



# Entrevista: Adriano Correia

Por William Bento Barbosa

Em 2013, a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, de Hannah Arendt, faz cinquentenário. O livro, publicado em maio de 1963, até hoje suscita polêmicas e incompreensões devido ao caráter questionador de Hannah Arendt. Como correspondente para revista *The New Yorker* em 1961, Arendt foi a Israel cobrir o julgamento de Adolf Eichmann, um dos principais responsáveis pelo genocídio nazista. Na Casa da Justiça em Jerusalém, diante de um julgamento espetacularizado, Arendt não se deparou com um criminoso malévolo, mas com as irrefletidas ações de um homem comum, sujeito a clichês burocráticos. Longe de inocentá-lo, a partir da análise do personagem Eichmann, Arendt elabora uma genuína reflexão para além da *persona* do condenado e do julgamento em si e, mais do que qualquer cobertura jornalística, constitui aquilo que seria uma das maiores contribuições do século XX ao pensamento filosófico.

Para falar sobre o assunto à *Inquietude*, convidamos o professor de filosofia da Universidade Federal de Goiás, Adriano Correia Silva, doutor em filosofia pela UNICAMP. Adriano publicou livros e inúmeros artigos sobre o pensamento de Hannah Arendt. Em conversa com William Bento Barbosa, membro da *Revista Inquietude*, Adriano Correia diz que é uma pena que a própria expressão “banalidade do mal” tenha se banalizado jornalisticamente de um modo tão amplo e tão irrefletido. Adriano também aborda outras importantes e polêmicas discussões do livro, tais como o caso Eichmann e os riscos éticos e políticos da ausência do pensar. Por fim, sua fala está voltada para recepção e o legado da obra arendtiana.

***Eichmann em Jerusalém* (1963), como o próprio subtítulo da obra anuncia, é um relato sobre a *banalidade do mal*. Entretanto, em *Origens do totalitarismo* (1961), Hannah Arendt já empregara o uso do termo *mal radical*. Quais são os distanciamentos teóricos entre os usos e as obras mencionadas? Há uma chave de leitura para tentar compreender o problema do mal entre as obras e no pensamento de Hannah Arendt?**

No contexto da polêmica entre Arendt e vários opositores da obra e da expressão “banalidade do mal”, entre outras polêmicas relacionadas a *Eichmann em Jerusalém*, há uma carta de Hannah Arendt a Gershon Scholem, que dá origem a toda uma recepção que busca aproximar o conceito de mal radical do conceito de banalidade do mal. Na carta em que Scholem critica a obra *Eichmann em Jerusalém*, ele diz que gostava muito mais do uso que Arendt fez do mal radical em *Origens do totalitarismo* que do uso de banalidade do mal que ela faz em *Eichmann em Jerusalém*. Ela responde que realmente mudou de posição e que não pensa que o mal seja radical; o mal é banal, apenas o bem pode ser radical. Esta é mais ou menos a formulação dela na carta. Eu acho que essas formulações são enganosas, porque no fim das contas, quando fala de mal radical em *Origens do totalitarismo* está em jogo a seguinte ideia: a de que nos campos de extermínio teria ocorrido uma forma extrema e absoluta de maldade a desafiar os poderes humanos de reconciliação e de resistência e que essa maldade poderia devastar o mundo inteiro. O conceito de radical aí é, portanto, associado à ideia de extremo ou absoluto.

Ela menciona Kant e isso também só traz confusão, porque o conceito em Kant tem um uso muito específico, de uma certa fragilidade constitutiva da natureza humana que tem a ver com a nossa propensão a ceder à tentação em nome de algum bem, transgredindo a lei moral. Isso é radical porque está arraigado, enraizado, não no sentido de extremo. O fato de que ela mencione Kant também desencaminhou muito a discussão. Em *Origens do totalitarismo* ela utiliza a expressão mal radical para falar do mal absoluto, extremo, do mal que tem a ver com a própria instituição dos campos e com essa possibilidade da erradicação da pluralidade humana da face da Terra. Então, muito mais grandiosa e mais ampla é sua ênfase no mal como fenômeno político muito mais do que moral, se é que podemos fazer essa

distinção nesse contexto. Mesmo na expressão *banalidade do mal* a relação entre a política e a moral é constante, não há uma separação muito clara. Eu penso que o que está em jogo é que não há uma aproximação possível entre o conceito de mal radical em *Origens do totalitarismo* nem com o modo como Kant compreende o mal radical, nem com o modo como ela utiliza posteriormente a expressão banalidade do mal.

A expressão banalidade do mal foi cunhada para fazer referência a um evento específico, que foi o julgamento de Eichmann, e ao personagem Eichmann, tal como ele se apresentou durante o julgamento. Então, não há uma teoria geral sobre o mal – o que não há em Hannah Arendt mesmo quando ela fala de mal radical. A expressão banalidade do mal foca muito mais a ação dos indivíduos, aqueles que se recusam a pensar por conta própria, aqueles que se recusam a, portanto, aprofundar a memória, a se fazer companhia por meio do pensamento. Diz respeito a uma forma nova de maldade que teria se cristalizado na figura de Eichmann. Um mal que justamente por não ter motivos compreensíveis como a inveja, a ganância, as várias fontes dos vícios, tais como foram catalogados na história do pensamento, e justamente por não indicar uma conexão imediata entre o que o indivíduo deflagra por meio de sua ação e o benefício que ele pode alcançar por meio dela, explicita a flagrante discrepância entre a magnitude dos motivos e a magnitude dos benefícios, que também caracteriza nuclearmente a banalidade do mal.

Há uma ideia de superficialidade. O conceito de superfluidade aparece associado à ideia de mal radical em *Origens do totalitarismo*. Ela diz basicamente o seguinte: o que significa o mal radical? A tentativa de tornar supérfluos os homens enquanto homens, não os utilizando como meio para algum fim, mas simplesmente destruindo a sua singularidade, promovendo a erradicação da pluralidade da face da Terra. Em *Eichmann em Jerusalém* está em jogo a superfluidade, mas está muito mais em jogo uma questão moral que tem a ver com aqueles indivíduos que se recusam a pensar por si próprios, acabando por se enredarem de modo oportunista no que quer que se apresente como sendo um caminho para o sucesso ou o se dar bem. Este indivíduo, então, e no caso específico de Eichmann, estaria desconectado dessa compreensão mais geral de uma lógica da tentação, ou seja, de que a maldade humana tem a ver com o ceder a algo que me traz benefício em vista do que transgido alguma norma. Ou então, ser tomado por algum

afeto desorientador que, portanto, turva minha consciência; ou ainda algo que poucos consideram, a ideia de uma maldade dos grandes vilões, de querer o mal pelo mal ou querer deliberadamente ser um grande malfeitor – algo que Kant, por exemplo, não considera, mas que outros pensadores, como Schopenhauer e Nietzsche, não ignoraram...

**Arendt analisa a figura de Eichmann, não como um monstro, mas como um homem comum, medíocre, que pensa por clichês, a exemplo de Otto zur Linde, personagem de Jorge Luis Borges no conto *Deutsche Requiem*, que nunca pecara por negligência. Qual o sentido destas afirmações? Arendt também declara que o maior criminoso do século XX foi o pai de família. Embora a pensadora não gostasse desta relação, como evitar que todos sejam, virtualmente, “Eichmanns” em potencial?**

De fato, um primeiro traço específico que interessa a Arendt é que Eichmann expõe a singularidade de um certo fenômeno. É um personagem típico por meio do qual algo novo veio à luz no campo da filosofia moral. Um indivíduo que não percebe a desproporção entre querer alcançar uma patente superior na carreira militar e matar milhões e milhões de pessoas em nome disso. Uma lealdade, mesmo que se pensasse em Eichmann como o interessado na promoção, na carreira, o que quer que seja, é desproporcional à magnitude do que ele desencadeia e do que ele aspira.

O que é interessante nessa ideia do conto de Borges é que ele também reclamou algo análogo para si, quando afirmou em Jerusalém que deveria ser louvado pelo que fez, na medida em que foi inflexível, mesmo quando Himmler ordenou que ele cessasse de exterminar os judeus e mesmo quando qualquer aspiração carreirista não fazia mais sentido, por conta dos desdobramentos da guerra e da derrota iminente da Alemanha. Não fazia mais sentido pensar numa promoção da carreira ou algo como um interesse próprio. Esta sua inflexibilidade, o não pecar por negligência, tinha a ver com uma compreensão que remonta em grande medida a algo que o próprio Eichmann chamava de uma versão da moral kantiana para o homem comum, na qual a única e inquestionada virtude que resta é a obediência. Kant não admitiria tal apropriação, com os vários problemas que isso implica na interpretação. Mas, o que subjaz a isso é a indicação de uma maldade que não

é mais presidida pela lógica da tentação, que tem a ver não com o indivíduo ceder à tentação de auxiliar as vítimas, ceder à tentação de ser solidário, por exemplo. É justamente o não se deixar afetar por paixões que caracteriza essa inflexível devoção ao dever tal como encontramos em Eichmann, ou, o que importa pouco, no personagem que ele ajudou a construir na corte em Jerusalém. Então, diz ele, nunca pecar por negligência é também dizer “nunca me deixei seduzir por aquilo que me fosse vantajoso ou prazeroso”, ou mesmo pela tentação de evitar o sofrimento alheio, de evitar colaborar com o extermínio. A ideia é que esses indivíduos eram inflexíveis na devoção ao dever, e, neste sentido, se trata de um mal que não tem a ver com cair em tentação. Antes o contrário, a tentação era o bem, ao menos neste sentido da solidariedade ou de deixar-se afetar pelo sofrimento alheio – essa espécie de partilha mais elementar da existência junto a outros membros da espécie.

Quando Arendt diz que o maior criminoso do século XX foi o pai de família trata-se, claro, de uma formulação hiperbólica, do pai de família como um tipo ou personagem: não todo e qualquer pai de família, mas a imagem da família burguesa para a qual o critério mais elevado de valoração é balizado pela conservação do núcleo familiar e dos interesses privados que lhe são correlatos. O pai de família teria sido aquele que no caos entre guerras sacrificou todo tipo de convicção à mera sobrevivência dos seus e do núcleo familiar como tal. O que interessa a Arendt nesse personagem, que é o pai de família, é pensar o indivíduo provido apenas com as virtudes burguesas do interesse próprio e da autoconservação. A ideia desses indivíduos é dizer que não faz sentido de que há algo mais elevado do que simplesmente se autoconservar e estar atento ao caos da falência da sociedade da época, sob vários aspectos, morais, políticos, econômicos, estar atento, conservar esta virtude que tem a ver com a conservação dos seus, ou seja, esta atenção, esta habilidade privada de não perder oportunidades. Isso é exótico, indica Hannah Arendt, porque toda ideia de virtude, tanto em moral como em política, sempre esteve associada a algo que é superior à própria vida. É justamente na exposição à morte que se prova o herói valoroso e virtuoso. É essa ideia de que a vida no sentido da mera conservação da existência é o critério último do valor que está associada à imagem do *pater familias*, alguém inteiramente desprovido de virtude cívica, mas também de princípios morais estáveis. O que está em jogo para o *pater familias* é antes de tudo a autoconservação

de uma vida não qualificada, de uma vida do mero viver. Está em jogo, quando ela fala do *pater familias*, a perspectiva pequeno-burguesa, mais que o pai de família enquanto indivíduo, enquanto homem, por exemplo, alguém do gênero masculino, ou alguém pertencente a uma determinada classe. Interessa menos isso a ela que a imagem típica do pequeno burguês, que não era propriamente Eichmann. Ele representava um tanto essa figura do pequeno-burguês, mas, para ela, o personagem mais representativo desta perspectiva burguesa, não era Eichmann, que tinha princípios como, por exemplo, o da obediência cadavérica, mas antes Himmler, aquele que quando viu que o barco estava afundando esteve atento à oportunidade de mudar completamente de atitude e de propósito. O pequeno burguês era Himmler; Eichmann seria o operador da burocracia que se recusava a pensar por conta própria. São personagens vários. A expressão banalidade do mal ganhou uma relevância tamanha que obscureceu o fato de que, para Arendt, a maioria dos nazistas não eram como Eichmann. Havia os ideologicamente convictos, havia os simplesmente oportunistas, como Himmler, que se ajustariam a qualquer nova ordem, e havia esses como Eichmann que eram incapazes de pensar do ponto de vista do outro, mas ao mesmo tempo cultivavam como virtude última e dignificadora do próprio caráter esta obediência inflexível, que não é compatível com a autoconservação burguesa.

**Sobre a *responsabilidade*: em uma burocracia, onde não se culpa ninguém, como responsabilizar alguém pelos seus atos?**

Há um pequeno texto de Arendt, *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, em que ela observa o seguinte: o que se pergunta a alguém que é parte de uma grande maquinaria burocrática? Que tipo de responsabilidade se pode atribuir a esse indivíduo? A responsabilidade é a da adesão. Obedecer é apoiar. Apenas crianças obedecem sem consentir. Adultos, quando obedecem, consentem, apoiam, legitimam. A responsabilidade pessoal individual tem de ser medida de algum modo pela experiência do judiciário, por exemplo, mas o que está em jogo é o indivíduo. Ele é claramente responsável na medida em que adere a algo. Caso afirme que se não fosse ele seria outro, sempre será possível afirmar que nesse caso outro estaria em julgamento. Esse aderir é legitimar. Muito mais claramente

em questões políticas, mas não apenas nessas questões, esta mensuração da responsabilidade consiste na mensuração do grau de adesão, e mesmo que o indivíduo fosse parte de uma grande maquinaria burocrática, estava em jogo o fato de que esta maquinaria determinava as funções e que o indivíduo inserido numa maquinaria como a totalitária, simplesmente trabalhava no correio interno do partido, ele não pode ser tratado simplesmente como um carteiro, ele está a desempenhar uma função indispensável ao funcionamento daquela estrutura burocrática. Esses gestos são amplificados pela estrutura mesma da maquinaria burocrática. Cada ato ganha uma dimensão muito maior do que em um contexto em que eles são levados a cabo fora de uma estrutura como essa, criminosa como a totalitária. Não obstante, o indivíduo, na medida em que aceita as engrenagens, na medida em que a faz funcionar, ele apoia e é corresponsável por todo o sistema. Ainda quando julgado num determinado tribunal, está em jogo sua conduta como agente individual e ainda que isso não seja simples, certamente não é impossível. Acho que é essa a posição que Hannah Arendt sustenta.

### **No contexto da discussão sobre a teoria do domínio de fato. Há alguma comparação?**

Não, penso que não. Até porque mesmo que Eichmann nunca tenha matado os judeus diretamente, isso não altera o fato de que fez funcionar um sistema criminoso, como ele mesmo admitia. Ele dizia apenas “eu não sou assassino, mas é claro que eu fiz parte da estrutura administrativa e do processo de extermínio dos judeus”. Ele dizia que fazia parte e não recusava essa responsabilidade, mas a responsabilidade pessoal. No caso da teoria do domínio do fato, se é que se pode chamar de uma teoria, está em jogo a própria seguridade jurídica de todo o sistema do direito. Toda presunção de inocência, que está em jogo em todo sistema jurídico no Estado de direito, é posto em questão. Esse argumento viola na base a estrutura do direito contemporâneo. Mesmo que nós imaginemos que é muito improvável que o indivíduo não tenha cometido um delito, se nós não conseguirmos provar a sua culpa, a sua inocência jurídica, pelo menos, está assegurada. É por isso que a teoria do domínio do fato, usada à revelia dos propósitos de quem a concebeu, acaba por fragilizar os fundamentos do direito num Estado

democrático de direito.

**Não se pode ser mau voluntariamente, a exemplo da posição socrática a sustentar que se conhecemos o bem, não podemos praticar o mal. Então como evitá-lo? Se o mal é a ausência de pensar, que tipo de pensamento pode evitar o mal? Se para Arendt, o pensamento é uma retirada do mundo, que serventia ele pode ter para ação? A ação pode evitar que o mal seja mitigado? Que tipo de ação?**

Penso que para Arendt a posição socrática a sustentar que “ninguém faz o mal voluntariamente, mas por ignorância”, era de uma ingenuidade psicológica extraordinária. O que está em jogo aí é uma confiança na capacidade da razão ou do pensamento por si só fazer o bem. É uma ingenuidade ainda maior que aquela de Kant, que julgava que a consciência moral é algo presumível, ainda que a conduta moral não. A conduta é sempre algo, nós somos naturalmente, na medida em que somos racionais, dotados da capacidade de distinguir entre o bem e o mal. A esta confiança em que a razão recobre todo o campo do que é o bem e do que é o mal na ética. Essa confiança que aparece em Kant, em Sócrates aparece muito maior, porque para Sócrates o próprio conhecimento não define apenas a consciência moral, mas também a conduta moral. Arendt julgava isso uma ingenuidade, tanto em Kant quanto em Sócrates. Mas, por que tanto Sócrates como Kant interessavam a ela? No caso específico de Sócrates, quando ela pensa a teoria moral, está em jogo um limite tênue e, ainda assim, virtualmente efetivo, que tem a ver com o indivíduo fazer companhia para si mesmo, de modo que interessava a ela menos os objetos do pensamento que a experiência mesma do pensar. O que pode ter alguma relevância moral não é o que pensam as pessoas que pensam, mas o fato de que enquanto elas pensam, elas não estão sós. Elas deixam raízes, raízes da memória, e visitam perspectivas outras que não as suas próprias por meio da imaginação. Ela usa uma expressão de Kant para dizer que pensar com mentalidade alargada significa treinar o pensamento para sair em visita a perspectivas várias.

Então, para ela interessava o pensamento na medida em que ele tem um efeito liberador, em que é corrosivo com seus próprios resultados, e em que pensar é sempre conversar consigo mesmo, é ser, ademais, testemunha

dos próprios feitos. É ser um outro eu para si próprio. E nesta medida, nesta experiência em que eu penso, não há ato sem testemunha, porque eu sou a testemunha de mim mesmo. Isso, para ela, poderia representar um limite na medida em que os indivíduos que pensam nunca estão sós de fato. São sempre dois em um quando pensam, ao passo que quando estão em meio a outros, no exercício da linguagem, eles experimentam outra forma de articular o pensamento que não é essa do fazer-se companhia, mas retoma a unidade de quem fala com uma voz própria. No caso, essa experiência para Arendt era o único efeito colateral confiável e a única coisa que se pode esperar do pensamento é que ele faça com que os indivíduos experimentem o estar só como um estar junto a si mesmo. Isso não significa que todos virão a ser bons, mas apenas que aqueles que não decidiram ser maus terão ocasião para, pelo menos, decidirem sobre se serão ou não. Porque, para ela, muito piores que os vilões decididos, que temos o direito de imaginar serem raros, são aqueles que constituem a ampla maioria dos que não querem, não se dedicam sequer a decidir sobre se querem ou não ser bons ou maus. Aqueles que simplesmente deslizam na superfície dos acontecimentos, não se voltam sobre seus próprios atos com a perspectiva crítica com que o pensamento sempre volta sobre si mesmo; não são testemunhos para si mesmos, desfrutando, portanto desse estímulo para a transgressão que é o anonimato ou a ignorância do feito.

Então, o tipo de pensamento que está em jogo é o que ela vai chamar de pensamento crítico. Quando ela fala de Kant, mas também quando fala de Sócrates, tem em mente o pensamento como um diálogo sem som de si para consigo. São essas imagens do pensamento crítico – do diálogo sem som, crítico no sentido de corrosivo, de desconfiar das próprias conclusões, de sempre retomar as próprias experiências, de avaliá-las e desconfiar das perspectivas de valor muito estáveis – que pra ela podem ter alguma implicação na conduta. Ocorre que isso parece ser muito pouco, mas Arendt não espera mais da filosofia moral. Ela diz, no final da série de conferências *Algumas questões sobre filosofia moral*, se alguém disser que prefere a companhia do Barba Azul, o que você pode fazer é ficar distante desse indivíduo, manter distância! Supor que não haja pessoas deliberadas a ser más é uma ingenuidade psicológica, de modo que não se pode confiar na moral ou na ética para erradicar o mal do mundo. Os problemas oriundos da

pluralidade humana são antes de tudo problemas políticos.

Aliás, ela defendia que essa moralidade socrática, que a rigor impede o indivíduo de fazer o mal em nome da integridade da companhia, que o ele faz a si mesmo, pode ser politicamente irresponsável, porque em política não está em jogo o cuidado com o eu, mas o cuidado com o mundo. E é bastante improvável que o mundo exija de cada um dos cidadãos apenas aquilo que está de acordo com o cuidado consigo próprio. O mundo apresenta demandas que podem implicar que os indivíduos, em nome da integridade do mundo, tenham de perder a própria alma, não no sentido religioso, mas no da própria integridade. Se expor numa guerra, por exemplo, a eventos e que realize ações com as quais o indivíduo dificilmente se reconciliará com o agente moral, mas que são demandas em nome da integridade do espaço político que, para Arendt, permanece sobre a conduta do indivíduo.

A questão é: se a virtude elementar do pensamento consiste nesse estar junto a si mesmo, como provocar esse modo de experimentar o pensamento? Arendt lembrava das metáforas que o próprio Sócrates aplicava a si mesmo: arraia elétrica, moscardo e parteira. A arraia elétrica, na medida em que paralisa, alude à experiência do parar para pensar; mas também há o agulhão do moscardo que significa que o parar para pensar ainda não é o pensar. E no fim das contas, é necessário ainda provocar, aguilhoar como um moscardo para que os indivíduos deem à luz as suas ideias, como uma parteira, e que examinem a dignidade dessas ideias por meio do pensamento crítico. Como fazer isso? É bastante improvável que haja outro caminho, senão provocar como um moscardo aqueles que não querem pensar. Mas não há garantia alguma de que aqueles que não pensam virão a ser contaminados pelas perplexidades partilhadas por aqueles que julgam que uma vida sem reflexão não vale a pena ser vivida. Para muitos – e é possível decidir não pensar – é justamente porque não há reflexão que a vida é suportável. Ou a vida se torna desejável justamente por não estar em jogo a experiência da reflexão, e para esses parece que já não há muito que fazer. Mas, para Arendt, trata-se ainda da experiência socrática de provocar para a perplexidade, e de não depositar muita expectativa na ética, no sentido de que ela poderia redimir a política, por exemplo.

## Um pensamento que prepara para o julgar?

Não há uma radical ruptura entre pensamento e juízo, ainda que sejam atividades claramente distintas da vida do espírito. É claro que pensamento tem muitos efeitos, mas o principal efeito do pensamento é liberar o indivíduo dos seus preconceitos, é criar uma memória para que ele possa então julgar. Julgar significa tomar posição com relação a eventos singulares, enquanto que a operação do pensamento consiste muito mais em partir do singular em direção ao geral. O juízo que de algum modo é liberado a partir do pensamento, ou seja, se de vez em quando você abandona o preconceito de estar em posse de uma verdade, você então está em condições de dizer “do meu ponto de vista, isso e tal”. E é claro que isso é orientador para a ação. O pensamento para Arendt tem a dimensão do exame, não da deliberação. Há também deliberação na medida em que você escolhe exemplos do que você deseja ser e do que você não deveria ser, mas esta escolha do exemplo está muito mais associada ao juízo que ao pensamento.

No texto sobre *Algumas questões de filosofia moral* ela fala o tempo todo sobre o caráter negativo do pensamento. O pensamento que diz basicamente isso: não sou capaz de fazer tal coisa e sobreviver a ter feito de tal coisa. Mas, ela diz também que há uma dimensão não negativa, ou positiva, que se dá quando o indivíduo escolhe exemplos. Essa escolha de exemplos tem a ver com a capacidade de julgar, essa arbitrariedade de atribuir valor a algo enquanto algo singular. É como você dizer a si mesmo: quero ser como tal personagem, Péricles, Francisco de Assis. Porque é a companhia que me agrada imaginar ser – e não há outro critério. É altamente subjetivo e aí sim a ação é guiada por esse decidir ser assim ou assado, mas não como se a ação fosse efeito do pensamento e do juízo.

Mas há uma dimensão de orientação da ação proveniente desta relação entre pensar e julgar e que tem a ver com a questão da vontade. Não é uma questão simples. A ação é guiada pelo pensamento e pelo juízo, mas não é seu efeito. Ela se relaciona com o julgamento justamente porque é distinto dele, porque não é efeito dele. Há um capítulo importante no volume sobre o pensar em *A vida do espírito*: intitulado *Onde estamos quando pensamos?* A resposta é que estamos no mundo, e o que há é que, do ponto de vista temporal, estamos entre o passado e o futuro, mas não fora do tempo, e

do ponto de vista espacial, estamos retirados da companhia dos outros, mas estamos juntos a nós mesmos em um mundo. O tempo do pensamento é o tempo da vida no mundo. E essa retirada é uma retirada para o estar junto a si mesmo no mundo, pois não se escapa do mundo senão com a morte. O pensamento, não contemplativo, é uma atividade que tem a ver com uma necessidade humana; não uma necessidade compulsória, mas a de se sentir em casa no mundo. De algum modo deixar de ser estrangeiro em um mundo que nos precedeu e nos sucederá; necessidade que tem a ver com a compreensão. E, nesse sentido, o vínculo entre pensamento e ação é muito mais forte quando nós concebemos o pensamento como compreensão e a compreensão como o outro lado da ação. Ela afirma quanto a isso o seguinte, no ensaio *Compreensão e política*: é o outro lado da ação, porque é a compreensão que nos situa no mundo e de algum modo identifica a nossa perspectiva e o lugar que ocupamos no mundo. Compreender é por os pés no chão, e sem colocar os pés no chão não é possível agir, sendo essa imagem do agir como buscar seguir em determinada direção. O conteúdo desse pensamento que interessa a Arendt é a experiência vivida. O que nos provoca para o pensamento é a necessidade de assimilar experiências. O que nos provoca para o pensamento é a nossa necessidade constante de nos reconciliar com as ocorrências que sucedem à nos e com as ações que nós desencadeamos, assim como com seus efeitos. O Eichmann de Arendt se recusa a ser tomado por essa experiência perspectiva do pensamento; rechaça a ideia de que é necessário desconfiar de toda perspectiva que se afirme como privilegiada. Eichmann se recusou a decidir cada passo no seu engajamento com aqueles eventos.

**A espetacularização do julgamento de Eichmann na Casa da Justiça em Israel, além de corresponder a um desejo de vingança, revanchismo, por parte do povo judeu, qualificou o debate para *compreender* questões mais abrangentes, tais como genocídio, justiça, responsabilidade – a exemplo do que Arendt tentara compreender como correspondente?**

Arendt estava convicta de que o julgamento fora concebido com o seguinte propósito: fortalecer o Estado de Israel, na medida em que estaria colocado na condição de quem julga aquele que foi seu algoz, a operar

como uma peça de publicidade antes de tudo. De modo que teria padecido, desde o início, do vício de buscar julgar todo o regime nazista a partir da conduta de um único homem. Foi, portanto, um julgamento desfigurado. Desfigurado ainda por esse caráter da espetacularização, como sucedâneo espúrio do princípio de transparência via exibição em público. Não obstante, é necessário separar o público no sentido de divulgado do público no sentido comum. Nem sempre coincide o divulgar com o que é o interesse comum.

Quando o julgamento e o judiciário em geral perde essa discricção necessária a uma tarefa difícil que é a de fazer em alguma medida justiça e sempre na forma tateante do juízo humano. Essa discricção (ou pudor) que deve acompanhar o judiciário é posta em risco por todo tipo de espetacularização, seja na demonização do personagem, seja na santificação das vítimas, seja na extrapolação do horizonte das ações do acusado em um julgamento em que elas devem estar em questão antes de tudo. Essa espetacularização comprometeu a legitimidade do julgamento, que por si só acabou por se constituir como legítimo, porque havia várias virtudes ainda associadas, principalmente, a conduta dos juízes no tribunal. Mas, foi um dos maiores acontecimentos midiáticos da época, transmitido por várias partes do mundo por centenas de correspondentes estrangeiros.

***Eichmann em Jerusalém*, talvez seja a obra mais polêmica de Hannah Arendt. A que se devem tais polêmicas? Arendt também teria banalizado o holocausto nazista ao povo judeu? Transcorridos 50 anos de sua publicação, em 1963, a mensagem que à época não foi muito bem compreendida por inúmeros leitores e críticos, já foi devidamente captada ou ainda suscita polêmicas? Qual é o sentido da crítica à Arendt?**

Penso que boa parte das objeções à Arendt devem-se ao tom frequentemente irônico e hiperbólico que ela emprega no texto, mas também a algo que é típico de Arendt: não fugir de nenhuma questão difícil nem se recusar a julgar (e, claro, eventualmente se equivocar). Para Arendt, é legítimo perguntar por que alguém como uma liderança judaica decidiu agir como agiu. Ainda que isso implique numa inocência do ponto de vista

jurídico, é sempre legítimo perguntar. Ao contrário de vários críticos que diziam que era algo impiedoso pensar e avaliar a conduta de alguém em condições extremas, para Arendt, é sempre legítimo avaliar, porque pela compreensão nos reconciliamos com os eventos e os humanizamos. Ela cita um exemplo de Hobbes, quando ele diz: “Se alguém coloca uma arma em sua cabeça e diz, mate seu amigo, ele está simplesmente te tentando ou coagindo, mas você ainda tem opção”. É claro que a situação é extrema do ponto de vista do julgamento futuro. Este estar com a arma na cabeça funciona como um atenuante, óbvio. Mas, é também claro que o indivíduo que está com a arma na cabeça ainda tem opção. Então, é legítimo perguntar e inquirir, não no sentido de imputar esse indivíduo, moral, política ou juridicamente, mas no sentido de compreender o que está em questão, quando esses indivíduos, tendo ainda algumas possibilidades reduzidas, escolheram uma e não outra direção. E isso fez com que as reflexões de Arendt sobre a cooperação de alguns membros dos conselhos judaicos, o tom como ela apresentou esta questão, que era uma ferida ainda aberta, isso comprometeu em grande medida a compreensão das sessões mais relevantes em jogo. Filosoficamente mais relevantes ou em termos de compreensão, para não falar no sentido estritamente filosófico.

Então, o caráter polêmico do livro se deveu ao fato de não ter fugido de questões polêmicas como a cooperação judaica, de parte da liderança judaica, o que não significava dizer nem que eles eram culpados pela morte dos seus concidadãos, nem que eles planejaram a morte de seu povo. Assim como não foi a Bélgica que invadiu a Alemanha, não foram os judeus que se mataram, foram os alemães que exterminaram os judeus. Todavia, isso não impede a pergunta pelo modo como eles se coordenaram ante aquela situação extrema.

Também foi importante na polêmica a ideia de que atos monstruosos nem sempre são desencadeados por monstros, principalmente, numa situação em que há toda uma maquinaria administrativa. Os massacres administrativos de judeus, o genocídio contra o povo judeu, foram levados a cabo por inúmeros indivíduos, um conjunto que em sua maioria jamais teria decidido atentar contra a vida de um único judeu sequer. E isso por si só já é suficiente para desafiar as nossas convicções mais comuns acerca do que é um malfeitor. Naquelas circunstâncias especiais em que se constitui uma

burocracia daquela natureza, os atos dos indivíduos foram rigorosamente canalizados e hiperbolizados de modo que não se pode compreender a conduta dos indivíduos sem se compreender a própria maquinaria.

Não obstante, é necessário compreender o que estava em jogo. Até para que não se repita. Essa é uma questão política de primeira grandeza. Então, para ela, a tentativa da promotoria no julgamento de tornar Eichmann um monstro responsável por tudo que teria acontecido aos judeus, ou por quase tudo, prestava o desserviço de obscurecer um fenômeno com elementos morais e politicamente novos. E essa incompreensão é o que ela buscou desafiar. A espetacularização do julgamento demandava que o réu fosse convertido em um monstro, mas ao converter o réu em um monstro perdia-se justamente o mais fundamental no julgamento: o fato de que aquele indivíduo que desencadeou coisas monstruosas não era um monstro. E era justamente isso que o singularizava, que o tornava especial. Uma provocação nova para o pensamento e para as convicções mais refletidas e comuns de que nós somos pessoas normais, que não somos afeitos à maldade e que os maus possuem uma natureza malévola.

Em *Origens do totalitarismo* Arendt cita uma frase do poeta David Rousset: “as pessoas normais não sabem que tudo é possível”. Se fizéssemos uma paródia, poderíamos dizer que em *Eichmann em Jerusalém* descobre-se que as pessoas normais são capazes de tudo, na medida em que se recusam a pensar e operam como engrenagem de um projeto de dominação total. Se associam à burocracia que realiza coisas monstruosas cobrando apenas o preço de não serem culpados por aqueles atos.

A incompreensão desse texto tem a ver com o fato de não ter sido lido. Concordo com Susan Neimann, autora da obra *O mal no pensamento moderno*, uma das obras recentes de filosofia moral mais influente, quando ela diz que *Eichmann em Jerusalém*, à revelia das pretensões da própria Arendt, é talvez a maior reflexão sobre o problema do mal no século XX, na medida em que busca refletir sobre a singularidade desses eventos e acerca de quanto esses eventos desafiaram nossas convicções mais gerais, tanto nas opiniões compartilhadas quanto na história do pensamento moral no Ocidente. Isso tem a ver com pensar uma maldade para além do vício. Não é necessário nenhum vício para que você seja um perpetrador de atos monstruosos, basta que você seja uma pessoa normal, ou seja, aquele que

sempre se ajusta ao vigente. Isto é ser uma pessoa normal. Aquele que sempre se ajusta ao que está valendo. Essas pessoas são perigosíssimas!

As pessoas normais são em grande medida pouco mais que efeitos de sua adesão às configurações do meio. É claro, pensando as pessoas normais também como um tipo, importante pensar como tipos, a partir daí é possível compreender sem ceder à tentação da mistificação dos caracteres, identificando os que querem se ajustar a qualquer coisa, aquele que aderiu ao nazismo no começo de 1945 e acordou democrata cristão na segunda metade de 1945. Arendt jamais pretendeu dizer quem de fato era Eichmann, mas apenas dizer que aquele indivíduo que ela teve a oportunidade de observar durante o julgamento é, de algum modo, a hipérbole de algumas potencialidades latentes em toda sociedade de massas. Eu acho que isso é um desafio atual, para além dos eventuais equívocos ou exageros na caracterização de Eichmann, na indicação da cooperação das lideranças judaicas ou mesmo o quão feliz ou infeliz é a expressão banalidade do mal. Eu acho que ainda há sim atualidade, o caráter não monstruoso daqueles que realizam coisas monstruosas em um cenário de anonimato massificador.

**Qual a importância da popularização da obra de Arendt nos últimos anos para, no sentido arendtiano, tentar *compreender* nossos tempos sombrios? Esta popularização apresenta algum risco para a interpretação da obra da autora, assim como de classificá-la/padronizá-la, visto o crescente aumento nas publicações sobre a autora?**

Eu penso que, de fato, há uma popularização da obra de Arendt, tanto no meio acadêmico quanto fora dele. Ela sempre foi bastante lida nos últimos anos, ao menos nos últimos 30 anos. Mas de modo muito assistemático, em uma recepção um tanto caótica, cuja natureza é difícil de avaliar. Eu penso que há sim certo prejuízo, que não tem a ver com a popularização de um pensador nem com elitismo acadêmico. O que está em jogo é o fato de que as figuras públicas frequentemente perdem suas ambiguidades. Ela chegou a mencionar a ameaça de uma sociedade de celebridades, e se viesse a tornar-se uma celebridade – como alguns já a concebem –, seria de uma tremenda ironia, mas ainda assim algo difícil de imaginar.

Penso, não obstante, que essa divulgação ampla da obra pode ter como efeito tanto uma reiteração das incompreensões quanto uma potencialização do aprofundamento das questões mais relevantes. É uma pena que a própria expressão “banalidade do mal” tenha se banalizado jornalisticamente de um modo tão amplo e tão irrefletido como se fosse um conceito *deus ex machina*, um conceito que serve para explicar absolutamente tudo e que, portanto, não explica nada. Porque um conceito tem de ter referências específicas nas experiências, por mais amplo e disseminado que seja um determinado fenômeno. Em todo caso, penso que o recente filme, assim como várias biografias, os dossiês em revistas de divulgação filosófica etc., que isso pode ter um efeito mais positivo que negativo. Porque enquanto o conceito de banalidade do mal é apenas reiterado nos jornais dias após dia, toda vez que há um grande crime que causa clamor popular ou qualquer coisa do gênero, a chance de ultrapassar esse nível da banalização do conceito é bastante reduzida. Tenho a impressão de que a popularização pode ter efeitos de mistificação, mas ainda assim de amplificação do acesso à obra da autora. No caso de que se lide com a obra com alguma imparcialidade, ou seja, sem a demarcação prévia da polêmica desencadeada pela obra *Eichmann em Jerusalém*, por exemplo, penso que os efeitos só podem ser positivos. E alguém que chegue ao livro antes de chegar à polêmica tem chance de ficar um tanto imune aos termos simplórios que presidiram a polêmica até hoje. E de algum modo, eu imagino que seja possível que as questões mais relevantes que a própria Arendt deixou inacabadas sobre a natureza da relação entre pensamento e o mal, podem desencadear reflexões bastante profundas sobre quão frágeis podem ser nossas convicções mais gerais acerca da natureza do mal, acerca da conduta e dos atributos do malfeitor. E eu penso que isso é bastante emancipador em termos de filosofia moral.

**Recentemente foi lançado, sob a direção da alemã Margarethe Von Trota, o filme “Hannah Arendt” (2012). O filme foi fiel à obra? Qual é a sua opinião sobre tal iniciativa?**

Considero louvável o resultado dessa tentativa de tratar de um tema tão complexo e tão espinhoso, cheio de mal estares e incompreensões. Penso que o filme é bastante correto quando se reconstrói em uma linguagem que

não é a do texto filosófico, algumas questões centrais, postas pelo próprio livro *Eichmann em Jerusalém*. Como ressalva, diria apenas, sem entrar nos méritos cinematográficos, que é mistificadora a presença de Heidegger e desnecessária no enredo. No contexto, apenas alimentam essas especulações que buscam associar Heidegger e Eichmann das maneiras mais exóticas. Assim como a presença de Heidegger é exótica, a ausência do Jaspers é injustificada na medida em que ele foi seguramente o principal interlocutor de Arendt no que diz respeito ao julgamento de Eichmann, tanto do ponto de vista jurídico quando do político e moral. Outra questão é o modo como Hans Jonas é retratado, de um modo um tanto desabonador, para dizer pouco, e não faz jus ao fato de que eles se reconciliaram após um breve desentendimento. Afora isso e outras questões menores, julgo a película inspiradora.