número “*exorbitante*” de artigos, debates, réplicas, tréplicas, defensores e perquiridores que a obra envolveu. O motivo de tanto alvoroço foi o fato de Hannah Arendt “*colocar o dedo numa ferida aberta*”, ou seja, discutir amplamente o papel dos Conselhos de Judeus no holocausto.

Hannah Arendt tentou manter-se afastada de toda esta repercussão sobre seu livro, que lhe pareceu exagerada e de certa forma uma campanha difamatória orquestrada por seguimentos conservadores do judaísmo. Na entrevista ao jornalista Günter Gaus, na TV alemã, em 1968, ao ser perguntada sobre as acusações de traidora do povo judeu por causa de suas afirmações em *Eichmann em Jerusalém*, ela evita a polêmica e responde ao entrevistador: “*Antes de mais nada, quero que note, com todo respeito, que você está sendo, aqui, vítima desta campanha!*” (ARENDR, 1993:137). Ela tinha bons motivos para evitar polêmicas: o livro havia despertado reações de ódio; ela perdera a amizade de pessoas muito próximas, como Kurt Blumenfeld, colaborador do livro; além de ter sido repreendida publicamente por intelectuais que ela admirava.

Seguindo a estratégia de não polemizar, Hannah Arendt respondeu apenas às críticas de amigos próximos e de intelectuais que verdadeiramente respeitava, como foram os casos de Karl Jaspers – seu antigo professor, orientador de doutorado e também colaborador no livro – e Gershom Scholem, historiador que ela tanto admirava por seu trabalho sobre o misticismo judeu. Scholem era um intelectual judeu respeitado e publicou uma carta aberta a Hannah Arendt sobre o livro. Nesta carta, ele afirma: “*Na tradição judaica há um conceito, difícil de definir e mesmo assim concreto o suficiente, que conhecemos como Ahabath*

Israel: 'Amor pelo povo judeu'. Em você, minha cara Hannah, como em muitos intelectuais que vieram da esquerda alemã, encontro poucos traços disso"⁵.

Hannah Arendt respondeu a Scholem, de maneira categórica, negando sua associação com a esquerda alemã: “*Se for possível dizer que eu ‘tenha vindo de algum lugar’, terá sido da tradição da filosofia alemã*”. Além disso, ela não nega sua identidade de judia, mas também não a apresenta como uma condição especial: “*Sempre entendi minha condição de judia como um fato inegável da minha vida e jamais pretendi mudar isso ou rejeitar tal condição. Nesse sentido, eu não ‘amo’ os judeus, nem ‘acredito’ neles: simplesmente pertencço ao judaísmo, naturalmente, para além de qualquer controvérsia ou contestação*”⁶. No entanto, Hannah Arendt afirmou em algumas correspondências que devido a sua condição de judia, ela avaliava o papel dos líderes judeus colaborando na destruição de seu próprio povo como “*o capítulo mais difícil de toda esta história sombria*”⁷.

LAFER (2003:136) e WATSON (2001:77) concordam que com *Eichmann em Jerusalém* Hannah Arendt atacou a todos, ou pelo menos, desagradou a muitos: o povo judeu, acusado de falta de resistência e passividade; a elite judaica, acusada de ingenuidade e por isso mesmo de cumplicidade; o povo alemão, acusado de omissão e conivência; os políticos alemães, acusados de não terem punidos funcionários da burocracia nazista que ainda trabalhavam em órgãos do governo no período pós-guerra; a juventude alemã, acusada de teatralizar uma culpa coletiva, entre outros grupos.

Hannah Arendt negou muitas dessas acusações, apontando certa má vontade em entender seu texto. Foram necessárias, a partir da 2ª edição, revisões e um pós-escrito para eliminar algumas passagens mais duras ou mais difíceis de serem defendidas. Segundo KOHN (2001:15), ela foi “*impelida a reconsiderar e repensar*”. Exemplo disso teria sido a retirada da afirmação de que Leo Baeck, um importante rabino de Berlim do início da década de 30, teria agido como um *Führer Judeu*. Segundo WATSON (2001:81), a modificação se deu na segunda edição do livro sem nenhuma explicação. A afirmação sobre Baeck tinha sido,

⁵ Citado por WATSON (2001:80).

⁶ Citada por WATSON (2001:81-82) e por YOUNG-BRUEL (1997:299).

⁷ Citada por YOUNG-BRUEL (1997:307).

inclusive, uma das críticas que Scholem havia apresentado em sua carta aberta e que ela, provavelmente, teria reconsiderado⁸.

Registrar aqui toda esta controvérsia tem como finalidade deixar claro que estamos entrando em uma discussão polêmica, envolvente e, não raro, pontuada de contradições, de conflitos. No entanto, gostaria de destacar que “*Hannah Arendt não se reduz à ‘banalidade do mal’ e ao ‘processo Eichmann’*” (KRISTEVA, 2002:15) e que a polêmica foi “*uma reação típica [e talvez esperada] dos judeus alemães*” (CORREIA, 2004:88), tendo em vista a gravidade das afirmações de Hannah Arendt e não exatamente algum erro de interpretação sobre os fatos por ela analisados.

3.2.2

O julgamento: entre os limites do inédito.

Desde o início, o julgamento de Eichmann apresentava uma série de questões sobre a sua legalidade. Hannah Arendt vinha discutindo estas questões com Karl Jaspers (BERNSTEIN, 2004:302).

Eichmann foi seqüestrado num subúrbio de Buenos Aires por forças militares secretas de Israel e levado para Jerusalém. Não houve processo legal de prisão e nem pedido de extradição. As autoridades de Israel alegaram que de acordo com as leis argentinas a extradição não seria possível (ARENDR, 1999:287) e que preferiram uma ação audaciosa para que fosse feita justiça, para que mais um assassino não saísse da (ou entrasse para a) história sem punição. Para Jaspers, mesmo que o seqüestro fosse politicamente justificável, ele ainda era ilegal tendo em vista o Direito Internacional (CORREIA, 2004:83). Outra questão subjacente ao seqüestro é que a Alemanha não reclamara o prisioneiro (ARENDR, 1999:28). Ora, toda nação se considera soberana para julgar seus criminosos, ainda mais sobre crimes cometidos em território nacional, como era o caso de Eichmann. Então, a questão para Hannah Arendt era: por que a Alemanha não pediu a extradição e se comprometeu em julgar Eichmann? Ela não responde diretamente, mas lembra que criminosos nazistas estavam recebendo “*sentenças fantasticamente brandas*” (ARENDR, 1999:25) em julgamentos na Alemanha. Sobre estas punições brandas, ela afirma: “*a atitude do povo alemão quanto a seu*

⁸ As polêmicas em torno das acusações a Leo Baeck também são discutidas por SOUKI (1998:76) e YOUNG-BRUEL (1997:475).

próprio passado não poderia ter sido demonstrada com mais clareza: as pessoas não se importavam com o rumo dos acontecimentos e não se incomodavam com a presença de assassinos à solta no país” (ARENDDT, 1999:27). A partir desses dados, pode-se perceber que Hannah Arendt preferia um julgamento internacional e que na falta deste, melhor em Israel do que na Alemanha. Sendo assim, Arendt e Jaspers concordavam em um ponto: se Eichmann estava sendo acusado de crimes contra a humanidade, o melhor seria entregá-lo a uma corte internacional, de preferência auspiciada pelas Nações Unidas (CORREIA, 2004:83-84; YOUNG-BRUEL, 1997:296; BERNSTEIN, 2004:302).

Entretanto, os pontos de divergência entre Arendt e Jaspers eram basicamente dois. O primeiro era sobre se Israel poderia representar os judeus, caso o encaminhamento da promotoria fosse de crimes contra o povo judeu. Jaspers lembrava a Arendt que os crimes de Eichmann foram cometidos na Europa, especialmente na Alemanha e Polônia, e não em Israel, ademais o Estado de Israel não existia no período do holocausto e suas leis não poderiam ser utilizadas para julgar um crime anterior à sua própria existência enquanto Estado. Hannah Arendt ponderava que o crime era contra a humanidade, mas *“perpetrado no corpo do povo judeu”* (ARENDDT, 1999:17) e que se Israel não pudesse julgar Eichmann do ponto de vista jurídico, deveria fazê-lo do ponto de vista político. Para ela, Israel poderia politicamente representar as vítimas de Eichmann porque foram significativamente estas vítimas – os judeus europeus – que migraram para Israel a fim de fundar um Estado.

O segundo ponto de divergência era sobre como classificar o criminoso. Ela considerava que Eichmann deveria ser enquadrado como um novo tipo de criminoso, que classificou de *hostis humani generis* (inimigo do gênero humano) e, no decorrer do processo, ela constatou que Eichmann era, na verdade, um homem comum. Jaspers, por sua vez, considerava *hostis* (inimigo) algo brando demais, pois um inimigo ainda é alguém. Para ele, Eichmann deveria ser considerado *“menos que uma pessoa, um monstro”*. De fato, Jaspers considerava que havia no julgamento *“evidências da brutalidade pessoal de Eichmann”* e ele irá resistir, por muito tempo, às considerações arendtianas sobre a banalidade de Eichmann (YOUNG-BRUEL, 1997:296).

Outro aspecto crítico levantado por Hannah Arendt era sobre a precariedade das leis, tanto israelenses quanto internacionais, para julgar os burocratas do

nazismo, especialmente os envolvidos no holocausto. Para ela, o totalitarismo era um novo tipo de crime. Eichmann, então, representava um novo tipo de criminoso. Neste sentido, ela recusa a classificação do holocausto como crime de guerra, como queria o advogado de defesa, pois os crimes cometidos por Eichmann não tinham nenhuma necessidade militar e eram independentes do tempo de guerra:

(...) o extermínio de povos inteiros, a ‘limpeza’ de vastas regiões, isto é, não apenas crimes que ‘nenhum conceito de necessidade militar poderia sustentar’, mas crimes que eram de fato independentes da guerra e que anunciavam uma política de assassinato sistemático a ser continuado em tempos de paz. (ARENDR,1999:279).

Se, para Hannah Arendt, havia certa impossibilidade de julgar o totalitarismo com leis e conceitos vigentes, ela também estava convencida da necessidade de realizar um julgamento sem precedentes na história da humanidade e obviamente na jurisprudência. Neste ponto, ela credita um papel especial ao bom desempenho dos juízes na corte de Israel, em especial, o juiz Moshe Landau (ARENDR, 1999:14; 319).

Outro ponto frágil do julgamento foi o encaminhamento feito pela promotoria. Segundo Arendt, trataram do caso como uma peça teatral. O procurador-geral, Gideon Hausner, responsável pela acusação, estava totalmente submetido e obediente às vontades do primeiro-ministro israelense, David Ben-Gurion, que ela classificava como “*diretor de cena do processo*” (ARENDR, 1999:15). A teatralidade se deu no denominado *pano de fundo* traçado pela promotoria, na qual as testemunhas eram chamadas para narrar seus sofrimentos e a perseguição nazista ao povo judeu. Eram depoimentos longos e emocionados. No entanto, estes depoimentos não tinham nada a ver com Eichmann, não diziam respeito aos seus crimes. As testemunhas, em sua maioria, nunca tinham visto o réu e nunca estiveram sobre suas ordens ou suas ações militares. Hannah Arendt observa que os juízes não estavam de acordo com estes depoimentos, mas se sentiam moralmente obrigados a ouvi-los e não tinham como interromper o *teatro de catarse* armado, tendo em vista a legitimidade dos que se sentavam para dizer ao mundo, através daquele tribunal, o que tinha sido o holocausto. Os depoimentos seriam mais válidos em outro local, ali se prestavam a um teatro. E esta *teatralidade* comprometeu a seriedade e a eficácia do julgamento. Segundo Hannah Arendt, num julgamento o que deve estar em jogo são os atos criminosos

do réu e o esforço de provar sua responsabilidade. Os sentimentos das vítimas, ainda que legítimos, não estão em julgamento, nem quando estas se sentem injustiçadas, nem quando pedem vingança. “*Com tal retórica a acusação deu substância ao argumento principal contra o julgamento: que ele fora instaurado não a fim de satisfazer as exigências da justiça, mas aplacar o desejo e talvez o direito de vingança das vítimas*” (ARENDDT, 1999:283).

Esta teatralidade levou ao questionamento sobre quem, afinal, era o réu, pois a promotoria afirmou estar julgando a história, o nazismo e “*o anti-semitismo ao longo da história*” (ARENDDT, 1999:30). Hannah Arendt insistia que o réu era Eichmann. Por conta disso, foi acusada de “*anti-Israel, anti-sionista, uma judia que se odiava, uma purista legal ou uma moralista kantiana*” (YOUNG-BRUEL, 1997:302). As afirmações de Hannah Arendt levam-nos, inevitavelmente, a alguns questionamentos: vítimas podem julgar os seus carrascos? Se sim, isso seria justiça ou vingança? Para ela, num julgamento cabem os feitos do criminoso e não o sofrimento das vítimas ou a história de um povo, e por isso, ela considera que a linha adotada pela promotoria foi equivocada e teatral.

As irregularidades do julgamento levaram Hannah Arendt a duas conclusões. A primeira é que as irregularidades legais obscureceram as questões morais e políticas que o julgamento envolvia:

As irregularidades e anormalidades do julgamento de Jerusalém foram tantas, tão variadas e de tal complexidade legal que, no decorrer dos trabalhos e depois na quantidade surpreendentemente pequena de literatura sobre o julgamento, chegaram a obscurecer os grandes problemas morais e políticos e mesmo legais que o julgamento inevitavelmente propunha. (ARENDDT, 1999:275).

A segunda conclusão é que apesar dos constrangimentos legais⁹ que foram impostos ao julgamento, eles não poderiam servir de justificativas para a não imputabilidade do criminoso (CORREIA, 2004:85). Isso fica claro, quando ao final do Epílogo, Hannah Arendt ensaia o seu próprio veredicto, indicando os limites do julgamento, desconstruindo os argumentos da defesa e, obviamente, condenando o réu à pena capital (ARENDDT, 1999:300-302).

⁹ Tais como: o seqüestro; a falta de precedentes; a teatralidade da promotoria; a opção em julgar a história do anti-semitismo e não o réu; a não admissão de testemunhas de defesa; o péssimo serviço de tradução do hebraico para alemão, dificultando o trabalho do advogado de defesa; o fato de Eichmann ter sentado no banco dos réus com um julgamento pré-definido, ou seja, ele desde sempre era considerado culpado; a impossibilidade de recursos à pena dada, entre outros.

3.2.3

O homem na cabine de vidro: monstro ou palhaço?

A personalidade de Adolf Eichmann foi, sem dúvida, um dos pontos mais controvertidos do livro. Como já afirmado, Hannah Arendt o considerava um novo tipo de criminoso, um *hosti humani generis*, participante de um novo tipo de crime: a burocracia do assassinato em massa num sistema totalitário.

Segundo CORREIA (2004:86), este novo tipo de criminoso só pode ser entendido a partir de uma nova profissão: o burocrata. Segundo um artigo de Hannah Arendt, de 1945¹⁰, os burocratas, estes profissionais de nosso tempo, quando responsabilizados por uma ação só podem reclamar e se sentir traídos, pois, para eles, a função que lhes é própria não é de responsabilidade, mas sim de execução. Daí a famosa afirmação: “*Eu só cumpro ordens*”.

Esta foi, insistentemente repetida, a alegação de Eichmann. “*Não sou o monstro que fazem de mim. Sou uma vítima da falácia*” (ARENDR, 1999:269). Segundo Arendt, Eichmann não chegou a usar a expressão *bode expiatório*, mas todo o tempo ele e seu advogado, Robert Servatius, trabalharam com a hipótese de que a “*sua culpa [de Eichmann] provinha de sua obediência, e a obediência é louvada como virtude. Sua virtude tinha sido abusada pelos líderes nazistas. Mas ele não era membro do grupo dominante, ele era uma vítima, e só os líderes mereciam punição*” (ARENDR, 1999:269). Obviamente, nem os juízes, nem a promotoria, nem a imprensa, nem Hannah Arendt estavam convencidos desse argumento, mesmo que para muitos, no âmbito do senso comum, ele possa parecer bastante plausível.

Eichmann tentou como pôde se apresentar como um homem virtuoso – “*minha honra é minha lealdade*” (ARENDR, 1999:121) – e que seu único erro teria sido obedecer às ordens e seguir as leis, pois ele sempre tomou o cuidado de agir conforme determinações, comprovadas por leis, diretivas ou memorandos de seus superiores (ARENDR, 1999:109). Eichmann pensava e agia dentro dos restritos limites que as normas e as leis permitiam e, por isso mesmo, não entendia porque naquele tribunal era acusado de criminoso. Para ele, tudo não passava de um golpe de azar, pois ele tinha sido um *bom cidadão*, porém num Estado assassino. Sorte teria, em sua bizarra lógica, um *bom cidadão* num Estado justo.

¹⁰ *Organized guilt and universal responsibility*, in: *Essays in Understanding* (1930-1945), New York: Harcourt Brace, 1994:160. Citado por CORREIA (2004:93).

De fato, Eichmann era um homem cumpridor de seus deveres e não era um corrupto. Era um homem supostamente correto que cumpria com eficiência o seu dever, ou seja, encaminhar milhares de judeus para a morte. Um dos seus superiores, que fazia da corrupção uma prática, chegou a afirmar que “*a única coisa que atravancava o seu caminho eram criaturas subordinadas de mente estreita como Eichmann que levavam a sério demais suas funções*” (ARENDR, 1999:160). Eichmann só se envolveu em corrupção quando estes negócios já faziam parte da política oficial, tendo em vista a derrota iminente da Alemanha, e, sendo assim, nem poderia ser considerada corrupção, ou seja, quebra da norma para proveito próprio (ARENDR, 1999:161).

Segundo KOHN (2001:14), Hannah Arendt ao enfatizar estas características do réu procurava demonstrar a construção de uma personalidade condicionada, fria, sem emoção, sem motivação e, por isso mesmo, capaz de qualquer coisa, até das maiores barbaridades: “*Eichmann (...) realizou o exercício da livre escolha como se fosse um animal condicionado, não agiu espontaneamente ou tomou iniciativa, ele evitou a responsabilidade e não julgou. Ele agiu como se fosse condicionado*”.

Para SOUKI (1998:93), outro traço marcante neste personagem era o seu apego às regras de bom comportamento, mostrando-se envergonhado e constrangido face à lembrança de pequenos deslizes ou desobediências cometidas em sua trajetória militar. Mesmo que estas desobediências significassem salvar vidas humanas, Eichmann ficava visivelmente constrangido em admiti-las.

Estes aspectos da personalidade de Eichmann levaram Hannah Arendt a se convencer de uma das afirmações do acusado: ele não era um monstro. Ao contrário, era um homem comum. E o mais assustador: tão comum quanto muitos outros. “*O problema de Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais*” (ARENDR, 1999:299). É esta normalidade que a assusta, pois há um descompasso entre sua personalidade comum e as dimensões monstruosas do mal por ele perpetrado. Eichmann não era um monstro, ainda que os resultados de suas ações fossem monstruosamente macabros.

Segundo psicólogos e sacerdotes que examinaram Eichmann, o seu comportamento “*não é apenas normal, mas inteiramente desejável*”, “*um homem de idéias muito positivas*” (ARENDR, 1999:37). Esta era outra revelação

inesperada sobre aquele homem na cabine de vidro. Ele não era só normal, mas um bom pai de família, um filho exemplar e um irmão dedicado.

A idéia de burocratas assassinos como *dedicados pais de família* era uma constatação difícil de ser aceita. Hannah Arendt confessou diversas vezes que ficou perplexa com esta realidade. No entanto, ela preferiu trabalhar com esta hipótese ao invés de considerá-la infame ou peça de cinismo do réu. Eichmann poderia muito bem ser apresentado como um burocrata dócil e assassino.

O governo nazista seria uma organização burocrática cuidadosamente estruturada para absorver a solicitude do pai de família na realização de quaisquer tarefas que lhe fossem atribuídas, e para dissolver a responsabilidade em procedimentos de extermínio em que o perpetrador de um assassinato era apenas a extremidade de um grupo de trabalho. O pai de família, que despertaria em nós admiração e ternura em sua concentração no interesse dos seus, em sua consagração firme à mulher e aos filhos, em sua solicitude, preocupado basicamente com a segurança, teria se tornado um aventureiro no caos econômico do período entre guerras, sem qualquer possibilidade de se sentir seguro em relação ao dia de amanhã. (CORREIA, 2004:87).

Filho decadente de uma sólida família de classe média austríaca, Eichmann havia se agarrado com todas as forças às possibilidades de ascensão social e financeira que se apresentavam através das fileiras militares naqueles tempos difíceis de guerra. Fracassado aos olhos do seu grupo social e ambicioso, um carreirista, Eichmann não era oficial de alta patente, mas cabia-lhe, na labiríntica estrutura do III Reich, a responsabilidade de dirigir a seção que lidava com os judeus, então considerados inimigos objetivos do Estado. A tarefa de Eichmann era organizar as deportações em massa e as evacuações de judeus, inclusive levando-os diretamente para os campos de concentração. Era conhecido como um *especialista na questão judaica*.

O homem Eichmann era o perfeito instrumento para levar a cabo a 'solução final': organizado, regular e eficiente tal qual a empreitada de que ele estava encarregado. Na sua função de encarregado de transporte, ele era normal e medíocre e, no entanto, perfeitamente adaptado ao trabalho que consistia em 'fazer as rodas deslizarem suavemente', no sentido literal e figurativo. Sua função era tornar a 'solução final' normal. Com sua vaidade e exibicionismo e seus clichês pretensiosos, ele era ridículo e ordinário. Eichmann representava o melhor exemplo de um assassino de massa que era, ao mesmo tempo, um perfeito homem de família. (SOUKI, 1998:92).

Apesar de ser um *especialista* num tema crucial para o nazismo, ele nunca deixou de ser tratado pela elite da SS como uma pessoa socialmente inferior e no julgamento demonstrou todo seu rancor e vergonha por estar numa situação de

inferioridade na hierarquia militar. Hannah Arendt atribui especial significado à tríade fracasso-ambição- vaidade que marcava a personalidade do intrigante réu.

Uma outra característica de Eichmann chama atenção de Hannah Arendt: a sua linguagem, mais especificamente a dificuldade de se expressar espontaneamente e a facilidade para falar em clichês.

Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo tempo a esta exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência. (ARENDR, 1995:06).

Eichmann admitiu suas dificuldades de expressão no julgamento: “*Minha única língua é o oficialês*” e Hannah Arendt, ironicamente, registra “*a luta heróica que Eichmann trava com a língua alemã, que invariavelmente o derrota*” (ARENDR, 1999:61). As suas dificuldades com a própria língua também ficavam claras quando declarou que “*sempre relutara em ler toda e qualquer coisa além de jornais, e que, para desânimo do pai, nunca recorrera aos livros da biblioteca familiar*” (ARENDR, 1999:53). Para a autora, através do caso Eichmann, aprendemos “*a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e o pensamento*” (ARENDR, 1999:274).

O *oficialês*, cheio de códigos e clichês, havia impossibilitado Eichmann para a fala comum e, no seu repertório de frases feitas, ele se escondia numa incomunicabilidade com o pensamento alheio. Ele era incapaz de pensar e entender o ponto de vista do outro (KOHNR, 2001:14-15). “*Sua mente parecia repleta de sentenças prontas, baseadas em uma lógica auto-explicativa, desencadeada em raciocínios dedutivos, mas que todavia, andavam em descompasso com o percurso da própria realidade*” (ASSY, 2001:139).

As dificuldades de Eichmann com a fala revelaram o aspecto tragicômico de sua personalidade e despertaram a mais ferina ironia de Hannah Arendt: “*Apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um ‘monstro’, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço*” (ARENDR, 1999:67). “*De minha parte, estava efetivamente convencida de que Eichmann era um palhaço: li com atenção seu interrogatório na polícia, de 3.600 páginas, e não poderia dizer quantas vezes ri, ri às gargalhadas!*” (ARENDR, 1993:137).

No entanto, Hannah Arendt estava convencida que “*era essencial que ele fosse levado a sério, o que era muito difícil, a menos que se procurasse a saída mais fácil para o dilema entre o horror inenarrável dos atos e o inegável absurdo do homem que os perpetrara, isto é, a menos que se declarasse um mentiroso esperto, calculista – coisa que evidentemente não era*” (ARENDR, 1999:67).

Afinal, quem era o homem na cabine de vidro? Bom cidadão, leal, obediente, responsável, eficiente, regular, organizado, burocrata, comum, normal, banal, superficial, incapaz para o pensamento, acrítico, condicionado, desolado, desagregado, deslocado, fracassado, frio, não-emotivo, calculista, vaidoso, ambicioso, medíocre, mentiroso, cínico, pervertido, sádico, um novo tipo de criminoso, inimigo do gênero humano, encarnação do nazismo, assassino ou monstro? São muitas as características que se pode atribuir a Eichmann.

De um pólo (bom cidadão) a outro (monstro), Hannah Arendt vai enfatizar as características, marcas de caráter, que se encontram, de uma forma ou de outra, no ponto mediano deste contraste, isto é: o burocrata, comum, normal, banal, superficial. A percepção de que Eichmann era um homem comum, de superficialidade e mediocridade aparentes, deixou Hannah Arendt atônita ao avaliar a proporção do mal monstruoso por ele cometido: a organização eficiente das deportações de milhares de judeus encaminhados diretamente para a morte. É a partir desta percepção que Arendt formulará a expressão *banalidade do mal*.

3.2.4

O mal sem motivos.

“*Arendt não é, geralmente, considerada uma pensadora moral e sim política, (...) ela é, no entanto, uma pensadora moral original e como usual, nesses casos, uma pensadora controversa*” (KOHN, 2001:26). A controvérsia que Hannah Arendt traz para o campo do pensamento moral passa, sem dúvida, pela sua afirmação de que o mal é algo banal. O tema fica ainda mais complexo porque ela abandona a formulação kantiana de mal radical, consagrada no campo e, inclusive, defendida anteriormente por ela:

Hannah Arendt discutiu o ineditismo do problema do mal no século XX em *As Origens do Totalitarismo*, em termos do mal radical. Subseqüentemente retomou o tema do ineditismo do mal na vigência do totalitarismo na sua análise do caso Eichmann, expondo a sua visão sobre a banalidade do mal. (LAFER, 2003:187).

Sendo assim, Hannah Arendt não só traz um conceito novo, que ela própria resiste em reconhecer como tal, como também contraria uma tradição consolidada no pensamento moral, da qual ela se considera profundamente devedora, ainda que alguns comentaristas, como LAFER (2003:188) e SOUKI (1998:133), afirmem que há mais complementaridade do que oposição entre a concepção de *mal radical*, discutida em *As Origens do Totalitarismo* e a novidade da *banalidade do mal*, apresentada em *Eichmann em Jerusalém*. A meu ver, há evidências que ela abandona realmente a concepção kantiana ainda que recuse para sua expressão uma condição de teoria ou doutrina. Vejamos a seguir esta controvérsia nas palavras da própria autora.

Primeiramente, a resistência ou cautela de Hannah Arendt em conceber a banalidade do mal como uma teoria:

Há alguns anos, em um relato sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mencionei a ‘banalidade do mal’. Não quis, com a expressão, referir-me a teoria ou doutrina de qualquer espécie, mas antes a algo bastante factual, o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente; sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade. (ARENDR, 1993:145).

Em segundo lugar, a confirmação de que ela abandona uma concepção pela outra. Isso fica exposto na carta resposta de Hannah Arendt às críticas de Scholem – que afirmou que esperava mais de *Eichmann em Jerusalém*, tendo em vista *As Origens do Totalitarismo*, e que para ele o conceito de banalidade do mal não convencia:

É, sim, a minha opinião agora que o mal nunca é radical, que é apenas extremo e que não tem nem profundidade, nem sequer uma dimensão demoníaca... Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical (...) De fato você tem razão, eu mudei de opinião e não falo mais de mal radical¹¹.

O objetivo aqui ainda não é analisar em profundidade os movimentos que levaram a esta mudança¹². O que nos importa por hora é apenas registrar que Hannah Arendt está convencida que o mal não tem raízes, não tem profundidade. O mal “*é como um fungo, não tem raiz, nem semente*” (KOHN, 2001:14), mas se espalha sobre a superfície, ou seja, sobre a massa de cidadãos inaptos para a capacidade de pensar, incapazes de dar significado aos acontecimentos e aos

¹¹ *Eichmann in Jerusalem: an exchange of letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt. Encounter*, January, 1964:53. Citada por WATSON (2001:82) e por SOUKI (1998:101 e 104).

¹² Para entender a relação entre o *mal radical* e a *banalidade do mal* em Hannah Arendt veja, em especial, os trabalhos de Richard Bernstein.

próprios atos (ASSY, 2001:152). Sendo assim, em *Eichmann em Jerusalém*, o mal não é radical, mas pode ser extremo; ele é superficial, ainda que suas conseqüências sejam incalculavelmente desastrosas, monstruosas (SOUKI, 1998:102).

É importante registrar também que Hannah Arendt circunscreve a banalidade do mal a “*algo bastante factual*”, ou seja, à personalidade de Eichmann. Como já afirmado, “*ele não era particularmente estúpido, nem moralmente insano, nem criminosamente motivado, nem ideologicamente anti-semita, nem em qualquer sentido psicologicamente ‘anormal’*” (KOHN, 2001:15). E é justamente isso que intriga: Eichmann não é um assassino convicto (SOUKI, 1998:99). O mal, encontrado neste homem, é banal porque não tem explicação convincente, não tem motivação alguma, nem ideológica, nem patológica, nem demoníaca. Por isso, a filósofa, em *A Vida do Espírito*, se diz “*vagamente consciente*” de que a expressão cunhada por ela “*se opunha à nossa tradição de pensamento – literário, teológico ou filosófico – sobre o fenômeno do mal*” (ARENDR, 1995:05).

A questão do mal, não é, assim, uma questão ontológica, uma vez que não se apreende uma essência do mal, mas uma questão da ética e da política. (...) O problema do mal sai, verdadeiramente, dos âmbitos teológico, sociológico e psicológico e passa a ser focado na sua dimensão política. (SOUKI, 1998:104).

A concepção de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal apresenta um mal sem inspiração própria, mas não menos monstruoso em suas conseqüências. É este abismo entre a gravidade dos atos e a superficialidade das motivações que a leva a cunhar um novo significado para o mal.

LECTHE (2002:206) afirma que a banalidade do mal se tornou uma das mais famosas conceituações arendtianas porque conseguiu perceber que o ineditismo do mal efetivado pelo nazismo era, além de monstruoso, banal e burocrático e, ao mesmo tempo, sistemático e eficiente. ASSY (2001^A:87-88) e SOUKI (1998:12) também estão de acordo que diante do mal como fenômeno surgido a partir da experiência totalitária, burocraticamente eficiente, Hannah Arendt é levada a pensar sobre um mal sem precedentes, ou seja, inédito e desconhecido. Para este mal, não há modelos nem padrões – sejam políticos, históricos ou filosóficos – de entendimento. “*Todavia nem sequer temos uma palavra para o que estamos nos referindo*”, registrou Hannah Arendt, em

manuscritos ainda inéditos, datados em 1966¹³. Já em *Eichmann em Jerusalém* ela estava consciente do “*desamparo que os juízes experimentaram quando se viram confrontados com a tarefa de que menos podiam escapar, a tarefa de entender o criminoso que tinham vindo julgar*” (ARENDDT, 1999:299).

Hannah Arendt estava diante de um fenômeno inédito e para isso procurou cunhar um novo modelo de entendimento. O que não significa que todos tenham compreendido de fato o que ela propôs. Assim, inicia-se, por força de tantas reações, uma série de justificativas e esclarecimentos que valem a pena aqui registrar ao menos duas: (1) a banalidade de Eichmann não significa a sua falta de culpabilidade e (2) banalidade não significa normalidade.

Em primeiro lugar, a expressão banalidade do mal não quer ser uma justificativa para as monstruosidades de Eichmann, nem significa que a filósofa negligencie a imputabilidade do réu (ASSY, 2001:141). Como afirmado anteriormente, Hannah Arendt estava convencida de que Eichmann era responsável pelos seus crimes e deveria ser punido por eles. Segundo CORREIA (2004:95), ao descrever Eichmann como banal ela não visava torná-lo menos imputável, “*não estava buscando isentá-lo dos atos ilícitos que efetivamente cometeu, mas compreender o tipo de mentalidade que poderia contribuir para o surgimento de indivíduos como ele*”. Nesta perspectiva, entender este tipo de mentalidade é entender o motivo desses assassinos totalitários serem “*os mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram*” (ARENDDT, 1989:510). Ela sempre esteve firme em sua convicção de que esse tipo de assassino – sonâmbulo, vivo-morto, que não pensa, não reflete, “*que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado*” (ARENDDT, 1999:299) – deva ser privado do dom de compartilhar a terra com os demais e enviado para “*morrer na forca*” (ARENDDT, 1999:302). Sendo assim, não há dúvidas: banalidade não quer abrir precedentes para a não imputabilidade do réu, mas tão somente entender um fenômeno.

O segundo ponto parece-me ainda mais oportuno de esclarecimentos. Para Hannah Arendt, banalidade não quer significar algo sem importância, nem tão pouco algo que possa ser assumido como normal. Em sua carta resposta a Sholem,

¹³ Citado por ASSY (2001^A:88).

ela afirma: “*O que é banal não é por consequência uma bagatela, nem qualquer coisa que se produz freqüentemente*”¹⁴. Em outra correspondência, a Samuel Grafton¹⁵, Hannah Arendt distingue *banal* de *lugar-comum*. Lugar-comum diz respeito a um fenômeno que é comum, trivial, cotidiano, que acontece com freqüência, com constância, com regularidade. *Banal*, por sua vez, “*não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja ocupando o espaço do que é comum*”. Um ato mal se torna banal não por ser comum, mas por ser vivenciado *como se fosse* algo comum, *como se fosse* normal. A banalidade não é normalidade, mas se passa por ela, ou seja, ocupa o lugar da normalidade. “*O mal por si nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal maneira que passe a ocupar o lugar daquilo que é comum*”. Isso esclarece, por exemplo, porque ela se dedica intensamente a entender o totalitarismo como a burocratização eficiente do assassinato. Num regime totalitário, o assassinato se torna algo normal porque ele é burocratizado, trivializado, *como se fosse* normal, mas, na verdade, o mal é sempre monstruoso, um escândalo. Para que também não restem dúvidas: banalidade não é normalidade, mas algo que é apresentado *como se fosse* uma normalidade, ainda que não deixe nunca de ser um horror.

Não obstante, vale a pena as seguintes perguntas: mas como o mal pode se tornar banal? Como o escândalo e a monstruosidade dos assassinatos em massa puderam se tornar fatos corriqueiros, trivializados, como se fossem normais? Como o mal pôde ocupar o lugar da normalidade e esconder o seu próprio horror?

Para responder a estas questões, recorro a duas características que Hannah Arendt aponta na sociedade de massas: a superficialidade e a superfluidade. Ainda que o tema da superficialidade ou incapacidade para o pensamento será retomado no próximo capítulo deste trabalho, podemos esclarecer, em breves palavras, que o mal se torna banal porque os seus agentes são superficiais e suas vítimas são consideradas supérfluas. “*Quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês e Eichmann (...) era um exemplo perfeito*”, afirmou Hannah Arendt em correspondência a Grafton¹⁶. Quanto à superfluidade da vida humana nas sociedades de massa, Hannah Arendt afirma que este tem sido um fenômeno

¹⁴ Citada por SOUKI (1998:103).

¹⁵ Citada por ASSY (2001:143-144).

¹⁶ Citada por ASSY (2001:145).

decorrente do extremo sentido prático e utilitário que marcam estas sociedades. Sobre isto, ela afirma em *As Origens do Totalitarismo*: “grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários”. E mais: “Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários para tornar os homens supérfluos” (ARENDR, 1989:510).

Sem dúvida, as polêmicas surgidas em torno do conceito de banalidade do mal indicam uma imprecisão de Hannah Arendt ao lidar com o ineditismo do fenômeno representado em Eichmann. Seja como for, gostaria, ao encerrar este tópico, de reconhecer a ousadia da autora e fazer minhas as seguintes palavras de Nádia Souki:

Na verdade, o ‘conceito’ de banalidade do mal, apesar de todo o seu valor polêmico, parece não ter sido devidamente delimitado, não deixando, por isso, de ter valor filosófico. Ele parece estar em uma posição particular na obra da autora e, por sua fertilidade e valor polêmico, se mostra mais provocador de reflexão e definidor de questões fundamentais do que propriamente um conceito formalizado. A nosso ver, esta particularidade não diminui o valor do conceito, mas o ressalta na sua fecundidade. (SOUKI, 1998:105).

3.2.5

A banalidade e suas implicações morais.

Hannah Arendt estava plenamente consciente que o julgamento de Eichmann envolvia mais do que constrangimentos jurídicos. A maior polêmica, sem dúvida, envolvia a capacidade de julgar, isto é, aquela faculdade que nos permite discernir o certo do errado. Ela demonstrou, mais de uma vez, sua perplexidade diante do fato de que desastrosamente quase todos os homens em alta posição pública – e em alguns casos com sólida formação moral, como o papa Pio XII e o rabino Leo Baeck – tinham fracassado em compreender o verdadeiro significado do nazismo na Alemanha (ARENDR, 2004:288).

O julgamento de Eichmann, então, não proporcionou a ela somente o entendimento sobre aquele burocrata banal na cabine de vidro, mas também a possibilidade de repensar alguns temas relacionados com o que poderíamos chamar, em filosofia, de temas éticos ou morais, tais como: responsabilidade, liberdade, escolha, omissão, servilismo, obediência, mentira, cumplicidade, entre outros.

Creio que em quase toda obra de Hannah Arendt sobre o totalitarismo, em especial, sobre o nazismo, duas questões são motivadoras e estão sempre implícitas: (1) Por que aconteceu? (2) Como foi possível acontecer? Cumpre registrar que estas questões nascem da perplexidade da autora diante do fenômeno que ela vivenciou e pensou. As respostas a estas questões foram dadas por Hannah Arendt no campo da economia, da teoria política, das estratégias militares e da jurisprudência. Interessam-me aqui as repostas formuladas no campo da ética. Vale a pena, então, destacar algumas reflexões arendtianas sobre o julgamento de Eichmann que levam a pensar a moralidade, a saber: o comportamento e as reações do povo alemão e do povo judeu diante do inédito do século XX.

Segundo LECHTE (2002:207), o verdadeiro horror do totalitarismo está “*no profundo servilismo de seus agentes, não em nenhuma explicação psicológica profunda ou qualquer vontade política vertiginosa*”. De fato, o servilismo, a obediência inquestionável, como um valor supostamente moral foi constatado por Hannah Arendt não só naquele réu intrigante, mas também como algo incorporado pelo povo alemão. A obediência como virtude foi a base da condição verdadeiramente abjeta da possibilidade do nazismo.

Segundo CORREIA (2004:87), Hannah Arendt buscou fugir da controvérsia sobre se o nazismo fazia ou não parte do “*caráter do povo alemão*”, pois ela achava que havia usos abusivos do termo. Dessa forma, é seguro dizer que ela não atribuía ao caráter de um povo, como um todo, uma característica específica. No entanto, também é verdade que a ela muito impressionou o adesismo inquestionável de parcelas significativas da população alemã. Como afirmado anteriormente, o nazismo foi capaz de captar a solicitude do pai de família para fins monstruosos, como o extermínio de milhões de inocentes. Também já foi lembrado o depoimento concedido à TV Alemã, em 1968, no qual ela declara que os judeus alemães deveriam temer mais os amigos que se alinhavam ao nazismo do que os próprios inimigos.

A terrível e simples verdade, segundo Hannah Arendt, era que o nacional-socialismo tinha aprovação absoluta da sociedade alemã: “*A situação era tão simples quanto desesperada: a esmagadora maioria do povo alemão acreditava em Hitler*” (ARENDR, 1999:114). É óbvio que havia oposição a Hitler e à sólida maioria que o apoiava. Aqueles que eram contra, mesmo em minoria, trocavam idéias sobre a catástrofe do regime e o fracasso moral da sociedade alemã. No

entanto, para Hannah Arendt, eles não tinham nem plano e nem intenção de efetivar uma oposição. Aqueles que eram contra o regime, até mesmo quando perseguidos, assistiram passivamente o horror nazista tomar de assalto a Alemanha.

No que tange à situação dos judeus, Hannah Arendt ainda é mais crítica sobre o papel dos opositoristas do regime:

Muitas vezes se disse que a asfixia dos doentes mentais teve de ser suspensa na Alemanha por causa dos protestos da população e de uns poucos dignitários corajosos das Igrejas; no entanto, nenhum protesto desse tipo foi feito quando o programa voltou-se para a asfixia de judeus, embora alguns centros de extermínio estivessem localizados no que era então território alemão, cercados por populações alemãs. (ARENDR, 1999:126).

Ainda sobre o papel da oposição política a Hitler e, mais ao fim da guerra, o da resistência alemã e dos militares que se organizavam para derrubar o Führer, Hannah Arendt é categórica: aqueles que se opuseram a Hitler foram corajosos, mas a coragem deles *“não foi inspirada por indignação moral ou por aquilo que sabiam que outras pessoas tinham sofrido; eles foram motivados quase exclusivamente por sua certeza da iminente derrota e ruína da Alemanha”* (ARENDR, 1999:116). As divergências com Hitler dentro da Alemanha foram quase sempre por questões políticas ou militares. Entre os opositoristas ou entre os líderes da resistência havia inclusive anti-semitas convictos, que não discordavam do regime no que diz respeito ao tratamento dispensado aos judeus.

Ainda que se possa constatar que Hannah Arendt esquiva-se do debate sobre se o servilismo faz parte ou não do caráter do povo alemão, a mesma condescendência não se observa quando o tema é o apego à mentira e ao auto-engano. Ela afirma que *“a sociedade alemã de 80 milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e os fatos exatamente da mesma maneira, com os mesmos auto-engano, mentira e estupidez que agora se viam impregnados na mentalidade de Eichmann”*. E mais: *“ainda é difícil às vezes não acreditar que a hipocrisia passou a ser parte integrante do caráter nacional alemão”* (ARENDR, 1999:65).

Em um de seus mais famosos discursos, Hitler bradava aos soldados: *“Atrás de nós marcha a Alemanha!”* Talvez fosse apenas figura de linguagem a fim de animar as tropas, mas, segundo Hannah Arendt, tudo leva a crer que se atrás do Führer não marchavam 80 milhões de soldados, ao menos caminhava

silenciosa a maioria esmagadora dos alemães. A omissão da *boa sociedade* foi a permissão necessária para a marcha nazista.

É tendo em vista esta maioria silenciosa – e não somente os 6 milhões de judeus assassinados – que Hannah Arendt classifica o holocausto como um crime de massas:

Pois esses crimes foram cometidos em massa, não só em relação ao número de vítimas, mas também no que diz respeito ao número daqueles que perpetraram o crime, e à medida que qualquer dos criminosos estava próximo ou distante do efetivo assassinato da vítima nada significa no que tange à medida de sua responsabilidade. (ARENDR, 1999:268).

Vale a pena lembrar que Hannah Arendt considera a massa assassina como assustadoramente normal e desprovida da capacidade de pensar¹⁷. Segundo SOUKI (1998:61), um cidadão torna-se cúmplice da demência totalitária na medida em que partilha as mentiras do sistema, não por ser enganado, mas por se recusar a perscrutar a verdade dos fatos. Para LAFER (2003:136), a cumplicidade da massa “*circunstante*” foi fundamental para o êxito do nazismo, pois ela tornava a solução final normal, isto é, os cidadãos alemães conferiam, pela total omissão, um caráter de normalidade aos assassinatos em massa.

Quanto ao povo judeu, Hannah Arendt apresenta basicamente duas críticas: (1) a falta de reação contra o mal e (2) a conivência dos Conselhos de Judeus com as políticas nazistas. Com relação à primeira crítica, ela a considerava erroneamente tratada no julgamento, pois dava margem a entendimentos de que a não beligerância das vítimas diminuísse em algo a responsabilidade dos assassinos. Para Arendt, o tema foi trazido ao tribunal para marcar a diferença entre o *heroísmo israelense* e a *passividade dos judeus europeus*, ou seja, isso fazia parte da cena armada pelo primeiro ministro israelense.

Quanto à segunda crítica, antes de qualquer coisa, é importante registrar que havia divisões entre os judeus europeus. Havia pensamentos diferentes e grupos opostos no que tange a como deveria ser o relacionamento dos judeus com os gentios na Europa. Entre ortodoxos, sionistas e assimilados, esses últimos eram os mais desorganizados e discriminados entre os próprios judeus. Os Conselhos de Judeus, dominados por sionistas e ortodoxos, “*acreditavam que se era uma questão de selecionar judeus para a sobrevivência, os próprios judeus é que*

¹⁷ Este controverso conceito arendtiano de *crime de massas* é um dos temas mais comentados pela literatura especializada. Veja, por exemplo, CORREIA (2004:94), ASSY (2001^A:87), SOUKI (1998:61) e LAFER (2003:136).

deviam fazer a seleção” (ARENDR, 1999:75). De fato, os oficiais do III Reich deram aos Conselhos a incumbência de organizar as listas de deportação e dos que deveriam ir para os campos de concentração, organizando inclusive uma polícia judaica. Para Hannah Arendt, esta situação levou a maioria dos judeus a terem dois inimigos objetivos: as autoridades nazistas e as autoridades judaicas.

Segundo YOUNG-BRUEL (1997:302), Hannah Arendt não dedica mais de doze páginas, em cerca de trezentas, para refletir sobre a passividade dos judeus e as responsabilidades das autoridades judaicas. Mas foram, sem dúvida, estas doze páginas, mais ou menos, que levaram-na para o meio de um turbilhão de críticas, ataques e inimizades.

As críticas de Hannah Arendt ao comportamento moral de judeus e alemães, a meu juízo, tiveram como objetivo desconstruir algumas argumentações vigentes à época que tentavam explicar o fracasso moral vivenciado na Europa daqueles tempos sombrios. Dentre tais argumentações, destacarei aqui três: (1) a teoria da peça de engrenagem, (2) a teoria da culpa coletiva e (3) a teoria da voz da consciência. Demonstrarei a seguir, ainda que brevemente, cada uma dessas argumentações e as oposições apresentadas por Hannah Arendt.

A primeira argumentação, a teoria da peça de engrenagem, segundo Hannah Arendt, foi utilizada tanto pela defesa de Eichmann quanto pela acusação. Segundo o advogado de defesa, Robert Servatius, Eichmann era apenas uma *pequena engrenagem* na maquinaria chamada *Solução Final* para a questão judaica. A promotoria, seguindo a mesma lógica, via naquele homem não uma engrenagem, mas o *motor* do holocausto. Para Hannah Arendt, aquele homem tolo, sem iniciativas, de mediocridade e superficialidade aparentes, um oficial subalterno, que sempre agia ancorado por leis e memorandos, não era motor de coisa alguma. Ela estava de acordo que para as ciências políticas e sociais era importante entender que “*a essência do governo totalitário, e talvez a natureza burocrática, seja transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando*” (ARENDR, 1999:312). Não obstante, Hannah Arendt também estava convencida do fato de Eichmann pertencer a uma estrutura organizacional e poder ser trocado, como uma peça, por outro burocrata qualquer, que faria a mesmíssima coisa em seu lugar, pois afinal não se tratava de uma maldade específica (demoníaca, patológica ou ideológica), mas apenas do cumprimento de funções. Tal realidade não desresponsabilizava, em hipótese

alguma, esta *pequena engrenagem* dos atos monstruosos que foram cometidos. Na medida em que a *pequena engrenagem* comete crimes, num tribunal sua ação deve ser julgada como uma ação humana – supostamente criminosa, até que se prove o contrário – pois Eichmann, como qualquer outro burocrata, tinha sim responsabilidades, pois tinha a possibilidade de escolha, um dado inerente à sua condição humana. Ainda que se levasse em conta a teoria da peça de engrenagem, a tentativa da defesa era estupidamente equivocada, pois, de acordo com o próprio depoimento de Eichmann, seria difícil, senão impossível, encontrar atenuantes para os seus crimes, como a teoria levaria a supor. A fidelidade ao trabalho realizado, tantas vezes declarada pelo réu, era um agravante. Se ele tivesse se apresentado à corte dizendo que era obrigado a fazer o que fazia, mas que procurava não cumprir plenamente as ordens recebidas a fim de salvar vidas, ele ainda assim seria responsável, mas talvez poderia contar com alguns atenuantes. Porém, Eichmann se dizia um cumpridor fiel das ordens, que seu *sonho* era cumprir seu dever e fazer seu trabalho com precisão e eficiência e, ainda mais, sentia-se envergonhado quando no tribunal era levado a admitir que não cumpria algumas ordens recebidas, ainda que esta desobediência tivesse significado salvar centenas de vidas humanas. Segundo CORREIA (2004:94), “a ‘teoria da engrenagem’, ainda que possa ser útil à ciência política, passa à margem da questão da responsabilidade pessoal”. E esse era um tema moral central para Hannah Arendt, pois, para ela, a responsabilidade pessoal não pode ser transferida para um sistema, ainda que se trabalhe sob uma ditadura (ARENDR, 2004:87).

A segunda argumentação, a teoria da culpa coletiva, surge no julgamento através da declaração de inocência do acusado, que busca a absolvição jurídica assumindo publicamente – em forma de clichês, como era de se esperar – suas supostas falhas morais. Robert Servatius havia declarado à imprensa: “*Eichmann se considera culpado perante Deus, não perante a lei*” (ARENDR, 1999:32). No tribunal, Eichmann declarou-se “*inocente no sentido da acusação*”, mas também disposto a “*ser enforcado publicamente como exemplo para todos anti-semitas da Terra*” (ARENDR, 1999:36). Ora, a vocação de Eichmann para o martírio, um ato de cena, revelou-se provavelmente depois dele saber que setores da juventude alemã, motivados possivelmente pela repercussão dos resultados dos julgamentos de Nuremberg, sentiam-se culpados pelo holocausto, sendo que, dezoito anos depois do fim da guerra, obviamente, aqueles jovens nada tinham a ver com isso.

Para CORREIA (2004:93), “*é importante distinguir entre culpa e responsabilidade, tanto porque muitos se sentem culpados sem terem qualquer envolvimento, como por muitos serem responsáveis sem se sentirem culpados – enquanto os efetivamente responsáveis que se sentem culpados são muito poucos*”. Para Hannah Arendt a culpabilidade é algo individual, por isso passível de penalidades jurídicas. Já “*a responsabilidade coletiva é mais um termo da categoria política do que jurídica ou moral*”¹⁸. Arendt faz, então, uma distinção entre culpa (individual) e responsabilidade (coletiva) por considerar que “*onde todos são culpados, ninguém é*”¹⁹, ou seja, se todos têm culpa, ninguém efetivamente pode ser julgado. Se ninguém pode ser julgado, ninguém pode ser imputável pelos crimes. Assim, confirma-se o já discutido aqui, isto é, ela não negligencia a atribuição de culpabilidade ao réu pelo fato dele não ser o único responsável por aquilo que fazia. Quanto à responsabilidade coletiva, ela afirma que ainda faltava ao povo alemão uma definitiva demonstração pública de responsabilidade pelos crimes cometidos em seu nome. Assumir essa responsabilidade coletivamente teria efeitos políticos e morais, o que, obviamente, não poderia ser passível de penalidades jurídicas.

A terceira argumentação, a teoria da voz da consciência, questionava se Eichmann tinha consciência do que estava fazendo e se podia ouvi-la. Segundo ARENDT (1999:45), Eichmann “*não tinha tempo, e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido [Nacional Socialista], nunca leu Mein Kampf*”. O ponto mais importante não é sobre a consciência no sentido de ter conhecimento do que efetivamente era o nazismo, em suas ideologias e programas. O ponto fundamental é se Eichmann podia ouvir esta voz que chamamos de consciência, se ele podia acessar um conjunto de valores que lhe informasse sobre o horror do qual ele fazia parte. Se ele era perturbado por este outro que nos habita, que, às vezes, somos nós mesmos e outras vezes um outro moralmente significativo que nos fala. Hannah Arendt está certa que a resposta é sim, tanto é que ele declarou várias vezes que estava com a consciência tranqüila, pois cumprira seu dever e sabia que era isso que deveria fazer. Sabe-se que a *voz da consciência* não é algo dado naturalmente, mas sim

¹⁸ Citada por SOUKI (1998:90).

¹⁹ Citada por CORREIA (2004:93) e ASSY (2001:141).

algo construído coletiva e intersubjetivamente. Neste sentido, vale a seguinte observação de ARENDT (1999:143):

Sua consciência ficou efetivamente tranqüila quanto ele viu o zelo e o empenho com que a ‘boa sociedade’ de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava ‘cerrar os ouvidos para voz da consciência’, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com a ‘voz respeitável’, com a voz da sociedade respeitável a sua volta.

A *voz respeitável da boa sociedade*, além dos líderes dos Conselhos de Judeus, esteve presente no tribunal na pessoa do pastor Heinrich Grüber, um ministro protestante que havia conhecido Eichmann e com ele negociado várias vezes. Segundo ARENDT (1999:146), o pastor Grüber “*pertencera ao grupo numericamente pequeno e politicamente irrelevante de pessoas que se opuseram a Hitler por princípio, e não por considerações nacionalistas, e cuja posição [crítica e contrária] na questão judaica era inequívoca*”. Convocado como testemunha de acusação, o pastor Grüber acabou sendo uma peça fundamental para a defesa. Robert Servatius lhe fez uma pergunta altamente pertinente: “*O senhor tentou influenciá-lo? Tentou, como religioso, apelar para os sentimentos dele, fazer um sermão para ele, e lhe dizer que sua conduta era contrária à moralidade?*” (ARENDT, 1999:148). As respostas embaraçosas do pastor indicavam que ele não havia sido uma voz consciente de alerta ou empecilho às atitudes de Eichmann, mas que tinha sido mais uma *voz respeitável* com sinais de cumplicidade. Tão significativo quanto à pergunta do advogado de defesa, foi o depoimento de Eichmann: “*Ninguém veio até mim e me censurou por nada no desempenho de meus deveres, nem o pastor Grüber disse uma coisa dessas. (...) Ele veio até mim e pediu alívio para o sofrimento, mas não objetou de fato o desempenho de meus deveres enquanto tais*” (ARENDT, 1999:148). A teoria da voz da consciência também deve ser rebatida com o argumento apresentado anteriormente sobre a culpabilidade pessoal e a responsabilidade coletiva. Grüber era moralmente responsável. Eichmann juridicamente culpado, um criminoso. E, como ARENDT (1999:302) afirma no seu veredicto sobre o caso, “*política não é jardim de infância*”, ou seja, não é o lugar da inocência. Neste sentido, o fato de Eichmann ter participado ativamente do assassinato de milhares de judeus, ainda que com a aceitação e a respeitabilidade da boa sociedade, ele era pessoalmente culpado e por isso devia ser punido.

3.2.6 Com um fenômeno nas mãos...

O caso Eichmann apresentara um fenômeno novo para Hannah Arendt, sobre o qual ela se debruçou em várias outras oportunidades. Não só porque ela foi impelida a repensar o conceito de banalidade do mal, devido às críticas recebidas, mas pela perplexidade que o tema lhe causara. Talvez, retornar ao caso Eichmann tivesse duas preocupações centrais: (1) entender a mentalidade de um novo tipo de criminoso, banal e burocrata e (2) alertar para a possibilidade de retorno do fenômeno testemunhado como inédito e discutir as possibilidades de evitá-lo.

A primeira preocupação já foi devidamente explicitada aqui. A segunda nos empurra a diante, mais precisamente para o livro *A Vida do Espírito*. Porém, antes de partir para a análise da segunda obra tomada como central nesta pesquisa, vale o alerta da autora sobre a possibilidade bastante incômoda, mas inegável, de que crimes similares possam ser cometidos no futuro:

Faz parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade, muito depois da sua efetividade ter se tornado do passado. Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para impedir a perpetração de crimes. Ao contrário, a despeito do castigo, uma vez que um crime específico apareceu pela primeira vez, sua reaparição é mais provável do que poderia ter sido a sua emergência inicial. (ARENDRT, 1999:295-296).

Se o castigo não pode impedir a banalidade do mal de emergir novamente em nossa história, o que, então, poderia? A resposta arendtiana é instigante. No próximo tópico tentarei seguir a hipótese que ela mesma traçou para tentar responder a esta questão:

Seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independente de resultados e conteúdo específico – estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele? (ARENDRT, 1995:06).

3.3 PENSAMENTO E CONSIDERAÇÕES MORAIS.

Em primeiro lugar, gostaria de apresentar as motivações de Hannah Arendt. Elencar as questões e fatos que segundo ela mesma levaram-na a examinar e a definir o que é o pensamento. Pretendo ser fiel à intenção da autora que sentiu a necessidade de justificar sua iniciativa ao analisar questões tão específicas e próprias para os *pensadores profissionais*.

Quando Hannah Arendt escreveu *A Vida do Espírito* estava motivada pelo depoimento de Eichmann em Jerusalém. Ela retoma o relato que havia apresentado como resultado das suas análises sobre o julgamento de Eichmann, já analisado no capítulo anterior. Hannah Arendt se deu conta que havia percebido algo diferente de toda Tradição no que se refere à conceituação do mal. Em seu relato apresenta o termo *banalidade do mal* e afirma:

Por trás desta expressão não procurei sustentar nenhuma tese ou doutrina, muito embora estivesse vagamente consciente de que ela se opunha à nossa tradição de pensamento – literário, teológico ou filosófico – sobre o fenômeno do mal. ARENDT (1995:05).

Hannah Arendt, ao apresentar este conceito, quer afastar de sua análise as tradicionais justificativas para a ação má. Para ela, neste caso, o mal não é motivado por um demônio – o anjo decaído e orgulhoso que quer ser como Deus – numa típica abordagem religiosa. O mal também não tem origem em sentimentos menos nobres, tais como: a inveja – como na história de Caim que mata Abel; a fraqueza; a cobiça ou o ódio que a pura maldade nutre pelas boas coisas. O mal não tem, assim, origens demoníacas ou patológicas. O mal como banalidade origina-se na incapacidade de refletir.

3.3.1 A irreflexão como causa da banalidade do mal.

Para Arendt, todas as barbáries que Eichmann cometeu não se fundamentam na inveja, no ódio, na cobiça e nem mesmo na estupidez (desconhecimento), mas na irreflexão. Desde o início de *A Vida do Espírito*, ela começa a traçar a relação entre a banalidade do mal e a falta do pensamento. Hannah Arendt confessa que o

que a deixou mais impressionada foi a superficialidade de Eichmann. No julgamento, aquele homem não se apresentava monstruoso, enfermo ou demoníaco, nele também não se encontravam grandes convicções ideológicas. Entre todas as características de Eichmann, a mais determinante para explicar seu comportamento era a sua incapacidade para o pensar. O que o torna uma aberração é o fato dele nunca haver experimentado a exigência que o pensamento cumpre diante da simples existência de fatos e acontecimentos. Experiência tão comum e inerente à vida. Eichmann demonstrava viver num mundo de clichês, onde pouco se exige a atenção do pensamento. A questão que a autora se propõe a analisar é a ausência do pensamento e sua possível relação com os atos maus.

É importante observar que Hannah Arendt busca entender o pensamento, no entanto a motivação primeira é com a faculdade do juízo. Sua iniciativa está profundamente marcada por questões relacionadas com o julgar. No artigo *Pensamento e Considerações Morais*, ela já se perguntava: “*Será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa capacidade de pensar?*” (ARENDR, 1993:146).

Através destas questões, Hannah Arendt pretende desqualificar as tradicionais explicações sobre o que motiva o ato mau e apresentar como possível alternativa a ausência do pensamento. Para ela é preciso examinar a relação entre pensamento e juízo. A sua hipótese é que a incapacidade de pensar é o ambiente privilegiado para o fracasso moral. Segundo Hannah Arendt, o ato de pensar “pode”²⁰ condicionar o homem a não fazer o mal. Mais adiante analisarei como Hannah Arendt concede ao pensamento um aspecto destrutivo e como este aspecto tem um efeito liberador para a faculdade do juízo, podendo contribuir ou fundamentar o discernimento moral. O pensamento, na concepção arendtiana, traz em si possibilidades e não garantias. Algumas dessas possibilidades seriam os efeitos liberadores sobre o juízo e os efeitos preventivos no que se relaciona ao fenômeno do mal.

Uma segunda fonte de motivações se apresenta a Hannah Arendt pela própria tradição filosófica. Trata-se de buscar as respostas dadas durante a história do pensamento para a questão: *o que é o pensar?* Desde que havia escrito *A Condição Humana*, obra na qual analisa especificamente questões relacionadas à

²⁰ Aqui o verbo poder vai entre aspas para reforçar a idéia de possibilidade e afastar a idéia de condicionamento ou algum tipo de garantia.

vida ativa, a autora buscava entender como o pensamento – *a vida contemplativa* – tinha sido compreendido pelas distintas tradições filosóficas. A história da filosofia nos apresenta uma clara oposição entre o mundo da ação e o mundo do pensamento. O pensamento sempre foi marcado pela quietude, pela contemplação e pela passividade. Hannah Arendt reconhece que a Tradição, ao tratar da passividade do pensamento, aponta para uma importante característica. A Tradição, mesmo que nebulosamente, toca no polêmico tema da incompatibilidade entre o agir no mundo e o ato de pensar. Mas para além desta primeira e mais conhecida visão acerca do ato de pensar, Hannah Arendt quer estabelecer os limites e investigar o pensamento como atividade, como a mais pura ação humana, de acordo com a citação que ela mesma apresenta de Catão: “*Nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que a sós consigo mesmo*” (ARENDR, 1995:08).

A filósofa indica uma visão do pensamento como saída do mundo. Isto nada tem a ver com fuga do mundo e dos seus problemas, até porque este tipo de interpretação entraria em contradição com as suas concepções em filosofia política. Esta saída é a capacidade e a possibilidade de romper com o cotidiano, é uma descontinuidade própria da vida humana, uma parada. E é isso que Eichmann não tem. Ele vive de clichês. A atividade de pensar significa um rompimento com o mundo, mas não é trocar este mundo por um melhor, mais puro, mais profundo. Apesar de romper com a Metafísica, principalmente quando esta ontologiza o mundo invisível, Hannah Arendt reconhece que os metafísicos descobriram algo muito importante: pensar é estar fora do mundo. Esta retirada é uma distração total. Conta a história que Tales de Mileto caiu num poço enquanto *andava pensando*. Também temos o exemplo de Sócrates que chega atrasado ao Banquete porque no caminho *distraiu-se* enquanto amarrava as sandálias. É como se a experiência do pensamento se originasse numa sensação de estranhamento, principalmente com as coisas mais cotidianas.

Se, de acordo com a minha hipótese, os protagonistas dos fenômenos intolerantes experimentam o fracasso moral diante das diferenças que dignamente nos constituem enquanto humanos e se esse fracasso se relaciona com a incapacidade de pensar, então poderia agora me perguntar: poderia a educação ser propícia ao pensamento? Se o que está em crise é a maneira como

tradicionalmente pensamos e não a nossa capacidade de pensar, então: é provável que haja um tipo de educação que seja possível para tal empreitada?

Com estas questões de fundo, seguirei a reflexão de Hannah Arendt em algumas distinções e conceitos. Em sua companhia, meus objetivos serão: revelar a crise do pensamento metafísico, garantir a autonomia do âmbito do pensamento enquanto um campo específico da *vida do espírito* e indicar as possibilidades de uma educação que se relacione com o pensamento e, quiçá, colabore para um mundo mais tolerante e aberto às diferenças que dignamente nos constituem enquanto humanos. Neste sentido, importa começar com a proposta arendtiana de entender a atividade do pensar para além da tradição metafísica e ilustrada.

3.3.2

Superar a Tradição e a Ilustração.

Há que registrar que a filosofia contemporânea caracteriza-se na descrença do modelo platônico e no questionamento das certezas da Modernidade. A quebra da Tradição se dá com a desconfiança do conceito platônico de verdade. Da Grécia Antiga à Modernidade, a verdade foi conceituada como algo que pode ser percebido, algo a que se pode ter acesso. O modelo de apreensão da verdade assemelha-se aos nossos sentidos, como “*os olhos do espírito*” numa típica metáfora helênica que privilegia a visão, ou como também na tradição judaico-cristã com suas metáforas da audição: Deus se revela a Moisés falando. Para os metafísicos se pode confiar neste *aparato sensorial inteligível* que vê e ouve a verdade que não aparece tão facilmente. Daí o esforço da concentração, meditação ou reflexão para ver ou ouvir a verdade. E o que é percebido pelo espírito é mais verdadeiro do que é visto pelos sentidos. Assim, a verdade é normativa, vista pelos olhos do espírito, e reguladora da vida cotidiana.

Platão, no livro VII de *A República*, discute no *Mito da Caverna* a estrutura de tal sistema. O homem na caverna conhecedor só de sombras faz um movimento ascendente. Abandona a caverna, deixa os particulares para adquirir os universais. Contempla o Sol (idéia de bem). Faz um movimento de retorno, já como filósofo, com idéias que agora são padrões, normas de compreensão dos particulares. No entanto, em outros textos, Platão não mostra o movimento descendente, de retorno do filósofo. Em *O Banquete*, por exemplo, só interessa ao pensamento a

admiração do que é o belo. A filosofia iniciava, assim, sua predileção pelo abstrato e a desqualificação do que é meramente mundano.

Hannah Arendt reconhece que este movimento de descida – de retorno ao mundo – traz consigo o ato de submeter a vontade, o juízo e a ação prática ao novo conhecimento conquistado. O que foi contemplado torna-se regra de conduta. A teoria – o resultado da contemplação – é aquilo que dá acesso a padrões que serão aplicados ao âmbito da vontade e do juízo. Platão entende a filosofia – e em conseqüência o pensamento – como geradora de critérios a serem aplicados no ato de querer e de julgar. Para Hannah Arendt, isto compromete o pensamento, pois as atividades do espírito são autônomas e não se hierarquizam.

A maneira grega de se entender a verdade entrou em crise com a Nova Ciência. A Modernidade introduziu, através das experiências científicas, uma apreensão do real pelos instrumentos especializados que desmentem os sentidos, por exemplo, o telescópio. É assim quebrada a confiança das relações imediatas entre sujeito e objeto por intermédio dos sentidos. Conseqüência disto é que a contemplação é desqualificada, pois se funda neste mesmo modelo. Descartes deixa isto claro quando afirma que nunca se deve confiar nos sentidos, pois se os sentidos nos enganam uma vez eles já não podem ser uma fonte fidedigna para o conhecimento.

Este dualismo da Metafísica – mundo sensível e mundo inteligível – é tão falacioso quanto à visão instrumentalista e funcionalista da ciência. Para Hannah Arendt, não há possibilidade de dar um caráter ontológico ao mundo das coisas invisíveis, ou seja, o que não aparece não pode ser. Como todo dualismo, o sistema entra em crise ao ter uma de suas partes questionada, isto é, ao pôr em descrédito o mundo inteligível, a Nova Ciência gera também uma crise na compreensão do mundo sensível. Acreditava-se que a metafísica, aquilo que não aparece, que está além da física, era mais verdadeira, mais valiosa, mais real que a física, aquilo que nos é dado aos olhos do corpo. Este processo de descrença torna a compreensão do pensamento algo ainda mais complexo e revela uma nova rede de relações do pensar com os âmbitos do julgar, do querer e do agir. Arendt chama esta ruptura no modo de entender o pensamento de *crise da tradição*.

Neste ambiente teórico, Hannah Arendt desenvolve toda a sua arquitetura conceitual. É principalmente neste movimento de ruptura que podemos enquadrar suas obras, em especial *A Vida do Espírito*. Ela aponta para uma crise do

pensamento metafísico. Não se trata, contudo, de uma crise da nossa capacidade de pensar, mas do modo como tradicionalmente pensamos. O pensamento, mais do que nunca, quer ser assegurado. Hannah Arendt quer garantir uma autonomia a ele, para isso recorre especialmente aos limites da razão segundo a tradição kantiana, como demonstrarei a seguir.

Não obstante, a crise da Tradição também envolve a crise na educação e a crise na cultura, tal como abordou Hannah Arendt em *Entre o Passado e o Futuro*. Não falo aqui da “*bancarrota da educação progressiva*” (ARENDR, 1997:228), tal como diagnostica a filósofa numa postura atrelada ao conservadorismo²¹ e de total rechaço ao escolanovismo de Dewey. ARENDR (1997:246) declara, por exemplo, que a “*função da escola é ensinar às crianças como o mundo é, e não instruí-las na arte de viver*”, revelando assim uma visão da educação como adaptação ao mundo. Postura muito distante da perspectiva de Paulo Freire, a meu juízo mais coerente, na qual a educação é vista como possibilidade de transformação do mundo. Quiçá, Paulo Freire diria a Hannah Arendt: *O mundo não é, Hannah, o mundo está sendo*. Reconheço, mas não corroboro o posicionamento de Arendt sobre o papel da educação. Refiro-me, então, à crise da autoridade da escola e da educação como um todo, enquanto âmbitos representantes da ilustração dicotomizadora do corpo e espírito, do agir e pensar. Concordo com Hannah Arendt de que é preciso superar a Tradição e a Ilustração, mas também é preciso superar a perspectiva de que a escola é meramente um aparato de adaptação dos chegados às regras de funcionamento do mundo tal como ele é. A meu juízo, Hannah Arendt ajuda a pensar a educação para além da dimensão cognitiva, ainda que ela mesma talvez não concorde com tal afirmação. Neste sentido, importa entender a distinção kantiana, adotada por Hannah Arendt, sobre os âmbitos específicos do que é conhecer e do que é pensar.

3.3.3

Kant: limites entre conhecimento e pensamento.

As diferenças entre pensar e conhecer são fundamentais para se entender a perspectiva arendtiana em torno da questão do estatuto do pensamento e para delimitar uma proposta de educação que tenha como objetivo formar sujeitos mais

²¹ “A fim de evitar mal-entendidos: parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da atividade educacional” (ARENDR, 1997:242).

tolerantes. Não posso deixar de recordar que, ainda hoje, a escola valoriza muito mais o acúmulo de saberes e habilidades, em detrimento de uma educação que incentive a capacidade de reflexão, esta característica humana que Arendt identifica como fundamental para se evitar o fracasso moral.

Como uma tentativa de se compreender o estatuto do pensamento segundo Hannah Arendt, não poderia deixar de abordar a distinção entre *vernunft* (razão) e *verstand* (intelecto). Esta distinção abre a possibilidade de estudar o estatuto do pensamento sob um prisma mais contemporâneo. A possibilidade de se entender o pensamento como algo diferente do conhecimento refere-se diretamente à filosofia kantiana. A autora se debruça com dedicação sobre estes conceitos cujas diferenças Kant pioneiramente as indicou, e segundo ela, tem como principal efeito a possibilidade de liberar a atividade do pensar.

Para ir adiante com estas questões ARENDT (1995: 42-51) se pergunta sobre o verdadeiro propósito do conhecimento e suas implicações com a faculdade do pensar. Ela reconhece que há uma querela no modo como antigos e modernos entendem o conhecimento. Para os antigos, o conhecimento tem como objetivo *salvar* (assegurar) os fenômenos; já para os outros, o conhecimento deve *descobrir* (revelar) o que está por trás de tudo aquilo que aparece. Para os modernos, o conhecimento não deve se desenvolver para assegurar as aparências e provar que tudo é tal como se apresenta ao mundo dos sentidos. O conhecimento serve para revelar o que está oculto, o que está funcionando de forma latente, ou seja, por trás de tudo aquilo que vemos, ouvimos e tocamos.

Apesar das distinções entre antigos e modernos, podemos perceber algo muito importante que estas visões têm em comum. Para ambas o conhecimento tem um fim. O conhecimento cumpre sua finalidade alcançando um resultado, seja ele qual for, revelador do oculto ou o porto-seguro das aparências. Isto significa que o conhecimento pertence ao mundo das aparências, seu campo de atuação é o exame das coisas que a nós se apresentam pelos sentidos, para assegurá-las ou desvelá-las, seu critério segue sendo sempre a evidência. É neste ponto que o conhecimento científico se identifica com o senso comum. Ambos se afirmam na evidência que “*a ciência é apenas um prolongamento muito refinado do raciocínio do senso comum*” (ARENDT, 1995:43).

Segundo Hannah Arendt, a maior prova que a ciência e o senso comum estão no mesmo campo de atuação é o conceito de *progresso ilimitado*. Assim

como se desfazem os enganos para o senso comum, a ciência corrige seus erros e progride ilimitadamente. O erro científico, sua possível superação e o caminho do progresso ilimitado são as provas que o conhecer não tem fim. O conceito de progresso ilimitado atingiu em cheio a noção de verdade. Em suma, a verdade não é alcançável. As verdades são históricas e efêmeras, pois o conhecimento científico move-se dentro das evidências dadas pelo mundo. É aí que ARENDT (195:44) apresenta uma primeira distinção do conhecimento em relação ao pensamento: “*O pensamento retira-se – radicalmente e por sua própria conta – deste mundo e de sua natureza evidencial, ao passo que a ciência se beneficia de uma possível retirada em função de resultados específicos*”.

Em seguida, Hannah Arendt aponta para mais uma diferença entre conhecer e pensar. Enquanto o primeiro é um produtor de resultados e está sempre interessado em alcançar um fim, o outro “*guarda em si uma forte tendência autodestrutiva*” (ARENDT, 1995:44). Por fim, ela apresenta o centro do seu pensamento quanto a esta questão: a distinção kantiana entre a faculdade de pensar, a razão (*vernunft*) e a faculdade de cognição, o intelecto (*verstand*). Para Kant, as atividades da razão desejam compreender, entender o significado das coisas, enquanto o intelecto busca apreender as percepções que são dadas aos sentidos. A cognição busca apreender a verdade que é apresentada através da evidência do mundo. O pensamento não busca a verdade, como o fazem o conhecimento científico e o senso comum. Ele trabalha com os significados. O pensamento não se interessa com o que é uma coisa, ou se simplesmente esta coisa existe ou não, mas se dedica ao significado de alguma coisa ser tal qual ela é. Com o pensamento não se acumulam significados. Já com o intelecto obtêm-se resultados e se acumulam conhecimentos. Para exemplificar, retomo uma clássica questão na filosofia: a existência de Deus. Tendo em vista a distinção entre pensamento e conhecimento, é óbvio que não se pode conhecer a Deus, pois não se pode experimentá-lo na evidência do mundo sensível. Mas, se a experiência sensível do conhecimento for delimitada, libera-se o domínio de onde se pode pensar Deus, entrar em seu significado, experimentá-lo em outro campo. Porém estes pensamentos sobre Deus não trazem nenhum saber acumulativo. Se alguém desejar retomar suas experiências de pensar sobre Deus, deverá repensar. Deverá começar tudo de novo. Os objetos do pensamento são sempre diferentes e independentes de experiências anteriores, pois não são acumulativos.

Ao delimitar os domínios de *vernunft* e de *verstand*, Kant estava interessado em assegurar o âmbito das primeiras coisas, as questões privilegiadas da Metafísica: a existência de Deus, a imortalidade da alma e a possibilidade da liberdade. Porém, para ARENDT (1995:49), “*Kant nunca teve completa consciência de haver liberado a razão e o pensamento, de haver justificado essa faculdade e a sua atividade, mesmo quando elas não se podem gabar de ter produzido quaisquer ‘resultados’ positivos*”.

Para Kant o importante era abrir um novo espaço para as questões últimas, mas Hannah Arendt afirma que o que Kant realmente conseguiu foi liberar a atividade de pensar do compromisso com a verdade e inaugurou o significado do mundo como a principal conquista do pensamento. No pensamento kantiano, criticar é estabelecer limites. Na *Crítica da Razão Pura*, estabeleceram-se os limites da razão. Segundo a autora, o trabalho de Kant foi estabelecer os limites do conhecimento, traçar o território da verdade, para encontrar o espaço do pensamento e do significado. É o exercício de saber até onde o conhecimento pode chegar, para saber o que não é conhecimento. O conhecimento está preocupado com a verdade, com ele temos sempre mais, ou seja, podemos acumular conhecimentos, já com o pensamento o processo é diferente. A Tradição não faz esta distinção. É Kant, como crítico que a apresenta. Na Metafísica o pensamento é visto como gerador de critérios para compreender e determinar outros estatutos: a vontade e o juízo, por exemplo. Para Hannah Arendt, esta visão compromete o pensamento em sua autonomia, pois para ela apesar do pensamento poder contribuir no exercício da faculdade do juízo, sua principal característica é estar liberado do interesse pela verdade.

Trazendo tais considerações para o campo educacional, considero que, fiel ao seu caráter iluminista, a escola e a universidade continuam educando para a aquisição de conhecimentos. Mas, se o que se quer é construir a paz, a tolerância e a solidariedade, então se deveria ir além, isto é, dever-se-ia buscar o significado do mundo e não apenas as suas verdades. O fracasso moral de Eichmann e de todos os intolerantes não pode ser entendido como falta de conhecimentos. Sabemos que o problema não é esse. Muitos fenômenos intolerantes, inclusive, envolvem pessoas com um alto grau de conhecimentos (científicos, morais e legais). O mal não se entende com os critérios do conhecimento e da verdade. A banalidade do mal está intrinsecamente relacionada com a incapacidade de pensar

e significar (dar sentido a) o mundo. Sendo assim, é urgente uma educação propiciadora do pensamento e conseqüentemente liberadora da faculdade do juízo. Uma educação que ajude a dar sentido à vida, ao mundo e à própria atividade de educar. Tal empreitada educativa poderia – pois não é o objetivo aqui dar certificados de garantias – contribuir com um ambiente no qual se busque evitar o fracasso moral, principalmente no que diz respeito ao ódio à diversidade alheia.

A fim de garimpar fundamentos para tal tarefa educativa, é mister continuar distinguindo o que vem a ser o pensamento nas categorias arendtianas. Uma pista, então, será entender o pensamento como possibilidade de dar sentido ao mundo.

3.3.4 Pensamento: possibilidades e significados.

Hannah Arendt prossegue na distinção entre conhecer e pensar, trazendo a análise de Leibniz sobre verdade. Para Leibniz existem dois tipos de verdade: *verdades de fato* e *verdades da razão*. As verdades da razão têm como principal característica a necessidade e o seu contrário não é possível. No raciocínio matemático encontramos o modelo e a mais elevada forma de expressão deste tipo de verdade. Por exemplo, $2 + 2 = 4$ é sempre verdadeiro, e algo que, nesta operação, resulte diferente é falacioso, é um erro, ou seja, é impossível participar da verdade.

Já as verdades de fato são caracterizadas por sua contingência e o contrário é sempre possível. O julgamento de Sócrates seria um bom exemplo. Só se pode chegar às verdades do fato através do que foi deixado em testemunhos. Estas verdades não podem ser comprovadas universalmente, estão limitadas a um grupo histórico que as pôde presenciar. Os testemunhos podem ser diferentes, o que revela a possibilidade de um engano. As verdades de fato não são necessárias e universais, e um erro é sempre possível. Um fato é sempre contingente e o seu contrário é uma possibilidade que deve sempre ser levada em conta.

Hannah Arendt introduz esta distinção para apresentar outra possibilidade de distinguir o conhecer e o pensar. Se por um lado o intelecto busca as *verdades da razão*, necessárias e universais numa típica abordagem do conhecimento científico, por outro lado, a razão – enquanto capacidade do pensar – não busca o que é contingente, efêmero, transitório. Aqui uma oposição direta entre universal

e contingente seria enganosa para a caracterização do pensamento. As *verdades de fato* indicam as possibilidades de pensar para além das categorias de falso ou verdadeiro, de engano ou acerto. Segundo Arendt, o que se contrapõe à necessidade não é a contingência, mas a liberdade, a possibilidade de pensar fora das categorias do conhecimento objetivo. Sendo assim, a autora oferece outra pista para entender o pensamento como uma atividade livre e significativa.

Para Hannah Arendt, não existem verdades além das *verdades dos fatos*, inclusive as verdades do conhecimento científico são verdades factuais, tal como já demonstrei com Karl Popper. Basta retomar mais uma vez o exemplo do progresso ilimitado como argumento. O conhecimento em sua busca por aquilo que se constitui verdade, vai produzindo resultados e deixando-os ao longo do caminho. Geralmente estes resultados são superados, pois todo conhecer, de fato, traz em si a possibilidade do erro – se assim não fosse, não haveria a idéia de progresso.

A atividade do pensar ao contrário não produz nada, não deixa nada constituído. O pensador, ao abandonar os seus pensamentos, não está de posse de nenhum saber, nenhuma regra de concepção ou de garantias que lhe sirvam para engendrar alguma ciência. O pensamento não produz resultados. Sua busca é pelo significado e sua atividade não é necessariamente válida nem contingente, é essencialmente livre e significativa. O pensamento não resulta em verdades nem produz erros ou acertos como o ato de conhecer.

A Filosofia Moderna, que pôs a Tradição em crise, reduziu o pensar ao conhecer. Esta visão limita – não no sentido kantiano – o pensamento, pois ele não é interessado na verdade, mas no significado. A razão, como faculdade do pensar nos possibilita buscar o significado das coisas, mas não nos possibilita conhecê-las nem manipulá-las.

Hannah Arendt chama atenção para a possibilidade das coisas serem em si mesmas. Elas são como são, não como gostaríamos que fossem. As realidades do âmbito do pensamento são as coisas em si. Como afirmei, para Kant, as grandes questões filosóficas estão no âmbito do pensamento: a existência de Deus, a imortalidade da alma e a possibilidade da liberdade. Tais questões não podem ser colocadas no âmbito do conhecimento. O pensamento é a possibilidade de contato com estes temas, que não são coisas-objetos, porque senão seria função do

conhecimento manipulá-las. As coisas em si são as realidades que não se pode conhecer, mas tão somente pensá-las, significá-las.

A partir do âmbito do conhecimento é possível entender o âmbito do pensamento. Só que muitas vezes nos damos por satisfeitos com a verdade e paramos nela. A razão da qual nos fala Hannah Arendt quer ir além da verdade, ela quer o significado das coisas. O conhecimento conhece seu fim, o pensamento nunca. O conhecimento manipula, experimenta, demonstra, prova e pára. O pensamento não, ele continua no significado, vai além.

Quero destacar aqui mais uma possibilidade de fundamento para o tipo de educação que estou tentando sinalizar neste trabalho. De fato, a partir de um ponto de vista mais amplo, não é possível considerar a educação como mera transmissão de informações ou conteúdos. Educar não pode – sob nenhuma hipótese – estar restrito aos atos de manipular, experimentar, demonstrar, provar e acumular conhecimentos. O pensamento educacional contemporâneo tem assinalado, por exemplo, que a crise dos processos educativos não está nos mecanismos de transmissão e assimilação de conteúdos, mas no fato de que estes conteúdos não fazem sentido para aqueles que os recebem (GIMENO SACRISTÁN: 2001:220). E ressalto, mais uma vez, seguindo a sugestão de Arendt, que dar sentido é tarefa da razão enquanto pensamento e não intelecto enquanto conhecimento. Mas, dar sentido a quê? Ao mundo que habitamos, diria Hannah Arendt. Ao mundo que nos aparece e no qual aparecemos. O mundo das aparências, onde nos movimentamos e nos humanizamos.

3.3.5

O mundo das aparências.

Uma das principais características do estatuto do pensamento para Hannah Arendt é a sua retirada do mundo, como veremos no próximo item. Mas antes de buscar as reflexões sobre o que consiste e como se dá esta retirada do pensamento do mundo, considero necessário entender o que significa o mundo para a autora, mais especificadamente o *mundo das aparências*. É importante, neste contexto, entender as principais considerações arendtianas acerca do que vem a ser *aparecer* e quais suas implicações para o pensamento, que é um elemento inerente à vida humana, mas que não aparece.

O que há de comum entre as coisas que compõem o mundo é a característica de aparecer. Aparecer significa ser percebido sensorialmente por alguém, isto é, sofrer a percepção através dos sentidos da visão, da audição, do tato, do olfato e do paladar de um outro. Ser percebido por um outro é a própria garantia de algo ser no mundo das aparências. Ser alguma coisa neste mundo significa aparecer de alguma forma para algum espectador. Nada pode garantir sua existência sem os órgãos sensoriais de um outro ente. Para Hannah Arendt, “*ser e aparecer coincidem*” (ARENDR, 1995:17).

Até mesmo nós, seres humanos, sempre concebidos como os sujeitos por excelência, só somos na medida em que podemos também ser identificados pelos sentidos de outros animais, humanos ou não. Nunca somos somente sujeitos. Somos, porque primordialmente somos objetos. Não há sujeito que não seja também objeto. Neste sentido, Hannah Arendt desqualifica totalmente o cogito cartesiano, pois para ela é impossível garantir a existência com o simples ato de aparecer para si próprio. A autoconsciência não basta a si mesma, até porque o fato de estar ciente de si só se sustenta com a consciência de ser uma aparência que outros também percebem.

É importante desde o início alertar para a possível confusão dos termos *aparecer* e *aparentar*. Aparecer implica ser percebido por uma vasta pluralidade de espectadores com órgãos sensoriais bem distintos (o ser humano não tem o olfato como o de um cão e um hipopótamo não enxerga como uma coruja, por exemplo). Daí a possibilidade sempre evidente de algo aparentar várias formas, independente do fato dele aparecer. Para nós, criaturas dotadas de sentidos, o mundo sempre nos aparece e nos aparenta algo, ou seja, a aparência sempre aparenta alguma coisa para um espectador. É desta maneira que podemos identificar a variedade de aparições e de sentidos. Um mesmo ser pode aparentar diversas formas de acordo com os sentidos que o percebe.

Hannah Arendt busca rever a visão dicotômica do mundo dividido entre essências e aparências, recuperando e revalorizando o âmbito mundano das coisas. A Metafísica sempre dividiu o mundo entre essência / aparência; verdade / engano; transcendente / imanente; inteligível / sensível; alma / corpo, com a conhecida valorização dos primeiros elementos dos pares e o desprestígio e o desprezo por tudo que fosse mundano, corpóreo e percebido pelos sentidos, ou seja, a segunda parte deste sistema dual. Hannah Arendt chama a atenção para o

fato de que, apesar deste dualismo, a primazia é da aparência, pois até mesmo o filósofo descrito por Platão no *Mito da Caverna* tem que sair do seu mundo natural, original e adentrar-se em um outro. Os metafísicos não podem fugir do fato que a chamada *mera* aparência é anterior a qualquer lugar que o filósofo possa escolher como *verdadeira* morada. O que possibilita ao filósofo pensar algo para além daquilo que aparece é em última instância a própria qualidade de aparecer das coisas.

A verdade do espírito é a verdade que se revela – *alethéia* (ARENDR, 1995:20). Esta verdade nada mais é que outro fenômeno que aparece. Assim, trocam-se os *órgãos sensoriais*, os sentidos físicos pelos sentidos inteligíveis do espírito, porém continuam as mesmas categorias. Algo aparece e outro alguém o percebe. O espírito, tal como os sentidos do corpo, é dotado para receber o que se apresenta. Mudam-se tão somente os planos referenciais.

Há certa crença que a aparência é fundamentada por algo que não é ela mesma, como se ela surgisse de algo e voltasse a ele quando desaparece. Essas teorias sempre investiram contra as aparências. Hannah Arendt reagiu firmemente contra tais teorias e reafirma a primazia da aparência. Não há outra possibilidade. O cientista e o filósofo sempre voltam a ela e tudo que descobrem ou teorizam é para decodificá-la. A Metafísica sempre pretendeu um fundamento, uma causa. De forma que esta causa diminui em valor o seu efeito. E ainda mais, para a Metafísica, as aparências além de não ser a verdade, escondem-na do observador. As aparências ocultam o que há de mais importante. É duplamente desvantajosa: não é a verdade e ainda esconde a verdade. A Nova Ciência deu ainda mais ânimo aos argumentos de que algo se esconde nas aparências. E é supostamente este algo fundamental que o ser humano deve dominar para controlar o mundo das aparências. Porém, nenhum ser humano vive num mundo de causas, todos vivemos onde as coisas espontaneamente aparecem. A vida cotidiana ainda só é possível acontecer assim.

A Metafísica gerou, a partir deste dualismo do mundo, uma série de falácias. Uma delas é associar aparência ao erro, ao engano. Não se pode dizer que erros e ilusões são intrínsecos às aparências e nem que eliminadas as aparências se pode evitá-los. Ao romper uma aparência ilusória ou errônea, o que se apresenta é uma nova aparência. O conhecimento científico herdado da Modernidade mantém a dicotomia entre (verdadeiro) ser e (meras) aparências, só que o discurso vem

fundamentado em um suposto funcionalismo. Argumenta-se uma qualidade secundária para as aparências em relação aos organismos internos que teriam qualidades essenciais.

É no mínimo interessante como Hannah Arendt busca desqualificar tal argumentação. Baseada nas idéias do biólogo Adolf Portman, ela propõe uma inversão da hierarquia metafísica, buscando a revalorização das aparências do mundo como realidades fundamentais. Segundo Portman, não são as aparências que funcionam a fim de proteger os órgãos internos de um ser vivo, mas são os órgãos escondidos que servem de apoio e realidade secundária para o mais importante que é aparecer. Um argumento interessante que Portman levanta é sobre a plumagem dos pássaros. Segundo o biólogo a plumagem dos pássaros não tem somente a função de proteger o corpo do animal como se lê nas teorias funcionalistas da aparência, se assim fosse como explicaríamos a variedade de tipos e cores. Portman aponta para o poder máximo de expressão daquilo que está do lado de fora do corpo. Para ele o mais importante de nós não está no interior, mas na exterioridade. As aparências verdadeiramente nos revelam e nos identificam. A superfície, nesta concepção, de maneira nenhuma é superficial.

Apesar de buscar a revalorização e a supremacia das aparências, Hannah Arendt admite que a Metafísica tem seus acertos. Ela reconhece que em relação a uma determinada percepção a Tradição nunca se enganou: o pensamento não é desse mundo que aparece. É fácil perceber que o pensamento trabalha com os objetos do mundo, através da memória ou da imaginação, mas estes mesmos elementos fazem do pensamento uma realidade extra-mundana. A Metafísica errou ao desvalorizar as aparências, mas teve sempre razão enquanto conceituava o ato de pensar. Pensar é não estar neste mundo de aparências.

Ora, um projeto educativo que valorize as diferenças e a tolerância, enquanto convivência pacífica entre diferentes e opostos, encontra nesta percepção de Hannah Arendt outro fundamento. Refiro-me ao esforço de Arendt de entender as aparências como riquezas fundamentais e de desmontar as abordagens que submetem a aparência a uma essência universal e, por isso, supostamente mais adequada de ser defendida. Tal como facilmente percebemos, as diferenças (de gênero, etnia, orientação sexual, pertencimento, religião etc.) pertencem ao mundo das aparências e tal afirmação não quer aqui significar nada

de secundário ou superficial. Pelo contrário, o que aparece é, ou dito de outra forma, somos na medida em que aparecemos.

Seguindo as sugestões de Arendt e Portman, a maneira com qual aparecemos no mundo – nossas diferenças identitárias – é a riqueza de nossa existência enquanto seres que se revelam ao mundo e são reveladores de outros seres neste mesmo mundo. A valorização da exterioridade da aparência é, a meu juízo, uma possibilidade de fundamentar filosoficamente a riqueza do pluralismo, para além do mundo da política e da ética, como substrato mesmo de nossa condição humana. Tal fundamento implica diretamente em desenhos educativos que visem valorizar, respeitar e garantir às diferenças como expressão, riqueza e identidade de nossa condição de seres aparentes e reveladores de aparências num mundo de aparências. Insisto que o mais importante é a possibilidade de dar à aparência um lugar central na tarefa educativa e não apenas um sentido de superficialidade ou de contingência. Tal possibilidade funciona, a meu modo de ver, como questionamento profundo a uma educação universalista, que é, em geral, desatenta, desrespeitosa e intolerante com as diferenças humanas.

No entanto, há ainda uma contradição que é preciso elucidar a partir do pensamento de Hannah Arendt: como entender o pensamento como invisível num mundo de aparências identitárias e reveladoras? Neste sentido, importa destacar como e por que o pensamento é, em Hannah Arendt, invisibilidade e retirada do mundo das aparências.

3.3.6 Invisibilidade e retirada do mundo.

Se tivéssemos que classificar a obra de Hannah Arendt dentre uma das diversas vertentes da filosofia, poderíamos identificá-la com a fenomenologia. Hannah Arendt é conhecida por seus escritos políticos e no que diz respeito à sua obra mais filosófica, *A Vida do Espírito*, logo se destaca a sua posição crítica em relação à Tradição e à Modernidade. Como vimos no item anterior, Hannah Arendt busca revelar a primazia da aparência e dos fenômenos, pondo em cheque uma visão dualista do mundo. Tendo esses dados de início, qualquer leitor ou leitora ficaria surpreso se não houvesse mais comentários sobre o que significa entender o pensamento como invisível e como retirada do mundo.

Em *As Atividades Espirituais em um Mundo de Aparências*, ARENDT (1995:53-95) trata daquilo que ela denomina os acertos da Metafísica. Inclusive, a autora reconhece que apesar da Metafísica ter entrado em descrédito, ela é o único caminho que temos para examinar questões acerca do que é o pensar. É na tradição filosófica, apesar da crise, que se pode encontrar o que se tem de mais significativo sobre as atividades do pensar, do querer e do julgar.

Pensar, querer e julgar são as atividades básicas da vida do espírito, e, segundo Hannah Arendt, são atividades autônomas. Ainda que mantenham uma rede de relação entre elas, cada uma é determinada por lógicas específicas inerentes a cada atividade. Mas o que estas três atividades da vida do espírito têm em comum é a quietude. A quietude pode ser analisada pelas diferenças que Hannah Arendt apresenta entre a vida do espírito em relação ao que comumente se chama de alma. Alma é onde sofremos as paixões, onde vivemos os sentimentos e emoções. Foi a partir da quietude que muito se afirmou sobre a impotência do espírito, enquanto se falava da força das paixões. A autonomia e a quietude das atividades espirituais notam-se pelo fato das situações da vida em nada as condicionar e também pelo fato das atividades espirituais em nada alterarem a vida e seu decurso próprio. Não quero afirmar que exista uma indiferença do pensamento com os fatos da vida, mas tão somente alertar que pensar não altera diretamente nada no mundo.

Diante disto, visto pela perspectiva do mundo, o pensamento não é nada útil e tem como sua principal característica a invisibilidade (ARENDT, 1995:57). As paixões da alma também são invisíveis. A diferença é que, na verdade, a alma é sempre passiva. Sofre (do grego *pathos*) os sentimentos, as paixões. Ao contrário do que sempre se acreditou, para Hannah Arendt, o espírito é ativo. O que caracteriza a manifestação das atividades do espírito é o alheamento, a distração do mundo. O *estar quieto* do filósofo, não é passividade, mas a manifestação da pura atividade espiritual, enquanto que a alma passiva de emoções, manifesta-se em atitudes apaixonadas e até somáticas (pensemos num rosto corado por um encabulamento ou uma taquicardia provocada por uma forte emoção). Por mais contraditório que pareça – a uma primeira vista – a quietude do ato de pensar é a pura atividade e as ações e reações da alma é que são manifestações de passividade.

As atividades do espírito, em especial o pensar, nunca param num objeto tal qual ele é dado aos sentidos. O pensamento sempre vai além do aspecto sensorial de um objeto. Na verdade, o pensamento é o ato de desensorializar objetos e a partir deles – no *estar só*, na quietude – estabelecer um diálogo consigo mesmo, um relacionar-se em si próprio.

Hannah Arendt difere *estar só* de *solidão*. Esta distinção remonta a outras obras da autora²². “*Estar só*” é um “*estado existencial no qual faço companhia a mim mesmo*” (ARENDR, 1995:58). “*Solidão*” é o estado no “*qual também me encontro sozinho, mas abandonado não apenas de companhia humana, mas também de minha própria companhia*” (ARENDR, 1995:59).

Segundo Hannah Arendt, o pensar é o diálogo sem som do eu consigo mesmo, porém apesar deste diálogo ser silencioso ele nunca é vazio, sem sentido. Este *estar só*, dialogando sem som, é um ato profundo e fecundo enquanto natureza reflexiva do espírito. Estar abandonado por si mesmo constitui uma realidade bastante comum para os seres humanos nestes tempos sombrios, tal como Hannah Arendt analisou nos processos de massificação das sociedades modernas e autoritárias. Estar presente para si mesmo é o esforço que Hannah Arendt propõe a fim de eliminar qualquer possibilidade de despersonalização e de submissão aos sistemas politicamente autoritários.

É unânime a noção que o pensar é uma atividade que não aparece. Porém, esta atividade acontece mediada por um mundo de aparências, através de seres que essencialmente são aparências. Hannah Arendt apresenta então outra característica para se entender o pensamento: o pensar só pode ser compreendido como uma atividade que para acontecer tem que se retirar do mundo das aparências. O pensamento obtém seus objetos no mundo sensível, retira-os deste mundo e também se retira. Os objetos do mundo sensível são apenas pontos de partida, funcionam como agentes que iniciam um processo e mais complexo. Pensar requer do sujeito retirar-se da aparência, desensorializando os objetos, pessoas ou fatos que o levam a pensar, e sozinho – num diálogo consigo mesmo – examiná-los na própria ausência dos objetos, mas na presença do seu próprio eu.

Pela memória se pode refazer a imagem de um objeto ausente e pela imaginação se pode criar algo inexistente. Porém, imaginar algo não significa

²² Refiro-me à obra *Origens do Totalitarismo*, na qual a autora indica a *solidão* como condição para os sistemas totalitários.

estar pensando algo. Imaginar não é pensar. Tampouco rememorar. O espírito em suas atividades sempre opera com coisas ausentes e vai sempre à busca do entendimento, do significado. Todo pensar é um repensar, com a ajuda da memória e da imaginação, sobre algo afastado pelo próprio pensamento e por sua retirada do mundo. Hannah Arendt reconhece que a falácia da Metafísica em torno das teorias dualistas surgiram de uma percepção genuína: pensar é estar retirado temporariamente do mundo das aparências.

Antes de prosseguir, retomo os dois pontos centrais do pensamento arendtiano que, no entanto, podem parecer opostos e contraditórios: (1) o mundo é uma realidade que tem como principal característica a aparência e (2) pensar é uma atividade invisível, retirada do mundo e marcada pela distração. Como o pensamento pode ser uma ação – passiva de processos educativos – se é invisível para o mundo de aparências no qual vivemos enquanto humanos? Como garantir ao pensamento uma existência ativa, para através dele poder estar atentos às coisas do mundo e, dentro da hipótese que a Hannah Arendt levanta, possibilitar as condições que levam os seres humanos a se absterem do mal? É num misto de atenção e alheamento, de aparência e invisibilidade, de ação e quietude, que Hannah Arendt examina a prática dos filósofos no decorrer dos tempos, bem como as mais fecundas definições sobre o que venha a ser o pensamento. Aqui vejo mais uma possibilidade de entender a educação como um projeto que vise possibilitar o pensamento e evitar a banalidade do mal intolerante.

3.3.7

O não-lugar do pensamento.

Os filósofos, em sua maioria, sempre ostentaram certo desprezo e distanciamento da população. Os populares por sua vez nunca entenderam aqueles sujeitos estranhos que nada fazem e se dedicam a uma atividade totalmente inútil, mesmo que respeitada e cercada por certa áurea de nobreza. Os indivíduos do senso comum sem entender o estranhamento dos que pensam, reservaram-lhe o riso e a situação de ridículo. A camponesa trácia, riu de Tales de Mileto ao vê-lo cair num buraco distraído com as estrelas. O riso e o deboche em torno dos filósofos os levaram a buscar um lugar de nobreza, de suposta superioridade

intelectual, para garantir a própria aceitação e um espaço social neste mundo aparentemente tão estranho para a atividade do pensar.

Hannah Arendt acredita que o caráter invisível do pensamento provoca invariavelmente dois desejos nos filósofos. O primeiro desejo é viver em um além; onde as coisas do pensamento sejam tão presentes quanto os objetos sensíveis são neste mundo. O segundo desejo é estar livre de todas as coisas, de qualquer ocupação, estar livre do próprio corpo. Daí a dicotomia tão negada e, contraditoriamente, tão desejada entre corpo e espírito.

Este caráter *além-física* do pensamento revela-o como uma atividade de alternância entre estar e não estar no mundo. Isto significa que ser e pensar são realidades que não são concomitantes. Quando se pensa não se está mais no mundo, por isso não se é. *Tantôt je pense, tantôt je suis*, de acordo com Paul Valéry. E segundo Hannah Arendt:

Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercada não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros. É como se eu tivesse me retirado para uma terra dos invisíveis, da qual nada poderia saber, não fosse esta faculdade que tenho de lembrar e imaginar. O pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido. (ARENDR, 1995:67).

Como afirmei anteriormente, as atividades espirituais são marcadas pela quietude. Esta quietude, o *estar só* do pensamento, aponta para uma atividade invisível. Ela parte dos objetos sensíveis, porém se retira deste mundo já sem eles e se realiza neste outro lugar: o lugar do pensamento. Talvez, por enquanto possa chamá-lo de *o não lugar*. Pensar é retirar-se do mundo e partir para *o não lugar*. Acrescente-se a tudo isso o aspecto autodestrutivo do pensamento, como já havia de certa forma indicado, quando tratei de limitar pensar e conhecer a partir do referencial teórico de Kant.

Pensar não constrói nada. O pensamento é uma atividade que não deixa para trás nenhum rastro. E mais do que isso, o pensamento só se revela no próprio ato de pensar. O pensamento é autodestrutivo, traz dentro de sua própria atividade a capacidade de eliminar-se. Pensar é sempre recomeçar do zero.

Daí se depreende que o pensamento é como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior. Pois a necessidade de pensar jamais pode ser satisfeita por insights supostamente precisos de “homens sábios”. Essa necessidade só pode ser satisfeita pelo próprio pensamento, e os pensamentos que ontem tive irão satisfazer essa necessidade, hoje, apenas porque quero e porque sou capaz de pensá-los novamente. (ARENDR, 1995:69).

Tendo em vista a invisibilidade do pensamento e a sua retirada do mundo, somando-se ainda à manifestação destas atividades que são marcadas pela quietude, comumente o filósofo revela-se muito mais um espectador da vida e do seu curso histórico do que um participante das atividades do mundo. O pensador como tradicionalmente é apresentado pela história da filosofia não se envolve diretamente nas questões e nas decisões da cidade, todavia, para Hannah Arendt, este ato não deve ser compreendido como uma escolha deliberada por um elitismo aristocrático.

Para Arendt, ser espectador dá ao filósofo o melhor lugar, pois são óbvias as vantagens do espectador em reconhecer e compreender uma ação em relação ao lugar que o agente da própria ação ocupa. Isto se dá não pelo fato de desejar uma fuga das atividades do mundo real, não se trata de negar um necessário envolvimento político com os eventos da cidade. O pensador toma para si o lugar da platéia porque ele busca o significado de cada coisa, de cada ato. O significado está inerente ao ato de pensar, e aquele ou aquela que pensa é inevitavelmente afetado pelos fatos e pelas coisas, porém ele não os transforma em simples dados de análises ou cognição, mas a partir deles vai além, compreende, dá significado. Num ato de retirada e distanciamento daquilo que o cerca – mesmo que presente de corpo – o “espectador-pensador” assiste ao longe e assim compreende melhor; não por ele ser simplesmente mais capacitado, mas por ocupar o melhor lugar, pois ele reservou a possibilidade de contemplar e dar significado, pela sua compreensão, ao que se passa no espetáculo.

Como a atividade do pensador é invisível e autodestrutiva, talvez deveríamos nos perguntar se a camponesa trácia não teria razão, pois a filosofia se apresenta como algo inútil e que expõem os que a exercem a um ridículo constante. Para um possível encaminhamento de respostas para esta questão, poderíamos dizer que o pensar não é um ato inútil e sem necessidades.

Se abandonar a ingenuidade e os preconceitos do senso comum for útil; se não deixar guiar pela submissão às idéias dominantes e aos poderes estabelecidos for útil; se buscar compreender a significação do mundo, da cultura, da história for útil; se conhecer o sentido das criações humanas nas artes, nas ciências e na política for útil; se dar a cada um de nós e à nossa sociedade os meios para serem conscientes de si e de suas ações numa prática que deseja a liberdade e a felicidade for útil, então podemos dizer que a filosofia é o mais útil de todos os saberes que os seres humanos são capazes. (CHAUI, 2001:18).

Se for reservado ao pensador o lugar do espectador, pode-se concluir que cabe a ele/ela dar o sentido e a compreensão do espetáculo da vida. Assim, não importa a intenção de quem realiza a ação, porém a de quem a compreende. Só quem mantém certa distância do fato é que consegue, devido ao seu ponto de vista, compreendê-lo mais globalmente.

Se o pensamento é invisível e retirado do mundo, aquele ou aquela que se propõe a pensar joga-se num caminho incerto, sem resultados garantidos tanto para a prática quanto para a cognição. A esperança talvez resida no lugar que lhe é conferido. O pensador é o espectador que desvela pela contemplação o sentido do espetáculo da vida cotidiana. Ainda assim é duvidoso, pois é ao ator que se destina a glória, pois é pela sua ação que se transforma o mundo e também por ela a história encontra seu rumo. Os heróis são invariavelmente indivíduos que sabem agir. Os filósofos são indivíduos que sabem interpretar a ação, dar sentido a ela, compreendê-la.

Se pensar é sempre um repensar, ou seja, é o ato de repassar as coisas ou acontecimentos pelo crivo da razão, a faculdade do pensamento, então, aponta para duas realidades muito importantes. Primeiro, o pensamento não exclui definitivamente a ação. Aquele que escolher o ato de pensar não estará inabilitado para opinar, agir e interagir na sociedade. Pois se pode participar efetivamente da vida da cidade e pela exigência inerente à própria razão repensar o fato e dar-lhe o devido significado. Pode-se pensar antes ou depois de qualquer intervenção na história, pois o pensamento pode trazer presente um fato futuro e por outro lado pode refazer, rememorar um fato passado. Segundo, o pensamento não é exclusividade de nenhuma casta ou grupo de privilegiados. Hannah Arendt nos revela que o pensamento deve ser uma exigência para todo e qualquer indivíduo. Todo aquele/a que age pode e deve pensar. O pensamento é uma exigência e um compromisso contra toda ordem autoritária e a favor da formação de indivíduos livres na ação e na construção de seus significados.

No que diz respeito à educação, creio que neste ponto Arendt oferece duas considerações bastante significativas, que implicam alguns questionamentos perscrutadores. Primeiro: há no processo do pensar uma quietude, uma não manifestação no mundo das aparências, que é o diálogo interno sem som de quando se está só, de quando se está diante de si mesmo. Tal quietude – basilar para a ação do pensamento – poderia, então, questionar nossa prática educativa:

valorizamos tal serenidade nos processos educacionais? Incentivamos em nossas práticas educativas o diálogo intra-subjetivo? A quietude tem lugar entre nós educadores/as? Ou, ao revés, a voz, a fala, a palavra sempre dita e repetida é o que mais prevalece? Segundo: o valor positivo do lugar do espectador, isto é, estar na assistência não significa necessariamente passividade e pode reservar um lugar privilegiado para se ver e entender a ação. Numa perspectiva supostamente progressista da educação, em geral, valoriza-se a ação, a atuação transformadora. Ser espectador parece ser a opção daquele que toma para si o papel de passivo, omissivo, indiferente. Neste sentido, uma educação que valorize o pensamento como possibilidade de se evitar o fracasso moral intolerante deveria se perguntar: há espaço em nossas salas de aula, em nossas instituições educativas, em nossos projetos pedagógicos para olhar o espetáculo da vida, com o distanciamento necessário para saber ver e significar o mundo das aparências?

Tendo em vista tais questionamentos, importa seguir o caminho com Hannah Arendt a fim de recolher novos elementos sobre a dimensão do pensar. Seguirei a idéia já anunciada do diálogo intra-subjetivo.

3.3.8 Sócrates e o diálogo interno.

No volume *O Pensar de A Vida do Espírito*, Hannah Arendt propõe-se a responder a questão “*O que nos faz pensar?*” (ARENDR, 1995:97-146). Num primeiro momento, ela examina e nos oferece suas reflexões sobre as respostas historicamente apresentadas pela filosofia. Platão define a origem do pensamento como *thauma*, um espanto, uma admiração. É o ato e a capacidade de ser tocado pelas coisas. Os romanos viam na origem do pensamento uma fuga, um abandono da dimensão perecível da realidade para a segurança do mundo das idéias. Para eles, os seres humanos se encontravam mais seguros em um outro mundo, no mundo da imortalidade. Na Modernidade, o espanto e a fuga são substituídos pela dúvida metódica. A era cartesiana desqualifica os sentidos e redefine a origem do pensamento. Mais do que isso, Descartes afirma a possibilidade da própria existência no racionalismo puro e indubitável. No entanto, em sua vertente empirista a Modernidade também defende que o pensamento vem das experiências.

Hannah Arendt busca colher o melhor de cada resposta e ao mesmo tempo desqualifica todas elas, talvez por serem *professionais demais*. Para Arendt, os gregos cometeram o erro de confiar demais na possibilidade da verdade se manifestar e na nossa capacidade de apreender estas verdades, que segundo Platão estão fora da mente humana. Descartes coloca em cheque o *thauma* da Grécia. Os instrumentos da Nova Ciência revelam realidades impossíveis para os sentidos, conseqüentemente para qualquer maneira de perceber. Porém, um porto-seguro baseado na instropecção do sujeito é algo também problemático e falacioso. Para Hannah Arendt não há possibilidade de uma existência sem aparência. Já demonstrei que para a autora ser é aparecer. A resposta de Hannah Arendt está mais próxima da resposta dos romanos: *pensar é abandonar o mundo*. Porém, ela não entende o pensamento como fuga dos problemas mundanos. O pensamento não pode ser entendido como um virar as costas às coisas do mundo, às aparências, mas sim como uma abertura, como uma interrupção com o cotidiano. Não é fuga nem descompromisso, mas um abandono que favorece a possibilidade de reaproximar-se das coisas com um novo olhar.

Hannah Arendt busca um filósofo que consiga estar à vontade entre estas duas dimensões da vida, ou seja, o cotidiano e o pensamento:

O melhor, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta, é procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. (ARENDR, 1995:126).

Para a autora, a grande resposta é a socrática. Sócrates é o sujeito que sabe transitar entre o mundo das aparências e o mundo do pensamento. Ele não tem o desprezo dos pensadores profissionais pelo caráter concreto das coisas. Dentro da história da filosofia, poucos mostraram tanta familiaridade com o pensar e a vida em sua mundanidade.

A primeira característica que Hannah Arendt levanta sobre a personalidade de Sócrates é a *aporia* que se encontra nos diálogos socráticos. O diálogo entre Sócrates e seus pares sempre acontece a partir de conceitos simples, que confrontam o cotidiano. As questões geralmente são sem saída. A discussão fica

sempre presa a um círculo de perguntas e respostas que parecem encadeadas e nunca atingem um ponto final. Nestes diálogos, pode-se comprovar mais uma vez que o pensamento não produz resultados, não apresenta nenhum saber que se possa acumular. O pensamento questiona, analisa, perpassa cada coisa, fato, ou pessoa que se apresenta, mas toda esta atividade não deixa nenhum rastro. Sócrates examina as questões a partir da vida diária, coisas que todos podem compreender: fatos justos, coisas belas, atitudes piedosas etc. A partir disto, Sócrates investiga o que é a justiça, a beleza, a piedade. Para Aristóteles, Sócrates inventou o conceito. Hannah Arendt quer algo mais, quer entender o que Sócrates faz com os conceitos. O conceito é um termo geral que abrevia todos os particulares. Uma abreviatura necessária à rapidez do pensamento. O conceito é como um *pensamento congelado* pela linguagem. Sócrates, através do ato de pensar, tenta desfazer este processo. Tenta *descongelar* aquela palavra em discussão. Falando e pensando no significado de cada palavra, de cada conceito, pode-se descobrir quantas coisas e experiências estão abreviadas nelas. Sócrates parecia não acreditar que a virtude pudesse ser ensinada, porém Hannah Arendt acredita que para ele o ato de falar e pensar sobre justiça, piedade, sabedoria, coragem etc. poderia tornar os cidadãos atenienses mais justos, pios, sábios e corajosos. Talvez este seja um dos principais objetivos de Hannah Arendt: provar que se Eichmann estivesse mais atento, pensando e falando sobre justiça, piedade, sabedoria e coragem ele não seria tão injusto, impiedoso, ignorante e covarde. Ele teria, pelo simples ato de pensar, mais habilidade com a atividade do juízo.

Segundo Heidegger, o pensamento é fora de ordem, é como um vento, vem de lugar nenhum, sopra aonde quer e ninguém pode detê-lo. O vento do pensamento vem, perpassa o ser pensante e retorna de volta para nenhum lugar. Não se tem nenhum controle sobre o pensamento, nem se pode construir nada a partir dele. Não se pode também atingir critérios ou regras com o pensar, ao contrário ele provoca desordem por todos os lugares por onde passa. Para Heidegger, Sócrates foi o filósofo mais puro do Ocidente, pois ele se expôs totalmente a este vento.

Durante toda a sua vida e até a hora da morte, Sócrates não fez mais do que se colocar no meio desta correnteza, desta ventania [do pensamento], e nela manteve-se. Eis porque ele é o pensador mais puro do Ocidente. Eis porque ele não escreveu nada. Pois quem sai do pensamento e começa a escrever tem que se parecer com as pessoas que se refugiam, em um abrigo, de um vento muito forte para elas... Todos

os pensadores posteriores a Sócrates, apesar de sua grandeza, são como estes refugiados. (ARENDR, 1995:131).

A principal característica deste vento é a desordem. O vento é aquele que devido a sua natureza incontrolável desfaz e, às vezes, até bagunça o que estava anteriormente arrumado. O vento do pensamento desfaz os conceitos, desestrutura esquemas, cria uma nova e inesperada situação. Sócrates enfrenta o vento. Ele não se escondeu, porém não sai impune a esta situação. Sócrates, a cada ventania, é um homem diferente. Cada vez que uma pergunta retorna ao seu ponto de partida há algo de novo para ele. Esta entrega total ao vento do pensar dá a Sócrates algumas características que Hannah Arendt descreve em três metáforas, que são de fundamental análise.

Na primeira metáfora, Sócrates é comparado a um *moscardo*²³. Moscardo é um inseto que nos ferroa retirando-nos do sono. Sócrates sabe como ferroar os cidadãos atenienses para que não continuem a dormir durante a vida. O sono conceitual é uma realidade sempre presente em nossos dias. Muitos de nós ainda não estamos atentos às questões de real importância na vida cotidiana, vivemos o perigo constante de ser embalados no sono da ideologia. A atitude de Sócrates convoca para o despertar. E para que ele nos desperta? Para o pensamento. Uma atividade sem a qual a vida não vale a pena ser vivida. Viver sem pensar é viver adormecido, inconscientes das riquezas das coisas e experiências que nos cercam. Neste sentido, Arendt conclui que pensar e estar vivo são como sinônimos.

Na segunda metáfora, Sócrates é uma *parteira*. A parteira é quem sabe retirar das mulheres a vida ou a morte. Belas e verdadeiras crianças ou os seus fetos mortos. Os verdadeiros conceitos – justiça, piedade, sabedoria, coragem – ou as *doxas* (opinião), aquilo que não é a verdade, que não está vivo, as meras opiniões sem fundamentos. É comum se identificar as parteiras com mulheres de idade avançada, que já estereis reconhecem aonde se encontra a vida. Sócrates é uma parteira porque ele sabe trazer à luz os pensamentos alheios. Ele mesmo se considera estéril e sabe mostrar aos seus interlocutores que eles não devem confiar tão cegamente em suas opiniões infundadas, os fetos mortos que carregam.

Na terceira metáfora, Sócrates é uma *arraia-elétrica*. Sócrates é comparado a este peixe porque deixa todos ao seu redor paralisados. Sócrates admite esta

²³ Optei em manter o vocábulo utilizado na tradução brasileira de *A Vida do Espírito*, ainda que me pareça mais conveniente utilizar o vocábulo *pernilongo*.

comparação só se seus companheiros reconhecerem que o peixe permanece também paralisado quando dá uma descarga elétrica em alguém. Sócrates também se surpreende com a questão como a pessoa que lhe ouve. O filósofo também deve estar sempre pensando a questão pela primeira vez, isto é, ele se espanta juntamente com quem ficou espantado.

O pensamento é assim. Interrompe todas as atividades humanas, deixa-nos inseguros quando percebemos que duvidamos sobre coisas que antes nos davam uma segurança irrefletida. O pensamento é também sempre uma possibilidade de perigo. Uma nova ordem trazida pelo vento do pensamento não significa necessariamente uma melhor compreensão, há uma possibilidade concreta de um niilismo conceitual. Hannah Arendt chama isto de perigo do pensamento (ARENDR, 1993:159). Porém, apesar de saber que o pensamento não torna ninguém necessariamente sábio ou benfeitor e ainda pode ser fonte de um niilismo para quem se aventura ao seu vento, Sócrates entendia que o significado do pensamento está na sua própria atividade.

Ou, em outras palavras: pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que aconteceu na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos. (ARENDR, 1995:134).

Apesar dos perigos do pensamento, a vida não vale a pena sem reflexão. Estar vivo é estar exposto ao vento do pensamento, na busca de entender os conceitos mais simples do cotidiano. Hannah Arendt parte então para examinar como Sócrates reconhece a atividade do pensar, a autora quer entender a relação entre pensar e julgar e começa então a articulá-la:

Chegamos à conclusão de que apenas as pessoas inspiradas pelo eros socrático, o amor da sabedoria, da beleza e da justiça são capazes de pensamento e dignas de confiança.(...) Se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade, independente dos seus objetos (ARENDR, 1995:135).

Arendt analisa duas frases de Sócrates que se encontram no diálogo *Górgias*. As frases são profundamente reveladoras do pensamento socrático.

Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu **sendo um**, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me²⁴.

²⁴ *Górgias*, 482c. Cf. ARENDR (1995:136). Grifos da autora.

Esta frase de Sócrates é contraditória, pois nada que efetivamente seja um, pode entrar em desentendimento. É preciso dois tons para que ocorra uma melodia harmônica ou desarmônica. Isto revela que Sócrates tem consciência que na verdade ele é dois num mesmo ser, ou seja, cada ser humano tem a possibilidade de ser dois sendo a mesma pessoa. De início sei que sou um ser que aparece para mim mesmo e para os outros. Mais de uma pessoa me reconhece como uma mesma pessoa. Este fato é uma revelação de que sou um. A minha unicidade é garantida no reconhecimento que uma pluralidade de outros fazem de mim como um mesmo ser que aparece. Porém, quando apareço para mim mesmo algo em minha unicidade é desfeito, pois sou aquele que aparece e ao mesmo tempo aquele para quem apareço. Sou o sujeito que observa e o objeto que aparece e é desvelado.

Devo retomar aqui o argumento de que o pensar é o diálogo sem som do eu com ele mesmo. O *dois-em-um* é a concretização deste diálogo. Quando apareço para mim mesmo, dialogando sem som, estou na profunda natureza reflexiva do espírito. Aparecer para si mesmo, reconhecer-se dois num diálogo interno é o esforço que Hannah Arendt acredita ser necessário para favorecer um ambiente que possa efetivamente evitar a prática do mal. A despersonalização nas sociedades de massa e a submissão aos sistemas politicamente autoritários são realidades que talvez possam ser evitadas pelo diálogo do *dois-em-um*. O pensamento não pode oferecer garantias de como evitar o mal. No entanto, ao se tratar de evitar o mal, talvez não exista outro caminho que não seja a opção consciente de, se necessário, sofrer o mal, mas nunca praticá-lo.

Ponderando fenômenos intolerantes, é de sabedoria considerar que a luta contra a despersonalização dentro das sociedades de massa e contra a banalidade do mal possa não ter garantias de vitória, porém se existe um caminho é na opção consciente de que é melhor sofrer o mal do que cometê-lo. Sofrer o mal se necessário, mas nunca praticá-lo é o conteúdo da outra frase de Sócrates que Hannah Arendt analisa. Bastante ilustrativo é também o diálogo travado pela personagem Ricardo III, de Shakespeare. Ricardo III deseja escapar de sua própria companhia, pois tem medo de si mesmo e não se sente seguro no seu “eu” mais íntimo. É nesta perspectiva que Arendt afirma que é melhor sofrer o mal, pois serei sempre o companheiro de uma vítima. É melhor e mais fácil conviver com a vítima do que com um malfeitor, um assassino. Não é fácil *estar só* com

um assassino. Talvez, seja por isso que a característica maior dos assassinos, dos déspotas e dos intolerantes é estar na *solidão*, ou seja, abandonados de toda companhia e de si próprio. *Estar só*, presente para si mesmo, dialogando como sujeito e objeto de um mesmo ato, ser espectador da sua própria ação é um exercício que necessita a atenção exigente do pensamento e a busca do significado do mundo. O mal é possível sempre que nos abandonamos. Não estar diante de si mesmo, estar calado internamente, parece ser a condição mais que propícia para se engendrar a banalidade do mal. Eichmann é mais uma vez o exemplo desse humano, demasiado humano, abandonado de si mesmo, na *solidão* das sociedades autoritárias, de massa e despersonalizadas.

A vida não vale a pena ser vivida sem reflexão. O exemplo de Sócrates, apresentado por Hannah Arendt, indica que talvez seja mais válido a busca de experiências do que doutrinas ou regras de conduta. Talvez dialogar internamente – *descongelando* conceitos – possa preparar um ambiente que intimide a prática do mal. Arendt não apresenta o vento do pensamento como uma garantia, mas como uma possibilidade de através da reflexão e do seu efeito destruidor liberar a faculdade do juízo.

Minha hipótese é que a educação possa ser um espaço propiciador desse ato de dialogar internamente. A meu juízo, devemos apostar em processos educativos nos quais *descongelando* conceitos possamos também preparar um ambiente que intimide o fracasso moral intolerante. Entendo também que a inabilidade do pensar não é privilégio dos grandes assassinos e déspotas da história, mas uma possibilidade sempre presente para todos a todo momento. O horror intolerante que constantemente visita os noticiários são provas e, de certa maneira, denúncias do quanto o diálogo interno tem sido silenciado em nossas sociedades. *Estar na solidão* é uma realidade nas sociedades de massa e as suas conseqüências nós as experimentamos e as conhecemos. Neste sentido, faz-se ainda mais premente uma educação para a tolerância, propiciada pela capacidade do diálogo interno do pensamento, bem como pela capacidade de distanciar-se e reaproximar-se do mundo, dando-lhe sentido. É nesta direção que oriento tópicos a seguir a través da seguinte questão: quais as contribuições arendtianas para se fundamentar filosoficamente uma educação para tolerância na perspectiva do pensamento?

3.4

EDUCAR NA PERSPECTIVA DO PENSAMENTO: CONTRIBUIÇÕES ARENDTIANAS.

Importa retomar algumas afirmações indispensáveis para se entender o estatuto do pensamento segundo Hannah Arendt a partir das obras *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*. A minha principal intenção é – a partir dos pressupostos oferecidos pela autora e do exemplo de Sócrates – entender o pensamento como distanciamento e a possibilidade de reaproximação ao mundo. Sendo assim, destaco primeiro alguns pressupostos que foram examinados ao largo desse caminho conceitual em companhia da Senhora Arendt.

Quanto à obra *Eichmann em Jerusalém*, considero importante retomar três pontos fundamentais. Primeiro: a personalidade daquele *homem na cabine de vidro*. Tal como apresentado, Eichmann é, supostamente, um homem banal, comum, ordinário. Sua maldade – se é que podemos assim nos referir – não tem origens em um satanismo ou monstruosidade ou enfermidade. A origem do mal cometido por aquele *inimigo do gênero humano* é sua total incapacidade de pensar. Esta incapacidade de pensar revela-se, segundo Arendt, na desconexão que Eichmann vive entre um mundo de clichês, de frases prontas e superficiais, e o mundo das aparências, o mundo real e cotidiano.

Segundo: o mal cometido por Eichmann e por tantos outros burocratas assassinos da diversidade alheia não tem motivos, ou seja, não se pode explicar tal horror a partir das tradicionais motivações psicológicas, teológicas, antropológicas ou sociológicas. Neste sentido, o mal intolerante não tem raiz, não é profundo, não tem existência ontológica. É superficial, o que não significa que não tenha grande potencial destrutivo. A banalidade do mal não se constitui no fato dele ser trivial, mas no fato dele ocupar o lugar da normalidade, *como se fosse normal*. O ódio intolerante com a diversidade alheia nos sistemas totalitários é monstruoso em dimensões, mas não em motivos. Hannah Arendt quebra uma racionalidade causal simplista, pois, muitas vezes, acredita-se que quanto maior o resultado do mal, mais perversa é sua motivação. É esta desconexão entre o motivo e os resultados do mal que leva a filósofa a forjar o conceito de *banalidade do mal*.

Terceiro: a banalidade do mal não significa ausentar este novo tipo de criminoso – monstro ou palhaço – de suas responsabilidades jurídicas e políticas. O conceito de banalidade não quer ser uma justificativa a inimizabilidade. Ainda que sem motivo, sem intenção maligna ou patológica, o ser humano banal, mal e intolerante deve ser sempre responsabilizado por seus atos. A banalidade do mal é uma possibilidade para todos. Não é privilégio de alguns déspotas. E sendo assim, reclama especial atenção social – e educacional – a fim de se evitar seus resultados monstruosos.

Ora, um projeto educativo que tenha como preocupação evitar o fracasso moral diante da diversidade alheia deve estar atento a estas questões. A meu juízo, uma educação com estas características deve ajudar a desfazer as desconexões existentes entre o mundo real e cotidiano e o mundo irrefletido dos clichês, no qual podemos, com perigosa facilidade, habitar. Uma educação para tolerância, então, poderia incorporar em sua prática tanto uma denúncia à banalidade da intolerância, enquanto mal sem motivos, quanto como um anúncio das responsabilidades morais diante de tais fatos.

Não é minha intenção aqui oferecer um método pedagógico contra a banalidade do mal, mas tão somente – se é que isso seja pouca coisa – refletir sobre alguns fundamentos para a tarefa educativa que se queira comprometida com o respeito e a abertura ao diferente, que esteja pronta para afrontar os fenômenos intolerantes em sociedades plurais. A obra de Hannah Arendt pode ajudar a entender a banalidade que uma educação para a tolerância visa combater. Mais importante, no entanto, será pensar tais fundamentos numa perspectiva assertiva. Para isto reporto-me, mais uma vez, à obra *A Vida do Espírito*.

Quanto ao estatuto do pensamento apresentado por Hannah Arendt, retomo aqui três tópicos centrais. Em primeiro lugar, não se pode esquecer que Hannah Arendt está motivada pelo depoimento de Eichmann em Jerusalém. Ela quer entender se existe alguma relação entre a incapacidade de pensar – o não estar atento às coisas – e a prática do mal.

Em segundo lugar, é mister ter presente as fronteiras e as diferenças que Hannah Arendt – secundando Kant – apresenta entre pensar e conhecer. Conhecer é a busca do intelecto pela verdade. O conhecimento cumpre sua finalidade alcançando resultados. O pensamento não busca a verdade, ele lida com os

significados. O pensamento não se interessa com a verdade das coisas, mas sim com o que elas significam.

Em terceiro lugar, retomo uma importante afirmação de Hannah Arendt: *ser e aparecer coincidem*. A autora rejeita o dualismo entre as aparências e as essências e o desprezo dos filósofos pelas coisas do mundo. Para ela, ser percebido e reconhecido pelos sentidos de um outro – ou seja, aparecer – é a condição básica para algo garantir sua existência. Então, como explicar o pensamento sabendo que ele não aparece e que para a Hannah Arendt o que não aparece não é? E ainda mais: como ponderar sobre um projeto educativo para a tolerância que tenha presente a perspectiva do pensamento tal como o entende Arendt em sua contradição entre aparecer e ser? Neste sentido, retomo o estatuto arendtiano do pensamento para conjecturar sobre as possibilidades de uma educação na perspectiva do pensamento.

Segundo Arendt, o pensamento é uma atividade invisível, como já havia afirmado a Metafísica. Ela absorve esta intuição da tradição filosófica, mas marca sua diferença. Para ela o pensamento – o inteligível – não é uma recusa do mundo sensível, mas uma retirada do mundo para um diálogo silencioso do eu consigo mesmo. Neste sentido, Sócrates é apresentado como um modelo de filósofo que soube manter-se neste diálogo. Ele conseguiu unir o agir e o pensar, mantendo com cada experiência a intimidade necessária para se entender que o pensar é um distanciamento do mundo e uma reaproximação sempre renovada ao mesmo.

Está claro, a meu juízo, que Hannah Arendt quer marcar uma descontinuidade entre pensar e estar no mundo. O pensamento é uma abertura que se caracteriza por ir além da atividade de conhecer. O conhecimento deixa um rastro: o saber que pode ser acumulado. Podemos dizer que o pensamento nos deixa de mãos vazias. Quanto aos resultados, ele está liberado dos interesses e quanto à finalidade ele é significativo. O pensamento não pretende uma aproximação manipuladora com as coisas, mas busca os sentidos de cada coisa ser no mundo.

No entanto, a oposição entre o pensamento e o que aparece se mantém. O pensamento não aparece, logo não é. Ser é o que aparece. Mas o pensamento em sua atividade é o que dá significado ao mundo, aquilo que aparece e é. O mundo é algo puramente objetivo, o seu significado está fora dele mesmo e só é possível na atividade do pensamento, onde nada aparece.

Entendo que o pensamento não é da ordem do não ser, nem da ordem do ser. O pensamento não se interessa por aquilo que é, pois lida com o significado invisível de cada coisa do mundo. Os metafísicos diziam que existia um mundo que é e não aparece. Segundo Arendt, não se pode repetir o mesmo erro para justificar o pensamento, não existe um lugar, ontologicamente falando, para a atividade do pensamento, ou melhor, existe: o não lugar, o lugar nenhum, na suspensão do fluxo do tempo e do espaço. Pensar é uma atividade atemporal e retirada do mundo das aparências. O pensamento não tem espaços nem tempos definidos.

Hannah define o pensamento associado a fenomenologia a partir de um ponto de vista liberado de interesses. Este ponto de vista desinteressado significa um olhar a partir dos particulares e não com critérios de leituras que surjam fora deles. Olhar desinteressadamente o pensamento é saber que ele não é código de conduta nem critério de conhecimento para a vida prática. Hannah Arendt compreende o pensamento como reconciliação com o mundo, ao mesmo tempo em que reconhece o inegável da Metafísica: o estatuto do pensamento tem como característica a suspensão do mundo. Suspensão e reconciliação do mundo – eis o que mais forte marca o pensamento arendtiano.

A atividade do pensar consiste em um distanciar-se do mundo. Não é trocar este mundo por um mundo inteligível ou buscar critérios e normas para o mundo sensível. Pensar é a possibilidade de ver o mundo, desde fora, desde uma posição privilegiada para se ver a ação cotidiana, resignificando-a. A retirada do mundo é uma distração total, é como se a experiência do pensamento se originasse numa sensação de estranhamento, sobre a qual nós não temos nenhum controle. Retirar-se do mundo traz em si um aparente dualismo metafísico. Mesmo porque a dupla morada humana é uma constatação da realidade: habitamos o mundo e não o habitamos quando pensamos.

Neste sentido, pensar não é passividade, mas a pura atividade. Pensar não é aproximar-se da morte, mas sim viver. Não é a inação, mas o máximo da ação. O pensamento não é uma atividade de outro mundo, é deste mundo. Não é fuga, nem abandono, é um distanciamento que possibilita reaproximar-se do objeto pensado com um olhar totalmente revigorado.

Com Hannah Arendt quero afirmar que o pensar não tem caráter fundador, mas apenas preparador. O pensamento é de possibilidade indefinida, de advento

incerto e sem garantias a dar. Com isso, a autora desarma uma postura interessada e aponta para um pensar reconciliado com o mundo. Mesmo que a faculdade do pensar não gere nenhum código de conduta, Hannah Arendt está firme na certeza de que o pensar deva ser uma atividade atribuída a todos, e não somente a alguns. Apesar do pensar lidar com o invisível e ser fora da ordem, talvez ele seja, na sua busca incessante de experiências e na destruição de critérios pré-estabelecidos, a possibilidade de favorecer um ambiente que desenvolva a incapacidade de fazer o mal. Só as pessoas que desejam o que falta, que amam o ausente, que se envolvem com o *eros socrático* podem experimentar realmente a atividade do pensar. O pensamento pode ser a possibilidade do bem agir na vida cotidiana e a de reconciliar-se com as coisas do mundo. Se algo está em crise é a maneira como tradicionalmente pensamos, nunca a nossa capacidade de pensar.

Diante da banalidade do mal, concretizada em inúmeros casos de intolerância, acredito que os/as educadores/as se encontrem diante de um grande desafio: educar para o pensamento e conseqüentemente para a tolerância e a valorização das diferenças. Não posso deixar de lembrar que vivemos num tempo marcado pelo *estar na solidão* que inabilita para o pensamento e propicia a banalidade e incapacidade de significar o mundo. A intolerância assassina banal, como se fosse normal, é uma realidade das atuais sociedades de massa, autoritárias e despersonalizadas.

Educar na perspectiva do pensamento e re-significar o mundo que habitamos é uma urgência. Sendo assim, o que deve ser valorizado na atividade do pensar a fim de dar fundamentos a uma proposta educativa com tais características? Educar para o pensamento é cultivar em nós e em nossas relações educativas atitudes que possibilitem o *estar só* para o diálogo do *eu* consigo mesmo. Reconheço que o diálogo sem som do *dois-em-um* é uma atividade inerente à vida humana, por isso nunca será demais incentivá-lo nos processos educativos. Não obstante, é importante observar que nos projetos pedagógicos, geralmente, o silêncio para o pensamento é raramente valorizado. Privilegia-se a fala, a leitura, o trabalho de grupo etc. Contudo, não quero aqui desvalorizar o diálogo com o outro (o educador, o texto, o grupo). Toda conversa dialógica – entre educador/a e educando, educando e texto e educandos entre si – deveria levar ao *silêncio*, isto é, deveria instigar o educando e educanda para o seu diálogo sem som consigo mesmo. O que quero dizer é que toda aula, texto ou trabalho de

grupo deveria propiciar, naquele e naquela que se educa, uma reflexão pessoal e interna.

Educar é também expor-se ao vento do pensamento. Todos podemos e devemos nos expor a este vento para que ele possa desarrumar nossas pequenas certezas e abrir outras possibilidades, apesar dos riscos. O pensamento é assim. Interrompe todas as nossas atividades, deixa-nos inseguros quando percebemos que duvidamos sobre coisas que antes nos davam uma segurança irrefletida. Educar na perspectiva do pensamento é provocar esta descontinuidade, uma ruptura com o mundo cotidiano para reconciliar-se com ele num novo significado. Abertura e imprecisão são características próprias da atividade do pensamento que precisam ser assumidas como necessárias na prática educativa. Transmitir conhecimentos é imprescindível; mas, como já afirmei, educar para o pensamento, com abertura e imprecisão, é uma urgência em tempos de intolerâncias.

Além do diálogo e do vento, considero que Sócrates possa oferecer outras pistas para uma educação que busque o pensamento e propicie um ambiente privilegiado para se combater a intolerância, esse fracasso moral diante da diferença. Relembro aqui apenas as três posturas socráticas, recuperando-as através das metáforas com as quais o filósofo foi identificado: o moscardo, a parteira e a arraia-elétrica. Despertar do sono reflexivo, trazer à luz verdades e abortar preconceitos e paralizar-se, indignar-se, admirar-se.

A faculdade do pensar não gera nenhum código de conduta, como já afirmei. Entretanto, estou certo de que o pensar deva ser uma atividade atribuída a todos e não somente a alguns. Apesar da atividade do pensamento lidar com o invisível e ser fora da ordem, talvez, ela seja a possibilidade de favorecer um ambiente que desenvolva a incapacidade de fazer o mal, talvez seja a possibilidade de construção de um ambiente desfavorável para a intolerância assassina. Educar na perspectiva do pensamento, então, seria despertar a si mesmo e os outros do sono de irreflexão, abortando nossas opiniões vazias e irrefletidas. Educar para o pensamento seria uma atitude consciente de indignar-se e admirar-se, abrindo nossas janelas conceituais para o vento do pensamento e começando já, agora mesmo, o nosso diálogo interno.