



v14, n2, 2017  
Maio-Agosto  
Dossiê Biopolítica

## IMPOSSIBILIDADE DA RENÚNCIA DO USO PÚBLICO DA RAZÃO EM HANNAH ARENDT – “EICHMANN EM JERUSALÉM, A BANALIDADE DO MAL” [IMPOSSIBILITY OF WAIVING THE PUBLIC USE OF THE REASON IN HANNAH ARENDT - “EICHMANN IN JERUSALEM, THE BANALITY OF EVIL”]

**Edimar Inocencio Brígido**

Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUCPR

E-mail: edimarbrigido@hotmail.com

**Fábio André Santos Muniz**

Bacharel em Direito pela UFPR, Bacharelado em Filosofia pela

Faculdade Vicentina de Curitiba

**Fátima Raquel Szinwelski**

Mestre em Psicologia pela UFPR

### RESUMO ABSTRACT

O artigo pretende revisitar a definição de uso público da razão e a impossibilidade da sua renúncia segundo Hannah Arendt com base em elementos que ela identificou na obra: “Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal”. Para tanto, apresenta uma breve evolução do conceito ético-político de razão e seu uso de Sócrates até o Iluminismo e aponta a ligação do pensamento de Arendt ao de Kant, para identificar a ampliação que ela faz da análise do uso da faculdade de julgar desenvolvida por ele. Isso porque a visão oitocentista da faculdade de julgar se mostrou insuficiente para explicar os efeitos históricos que a renúncia ao uso público da razão acarreta para a civilização a partir do fim do século XIX até os dias de hoje. Isso por força da escalada dos genocídios e massacres do período. Para isso, colheu-se dados históricos, literários e de reflexões de autores, cujo pensamento é próximo ao de Arendt e recorreu-se a outras obras da autora, tudo para ilustrar e explicar que a escalada genocida e dos massacres se dá em consonância com o crescimento das sociedades de massa industrial e pós-industrial. A conclusão a que se chega é de que a renúncia à faculdade de julgar derivada do modelo econômico e social atual e leva a uma aporia: uma contraditória ameaça à vida em nome da vida.

This article aims to revisit the definition of ‘public use of reason’ and the impossibility to renounce it, according to Hannah Arendt, based on elements that she identified in the work *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*. To that end, it presents a brief evolution of the ethical and political concept of reason and its use from Socrates to the Age of Enlightenment. It also shows the connection between Arendt’s and Kant’s thinking in order to identify the expansion she makes on the analysis of the use of the capacity to judge, further developed by him. In fact, that is because the 18th-century view on the capacity to judge proved itself unable to explain the historic effects that the renouncement to the public use of reason has brought onto civilization since the late 21st century to date. And that is partly due to the escalation in the magnitude of genocides and massacres in that period. Historic and literary data have been collected, as well as authors’ reflections whose thinking is close to Arendt’s, while other works by her have also been analyzed in order to illustrate and demonstrate that the escalation in genocide and massacre is consonant to the growth of industrial mass- and post-industrial societies. The conclusion is that the renouncement to the capacity to judge deriving from the current economic and social model leads us to an aporia: a contradictory menace to life in the name of life.

### PALAVRAS-CHAVE

Política; Ética; Renúncia;  
Faculdade de julgar; Uso público da razão

### KEYWORDS

Politics; Ethics; Renouncement;  
Capacity to judge; Public use of reason

Lasciate ogni speranza, ó voi ch'intrate.<sup>1</sup> (ALIGHIERI, 2011, p. 90)

A reflexão sobre público e privado, sobre como o sujeito deve se comportar em meio ao coletivo, sobre como a relação entre ambos deveria se dar, sobre quais os postulados éticos que devem orientar o agir no espaço público, vai se iniciar em Sócrates num ambiente que ele herda e que pode ser resumido na síntese feita por Péricles na homenagem aos mortos da Guerra do Peloponeso no século V a.C:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos. (TUCÍDIDES, 2001, p.109)

Esse ambiente foi reinventado, mas as matrizes que nele existiam ainda podem ser identificadas. A *ágora*, o espaço público, o uso da razão no espaço público, a ética, a política são elementos que serão referidos nesse trabalho com o objetivo de demonstrar alguns aspectos da reflexão filosófica sobre o homem e a sua capacidade de julgar. O artigo pretende analisar a definição de uso público da razão e a impossibilidade da sua renúncia segundo Hannah Arendt com base em elementos que ela identificou na obra: "Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal". Para tanto, apresenta-se uma breve evolução do conceito ético-político de razão e seu uso de Sócrates até o Iluminismo e colhe a ligação do pensamento de Arendt ao de Kant, para explicitar a ampliação que ela faz da análise do uso da faculdade de julgar desenvolvida por ele. Isso porque a visão oitocentista do desenvolvimento da faculdade de julgar se mostrou insuficiente para explicar os efeitos históricos que a renúncia ao uso público da razão acarreta para a civilização a partir do fim do século XIX até os dias de hoje, por força da escalada dos genocídios e massacres do período.

\_\_\_\_\_ Sócrates afirma que homem nenhum peca de propósito e, por conseguinte  
1 "Surge a porta do inferno e sobre ela Dante lê misteriosas palavras que o deixam atormentado" (ALIGHIERI, 2011, p. 88).

só o conhecimento se faz necessário para que todos se tornem perfeitamente virtuosos (RUSSEL, 2015, I v., p. 129); Platão, com a alegoria da caverna, expõe que o homem é capaz de se libertar das sombras e encontrar a verdade e que isso implica num dever de esclarecer os que ainda não a conhecem (p. 167-8); Aristóteles assenta que o homem virtuoso é o que age para a Pólis a partir das virtudes intelectuais que aprende e das morais que exercita (p. 222); Santo Agostinho explicita o livre arbítrio de Adão que poderia ter evitado o pecado (II v., p. 82), o que aponta para o homem como dotado da capacidade de discernir entre o bem e o mal; Santo Tomás de Aquino sustenta que a finalidade do universo é a sabedoria que se alcança pela razão sob o primado da fé (II v., p. 185); Descartes tem como fundamento principal de suas reflexões que o pensar é a certeza mais relevante (III v., p. 101); Kant desenvolve o conceito de imperativo categórico que é sintético e *a priori*, preceito desenvolvido a partir do conceito de Lei e que é: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 2007, p. 33).

Essa perspectiva calcada na autonomia da vontade livre consciente, que evolui conforme o aprendizado e que liberta o homem do estado de menoridade pelo uso da razão, fazendo dele senhor de suas ações e capaz de um livre arbítrio pautado por uma moral universal em favor da humanidade, é insuficiente para explicar os acontecimentos que seguiram à última quadra do século XIX inclusive. Como se vê, a Filosofia desde seu início pareceu fazer uma promessa que chegou ao seu máximo no Iluminismo com a figura do *citoyen*<sup>2</sup> revolucionário francês. Em termos de Filosofia política, a reflexão parte de um intelectualismo e chega a um imperativo racional que impõe à ação humana submissão a uma norma que possa vir a ser geral. A concepção de homem como sujeito de razão, consciente e com faculdade de julgar é apresentada no século XVIII como uma das mais sólidas construções teóricas derivadas de uma história de mais de vinte e dois séculos. Kant explicita isso em seu texto *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* em que se pode constatar que o uso público da razão a partir da liberdade é o grande veículo para saída do homem de um estágio de menoridade: “Para este esclarecimento [aufklärung], porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” (KANT, 2012, p. 65).

Essa trajetória da reflexão sobre a consciência, o pensamento, a vontade e a faculdade de julgar, quando contraposta a outra, à da história do homem revela mais um desejo, uma esperança, do que uma constatação de ordem prática e que esteja no mundo. No final do XVIII e até a última quadra do século XIX (unificação da Alemanha e Itália) havia

---

2 O cidadão (*le citoyen*) que surge na Europa e América do Norte é o que faz as revoluções burguesas dos séculos XVII, XVIII e XIX é aquele que é convocado a marchar e pegar em armas para a defesa das liberdades públicas e civis. Na expressão de Hannah Arendt “Que existam homens no Velho Mundo que sonhavam com a liberdade pública, que existam homens, no Novo Mundo, que tinham saboreado a felicidade pública – essas foram, em última análise, as causas que originaram o movimento de restauração, de recuperação das antigas liberdades e direitos, que resultariam numa revolução em ambos os lados do Atlântico” (ARENDDT, 1988, p. 113).



guerras entre povos, nações e estados. Na era dos Impérios, a violência ganhou outra dimensão. É verdade, ela sempre existiu. O que os séculos XIX, XX e XXI apresentaram foi uma escala inaudita: “os massacres coloniais durante a ‘era dos impérios’ (de 1880 a 1914); o Genocídio Armênio (de 1915 a 1923); a Guerra Civil Espanhola (de 1936 a 1939); o Holocausto (de 1938 a 1945); o Massacre de Nankim (em 1938); o Massacre de Katyn (em 1940); as bombas de Hiroshima e Nagasaki (em 1945); a Guerra da Coréia (de 1950 a 1953); a Guerra do Vietnã (de 1955 a 1975); as ditaduras militares no Cone Sul (durante as décadas de 1960 e 1970); o Massacre Cambojano, perpetrado pelo *Khmer Vermelho*, liderado por Pol Pot (de 1975 a 1979); o Massacre de Sabra e Chatila (em 1982); o Massacre de curdos, praticado pelo regime de Saddam Hussein, no Iraque (em 1988); o Genocídio de Ruanda (em 1994), o Massacre de Srebrenica (em 1995); o conflito Israelo-Palestino (de 1947 até o presente); o Genocídio de Darfur (em 2003) e as violações de direitos no contexto de ‘Guerra Preventiva ao Terror’, levada a cabo pelos Estados Unidos após os ataques de 11 de setembro de 2001.”<sup>3</sup>

Há que se listar também a política de estado soviética que liquidou ao menos com dez milhões de adversários até o fim da era stalinista (HOBBSAWN, 2007. p. 383) e também o massacre de um milhão de indonésios durante o regime anticomunista de Suharto (1965-66) e a tentativa de supressão da população do Timor Leste (1975) quando aproximadamente um quarto da população do país foi assassinada (GALLATELY; KIERNAN, 2003, p. 47).

Parafraseando e alargando a ideia de Giorgio Agamben, a aporia *do extermínio em massa* é realmente a própria aporia do conhecimento histórico: a não coincidência entre fatos e verdades, entre constatação e compreensão<sup>4</sup> (AGAMBEN, 2008, p. 20). Como compreender a origem desse espectro do horror? Onde é possível localizá-la? Em que consiste tal compreensão? O início das respostas a essas perguntas é indicado pelo mencionado autor ao apontar que

[...] entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil de que entender a mente de Spinoza ou de Dante (é também nesse sentido que deve ser entendida a afirmação de Hannah Arendt, tantas vezes mal interpretada, sobre “a banalidade do mal”). (2008, p. 20)



A maior expressão do horror desse período foi promovida na Alemanha e em territórios por ela ocupados durante a Segunda Guerra mundial. Pela primeira vez na história, os princípios da produção industrial eficiente foram utilizados para matar. A organização

3 Linha estabelecida pelo Grupo de Pesquisa Conflitos Armados, Massacres e Genocídio na Era Contemporânea da Universidade Federal de São Paulo, <http://www.massacres-e-genocidios.com.br/>. Acesso em: 13 mar. 2016.

4 A frase no original é: “A aporia de Auschwitz é realmente a própria aporia do conhecimento histórico: a não coincidência entre fatos e verdades, entre constatação e compreensão” (AGAMBEN, 2008, p. 20).

burocrática foi especializada para tal fim com o deslocamento de setores específicos da Schutzstaffel-SS e da burocracia de estado encarregados da gestão administrativa de tal empresa. Houve a coordenação de transporte ferroviário na Alemanha e territórios ocupados, bem como a construção de campos de concentração e de fábricas ao entorno para o uso da mão de obra escrava. A população dos campos era de judeus, de ciganos, de adversários políticos do III Reich e de homossexuais e era exterminada a partir do uso de técnicas, como o Zyklon B (cristal químico que em contato com água libera um gás inodoro) nas câmaras como elemento eficiente de morte por inalação e seus corpos desapareciam nos fornos construídos especialmente para isso (HILBERG, 2016, p. 1065, 1138, 1191).

Os campos de concentração e de extermínio e tudo mais que os integrava como empresas da morte criaram um espaço “de negação da vida, que nem a morte e nem o número de vítimas esgotam de modo algum o seu horror, que a dignidade ofendida não é a da vida, mas da morte” (AGAMBEN, 2008, p. 77). Quando a verdade sobre os campos começou a ser conhecida, Giorgio Agamben colhe parte de entrevista de Hannah Arendt em que descreveu o seguinte:

Antes disso, dizíamos: está bem, temos inimigos. É perfeitamente natural. Por que não deveríamos ter inimigos? Mas isso era diferente. Era realmente como se tivesse encarado um abismo.... Isso não deveria ter acontecido. Não me refiro apenas ao número de vítimas. Refiro-me ao método, à fabricação de cadáveres e tudo mais. Não é necessário que entre em detalhes. Isso não deveria ter acontecido. Ali aconteceu algo que não nos podemos reconciliar. Ninguém de nós pode fazê-lo. (2008, p. 77)

A indústria da morte nazista desvela expressões eloquentes da racionalidade na promoção do extermínio. Para tanto, houve a convergência de uma série de elementos de ordem tecnológica, política, social e ideológica. Todavia, houve um que deu a unidade aos outros, que foi a base comum para que a convergência dos demais ocorresse. É possível identificá-lo, pois em verdade é um traço humano: o medo.

Hannah Arendt, ao cobrir o julgamento de Adolf Eichmann para a revista *The New Yorker*, faz publicar uma série de artigos que deram origem a “Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal”. A obra apresenta os fatos que implicaram no julgamento do Tenente Coronel da Schutzstaffel-SS (Oberstleutnant), Adolf Eichmann, e analisa os elementos que levaram ao massacre de dois terços dos judeus da Europa (6 milhões) e da metade da população cigana (meio milhão) dos territórios ocupados pelos alemães entre 1933 e 1945.

O relato estabelece as circunstâncias políticas e jurídicas que envolveram o julgamento pelo Estado de Israel e não por um Tribunal internacional. Nele se traça um perfil do acusado, sua trajetória pessoal até chegar à posição chave de perito da questão judaica e responsável pela deportação dos judeus da Alemanha e dos territórios ocupados para os campos de concentração e para os de extermínio, e aborda seu comportamento

**BRÍGIDO, E. I.; MUNIZ, F. A. S.; SZINWELSKI, F. R. Impossibilidade da renúncia... p. 21-36.**



nos interrogatórios pela Polícia e pelos Juízes na Corte distrital de Jerusalém.

Ela realiza uma análise psico-sociológica da pessoa do réu e do ambiente político, moral e ideológico em que estava inserido, e faz o delineamento dos principais motivos que implicaram no colapso moral dos 80 milhões de alemães e das instituições religiosas e burocráticas que viram a ascensão e a queda do nazismo e que, por omissão ou ação, permitiram a construção de uma política industrial de ódio e terror. Para tanto, é exposta a gradual elaboração das diretrizes da Solução Final da questão judaica, que se inicia com a retirada da condição dos judeus de cidadãos alemães, segue com as deportações e envio para campos de concentração, e culmina (após a Conferência de Wannsee) com a diretriz clara e inequívoca da alta Cúpula nazista (em especial do General Reinhard Heydrich, Obergruppenführer-SS) de extermínio dos judeus, ciganos e demais concentrados na Alemanha e nos territórios ocupados, seja com a ação de grupos de execução, seja pelo assassinato em câmaras de gás instaladas nos campos.

Par e passo que a narrativa, avança há a indicação das várias fases e graus de colaboração de lideranças judaicas e de pessoas comuns do povo judeu com a política de deportação e na participação direta na organização dos campos, na construção de câmaras de gás e no funcionamento como carrascos das execuções daqueles de seu próprio povo (*Sonderkommando*). A obra encerra apontando objetivamente os comportamentos e fatos que denotam a renúncia ao uso da faculdade de julgar, de estabelecer juízos de valor, de promover a adoção efetiva de uma ética de responsabilidade para com o outro, do uso público da razão como sendo um dos fatores principais para a banalidade do mal (ARENDDT, 1999, 336).

A partir do exame da mentalidade, das perspectivas, do comportamento de Eichmann, que era um homem médio de seu tempo e que se dizia pautado pelo pensamento kantiano, foi possível desenvolver os apontamentos que levam a autora a constatar que o abandono do uso público da razão, que a renúncia ao uso da faculdade de julgar ou até mesmo a de pensar, é a causa do mal.

A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade do juízo do homem, o que elimina a obediência cega. O oficial interrogador não forçou esse ponto, mas o juiz Raveh, fosse por curiosidade, fosse por indignação pelo fato de Eichmann ter a ousadia de invocar o nome de Kant em relação aos seus crimes, resolveu interrogar o acusado. E para a surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta de imperativo categórico: "O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio da minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais" (o que não é o caso do roubo e assassinato, por exemplo, porque não é



concebível que o ladrão e assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los). Depois de mais perguntas acrescentou que lera a *Crítica da razão pura*, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus próprios atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa”. [...] Seja qual for o papel de Kant na formação da mentalidade do “homem comum” da Alemanha, não existe a menor dúvida de que Eichmann efetivamente seguia os preceitos de Kant: uma lei era uma lei, não havia exceções. (ARENDDT, 1999, p. 153,154)

Como notou Hannah Arendt, não foi a renúncia à faculdade de pensar, mas à de julgar que levou Eichmann a assumir a condição de Pôncio Pilatos, a aceitar, por fim, as diretivas da Solução Final, e passar a trabalhar por elas com afinco. Ele, por várias vezes, tentou explicar que as ordens do Führer eram consideradas leis na Alemanha nazista e que, por isso, era imperativa a sua execução; essa perspectiva, associada a uma parafernália de regulamentos e leis positivadas, deu a ele a ideia de que havia uma legalidade na qual estava inserido e que vagamente suspeitava que isso tudo havia transformado a todos em criminosos (ARENDDT, 1999, p. 167). Esse apego demasiado a um sistema normativo de maneira pouco ou mesmo irrefletida é que demonstra que Eichmann lera e compreendera mal o que Kant dissera. Claro restou que no processo interior de libertação da culpa ele se apega as evidentes *aparências* construídas pelo sistema para legitimar a adoção da política de extermínio e com isso intuitiva e conscientemente renuncia à faculdade de julgar, de optar entre o que é certo e errado.

‘Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda a culpa.’ *Quem haveria de ser o Juiz?* Quem era ele para “ter suas próprias ideias sobre o assunto”? Bem, ele não era nem o primeiro e nem o último a ser corrompido pela modéstia. (ARENDDT, 1999, p. 130)

Foi um processo de decisão sim, mas uma decisão para longe do julgamento, da escolha, da assunção de qualquer responsabilidade; portanto, foi uma decisão para fora do mundo das relações humanas, foi uma deliberação consciente e covarde (ARENDDT, 1999, p. 164). A origem da banalidade do mal transitava entre a adesão irracional às razões de estado com sua hierarquia dos deveres de assassínio e a escala que isso alcançou, tudo numa relação de retroalimentação.

Por isso o problema era como superar não tanto a sua consciência, mas sim a piedade animal que afeta todo o homem normal em presença do sofrimento físico. O truque usado por Himmler – que aparentemente sofria muito fortemente com essas reações instintivas – era muito simples e



provavelmente muito eficiente; consistia em inverter a direção desses instintos, fazendo com que apontassem para o próprio indivíduo. Assim, em vez de dizer “Que coisas horríveis que eu fiz com as pessoas!”, os assassinos poderiam dizer “Que coisas horríveis eu tive de ver na execução de meus deveres, como esta tarefa pesa sobre meus ombros.” (...) Eichmann insistiu muitas vezes na “atitude pessoal diferente” diante da morte quando “se via mortos por toda parte”, e quando todo mundo olhava a própria morte com indiferença: “Não nos importava se morreríamos hoje ou só amanhã, e havia momentos em que amaldiçoávamos a manhã que nos encontrava ainda vivos. (ARENDDT, 1999, p. 122)

Em outro texto, Hannah Arendt identifica com precisão o tipo de homem e o que fundamenta o seu comportamento aderente à uma política de guerra e de extermínio. Ela explicita que não se pode falar em culpa coletiva, pois seria o mesmo que dizer “culpa de ninguém”, pois só a consciência individual é capaz de julgar e, por isso, de ter culpa pela escolha livre da ação danosa. Desenvolve a ideia de que o medo próprio do burguês, do bom pai de família, do homem médio do mundo, de perder suas parcas condições mundanas, foi a porta de entrada para uma assepsia da consciência, a partir do apego a uma organização burocrática e da eleição da defesa de uma vida privada com algum bem-estar para si e para a sua família. Aduz ela que a insegurança do desemprego, a humilhação derivada da frustração econômica e o medo, porque premido pelas pressões das condições econômicas caóticas da atualidade, foram determinantes para que esse tipo de homem ignorasse qualquer virtude cívica e fizesse surgir o que ela denomina de “burguês” apto a participar de qualquer empreita em nome de sua segurança privada, quando já não precisava temer a Deus (ARENDDT, 2008, p. 156-8) e conclui:

O homem da ralé, o resultado final do burguês, porém, é um fenômeno internacional; e é melhor não o submeter a demasiadas tentações na fé cega de que apenas a ralé alemã é capaz de atos tão pavorosos. O que chamamos de “burguês” é o homem de massa moderno, não em seus momentos exaltados de emoção coletiva, mas na segurança (hoje caberia melhor dizer insegurança) de seu domínio privado. Ele levou tão longe a dicotomia entre funções públicas e funções privadas, entre profissão e família, que não consegue mais encontrar, em sua própria pessoa, nenhuma ligação entre ambas. Quando sua profissão o obriga a assassinar pessoas, ele não se considera um assassino, pois não fez isso por inclinação pessoal, e sim em seu papel profissional. (ARENDDT, 2008, p. 159)

Foi, em certa medida, o que aconteceu com Eichmann. Para aclarar em que consistiu a renúncia à faculdade de julgar e a assunção de comportamento equivalente ao de Pôncio Pilatos, é preciso explicitar o conceito de faculdade de julgar (uso público da razão) que é quando alguém em companhia de outros faz a escolha de que com quem deseja compartilhar a vida e na forma como emite seus juízos (ASSY, 2015. p. 146). É

oportuno replicar a citação feita por Assy na sequência da paráfrase anterior sobre a adoção por Arendt do conceito de juízo de Kant:

A faculdade de julgar particulares (tal como foi revelada por Kant), a habilidade de dizer “isto é errado”, “isto é belo”, e por aí afora, não é igual à faculdade de pensar. O pensamento lida com invisíveis, com representação de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão inter-relacionadas, do mesmo modo como a consciência moral e a consciência. Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. É isso nos raros momentos que as cartas estão na mesa, pode, sem dúvida, prevenir catástrofes, ao menos para o eu. (ARENDDT, 2012. p. 215-6)

Arendt, ao falar em consciência moral e julgamento, traz o conceito kantiano de juízo. Refere que o juízo parte do particular daquilo que está “ao alcance das mãos” para daí estabelecer se algo está certo ou errado, pois o particular está contido no universal. Isso nada mais é que o juízo reflexivo kantiano (CAYGILL, 2000, p. 209). A renúncia ao uso de tal faculdade no espaço público é o fundamento que viabilizou a institucionalização de uma política industrial de extermínio. É isso que foi possível identificar no relato apresentado na cobertura do julgamento de Eichmann. A indiferença ao outro é que tornou possível o colapso moral, não somente dos 80 milhões de alemães durante o regime nazista (ARENDDT, 1999, p.65), mas também de grande parte da humanidade durante o fim do século XIX e que perdura até nossos dias.

O que chamou atenção de Hannah Arendt é que o “burguês” contemporâneo, aquele a que ela denominou de ralé, é produto do medo e esse medo por vezes se torna coletivo. Essa constatação é feita também por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer que apontam que a autoconservação racionalizada, “que é o instinto objetualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 78). Ambos autores da escola de Frankfurt apontam que o avançar do esclarecimento implicou em sucessivas substituições de mitologias, sendo a sucessora sempre mais esclarecida que a sucedida, o que aconteceu com o desenvolvimento econômico capitalista foi que o esclarecimento se dissolveu em si mesmo, porque a autoconservação do homem de massas isso determinou. Ao tratarem do indivíduo pós-iluminista, o homem de massas, denotam o seu caráter submisso ao ego da autoconservação:



Os indivíduos que têm de cuidar de si mesmos, desenvolvem o ego como a instância da visão antecipadora e da visão de conjunto reflexionantes. Ao longo das gerações, o ego se expande e se contrai com as perspectivas da autonomia econômica e da propriedade produtiva. Finalmente, ele passa dos burgueses desapropriados para os donos-de-trustes totalitários, cuja ciência acabou por se reduzir ao conjunto de métodos de reprodução da sociedade de massas submetida. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 75)

O resultado subjetivo da expressão do modo capitalista de produção, das relações de trabalho e de consumo que dele derivam é apontado como definitivamente contaminador da razão esclarecida que fica subjugada a autoconservação.

Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se em si mesmo. Isso ficou manifesto já nos primeiros ataques que o esclarecimento corrente empreendeu contra Kant, o “tritador universal”. Do mesmo modo que a filosofia moral de Kant limitou sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão, assim também, inversamente, o pensamento esclarecido mas irrefletido emprenhou-se sempre, por uma questão de autoconservação, em superar-se a si mesmo no ceticismo, a fim de abrir espaço suficiente para a ordem existente. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 80)

É neste ponto que se abrem as portas para um tipo de bestialidade inexcedível, aquela que transforma o espaço público, aquele destinado ao uso público da razão, em um espaço destinado ao muçulmano, ao submetido: o Lager, o local da linguagem decaída, o novo espaço público, aquele em que os mortos e os vivos se amontoam sem distinção nos campos de concentração e de extermínio. Os seus internos eram chamados pelos integrantes da SS de muçulmanos, assim eram denominados porque estavam submetidos. A ironia se dirigia à multidão de judeus reduzidos à simples biologia do corpo, sem discurso, sem palavra, sem fala, àqueles que esperavam a morte. O Lager era o lugar nos campos em que se amontoavam os corpos vivos e mortos, em que o silêncio era dos vivos e dos não-vivos, em que não se sabia quem vivia e quem morrera, pois tudo estava em uma zona cinzenta (AGAMBEN, 2008, p. 49-91). A sociedade pós-industrial criara o espaço público da vida aniquilada, no qual a existência não significava viver, em que o corpo funcionava para uma consciência que apenas esperava e desejava a morte.

É na negativa consciente e covarde de julgar e de agir de forma tal que a ação possa derivar em uma norma geral para preservar a vida humana, é na renúncia à tal faculdade que se determina o fracasso da existência, não da vida política, ou de um povo, ou de uma nação, ou de um grupo, mas da vida pura e simplesmente. A covardia tem em si elementos da preguiça. Isso já fora colocado, de um certo modo, por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, em que dizia que o agir virtuoso era uma disposição de caráter (ARISTÓTELES,



2001) e para ter disposição é preciso ter vontade e coragem de enfrentar o obstáculo. A falta dessa disposição tem origem na preguiça que Santo Tomás de Aquino na *Súmula contra os Gentios* (AQUINO, 1973, p. 67) e Kant em seu texto *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* (KANT, 2012, p. 64) indicam como barreiras à aquisição do conhecimento e da **saída do homem da menoridade**. Isso era quase que intuitivo para o homem antigo, medieval e moderno e até suficiente para explicar certas limitações e erros individuais, mas não para o mundo atual em que as práticas seguem uma outra dimensão: a da escala vertiginosa e derivada da presença coletiva, como tudo que a ideia de indústria trazida pelo capitalismo promove.

Hannah Arendt traz a perspectiva do medo oriundo dessa nova dimensão como elemento integrante dessa inesperada realidade do envelhecimento humano. Esse medo é próprio a um tipo de homem (o burguês) que está submetido a uma política de massas, a uma economia de massas, a uma moral de massas, a uma histeria própria **às massas, àquilo que nivela a todos como produtos de condições cuja existência não se compreende e não se domina**. O medo não é mais de um, é da multidão.

O *citoyen* que pega em armas e marcha para a defesa das liberdades públicas contra a **opressão e tirania**<sup>5</sup> expressando a razão de uma época, agora **não existe mais**. Em seu lugar há um outro tipo humano, aquele que se recata do medo que a incompreensão das transformações sociais, econômicas e políticas lhe causam, pela velocidade em que acontecem, pela insegurança que isso gera. Sente-se ameaçado porque a sua subsistência mundana e sua autoconservação sempre estão sendo postas em risco pelas adversidades das relações de trabalho, pelas crises econômicas, pelas ameaças do cotidiano que sua inteligência não antecipa e não resolve; para ele: “tudo que é sólido desmancha no ar”<sup>6</sup>.

A menoridade apresentada por Kant como resultante da preguiça e covardia diante da reflexão, Hannah Arendt requalifica para nossa época como renúncia à faculdade de pensar, o que é confirmado pela submissão do sujeito de massa à autoconservação exposta por Adorno e Horkheimer, o que serve de explicação para que o Tenente Coronel da SS, Adolf Eichmann sustentasse intermitentemente durante seu julgamento que não fora responsável pelo que acontecera nos campos de extermínio e que só cumpria ordens. Em todos os autores, é possível identificar a significação de um acomodamento em uma zona de conforto espiritual em que o indivíduo procura se amoldar a determinada situação, tendendo a uma inércia moral e com isso se conservar como tal. Nesse ponto, tudo é possível. A ausência de reflexão e de julgamento elimina o desconforto, mantém o sujeito em uma constante, como um replicante do que está a sua volta e do que se lhe apresenta. A coisificação da existência passa ser a norma. Não questiona, não pensa, não vai além do que lhe é demandado ou posto, limita-se a agir como uma peça de uma engrenagem cuja complexidade não quer entender. A resiliência se torna soberana da razão e esta, subjugada, nada mais é capaz. O que Arendt percebe, e isso era impossível a Kant, pois as épocas e

5 Conferir a Marselhesa, Hino Nacional da França, composto por Claude Joseph Rouget de Lisle, 1792, oficial do exército francês.

6 Frase emblemática do Manifesto do Partido Comunista de Karl Marx.



os eventos contemporâneos a ambos são imensamente distintos (Revolução Francesa e Indústria do Extermínio), é que o capitalismo ao produzir o homem de massa moderno o faz transformando sua maneira de pensar. A sua reflexão sobre o mundo é contingenciada pelo medo que uma constante ameaça lhe apresenta como verdade, daí a necessidade de sacrifício do outro e, por isso, não é possível haver mais a mesma significação da alteridade. O ego da autoconservação prevalece e subjuga a razão.

A aniquilação do indivíduo, cujo ápice no século XX se deu nos campos de extermínio, **já havia sido** apresentada por Franz Kafka em certos termos anos antes, pois em sua obra, não raras são as referências a uma incapacidade de reagir, como é exemplo a redução do humano a um inseto em *A Metamorfose*, a submissão inexorável à figura máxima de poder, simbolizada na relação do sujeito com o pai, o que leva o personagem ao suicídio em *O Veredito*, ao impossível acesso à lei que se diz feita para o sujeito em *Diante da Lei*, à uma burocracia estúpida que se manifesta até na hora da morte de um condenado em *A Colônia Penal* e a uma desesperada necessidade de distanciamento da figura paterna que exige a transfiguração do filho para cumprir deveres econômicos e familiares em *Carta ao Pai* (KAFKA, 2011). O autor percebe a liquidação do espírito de forma ampla, que ela não ocorre somente na esfera pública, mas **também no domus** privado que está **subjugado** ao que ocorre no mundo, isso demonstra ao apontar em *Carta ao Pai* que se o filho morre, morre também o pai: “alcançou-se a meu ver algo tão aproximado da verdade, que isso pode nos tranquilizar um pouco e tornar a vida e a morte mais fáceis para ambos” (KAFKA, 2004, p. 96). Quando a vítima morre, morre também a humanidade do seu executor.

Essa liquidação da individualidade e da subjetividade exposta na literatura, sua substituição na realidade política por um comportamento pautado pela índole de uma massa desqualificada pelo desespero que as relações sociais, econômicas industriais e pós-industriais impõem é que fornece os elementos necessários à **adesão** a uma mentalidade coletiva a partir da renúncia do sujeito à faculdade de julgar. O estado e **a nação se projetam acima de todos**<sup>7</sup>. É nesse ponto que se pode identificar o desaparecimento de máximas morais (como por exemplo, não matarás), com a não diferenciação entre certo e errado e a incapacidade de não aderir à opinião unânime de todos à volta, com o surgimento de uma confusão sobre questões elementares de moralidade (ARENDDT, 1999, p. 318-9). E tal estupidez continua diante do desastre perpetrado nos campos, com a fuga dos olhos das pessoas, dos indivíduos em reconhecê-lo como tal, sob o argumento de que não se pode julgar se não se esteve presente e envolvido nos acontecimentos, tal bordão conforta a todos em toda parte “embora pareça óbvio que, se fosse verdadeiro, nem a administração da justiça, nem a historiografia jamais seriam possíveis” (ARENDDT, 1999, p. 319).

O homem médio que se apresenta depois do genocídio da Segunda Guerra mundial chega a esse patamar na indiferença, quando afirma não ser possível julgar porque não se esteve lá ou dos eventos não se participou. É nesse momento, que se pode concluir

7 “Deutschland, deutschland über alles.” Expressão do Hino Alemão adotada pelos nazistas. A versão atual não a contém mais conforme consta do Boletim do Departamento de Imprensa e Informação do Governo Federal, número 89/1991, de 27 de Agosto de 1991.



ser possível Hurbinek como conta Agamben ao citar Primo Levi. A banalidade do mal que gerou a vida sem vida continua com a sua negação. Agora se nega que se gerou a criança da morte, como testemunhou Levi.

Hurbinek era um nada, o filho da morte, um filho de Auschwitz. Aparentava três anos aproximadamente, ninguém sabia nada a seu respeito, não sabia falar e não tinha nome: aquele curioso nome, Hurbinek, fora-lhe atribuído por nós, talvez por uma das mulheres, que interpretara com aquelas sílabas uma das vozes inarticuladas que o pequeno emitia de quando em quando. Estava paralisado dos rins para baixo e tinha as pernas atrofiadas, tão adelgaçadas como gravetos: mas os seus olhos, perdidos no rosto pálido e triangular, dardejavam terrivelmente vivos, cheios de busca de asserção, de vontade de libertar-se, de romper a tumba do mutismo. As palavras que lhe faltavam, que ninguém se preocupava de ensinar-lhe, a necessidade da palavra, tudo isso comprimia com seu olhar com urgência explosiva. [...] (AGAMBEN, 2008, p. 46)

Desta forma, a monstruosidade do medo e da covardia continua sob a forma de negação. Não se admite que

o sobrevivente dá testemunho não da câmara de gás ou de Auschwitz, mas pelo muçulmano; se ele fala apenas a partir da impossibilidade de falar, então seu testemunho não pode ser negado. Auschwitz – de que não é possível dar testemunho – fica provado de modo absoluto e irrefutável. (AGAMBEN, 2008, p. 163)

Hurbinek era a criança muçulmana que Levi testemunhara. Ao se recusar a olhar, a ouvir o testemunho, se recusa a julgar e se esquece que “a Justiça e não a misericórdia, pode ser objeto de nosso juízo, e, entretanto, a opinião pública parece pronta a concordar que ninguém tem o direito de julgar o outro” (ARENDRT, 1999, p. 320). Esse comportamento de negação e busca do esquecimento foi verificado por Hannah Arendt no julgamento de Frankfurt de 1963, em que foram sentenciados os integrantes da SS de baixa patente, que atuaram em Auschwitz. Apesar da ampla cobertura da imprensa sobre os fatos, não houve impacto sobre a opinião pública alemã com relação à descrição das atrocidades cometidas. Era certo que os réus viviam em paz na Alemanha do pós-guerra e o choque dos eventos ficou para os correspondentes internacionais (ARENDRT, 2004, 296-8). Ela afirma que “entre as muitas verdades terríveis com que este livro nos confronta está o fato desconcertante de que a opinião pública alemã sobre essa questão foi capaz de sobreviver às revelações do julgamento de Auschwitz” (ARENDRT, 2004, 296-8). É por essa razão também que foi possível, ao início desse trabalho, listar a escalada dos massacres e genocídios.

Quando o sujeito não vê mais a ligação do espaço público ao espaço privado, quando ele não percebe mais que a existência de um depende da do outro e vice-versa, o

**BRÍGIDO, E. I.; MUNIZ, F. A. S.; SZINWELSKI, F. R. Impossibilidade da renúncia... p. 21-36.**



faz acreditando ser possível renunciar à faculdade de julgar, de fazer o uso público da razão, entende que o outro humano não importa mais e que por isso não é mais responsável pelo que a ele faz e pelo seu sofrimento e morte. A responsabilidade não é sua, é da multidão, da nação, do estado. Ao pensar e agir deste modo torna impossível a defesa da vida e com isso a coexistência social. Ao proceder de tal forma, nega a própria possibilidade de se orientar no domínio público, nega a sua própria dimensão política, e isso implica numa afronta à sua afetividade, assim deixa de existir como humano também, não pela degradação psicobiológica (como a do submetido, a do muçulmano, dos internos nos campos), mas pela degradação ética que assume.

Com isso desaparece a consideração aos outros nos domínios éticos e políticos e também se subtrai o cultivo de uma espécie de afetos comuns. A civilização se encaminha para o fim, porque o sujeito não considera mais o outro. Conforme afirma Assy (2015, 169) “o exercício, a áskesis, de se liberar das condições, circunstâncias e interesses meramente privados é uma das formas mais efetivas de cultivo deste éthos de civilidade”, esse cultivo não é mais prezado pelo homem de massa. Ao caminhar em sentido contrário dessa liberação, há a perda da linguagem dos afetos que é veículo de eticidade, pois “envolve a capacidade de nos sensibilizar, nos deixar afetar pela satisfação diante das ações intersubjetivas comuns, bem como a capacidade de nos indignar diante do injusto” (p. 169).

O “burguês” arendtiano é de fácil aniquilação ética, faz qualquer coisa para proteger sua esfera privada. Sua potencial ou efetiva renúncia ao uso público da razão pode levar ao fim da civilização como apontado por Arendt e os eventos elencados ao início desse trabalho são a prova disso. Tal sujeito, ao tentar preservar o seu espaço privado, nega o espaço público e o substitui por um outro, aquele em que é possível promover a mortandade, faz isso a partir de uma dificuldade racional que o leva a não perceber que a eliminação do outro é a sua também. Esses comportamentos contrários e que respondem à mesma questão são a marca de nossa era.

Aparecem, portanto, duas aporias, porque há dois mundos. Cristo foi acusado e processado, mas não foi julgado, não foi sentenciado, foi entregue por Pilatos para ser crucificado, apesar deste Juiz não ver culpa Nele. Essa recusa à faculdade de julgar, quando feita por aquele que tinha o dever de pronunciar a inocência ou a absolvição, levou a última aliança entre Deus e o homem com a entrega em holocausto de seu Filho para a salvação da humanidade. É justamente desta aporia em relação à outra, que surge uma das mais importantes mensagens da crucificação, que é o encontro de dois mundos: o dos fatos e o das verdades.



## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. Tradução de Silvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALIGHIERI, Dante. **Divina Comédia**. Tradução de João Trentino Ziller, Campinas: Unicamp, 2011.

AQUINO, Tomás. **Súmula contra os gentios**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção os Pensadores. 8v)

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Compreender, formação, exílio e totalitarismo**. Tradução de Denise Bottmann. Belo Horizonte: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Da revolução**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Torrieri Guimarães. 4ª. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva S.A, 2015.

CAYGILL, Haward. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GALLATELY, Robert; KIERNAN, Ben. **The Specter Of Genocide: Mass Murder in historical perspective**. Cambridge University Press, 2003.

HOBBSAWN, Eric. **A era dos extremos**. Tradução de Marcus Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

HILBERG, Raul. **A destruição dos judeus europeus**. Tradução de Carolina Barcellos, Laura Folgueira, Luís Protásio, Maurício Tamboni e Sonia Augusto, Barueri: Amarilys, 2016.

BRÍGIDO, E. I.; MUNIZ, F. A. S.; SZINWELSKI, F. R. **Impossibilidade da renúncia... p. 21-36.**



KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LTD. 2007.

\_\_\_\_\_. **Textos seletos**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes. 2012.

KAFKA, Franz. **Essencial**. Tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras. 2011.

\_\_\_\_\_. **Carta ao Pai**. Tradução de Marcelo Backes, Porto Alegre: L&PM, 2009.

RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Tradução de Hugo Langone, Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2015.

TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mario da Gama Kury, 4<sup>a</sup>. Ed., Brasília: Universidade de Brasília, Brasília. 2001.



BRÍGIDO, Edimar Inocencio; MUNIZ, Fábio André Santos; SZINWELSKI, Fátima Raquel. Impossibilidade da renúncia do uso público da razão em Hannah Arendt – “Eichmann em Jerusalém, a banalidade do mal”. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 2, 2017, p. 21-36.

Recebido: dezembro de 2016.

Aprovado: junho de 2017.