

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

FACULDADE DE FILOSOFIA

Departamento de Graduação

Carlos Joaquim Chire

**O Totalitarismo em Hannah Arendt: uma reflexão sobre a moral face à
banalidade do mal**

(Licenciatura em Filosofia)

Maputo, 2024

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
FACULDADE DE FILOSOFIA
Departamento de Graduação

Carlos Joaquim Chire

**O Totalitarismo em Hannah Arendt: uma reflexão sobre a moral face à
banalidade do mal**
(Licenciatura em Filosofia)

Monografia Científica apresentada à Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane como requisito parcial para obtenção do grau académico de Licenciado em Filosofia.

Tutora: *Mestre* Nazarete Justino Raice

Maputo, 2024

DECLARAÇÃO DE HONRA

Eu, Carlos Joaquim Chire, Titular do B.I nº 110301134167B, emitido pela Direcção de Identificação Civil de Cidade de Maputo, aos 8 de Outubro de 2020, declaro em minha honra que esta monografia científica é da minha autoria. Todas as fontes estão devidamente citadas ao longo do texto e constam das referências bibliográficas. Declaro ainda que esta monografia científica não foi apresentada em nenhuma outra instituição para obtenção de qualquer grau académico.

Maputo, aos 05 de Agosto de 2024

(Carlos Joaquim Chire)

DEDICATÓRIA

Aos meus avós maternos (em memória);

Aos meus pais, Sr. Manuel Chire e Maria Helena Donça, as pessoas mais importantes no início da minha vida estudantil.

AGRADECIMENTOS

À Deus, todo-poderoso, por tudo que me tem proporcionado saúde e permite-me estar vivo e realizar este trabalho.

À minha esposa, a dra. Deolinda Chire, que sempre foi prestável até nos depósitos das mensalidades durante a caminhada e aos meus filhos que me deram todo o suporte emocional vai a minha gratidão.

Aos meus professores do curso, de forma particular ao *Prof. Doutor José Blaunde*, Director da FAF, pela força e encorajamento que sempre recomendou. O *Prof. Doutor Filipe Couto*, *Doutor Daniel Nhantumbo*, *Doutor Azevedo Witness*, *Doutor Fernando José Antonio Mestres Elias*, *Judite Macuácuá*, *Raimundo Alberto*, *Inocélio Inácio Ussivane*, *Rui Vicente Matha*, *Nilza Raimundo Pedro Chirindja*, *Pedro Cebola Mazi*, *Zeferino Jamal Uarrota*, *Ergimínio Pedro Mucale*, *Eugénio Feliciano Cossa*, pela cientificidade filosófica que usaram no processo de ensino e aprendizagem, observado ao longo do curso e especialmente.

À minha tutora, *Mestre Nazarete Justino Raice*, que desde sempre se disponibilizou a tornar-se minha supervisora, sendo que ela foi crucial na preparação em várias etapas deste trabalho.

Aos meus colegas do curso, particularmente o *Etelvino Tembe*, *Luís Jonas* e *Joaquim Chambule*, que vezes sem contas partilhamos grupos de trabalhos e de estudo.

A todos o meu muito obrigado.

EPIGRAFE

Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir as regras do bom senso e do interesse próprio – forças que pareceriam insanas se fossem medidas pelos padrões de séculos anteriores. É como se a humanidade se houvesse dividido entre os que acreditam na onipotência humana (e que julgam ser tudo possível a partir da adequada organização das massas num determinado sentido), e os que conhecem a falta de qualquer poder como a principal experiência da vida (ARENDETT, 1951: 11).

RESUMO

Esta monografia como o título “*O Totalitarismo em Hannah Arendt: uma reflexão sobre a moral face à banalidade do mal*”. O problema de pesquisa que se levanta nesta monografia, consiste no facto de que algumas sociedades são profundamente marcadas em formas totalitárias de governo, que se manifestam de maneira bastante enfática nas sociedades tendencialmente totalitárias. Em tal contexto, nota-se que direitos são suprimidos. A relevância desta monografia, justifica-se tomando em consideração três dimensões; pessoal, científica e social. Na primeira dimensão, a pessoal, a proposta de pesquisa representa uma inquietação que decorre das metamorfoses socio-políticas, como a privação da liberdade, a violação dos direitos humanos, a não punição do abuso de poder, que fomentam a emergência de regimes totalitários, bem como a practica de acções que infringem a ética e a moral, tais como a falta de ética na política, a substituição dos valores éticos do ser humano por acções/conduitas duvidosas, actos absolutamente reprováveis. A nível científico, a monografia poderá contribuir, servindo de base para as pesquisas futuras relacionados com a mesma temáticas em abordagem, pois sabe-se que esta pesquisa não visa de modo nenhum resolver o problema de uma vez por todas, mas mostrar os possíveis caminhos a serem seguidos para o alcance de uma sociedade equilibrada. A nível social, a monografia mostra-se relevante por ajudar as sociedades contemporâneas a trazer perspectivas que possam servir de direcção para o alcance da paz efectiva e garantia do bem estar social. A monografia tem o seguinte objectivo geral; analisar o totalitarismo na perspectiva de Hannah Arendt, destacando o lugar da moral face a banalidade do mal. Desta forma, emergem os seguintes objectivos específicos; contextualizar o debate sobre o totalitarismo em Arendt; discutir o sentido da moral face a banalidade do mal; debater o totalitarismo enquanto matriz do fatalismo da moral nas sociedades contemporânea. Para a abordagem da monografia usou-se o método bibliográfico que consiste na consulta de obras de Hannah Arendt e outras obras afins a temática em estudo. A tese que se defende nesta monografia, articula-se quando o poder político é usado de forma arbitrária, os individuos ficam a margem das decisões em países onde o autoritarismo emerge. Em termos der estrutura, a monografia está dividida em três (3) capítulo. O primeiro capítulo tem como título; a contextualização de debate sobre o totalitarismo em Hannah Arendt. O segundo capítulo intitula-se; o sentido da ética face a banalidade do mal. O terceiro capítulo tem como o título; o totalitarismo como matriz do fatalismo da moral na contemporaneidade.

Palavra-chave: Totalitarismo, Ruptura, História, Casualidade, Estado-nação

ÍNDICE

Declaração de honra.....	ii
Dedicatória.....	iii
Agradecimento.....	iv
Epigrafe.....	v
Resumo.....	vi
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO DO DEBATE SOBRE O TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT.....	4
1. Percurso da vida e obra de Hannah Arendt.....	4
2. Panorama d'As Origens do Totalitarismo.....	7
3. Ideologia e terror.....	10
4. Ideologia e racismo.....	13
CAPÍTULO II: O SENTIDO DA ÉTICA FACE À BANALIDADE DO MAL.....	16
1. Conceito de banalidade do mal.....	16
2. A relação entre a moral e a banalidade do mal.....	19
3. Pensar e julgar: novos contornos da ética e liberdade.....	22
CAPÍTULO III: O TOTALITARISMO COMO MATRIZ DO FATALISMO DA MORAL NA CONTEMPORANEIDADE.....	25
1. Totalitarismo e instauração da crueldade humana.....	25
2 A liberdade como condição humana.....	27
3. Relação entre liberdade e responsabilidade em sociedade.....	28
4. Liberdade na dimensão existencialista.....	29
CONCLUSÃO.....	32
BIBLIOGRAFIA.....	35

INTRODUÇÃO

A presente monografia intitula-se “*O Totalitarismo em Hannah Arendt: uma reflexão sobre a moral face à banalidade do mal*”. Algumas sociedades são profundamente marcadas em formas autoritárias de governo que se manifestam de maneira bastante enfática nas sociedades tendencialmente totalitárias. Em tal contexto, nota-se que direitos são suprimidos, o poder usado de forma arbitrária e os indivíduos ficam à margem das decisões em países onde o autoritarismo emerge. Tendo em conta a relevância das discussões acerca das forças duais da política, como liberdade e autoritarismo, democracia e ditadura, faz-se necessário reflectir as causas e as consequências de regimes totalitários que tiveram início e declínio no século passado no que condiz aos impactos socio-políticos.

Outro facto, que também pode ser acrescentado aos factos acima, diz respeito a razão de que, actualmente, vive-se em um período marcado pela subordinação do pensamento às decisões de cunho político, económico e social que marcam uma ruptura com a tradição ética e moral no sentido em que os regimes totalitários constituem no conjunto da história dos sistemas políticos algo de novo até então desconhecido, mas que, de alguma forma, acompanha a história do (des) progresso da humanidade.

A pertinência desta monografia justifica-se tomando em consideração três dimensões: pessoal, científica e social. Na dimensão pessoal, a proposta de pesquisa representa uma inquietação que decorre das metamorfoses socio-políticas, como a privação da liberdade, a violação dos direitos humanos, a não punição do abuso do poder, etc., que fomentam a emergência de regimes totalitários, bem como a prática de acções que infringem a ética e a moral, tais como a falta de ética na política, a substituição dos valores éticos do ser humano por acções/conduitas duvidosas, actos absolutamente reprováveis, etc. Sendo que, esta pesquisa serve de contribuição pessoal na busca de respostas que possam mitigar as anomalias socio-políticas ora descritas.

A nível científico, a monografia poderá contribuir servindo para as pesquisas futuras relacionadas com a mesma temática em abordagem, pois sabe-se que esta pesquisa não visa de modo nenhum resolver o problema de uma vez por todas, mas mostrar os possíveis caminhos a serem seguidos para o alcance de uma sociedade equilibrada. Lembrando que esta monografia não se restringe apenas ao curso de Filosofia, pois a mesma apresenta abordagens que podem ser úteis para as demais áreas de saber, porque a questão dos conflitos políticos e decadência ética-

moral trás consequências não só para os principais actores da arena política ou para a Filosofia Política, bem como compromete o bem-estar da sociedade no seu todo.

A nível social, a monografia mostra-se importante por ajudar as sociedades contemporâneas a trazer perspectivas que possam servir de direcção para o alcance da paz efectiva e garantia do bem-estar social. O posicionamento ético e moral constitui um investimento a longo prazo para o bem-estar social e o progresso da humanidade. Ele abre caminhos de oportunidades para uma política responsável pela vida e dignidade humanas, permitindo com que os indivíduos se abdicuem de práticas de políticas totalitárias, que, de alguma forma, atrasam o progresso da humanidade. Portanto, o impacto desta proposta de intervenção tem duas vertentes. Primeiro, contribui para encorajar uma institucionalização dos mecanismos de controlo e fiscalização das práticas governamentais da sociedade actual, e, em segundo lugar, cria mecanismos participativos mais eficazes para a propagação de valores ético-morais mais dignos para a convivência política entre os cidadãos e os detentores do poder, considerando que as posições políticas viáveis são um elemento de equilíbrio essencial das elites políticas.

A monografia tem o seguinte objectivo geral: analisar o totalitarismo na perspectiva de Hannah Arendt, destacando o lugar da moral face à banalidade do mal. Desta forma, emergem os seguintes objectivos específicos: contextualizar o debate sobre o totalitarismo em Arendt; apresentar o sentido da moral face à banalidade do mal e avaliar o totalitarismo enquanto matriz do fatalismo da moral nas sociedades contemporâneas.

O totalitarismo representa a ruptura sem precedentes com a tradição política, no sentido em que os regimes totalitários constituem, no conjunto da história dos sistemas políticos algo novo, até então desconhecido. Portanto, de forma a entender-se a ideia da novidade totalitária, assim como todos os mecanismos e processos inerentes ao movimento totalitário será necessário entender-se não só as bases dos sistemas totalitários, mas também o fundamento político em que estes se sustentam.

Arendt acredita que há uma tensão entre o acontecimento novo do totalitarismo e as elaborações conceptuais que procuram dotá-lo de sentido. Nesse aspecto, esse acontecimento inédito escapa à compreensão do senso comum e afronta todos os critérios de julgamento aceites pela tradição de pensamento político Ocidental. Em outras palavras, esse evento exemplifica a falência de nossos critérios tradicionais frente ao novo legado que se apresenta.

Nesta monografia usou-se o método bibliográfico que consiste na consulta de obras de Hannah Arendt e outras afins a temática supramencionada, e ainda toma como base o método indutivo, no qual a colocação assume um panorama crescente, começando por analisar o itinerário histórico-filosófico da formação do pensamento sobre o totalitarismo, apresentando de seguida os fundamentos dos mesmos, fazer-se uma interpelação com a concepção da condição da emergência dos regimes totalitários como fundamento político baseado no nazismo e fascismo, progredindo para o seu impacto na filosofia, no campo da filosofia política e na sociedade contemporâneas. E também, tem-se o auxílio da técnica hermenêutica e comparativa, que consistem na leitura, interpretação e confrontação das ideias da autora em análise.

O trabalho apresenta três capítulos. O primeiro contextualiza o debate sobre a emergência do totalitarismo em Hannah Arendt, destacando a discussão de conceitos como terror e ideologia, bem como os de totalitarismo e racismo; o segundo capítulo discute o sentido da moral face à banalidade do mal, incidido no texto sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém como o que melhor menciona a ideia do colapso da moral; o terceiro capítulo debate o totalitarismo como uma das principais chaves do colapso da moral, terminando com a ideia da responsabilidade e liberdade pelo outro em Arendt e, sobretudo, com os teóricos do existencialismo que com ela conviveram.

CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO DO DEBATE SOBRE O TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT

Este capítulo contextualiza a emergência do pensamento de Hannah Arendt em torno do totalitarismo, tendo em conta os pressupostos histórico-filosóficos. O ponto de partida para a compreensão do debate sobre as origens e os fundamentos do totalitarismo no pensamento desta filósofa tem em consideração as vicissitudes pelas quais se desenvolveu a sua vida.

1. Percurso da vida e obra de Hannah Arendt

A politóloga Hannah Arendt nasceu em Linden, nos arredores de Hannover, Alemanha a 14 de outubro de 1906. Filha única do engenheiro Paul Arendt e de Martha Cohn. Segundo Correia; “... *embora fosse proveniente de uma família de origem judaica, Arendt professou sempre a sua fé em Deus de uma forma livre e não convencional.*” (CORREIA, 2007: 8). Iniciou os seus estudos em Filosofia e Teologia por volta do ano de 1922 na Universidade de Berlim e em 1924 transferiu-se para a Universidade de Marburgo onde conheceu Martin Heidegger que viria a influenciar a sua vida não só no campo intelectual, mas também a nível passional.

Arendt muda-se posteriormente para Heidelberg onde sob a orientação de Karl Jaspers conclui os seus estudos, realizando uma dissertação acerca do conceito de amor em Santo Agostinho. Com a subida de Hitler ao poder em 1933, Hannah Arendt impossibilitada de prosseguir a carreira na Alemanha pela sua condição de judia e temendo a perseguição do movimento nazi, foge para Paris onde viria a conhecer os intelectuais Walter Benjamin e Raymond Aron. Durante o tempo em que residiu na capital francesa trabalhou como secretária da baronesa Rotschild e ajudou vários grupos de emigrantes judeus, preparando-os para viver na Palestina.

Em 1940 após se ter divorciado do filósofo judeu Gunther Stern com quem havia casado em 1930, casa-se com o refugiado político alemão, Heinrich Blücher. Com o desenrolar da guerra, em Maio de 1941, Arendt e o seu marido escapam de um campo de concentração francês para os Estados Unidos da América, com a ajuda do jornalista americano Varian Fry, responsável pelo escape de aproximadamente quatro mil judeus e anti-nazis de campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial.

Os pais de Hannah Arendt provinham de famílias judias russas emigradas para Königsberg menos de um século antes do nascimento dela. Na infância, desfrutou uma condição econômica consideravelmente confortável de classe média, antes que a aguda instabilidade após a Primeira Guerra Mundial tragasse a

estabilidade financeira de sua família. Tanto Martha Cohn quanto Paul Arendt viviam como judeus educados, viajados e mais à esquerda em política. Já na adolescência tornaram-se socialistas, quando o Partido Socialista ainda era ilegal na Alemanha. Martha Cohn inclusive apoiou os espartaquistas de Rosa Luxemburg quando sua rebelião provocou uma greve geral. Não eram religiosos, mas permitiam que sua filha fosse à sinagoga com os avós (CORREIA, 2007: 8).

Arendt teve a sensação de que era diferente desde cedo. Conforme atestam os documentários e biografias sobre a filósofa, ela considerava-se uma *outsider*, uma rebelde, ou, como ela mesma viria a dizer anos mais tarde, uma pária ou fora da lei. Os factos da sua vida não desmentem tal afirmação. Arendt foi expulsa do colégio aos quatorze anos por liderar um protesto contra um professor que lhe teria ofendido.

Quando seu primeiro marido, Günther Anders, deixou Berlim, em 1933, ela permaneceu na cidade e transformou o seu apartamento em uma parada clandestina para ajudar os comunistas que estavam fugindo do país. No mesmo ano, ela foi presa pela Gestapo por colecionar exemplos de propaganda antissemita na Biblioteca do Estado Prussiano.

O relato de Hill atesta que; “... *ela fugiu para Paris, onde aprendeu francês e estudou hebraico, enquanto trabalhava para a Aliyah da Juventude ajudando jovens judeus a emigrarem para a Palestina.*” (HILL, 2022: 17). Aos 33 anos, ela foi interna no campo de refugiados de Gurs, no sul da França, onde ficou por cinco semanas até participar de uma fuga em massa. Ela emigrou para os Estados Unidos no verão de 1941 e foi trabalhar como empregada doméstica para aprender inglês antes de começar a contribuir como escritora em vários periódicos judaicos. Aceitou um trabalho na Conferência sobre Relações Judaicas, para ajudar famílias e organizações judias a reclamar as suas propriedades roubadas e ministrou cursos sobre história europeia durante todo o processo de escrita do seu primeiro trabalho de fôlego: *Origens do totalitarismo*.

Não é possível recusar, por exemplo, que *Origens do totalitarismo* de Hannah Arendt é uma obra de difícil classificação. No entanto, não se pode negar, também, que nela a autora narra histórias. Em relação ao povo judeu, ela apresenta a maneira como esse povo veio a ser entendido como supérfluo; narra, também, como milhões de pessoas foram transformadas em um subproduto da revolução industrial, em especial, das políticas do imperialismo. Histórias que, no fundo, apontam de certa forma, um caminho para alienação de um mundo comum, uma situação

exacerbada após a Primeira Guerra Mundial pela presença de um grande número de refugiados sem pátria e do peso econômico do desemprego, entre outros factores.

No prefácio das *Origens do totalitarismo*, Arendt explica que; “*compreender não significa negar nos factos o chocante, eliminar deles o inaudito ou, ao explicar fenómenos, utilizar analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência*” (ARENDDT, 2010: 10) . Compreender, para ela, significa examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós, sem negar a sua experiência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos, com a atenção e resistir a ela, qualquer que seja.

É da experiência acima mencionada em que Hannah Arendt desenvolve o seu pensamento e marca a sua existência no mundo. “*Para Hannah Arendt o ‘tudo é possível’ da experiência totalitária mostrou como uma forma até então inédita de organização da sociedade que assumiu, explicitamente, em contraposição aos valores consagrados da Justiça e do Direito, avocados pela modernidade*” (LAFER, 1991: 15). Neste sentido, a crítica desenvolvida pela filósofa tem os seus pressupostos na experiência do pensamento moderno, cuja tendência iluminista permitiu o alastramento da ideologia totalitária.

Hannah Arendt afirma que, se proveio de alguma parte, foi da tradição da filosofia alemã. Seu interesse por filosofia remonta à sua adolescência. Ela leu primeiro a *Crítica da razão pura*, de Immanuel Kant, e a *Psicologia das visões de mundo*, de Karl Jaspers. Depois de ler Søren Kierkegaard, a teologia e a filosofia permaneceram em uma associação bastante estreita para ela, desfeita claramente apenas em sua tese de doutoramento, sobre o conceito de amor na obra de Agostinho de Hipona (CORREIA, 2007: 11).

A influência dos filósofos mencionados na citação acima sobre Hannah Arendt é notável em todos os seus escritos, pelo que ela é associada ao movimento do criticismo kantiano, da fenomenologia e do existencialismo. Entretanto, uma notável influência sobre Hannah Arendt é o filósofo Martin Heidegger, cuja história revela um romance entre ambos. Martin Heidegger foi professor da Hannah Arendt, e dessa relação nasceu o amantismo entre os dois.

Para Correia; “*Hannah Arendt ouvira falar do filósofo Martin Heidegger já em 1922, quando um amigo relatou a ela com entusiasmo as primeiras palestras do jovem professor em Marburg, às quais estivera presente*” (CORREIA, 2007: 12) . Ela ingressou em *Marburg* em 1924, com 18 anos, em um ambiente académico dominado pelo conservadorismo e em busca de recuperação do impacto inflacionário de 1922 e 1923. Portanto, em um período de aguda nostalgia pelos

grandes sistemas, ela foi tragada por uma profunda transformação que então se instaurava na filosofia alemã, capitaneada fundamentalmente por Heidegger e precedida em grande medida por Edmund Husserl, com seu apelo para ir às coisas mesmas, e por Karl Jaspers, proveniente da psiquiatria e conscientemente rebelde com relação à tradição filosófica.

O que Hannah Arendt julgava novo em Heidegger era, justamente, o facto de que com esse professor, cujo nome circulava pela Alemanha antes de publicar qualquer texto, talvez se pudesse aprender a pensar. O pensar que ele ensinava era absolutamente não-contemplativo e possuía uma qualidade cáustica, sempre a repensar o já pensado e a estabelecer uma grande rede de trilhas cujo resultado foi a derrubada do edifício da metafísica existente, no qual há tempos ninguém mais se sentia à vontade.

Hannah Arendt escreveu muitas obras em toda a sua vida, desde a sua tese intitulada: *O Conceito de amor em Santo Agostinho*, às célebres obras, *As Origens do totalitarismo* (1951), *A Condição humana* (1958), *A Vida do espírito* (1977), *Da Revolução* (1963), *Da Violência* (1970), *Entre o Passado e o futuro* (1961), *Eichmann em Jerusalém* (1963), entre outras. A sua discussão tem em vista a análise dos fundamentos do antissemitismo, a emergência do totalitarismo e o desenrolar da política moderna, a relação entre a Ética e a Política e, sobretudo, a questão da banalidade do mal e da busca da felicidade pelo Homem.

2. Panorama d'As Origens do Totalitarismo

O termo totalitário, segundo Ferreira; “*implica e indica a existência de uma só substância unificada*” (FERREIA, 2014: 109). O comunismo, por exemplo, é indiciado de ser um sistema totalitário, autoritário e ditatorial. O estudo do totalitarismo torna-se fundamental na medida em que não existe um sistema totalitário que não seja contemporaneamente autoritário e ditatorial. Entretanto, o totalitarismo não pode ser confundido com despotismo, nem com a ditadura militar ou monopartidária, embora incluía quase necessariamente estes aspectos.

Bobbio refere que; “*na Itália, começou-se a falar de Estado totalitário por volta da metade da década de 20 para significar, no nível de avaliação, as características do Estado fascista em oposição ao Estado liberal*” (BOBBIO, 1998: 1248). Na Alemanha nazista, o termo, ao contrário, teve pouca voga, preferindo-se falar de Estado autoritário. Entretanto, a expressão começava a ser usada para designar todas as ditaduras monopartidárias, abrangendo tanto as

fascistas quanto as comunistas. Todavia, não obstante tais antecedentes, o uso da palavra totalitarismo para designar, com uma conotação fortemente derogatória, todas ou algumas ditaduras monopartidárias fascistas ou comunistas se generalizou somente após a Segunda Guerra Mundial. Durante o mesmo período foram formuladas as teorias mais completas do Totalitarismo, a de Hannah Arendt.

Escrito entre 1945 e 1949, *As Origens do totalitarismo* foi publicado em 1951. Durante sua elaboração chegou a ter outro título provisório: *os três pilares do inferno*, referindo os três capítulos que compõem o livro (Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo). Ao anunciar que vai tratar de suas origens, ele pode levar a supor que a autora propõe uma explicação para o surgimento do fenómeno totalitário. Mas, não é bem assim. Arendt não trabalha com a ideia de explicação, que remete naturalmente a de causalidade, mas com a de cristalização, isto é, com elementos subterrâneos que se cristalizam em uma nova forma de governação.

Hannah Arendt pensou a questão da legitimidade na filosofia política quando analisou, a partir do seu livro *Origens do Totalitarismo – Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*, as transformações pelas quais passaram a época moderna e contemporânea com o colapso das suas estruturas políticas e a emergência dos regimes totalitários. Na visão da autora, conforme demonstrado em obras como *Entre o Passado e o Futuro e A Condição Humana*, comunidades políticas modernas, desancoradas das fundamentações transcendentais que justificavam o âmbito político e caracterizadas pela diluição dos espaços de manifestação comuns nos quais se edifica uma coexistência política, são atravessadas por problemas de legitimidade (PINHEIRO, 2009: 9).

A radicalidade do mal é, em Arendt, conhecida por meio do totalitarismo. Ela incide na ideia de que a tentativa totalitária da conquista global e do domínio total constituiu a resposta destrutiva encontrada para todos os impasses da humanidade. Entretanto, ela pensa que a vitória totalitária pode coincidir com a destruição da humanidade. Desta forma, o totalitarismo é uma política da maldade contra a espécie humana. A sua principal característica é a capacidade de mover as massas, pela via da máquina da propaganda. Portanto, os chefes totalitários desenvolvem-se e comandam com o apoio das massas.

É a partir da reconstituição do pensamento de Arendt que podemos compreender, nos regimes totalitários, a denegação dos espaços de manifestação da acção e da autoridade nos quais se encontram reconhecidos, consoante à supressão das esferas pública e privada (Cfr. FERREIRA, 2014: 11). Esta formulação pressupõe uma análise da interpretação política de Arendt dos regimes totalitários, interpretação esta que desemboca na tese fundamental da autora de que o totalitarismo constitui uma nova forma de dominação na história das sociedades ocidentais.

Os movimentos totalitários querem e conseguem as massas – não as classes como o fazem os partidos dos Estados-nação da Europa; não os cidadãos com opinião quanto à condução dos negócios públicos como o fazem os partidos dos países anglo-saxónicos. Todos os grupos políticos dependem da força numérica, mas não na escala dos movimentos totalitários que dependem da força bruta, a tal ponto que os regimes totalitários parecem impossíveis em países de população relativamente pequena... (ARENDDT, 2010: 409).

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objectivos determinados, limitados e atingíveis. Arendt refere que *“o termo “massa” só se aplica quando lidamos com pessoas que simplesmente devido ao seu número ou à sua indiferença ou a uma mistura de ambos não se podem integrar numa organização profissional ou sindicato de trabalhadores”* (ARENDDT, 2010: 413).

Segundo Correia; *“Quando Hannah Arendt começou a conceber As Origens do totalitarismo, estava atónita em meio às primeiras informações comprovadas do extermínio em massa nas câmaras de gás dos campos de concentração, levado a cabo como “solução final” para a questão judaica”*. (CORREIA, 2007: 24),.

Ela se referirá doravante à fabricação de cadáveres nos campos como o que não poderia ter acontecido. O livro, escrito ante um *pano de fundo* de temerários optimismo e desespero, volta-se sobre as ruínas do mundo político e espiritual no pós-guerra, com a convicção de que o próprio processo de desintegração tem de ser convertido em um desafio, e não no ambiente onde atarefadamente conduzimos nossas vidas privadas.

Segundo Arendt citada por Bobbio;

O totalitarismo é uma forma de domínio radicalmente nova porque não se limita a destruir as capacidades políticas do homem, isolando-o em relação à vida pública, como faziam as velhas tiranias e os velhos despotismos, mas tende a destruir os próprios grupos e instituições que formam o tecido das relações privadas do homem, tornando-o estranho assim ao mundo e privando-o até de seu próprio eu (BOBBIO, 1998:1248).

Neste sentido, o fim do Totalitarismo é a transformação da natureza humana, a conversão dos homens em *“feixes de recíproca reacção”*, e tal fim é perseguido mediante uma combinação, especificamente totalitária, de ideologia e de terror. Portanto, a ideia do totalitarismo está ligada aos conceitos de ideologia e terror e de banalidade do mal. Este último será discutido no capítulo derradeiro, dada a sua complexidade.

Qual a operação que engendra a legitimação totalitária? Ferreira afirma que “...em primeiro lugar, a instituição totalitária coloca como condição fundamental à despolitização do espaço político e a naturalização dos vínculos humanos como pressupostos essenciais para destituir os indivíduos das suas referências políticas e jurídicas” (FERREIRA, 2014: 36).

Este aspecto é demonstrado com acuidade quando Arendt indica a ferramenta da desnacionalização, como essencial para os regimes totalitários deportarem os indivíduos para campos de concentração. Ao demonstrar que é somente quando os indivíduos não dispõem de nenhum estatuto jurídico-político – o pertencimento a uma comunidade política na forma da integração pelos direitos –, estando completamente destituídos de toda comunidade política, é que o terror totalitário pode operar integralmente suas leis.

O que significa dizer que o totalitarismo opera asseverando às leis de seu domínio fora da esfera da opinião e da acção, de modo a que qualquer signo de exterioridade social seja destruído, para que o terror que define a legalidade totalitária possa transcorrer sem interferência. Para Arendt, somente através de massas naturalizadas é que o terror totalitário pode se instituir.

3. Ideologia e terror

Tanto na linguagem política prática, como na linguagem filosófica, sociológica e político-científica, não existe talvez nenhuma outra palavra que possa ser comparada à ideologia pela frequência com a qual é empregada e, sobretudo, pela gama de significados diferentes que lhe são atribuídos. No intrincado e múltiplo uso do termo, pode-se delinear, entretanto, duas tendências gerais ou dois tipos gerais de significado que Bobbio (1998: 595) se propôs a chamar de “significado fraco” e de “significado forte” da ideologia.

No seu significado fraco, ideologia designa o *genus*, ou a *species* diversamente definida, dos sistemas de crenças políticas: um conjunto de ideias e de valores respeitantes à ordem pública e tendo como função orientar os comportamentos políticos colectivos. Entretanto, o significado forte tem origem no conceito de ideologia de Marx, entendido como falsa consciência das relações de domínio entre as classes, e se diferencia claramente do primeiro porque mantém, no próprio centro, diversamente modificada, corrigida ou alterada pelos vários autores, a noção da falsidade: a ideologia é uma crença falsa.

...um dos textos mais importantes e fundamentais para compreensão do significado de ideologia para Hannah Arendt é Ideologia e Terror: uma nova forma de governo, que está no 4º capítulo da parte III da sua obra Origens do Totalitarismo. Esta obra foi produzida por Hannah Arendt entre os anos de 1945 a 1949, tendo sido editada pela primeira vez em 1951, pouco tempo depois do fim da 2ª Guerra Mundial. Origens do Totalitarismo é composta por três partes: a primeira analisa o antisemitismo; a segunda o imperialismo e a terceira o totalitarismo. O texto a que propomos analisar foi escrito em 1953 e incluído na segunda edição de As Origens do Totalitarismo como seu capítulo conclusivo, em 1958. Arendt define a ideologia como a “lógica de uma idéia”, tendo como parâmetro as ideologias nazista e estalinista. E o terror, como complemento da dominação totalitária juntamente com a ideologia (CRUZ, 2023: 16).

No significado fraco, ideologia é um conceito neutro, que prescinde do carácter eventual e mistificante das crenças políticas. No significado forte, ideologia é um conceito negativo que denota precisamente o carácter mistificante de falsa consciência de uma crença política. Em Arendt, o conceito de ideologia é discutido em consideração ao sentido forte da palavra. Para Arendt; *“a ideologia totalitária pretende explicar com certeza absoluta e de maneira total o curso da história”* (ARENDR, 2010: 614). Torna-se, por isso, independente de toda experiência ou verificação factual e constrói um mundo fictício e logicamente coerente do qual derivam diretrizes de ação, cuja legitimidade é garantida pela conformidade com a lei da evolução histórica. Esta lógica coactiva da ideologia, perdido todo contacto com o mundo real, tende a colocar na penumbra o próprio conteúdo ideológico e a gerar um movimento arbitrário e permanente.

Para Arendt, a organização totalitária se potencializa conquanto opera a institucionalização do terror. Engendra, portanto, sua operação legitimatória, reiterando de um ponto de vista organizacional o dado natural que constitui o móbil e o alvo das suas estratégias políticas, de maneira que a constituição de uma contigüidade entre a naturalização dos indivíduos e o engendramento de sua dominação, constitui a via de sua legitimação (FERREIRA, 2014: 37).

As instituições totalitárias recorrem a uma fonte de autoridade que lhes confere legitimidade nas ideologias do século XIX, transformadas em realidade operante através da organização. Para Arendt, as ideologias permitem que os regimes totalitários recorram a uma fonte de autoridade que lhes aumente o seu poder de tal forma que se edificam legitimamente, enquanto são expressões desta fonte. Recorrendo a esta, actualizam legitimamente a instituição do terror e, de outro lado, a instituição do terror realiza as virtualidades das pretensões inadiáveis da ideologia. Dupla operação, portanto, que institui um processo de legitimação político ancorado na naturalização dos vínculos humanos e na diluição do artifício político, regidos juridicamente por uma concepção de lei fundada no primado do movimento e no postulado de que a origem da igualdade das suas leis é a própria igualdade do povo constituído naturalmente.

O terror totalitário, por sua vez, serve para traduzir, na realidade, o mundo fictício da ideologia e confirmá-la, tanto em seu conteúdo, quanto, e sobretudo, em sua lógica deformada. Isso atinge, na verdade, não apenas os inimigos, mas também e especialmente os inimigos objetivos, cuja identidade é definida pela orientação político-ideológica do Governo mais do que pelo desejo desses inimigos em derrubá-lo (Cfr. ARENDT, 2010: 610).

A legitimação totalitária funde, segundo Arendt; *“no mesmo polo, a instituição do terror com a edificação das leis”* (ARENDT, 2010: 620). Neste sentido, o terror como realização das leis naturais implica a realização da justiça directamente na espécie humana naturalizada. Uma vez que as leis totalitárias não se referenciam na acção e na opinião dos homens, expressando seus juízos independentes de critérios de certo e errado que ajuízam a conduta individual, a justiça das leis totalitárias é edificada a partir do pressuposto de que a naturalidade dos homens é a própria encarnação da lei, sendo a espécie natural a destinatária a quem as leis devem ser aplicadas. Tem-se aqui, do ponto de vista da legitimidade, a operação que converte a fonte de autoridade da lei, decorrente do ajuizamento individual das ações humanas a partir de critérios gerais, em própria expressão da justiça.

Na óptica Arendt; *“...o terror total que arregimenta as massas de indivíduos isolados e as sustenta num mundo que, segundo elas, se tornou deserto e torna-se por isso um instrumento permanente de governo e constitui a própria essência do totalitarismo, enquanto a lógica dedutiva e coercitiva da ideologia é seu princípio de ação. ou seja, o princípio que o faz mover”* (ARENDT, 2010: 158). No plano organizativo, a acção da ideologia e do terror se manifesta através do partido único, cuja formação elitista cultiva uma crença fanática na ideologia, propagando-a sem cessar, e cujas organizações funcionais realizam a sincronização ideológica de todos os tipos de grupos e de instituições sociais e a politização das áreas mais remotas da política (desporto e actividades livres, por exemplo), e através da polícia secreta, cuja técnica operacional transforma toda a sociedade num sistema de espionagem onipresente e onde cada pessoa pode ser um agente da polícia e onde todos se sentem sob constante vigilância.

Para Arendt, as ideologias permitem que os regimes totalitários recorram a uma fonte de autoridade que lhes aumente o seu poder de tal forma que se edificam legitimamente enquanto são expressões desta fonte. Recorrendo a esta, atualizam legitimamente a instituição do terror e, de outro lado, a instituição do terror realiza as virtualidades das pretensões inadiáveis da

ideologia. Dupla operação, portanto, que institui um processo de legitimação político ancorado na naturalização dos vínculos humanos e na diluição do artifício político, regidos juridicamente por uma concepção de lei fundada no primado do movimento e no postulado de que a origem da igualdade das suas leis é a própria igualdade do povo constituído naturalmente (Cfr. FERREIRA, 2014: 40).

4. Ideologia e racismo

A experiência de vida de Arendt foi um testemunho de que o projecto das ideologias terroristas e absolutistas fracassaram drasticamente, como se pode entender: *“as grandes decepções do séc. XX desactualizaram a 'grande' filosofia da modernidade. O progresso trouxe o caos, a unidade da humanidade pulverizou-se em guerras mundiais, o sentido da história tornou-se evolução sem-sentido”* (PINTO, 1994: 144). Para um Homem com razão esclarecida, protagonizar os cenários de guerra e devastação dos séculos XIX e XX, era um terrível contrassenso e a prova de que o ser humano não valorizava o seu semelhante, a menos que este semelhante lhe fosse útil, isto é, era coisa ou objecto.

Arendt refere que; *“..muito antes de o século XIX, com o aumento da oportunidade de viajar, trazer o mundo não europeu ao alcance de qualquer cidadão médio, a sociedade francesa do século XVIII já havia tentado, espiritualmente, compreender o conteúdo da cultura de países distantes das fronteiras europeias.”* (ARENDRT, 2010: 650). Arendt indica que, apesar de toda essa curiosidade e entusiasmo por diferentes povos e etnias, principalmente na França; encontra-se, nesse século criador de nações (século XVIII e XIX), no país amante da humanidade, o germe daquilo que mais tarde viria a ser o poderio racista, destruidor de nações e aniquilador da humanidade.

Por ter vivenciado em sua própria vida os horrores da guerra, Arendt percebeu o quão perigoso e terrível pode ser uma ética que se baseia essencialmente na subjectividade que exclui o papel do outro; tal ética chegou a extremos em que o ser humano parecia estar desprovido de humanidade, pois que; *“..a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade (...). Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem”* (LÉVINAS, 1980: 10). Os horrores das guerras mundiais têm o seu agravante, justamente, pelo

facto de tais atrocidades terem sido perpetradas por um ser que pretendia ser iluminado. Portanto, não é de admirar o espanto que Arendt e Lévinas tiveram ao perceber o contraste sobre as acções do Homem depois de tomar posse de tão vasto conhecimento.

A razão como ferramenta que livraria o Homem de sua minoridade era a convicção partilhada, desde Kant, por todos os iluministas, no projecto da modernidade. Tendo concebida como processo emancipatório que conduziria à autonomia e à autodeterminação, converteu-se, segundo Adorno & Horkheimer em seu contrário; “*em um crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão do homem*” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985: 24).

As duas guerras mundiais, do século passado, foram um claro testemunho de que a desvalorização do Homem pelo Homem havia atingido o seu ápice, contrastando com os elevados níveis de desenvolvimento tecno-científico, ou seja, à medida que a ciência e tecnologia avançavam, o desrespeito e desprezo pela vida humana declinavam. Ademais, o desejo desmedido pela ideia de progresso, fez com que o Homem moderno se encerrasse em sua própria existência, voltando-se para si, em detrimento do Outro, levando aos resultados que mancham a história da humanidade até hoje:

Ao dotar a espécie humana de liberdade e razão, a natureza ter-lhe-ia prescrito esse destino - um destino que as Luzes tornavam visível e que o homem, saindo da “sua culposa menoridade”, assumia libertando-se das tradicionais tutelas para passar a guiar-se pelo próprio entendimento. Sob a direcção do entendimento, abria-se à humanidade no seu conjunto (non singulorum, sed universorum) a perspectiva de um progresso infinito para a liberdade, para o Estado universal de direito e, conseqüentemente, para o fim de todas as guerras. Só que, desgraçadamente, outro foi o rumo da história. E, assim, em lugar de se ver uma humanidade definitivamente reconciliada e em continuado aperfeiçoamento, assiste-se antes, em pleno século XX, ao trágico espectáculo da sua autodestruição (PINTO, 1994: 145-146).

A citação acima descreve o trágico contraste entre o privilégio de ter conhecimento e meios para efectuar mudanças significativas na vida da sociedade moderna e o fracasso advindo do uso de tal privilégio. A história é testemunha de que a sociedade moderna tinha os meios e recursos necessários para mudar a história da humanidade e, de facto, mudou, todavia, não como se esperava; tal mudança foi um fracasso. Por algum tempo, a razão iluminada se mostrava benéfica para a humanidade, até que as guerras quase aniquilaram a vida no planeta. Portanto, esse cenário levou a questionar se o problema estaria no projecto ou na sua execução. A reflexão feita por Lévinas permite constatar que o problema está com o executor do projecto, isto é, com o Homem, na maneira como este se vê e vê ao Outro.

As guerras mundiais e o Holocausto, que “*nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional*” (BAUMAN, 1998: 12), fizeram com que Lévinas reflectisse numa perspectiva ética radical cujo fundamento fosse uma subjectividade, um pensar a si mesmo a partir do Outro. Bauman, em virtude de suas origens também testemunhou e sofreu com os horrores do holocausto, o que para ele também era um contrassenso para uma sociedade moderna e racional, ou seja, algo que não se esperava de homens iluminados. Com efeito, a proposta de Lévinas estaria umbilicalmente ligada à noção de responsabilidade e reciprocidade, nas relações interpessoais, alicerçadas na alteridade que respeita o Outro e o considera.

Arendt estabelece, baseada na narrativa anterior, que séculos antes do genuíno surgimento do racismo imperialista e seguindo apenas as leis inerentes ao seu conceito, Boulainvilliers (1658-1722) considerava os habitantes originais da França como nativos no sentido moderno, cujo privilégio é descender dos conquistadores, e que por direito de nascimento mereciam o nome de franceses. Isso porque, segundo a autora, Boulainvilliers foi fortemente influenciado pelas doutrinas do “direito da força” do século XVIII e foi certamente um dos discípulos mais aplicados de Spinoza. Porém, ao aplicar as ideias políticas de filósofo, transformou a força em conquista, que aparecia como qualidade natural, como privilégio inato dos homens e das nações

A filósofa, segundo Cruz; “*considera notável o facto de que o primeiro autor a preconizar a coexistência, na França, de diversos povos e diferentes origens fosse, ao mesmo tempo, o primeiro a desenvolver um modo definido de pensar em termos de classe*” (CRUZ, 2023: 36). O conde de Boulainvilliers, nobre francês que escreveu no começo do século XVIII, interpretava a história da França como sendo de origem germânica, a qual havia subjogado os habitantes mais antigos, os gauleses, impondo-lhes suas leis, tomando suas terras e estabelecendo-se como classe governante, a nobreza. A legitimidade dos direitos supremos restritos aos nobres se fundamentaria na conquista, com a necessidade de obediência que é sempre devida ao mais forte.

Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia da política imperialista, de forma que absorveu e reviveu todos os antigos pensamentos racistas que, no entanto, por si mesmos, dificilmente teriam sido capazes de transformar o racismo em ideologia. Arendt chama atenção para o fato de que, desde meados do século XIX, as opiniões racistas ainda eram julgadas pelo critério da razão política; por isso, foram aperfeiçoadas como armas políticas e não como doutrina teórica. A autora ainda indica que, ao longo dos vinte anos da experiência nazista, havia

a ciência de que a melhor forma de propagar suas ideias estava na política racial. Contudo, o racismo não era arma nova nem secreta, embora nunca tivesse sido usada com tanta meticulosidade (Cfr. CRUZ, 2023: 37).

CAPÍTULO II: O SENTIDO DA ÉTICA FACE À BANALIDADE DO MAL

Este capítulo discute em torno do sentido da ética face ao conceito de banalidade do mal em Hannah Arendt. A filosofia política de Hannah Arendt que tem relação com a sua teoria é a ética, baseada em conceitos de indiferença humana face à prática do mal. Neste sentido, a vida política da humanidade está ligada às questões morais que, em determinados casos, são ignorados pelos homens.

1. Conceito de banalidade do mal

O conceito de banalidade do mal, em Hannah Arendt, é uma das ideias que tem levantado debate em torno da relação entre a ética e a política. A ética, como reflexão da moral e, sobretudo, das acções humanas face à humanidade e à natureza, aparece como um dos instrumentos que podem limitar as acções malignas do ser humano. Ora, o conceito de banalidade do mal é um dos que revela as limitações do bem da humanidade no exercício político que ignora a ética. Todo exercício político sem ética pode-se tornar num despotismo e uma fonte de destruição da humanidade.

Hannah Arendt conclui o seu estudo sobre *Origens do totalitarismo*, na sua primeira edição, com uma referência peculiar ao conceito de “mal radical” em Kant. Ela desloca completamente o conceito da filosofia moral kantiana e o identifica com o que ela julga ser o mal absoluto, a produção de seres humanos supérfluos. Assim, em vez de ser uma propensão a abrir excepções na lei moral em nome do amor-próprio (Kant), o mal radical seria mais propriamente a cristalização de males extremos e mesmo impensáveis (Cfr. CORREIA, 2007: 43).

Na visão de Arendt, o mal é a incapacidade de fazer o bem, mas sobretudo a incapacidade de pensar e de julgar as próprias acções. Arendt chama atenção para a; “*diferença entre pensar e conhecer*”. (ARENDR, 2002: 145). Para ela, o ser humano pode conhecer, como indicou Kant, mas ter limitações para pensar sobre o que conhece e, conseqüentemente, ter incapacidade para julgar as próprias acções, tal como ocorrera com Eichmann em torno do seu julgamento. Portanto, falar do mal e, conseqüentemente, dos actos maus, é falar sobre a capacidade de pensar, de julgar.

Ora, Correia refere que “*uma década mais tarde, Arendt reflecte novamente sobre o problema do mal*” (CORREIA, 2007: 44). Ela refere que para ela era uma reportagem, se autocensura por ter

feito uso do termo mal radical para descrever os crimes cometidos sob o terror totalitário. Ela julgava que um dos pontos fundamentais a pôr esse livro em conflito com *Origens do totalitarismo* era o contraste entre as expressões *mal radical e banalidade do mal*.

A imagem de Eichmann como uma figura comum, e mesmo banal, a pensar por clichês, com sua presteza para obedecer a qualquer voz imperativa e de quem não se poderia extrair qualquer profundidade diabólica, fez com que Arendt mudasse de ideia e deixasse de utilizar o termo “mal radical”, que na sua compreensão poderia sugerir uma radicalidade que de facto os perpetradores desses crimes não o possuíam necessariamente. Quando ela passa a utilizar a expressão “banalidade do mal”, embora afirme estar em um nível “estritamente factual”, já tem consciência de grande parte das implicações teóricas dessa compreensão dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários. No que se refere ao conceito de banalidade do mal, Arendt refere que:

...em um relato sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mencionei a ‘banalidade de mal’. Não quero com a expressão, referir-me a teoria ou a 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. Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era monstruoso, nem demoníaco; a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento durante o julgamento em inquérito policial que o precedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar (ARENDR, 2002: 145).

A incapacidade de pensar de Eichmann, principalmente em suas acções, torna-se para pensadores uma incógnita quanto ao respeito dos juízos morais por parte de um indivíduo politicamente endoutrinado. Em uma passagem descrita por Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém*, ela relata que o carácter de Eichmann “*era sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro*” (ARENDR, 2013: 61). O texto alemão do interrogatório policial gravado, realizado de 29 de maio de 1960 a 17 de janeiro de 1961, com cada página corrigida e aprovada por Eichmann, constitui uma verdadeira mina de ouro para um psicólogo, ainda na óptica da crítica, desde que entenda que o horrível pode ser não só ridículo como rematadamente engraçado.

Segundo Correia;

..dois temas tornaram esse livro, *Eichmann em Jerusalem*, o mais comentado e combatido dos anos 1960 nos Estados Unidos: a indicação de que, sem a cooperação de grande parte da liderança judaica, a catástrofe dos judeus poderia ter sido menor, ela cita o contra-exemplo da Dinamarca, onde a não-

cooperação reduziu drasticamente o número de vítimas; e a atestação da banalidade do mal em Adolf Eichmann (CORREIA, 2007: 45).

Hannah Arendt considera Eichmann um personagem banal, não apenas por ser uma figura comum, sem qualquer traço distintivo, mas principalmente por ser incapaz de reflexão, de pensar sem um regulamento.

Do mesmo modo que ela rejeitava a ideia de que ele era um monstro demoníaco, evitava fazer um relato de sua personalidade que pudesse sugerir ser ele um néscio. Estava em questão o facto de ele ser uma pessoa normal, como fora atestado pelos exames de sanidade que lhe foram feitos, o sacerdote que o visitou na prisão teria dito que ele era “*um homem de ideias muito positivas*”, mas de modo algum no sentido de que possa haver “um Eichmann em cada um de nós”, e sim no sentido de que ele não tinha qualquer atributo distintivo, excepto talvez sua capacidade de organizar e negociar e a sua férrea obediência. Era movido ainda por um desejo, conjugado a ressentimentos, por se ver promovido em vista de sua lealdade e de sua eficiência no desempenho de suas atribuições.

Assim sendo, eram muitas oportunidades de Eichmann se sentir Pôncio Pilatos, e à medida que passavam os meses e os anos, ele perdeu a necessidade de sentir fosse o que fosse. Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do Führer; tanto quando podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei* (ARENDR, 2013: 78).

A incapacidade de reflexão e de pensar considerando o ponto de vista do outro, já mencionada por Arendt no final de *Origens do totalitarismo*, como sendo uma consequência do acesso ao mundo apenas pela força auto coerciva da lógica ou da ideologia, é que estaria por trás de todos esses actos monstruosos, para cuja perpetração a maldade assentada no interesse próprio ou no egoísmo não parece ser necessária.

A tese sustentada por Hannah Arendt a esse respeito, que tanta polémica gerou e ainda gera, é a de que Eichmann e os muitos como ele não eram pervertidos, mas “*terrível e assustadoramente normais*”. Eichmann não representa, entretanto, apenas um tipo de criminoso com problemas de carácter que se podem encontrar em pessoas comuns e normais. Ainda que ele não fosse propriamente um monstro, representava uma espécie totalmente nova de criminoso, não apenas por ser um burocrata que efectivamente não sujou suas mãos com o sangue de suas vítimas, mas porque os crimes perpetrados por ele e seus pares foram de fato extremos e sem precedentes (Cfr. CORREIA, 2007: 46).

Do ponto de vista moral, quando Arendt destacou a irreflexão de Eichmann, não visava torná-lo menos imputável. Mesmo quando chamava a atenção para as questões morais deflagradas pela explícita banalidade dessa figura humana, não buscou isentá-lo dos actos maus que efectivamente cometeu, mas compreender o tipo de mentalidade que poderia contribuir para o surgimento de indivíduos como ele, ou, mais ainda, que tipo de ocupação com a vida do espírito poderia contribuir para que essas figuras não encontrassem condições favoráveis à sua perversão de carácter nem tivessem a oportunidade de vir a engrossar o coro dos serviçais de organizações criminosas.

A análise de Arendt sobre Eichmann é que não há lugar para tal tipo de homem em um mundo humano. Ele era incapaz de enxergar este mundo, especialmente do ponto de vista daqueles judeus que admirava e com os quais trabalhava. O que é banal (e esta é a pior parte) é a banalidade do mal extremo pela qual, como um ser humano, e não como um monstro, ele foi responsável. Os actos, como diz Arendt, foram monstruosos: o carregamento de cargas humanas em vagões fechados, as “selecções” de alguns para que morressem imediatamente e de outros para que trabalhassem como escravos até a morte, enquanto a humanidade deles era retirada passo a passo até se tornarem cadáveres vivos; a tortura e a fome extrema, as instalações de gás e os crematórios, o empilhamento de cadáveres sobre cadáveres em valas, e assim por diante. Eichmann não executou nenhum desses actos pessoalmente, mas os preparou e providenciou; foi, portanto, mais responsável do que se os tivesse praticado.

Arendt, por sua vez, viu essa questão como um problema moral muito antes que fosse contestado ou considerado um facto auto-evidente. Quando o julgamento chegou ao fim, e logo depois no seu livro *Eichmann em Jerusalém*, Arendt escreveu que tinha “*o sentimento de que essa questão moral permaneceu adormecida porque estava oculta por algo sobre o que é ainda muito mais difícil falar, e com o qual é quase impossível se reconciliar – o horror em si mesmo, em sua monstruosidade nua*” (ARENDR, 2013: 20). O que Arendt pretendia dizer com banalidade do mal (subtítulo de seu livro sobre Eichmann) que está simplesmente encoberto pelo absoluto horror do evento da destruição dos judeus europeus – o único povo que, contra todas as probabilidades, sobreviveu como povo da Antiguidade –, em comparação com o que o fato de que nada pode resistir à perda da integridade que resulta da perda da capacidade de pensar, ou pode ser mesmo que ela permanece, em grande parte, nas sombras.

2. A relação entre a moral e a banalidade do mal

A ética ou a filosofia moral tem como objetivo explicar o fenómeno moral, dar conta racionalmente da dimensão moral humana. Segundo Cortina e Martínez; “a ética é indirectamente normativa. A moral é um saber que oferece orientações para acções em casos concretos, enquanto que a ética é normativa em sentido indirecto, pois não tem uma incidência directa na vida cotidiana, quer apenas esclarecer reflexivamente o campo da moral” (CORTINA e MARTÍNEZ, 2005: 2).

A palavra ética vem do grego *ethos*, originalmente tinha o sentido de “morada” e posteriormente, significou “carácter”, “modo de ser” que se vai adquirindo durante a vida. O termo moral procede do latim *mores* que, originariamente, significava “hábitos e costume” e em seguida passou a significar “conduta individual”.

Cortina e Martínez referem que para entender o tipo de saber que constitui a ética, é importante lembrar a distinção aristotélica entre saberes *teóricos, poiéticos e práticos*.

1) Os primeiros dedicam-se a compreender a realidade. Eles são saberes descritivos, porque mostram o que existe, o que é e o que acontece. Eles têm como referência o ser ou a essência das coisas.

2) Os segundos servem de guia para elaborar algum produto, artefacto ou obra caracterizada por sua utilidade ou beleza. As técnicas e as artes fazem parte dos saberes poiéticos.

3) os saberes práticos são aqueles que orientam sobre o que se deve fazer para conduzir a vida de uma maneira boa e justa para alcançar a felicidade. Eles abarcam não só a ética, mas também a economia (bom governo da casa) e a política (bom governo da cidade).

Arendt afirma que a verdade moral, seja ela derivada da filosofia ou da religião, se assemelha mais à validade de acordos do que à convincente validade de armações científicas. Tais acordos determinam a acção de todos quando se tornam costumes, moralidade, convenções, com suas próprias normas de conduta, que se tornam evidentes por si mesmas. Sabemos bem quantos séculos foram necessários para que o homem pudesse dizer que todos os homens nascem iguais, e que essa é uma verdade evidente (Cfr. ARENDT, 2018: 45).

Ora, que significa para um indivíduo estar inserido num aparato burocrático? E em que medida a consciência da injustiça pode evaporar? Será que a responsabilidade meramente parcial atribuída a uma pessoa esconde a possibilidade de qualquer discernimento moral? Para Arendt, a indiferença é a incapacidade de reagir, correctamente, face ao mal. Neste sentido, a indiferença política está de acordo o conceito de banalidade de mal, cujo sentido define-se em cumprir as ordens, sem pensar nas consequências. Desta forma, a relação entre a moral e a banalidade do mal é de exclusão de um perante o outro. A moral, sendo o reconhecimento do conjunto de normas e conduta, não pode conviver com a incapacidade de pensar sobre os próprios actos.

A relação de camaradagem é extática, a de amizade e inteiramente individual; a primeira é amoral (não imoral), a outra é guiada pela responsabilidade moral. Mas como toda moralidade depende da consciência de si, e, portanto, de um certo nível de amor-próprio, o autossacrifício se inspira mais na camaradagem do que na amizade, pois “a amizade torna a vida duplamente valorizada”, e o “medo intolerável que atormenta amigos no campo de batalha está o mais distante possível da impulsividade do soldado-assassino” e do “amor pelo autossacrifício” que, como todos sabemos bem, pode ser facilmente estimulado tanto para o bem quanto para o mal (ARENDT, 2018: 64).

Arendt menciona, em *Eichmann em Jerusalém*, a forma como o julgamento expôs a natureza total do colapso moral no coração da Europa, entre perseguidores e perseguidos, e em todos os países. A reação ao seu livro – de um lado, a negação desse colapso e, de outro, a confissão de toda a culpa – não indica exactamente o que Arendt tentava provar. Arendt refere que se *Auschwitz* é a consequência de toda política, então deveríamos ser gratos por essas consequências terem vindo finalmente à tona. Ela pensa que essa frase não é honesta nem com a justiça nem com a lógica. É moralmente irreconciliável com tudo o que escrevi e não tem um sentido lógico. A mais extrema consequência do desenvolvimento das armas nucleares seria a extinção de toda a vida na Terra. Se alguém fizer essa declaração, nunca deverá receber como resposta que deveríamos todos ser gratos se essas consequências finalmente viessem à tona.

Para Arendt; “os valores são pessoais, como o espírito. Eles não podem ser manipulados ou construídos” (ARENDT, 2018: 57). Neste sentido, seria um grande erro uma fundação acreditar que pode resolver os problemas fundamentais de uma época; nenhum de nós pode fazer isso. Mas há outra coisa que se pode fazer, que uma fundação como esta pode fazer: preparar uma atmosfera na qual as coisas sejam discutidas. A questão é; até que ponto nós acreditamos em discutir? Se lemos os primeiros diálogos platônicos, todo diálogo é a expressão poética de um problema, mas nenhum oferece uma conclusão.

No que refere aos valores, Cortina e Martínez, afirmam que; “*no início do século XX, Scheler opõe-se a Kant na sua obra O formalismo na ética e a ética material dos valores*” (CORTINA e MARTÍNEZ, 2005: 11). Ele critica a existência de apenas duas faculdades: a razão pela qual se atinge a universalidade, a incondicionalidade (a priori) e a sensibilidade que capacita a conhecimentos particulares, condicionados (a posteriori). Scheler propõe uma terceira faculdade que é a “intuição emocional” que realiza atos não dependentes do pensamento racional nem da sensibilidade, mas que alcançam o estatuto do conhecimento a priori, característico do conhecimento moral. Scheler defende o abandono da identificação kantiana do a priori incondicional com a racionalidade e do material com a sensibilidade. Por isso conjuga a formalidade da ética com a materialidade dos valores:

- a) Não se pode perguntar o que são os valores, porque eles não são, mas valem ou pretendem valer. Dizer que não são não significa que são ficções, mas que se identificam com as maneiras de ser das coisas.
- b) Também não é correto identificar os valores com o agradável ou o desejável, que são realidades variáveis em sua intensidade, enquanto que o valioso não depende de oscilações, nem com o útil, pois mesmo sendo úteis, os valores não se esgotam na utilidade, pois eles são um tipo.
- c) Os valores são qualidades dotadas de conteúdo, independentes tanto de nossos estados de espírito subjetivos como das coisas, as quais são bens portadores de qualidade (valor) que o sujeito dotado de intuição emocional capta.

Scheler afirma uma ciência pura dos valores (axiologia pura) que se sustenta em três princípios: 1) Todos os valores são negativos ou positivos; 2) Valor e dever estão relacionados; 3) Nossa preferência por um valor e não por outro verifica-se porque nossa intuição emocional (estimativa moral) capta os valores já hierarquizados.

Ao analisar a actividade da acção, Hannah Arendt destaca alguns dos traços fundamentais que a singularizam em relação a outras actividades humanas, como o trabalho e a fabricação: agir é iniciar algo novo, reafirmar a natalidade e a singularidade da/do agente, desencadear uma nova série de eventos em uma teia de relações humanas; é revelar-se, dar a ver a identidade distinta da/do agente (seu quem), afirmar a pluralidade do mundo comum; é experimentar, ao mesmo tempo, a liberdade e a não-soberania nas infortunas da acção (a ilimitabilidade, a ambiguidade, a

irreversibilidade, a imprevisibilidade), que são redimidas, na medida das coisas humanas, no próprio âmbito da acção.

3. Pensar e julgar: novos contornos da ética e liberdade

Em 20 de Janeiro de 1984, Michel Foucault concedeu uma entrevista a H. Becker, R. Fernet-Betancourt e A. Gomez-Muller, em torno da problemática ética do cuidado de si enquanto forma de praticar a liberdade. Nesta entrevista, Foucault, ironicamente, coloca-se a seguinte questão: “...o que é a ética senão a prática da liberdade? A prática reflectida da liberdade?” (FOUCAULT, 2006: 267). Pois, no seu entendimento, a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas, a ética é a forma reflectida assumida pela liberdade. Assim como fora dito anteriormente, Foucault considera o cuidado de si, no mundo greco-romano, o modo pela qual a liberdade individual ou cívica foi pensada eticamente.

No entendimento de Arendt; “o cuidado de si parte da capacidade de pensar e de julgar, tal como propostos pela filosofia de Kant” (Arendt, 2002: 365). O fim último de todo pensamento e de toda a capacidade de julgamento é a capacidade de gerir liberdade, tanto do sujeito quanto da sua relação com o Outro. Neste sentido, Eichmann era um sujeito sem liberdade reflectida. A liberdade reflectida é o indício da co-existência ética entre os indivíduos.

Nesta entrevista citada, Foucault chama atenção a que não se reduza toda a ética no cuidado de si. “Não digo que a ética seja o cuidado de si, mas que, na antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: o cuida-te a ti mesmo” (Idem, 268). Neste sentido, não se anula a questão de conhece a ti mesmo, mas refere-se que o imperativo subjacente na antiguidade filosófica é o do cuidado de si. Certamente, não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de si é o conhecimento de si, este é o lado socrático-platónico, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são, simultaneamente, verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades. Portanto, neste caso, a ética se liga ao jogo da verdade.

Na relação com o Outro, aberta pela tradição do cuidado de si, nos termos retomados por Foucault, pode aparecer uma série de problemas. O primeiro deles se refere à acusação de que cuidar de si significaria descuidar do Outro e da polis, algo que não procede na medida em que, como diz Foucault:

...para os gregos, não é por ser cuidado dos outros que ele é ético. O cuidado de si é ético em si mesmo; porém, implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *ethos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros; por isso é importante, para um homem livre que se conduz adequadamente, saber governar sua mulher, seus filhos, sua casa. Nisso também reside a arte de governar. O *ethos* implica também uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente [...]. Além disso, o cuidado de si implica também a relação com o outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade... (FOUCAULT, 2006: 271).

O mestre referido nessa passagem é o mestre da vida, aquele que pratica a arte de viver e a filosofia, por meio dos recursos antes apresentados, e não o professor a quem cabe ensinar capacidades e aptidões, habilidades ou competências àqueles a quem se dirige, ensinando-os a falar, a prevalecer sobre os outros, a saber e a fazer, de acordo com normas pré-estabelecidas ou, se preferirmos, sujeitos aos dispositivos da arte de governo pedagógica e da instituição escolar.

Para Arendt: “*o conhecimento de si e a verdade, nas quais se apoia a sabedoria do mestre filósofo, seriam assim parte de um conjunto de práticas e de cuidados de si, e não o seu fundamento*” (ARENDR, 2002: 367). Essas práticas e cuidados de si seriam necessários ao filósofo para que cuide do outro, assim como para que o discípulo seja instigado a ocupar-se consigo, sem que isso implicasse necessariamente na sua fundamentação em um conhecimento de si e em uma verdade.

A ética do cuidado de si como prática da liberdade encerra a perspectiva ética contemporânea da auto-formação do sujeito em Foucault, mas sintetiza a ideia de pensar e julgar por si mesmo do sujeito em Arendt. Só é possível formar o sujeito quando se permite que ele seja autônomo nas suas escolhas; quando o sujeito é capaz de exercer a liberdade de fala, isto é, a *parrhesia*, restituindo, assim, a verdadeira ordem do discurso. Uma ética do cuidado de si, fundamentada na liberdade e na responsabilidade pelo Outro, é, assim, uma estética da existência. Uma ética em que os preceitos morais e os discursos permitem com que o indivíduo pense e aja por si, gozando da liberdade e da beleza da vida.

CAPÍTULO III: O TOTALITARISMO COMO MATRIZ DO FATALISMO DA MORAL NA CONTEMPORANEIDADE

Este capítulo debate os pressupostos pelos quais o totalitarismo, enquanto forma de governo mais cruel das sociedades, apresenta-se como matriz do fatalismo da moral nas sociedades contemporâneas, incluindo a sociedade moçambicana. A perspectiva pela qual se encerra a proposta de Arendt é de que o totalitarismo mortifica as ideias de liberdade e de igualdade, instaurando a endoutrinação ideológica na política, acompanhada pela presença da autoridade radical na sociedade.

1. Totalitarismo e instauração da crueldade humana

O totalitarismo, regime totalitário, ou poder total, é conhecido por Hannah Arendt como uma das formas de governo mais perversas e cruéis que até então já havíamos conhecido em toda história registrada dos sistemas políticos. Arendt distingue o totalitarismo de outras formas de governos tiranos, pela sua peculiaridade de tentar ser um regime total, que controla não só os corpos, mas tenta aprisionar a cabeça a uma ideologia específica (Cfr. CRUZ, 2023: 120).

Arendt entende;

...como importante em tal contexto que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que pode ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos teóricos, porque o domínio total é a única forma de governo com o qual não é possível coexistir (ARENDR, 2010: 515).

Também se nota que, de facto, a ascendência da polícia secreta sobre o aparelho militar é característica de muitas tiranias, não somente da tirania totalitária; porém, no caso do governo totalitário, a preponderância na polícia não apenas atende à necessidade de suprimir a população em casa, como se ajusta à pretensão ideológica do domínio global.

O curioso do sistema totalitário inseri, na realidade uma coerência constante, a qual reproduz a mesma coerência juntamente com todo o constrangimento da lógica ideológica. O que mais chamou a atenção em relação ao poder totalitário é como ele ataca a verdade sob todas as formas. Verdades lógicas ou matemáticas, as aproximadamente transcendentas, a ciência de uma forma geral e verdades de fato. No momento em que esse poder é exercido contra as verdades de fato, há a demonstração de seu aspecto mais destruidor.

A calamidade dos que não têm direitos provém, para Hannah Arendt, do fato de que não mais pertencem a qualquer comunidade; em suma, de não serem contemplados por qualquer lei nem poderem agir em um mundo comum. Ser privado de um lugar no mundo é a mais fundamental privação dos direitos humanos. O direito fundamental a ter direitos a viver em uma comunidade organizada onde se é julgado por acções e opiniões firmam-se quando milhões de pessoas foram extremamente degradadas justamente por não poderem recorrer a qualquer proteção jurídica. Com a humanidade organizada globalmente, a perda do lar e de status político pelo indivíduo converteu-se em uma completa expulsão da comunidade dos homens (CORREIA, 2007: 30).

Os movimentos totalitários tinham como objetivo organizar as massas, ao contrário dos movimentos partidários que objetivavam organizar as classes. Os movimentos totalitários dependem de uma escala numérica maior de pessoas do que os grupos políticos, pois dependem da força bruta da população a ponto de serem impossíveis os movimentos totalitários em países de pequena população. Para Arendt; *“a Alemanha, somente se tivesse vencido a guerra, teria de fato conhecido um governo totalitário completo (como aquela sociedade totalitária já consolidada do romance de George Orwell 1984)”* (ARENDR, 2010: 530). De toda maneira, foi somente durante a guerra, depois que as conquistas do Leste forneceram grandes massas e tornaram possíveis o campo de extermínio, que a Alemanha conseguiu exercer realmente um governo totalitário.

O Totalitarismo que aspirou ao poder criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas dos países em que o governo totalitário conseguiu chegar até o poder. Independente da tradição nacional ou da fonte particular de sua ideologia, o governo totalitário transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa. Transferiu o poder do exército para a polícia secreta e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial (ARENDR, 2010: 560).

O regime totalitário encontra ambiente favorável nas áreas de tradicional despotismo oriental como a Índia e a China, onde existe material humano inesgotável para alimentar a máquina de poder e de destruição de homens que é o domínio total, e onde, além disso, a superfluidade do homem da massa, resultado do desemprego em massa e do crescimento populacional dos últimos 150 anos, que prevalece há séculos, resultando no desprezo pela vida humana.

Para Arendt; *“os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política”* (ARENDR, 2010: 560). As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa por objetivos determinados, limitados e

atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se pode integrar uma organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o direito de voto.

2. A liberdade como condição humana

Na tríade “*Caminhos para liberdade*”, precisamente no segundo volume intitulado “*A Idade da Razão*” (1996), Jean-Paul Sartre escreve um romance que discute o sentido do conceito da liberdade, tendo em conta a época moderna. Ora, a modernidade é conhecida como a época em que o Homem buscou se emancipar de todos os conceitos extra-humanos, focando-se apenas em conceitos ligados à sua subjectividade. Portanto, um dos conceitos-chave da modernidade é a liberdade do Homem, condição da sua existência.

A pergunta que, para Sartre, não se quer calar é aquela formulada pelos filósofos existencialistas, na Alemanha: *o que a liberdade comporta como responsabilidade?* A premissa é a de que a liberdade é a condição da existência humana. Porém, o que esta liberdade significa face ao outro, à Natureza ou à Sociedade? Como agir de forma a não cometer as mesmas atrocidades da ciência moderna, como a fabricação da bomba nuclear e a manipulação da genética humana com vista a criar homens-soldados, robotizados?

Hans Jonas, amigo confidente do autor do “*Ser e Tempo*” (2005), bem como o próprio Martin Heidegger e a sua amada Hannah Arendt, já havia formulado esta questão mediante os desafios tecno-científicos propagados pela modernidade. Ora, no entendimento de Jonas; “*a tecnologia tem colocado o Homem num desafio de prolongamento da vida, com tendências de se evitar o envelhecimento corporal do mesmo Homem, através de medicamentos que colocam em causa a própria saúde do ser humano*” (JONAS, 2006: 43). Hans Jonas argumenta mais a sua posição referindo na citação a seguir que;

...a garantia da vinda de gerações futuras é o primeiro dever do comportamento colectivo na idade da civilização tecnológica. É preciso tomar em consideração a ideia de que o futuro da humanidade está de forma similar ligado ao futuro da natureza como uma condição. O princípio responsabilidade surge como um novo imperativo que estabelece que as nossas práticas devem ter em conta a existência de uma

geração futura, mas sem abdicar as responsabilidades inerentes ao homem no presente (JONAS, 2006: 229).

No romance acima citado, Sartre narra o dia-a-dia de um episódio que ocorreu entre Mathieu e Marcelle, onde Mathieu encarrava um desafio de ter que agir com responsabilidade num mundo não responsável; onde tinha que se enfrentar a angústia de ser um indivíduo livre e consciente das suas acções. Sartre narra que Mathieu, certo dia, acordou com desafio, um sorriso amargo, era a consciência da sua liberdade.

No mesmo momento, ele questionou-se o seguinte: “*quando se acorda de manhã com má-disposição e se sabe que se têm pela frente quinze horas para matar antes de se tornar a deitar, que adianta ser livre?*” (SARTRE, 1996: 57). A angústia do Mathieu esta ligada ao facto de ele pensar sempre no que devia fazer, no significado das coisas e na responsabilidade que tinha perante a vida. A questão que permanece é de que, mesmo quando se é livre, há desafios de se tornar angustiado, desesperado ou, nas palavras de Sartre, um indivíduo em náusea.

3. Relação entre liberdade e responsabilidade em sociedade

A relação entre a liberdade, condição da existência humana, e a responsabilidade é uma questão pertinente para as gerações hodiernas. Ngoenha afirma que; “*não obstante os moçambicanos terem conquistado as suas liberdades enquanto sociedade, há que pensar nas futuras gerações, nas responsabilidades que cada moçambicano deve ter face ao Outro e ao País, em geral*” (NGOENHA, 2022: 86). Responsabilidade com a educação, com a saúde, com a democracia e, sobretudo, com o bem-estar de todos os moçambicanos.

A consciência da expressão *responsabilidade* tem em vista o entendimento de que cada indivíduo deve ter capacidade de responder pelos seus actos. Arendt disserta sobre; “*o sujeito e a responsabilidade pelo outro na sua existencialidade, compreendendo que o ser humano deve ser responsável pelo Outro, garantindo a efectividade da expressão responsabilidade, através da compreensão da existência do Outro e da promoção da sua liberdade*” (ARENDR, 2002: 16). Portanto, a noção de responsabilidade pressupõe não só a existência do Eu, mas também a existência do Outro. Neste sentido, emerge a ideia da fenomenologia do rosto, isto é, a capacidade de ver no Outro a mim mesmo e de o respeitar como um ser livre e autónomo.

A responsabilidade e a liberdade, defendidas por Arendt, envolvem uma transição implícita do Eu para o Outro. Tal transição possibilita que se observe o Outro dentro da sua infinidade, pois, existe no Outro linguagens que orientam um agir correcto. A compreensão da linguagem transmitida pelo Outro, consiste em aceitá-lo sem qualquer tipo de discriminação ou preconceito. Ora, sob esta vertente, a alteridade apresenta-se como um desafio que aponta para o melhoramento das relações inter-humanas, fazendo com que ninguém, em momento algum, sintá-se mais privilegiado ou superior na relação de alteridade. É, no entanto, pelo desejo metafísico que o *Eu* mostra-se prontificado para o contacto com o Outro (Cfr. ARENDT, 2002: 20).

Levinas, afirma que; *“é no rosto do Outro que se manifesta a infinidade e a complexidade do humanismo e, igualmente, é do rosto do Outro que se verifica a epifania que convida o Homem à prática do bem e do justo”* (LÉVINAS, 1980: 72). Portanto, é através da contemplação do rosto do Outro que a alteridade começa, pois, é nele que se anula toda a tendência egocêntrica do Eu, possibilitando a abertura de um possível encontro intersubjectivo.

Desta forma, o rosto do Outro convida, inevitavelmente, à prática de actos que sejam eticamente aprovados, posto que é através da contemplação e aproximação ao rosto do Outro que a ética ganha expressão. A revelação do rosto, inicialmente, exprime a sensação de nudez que expressa a vulnerabilidade e desventura na qual o Outro se encontra. Tal desgraça e vulnerabilidade é, sem dúvidas, uma característica própria de todos os Homens, pois o que se contempla no rosto do Outro é o reflexo daquilo que há no rosto do Eu. Ora, a compreensão da condição mísera do Eu, dá-se, efectivamente, quando é contemplado o rosto alheio. Mas, a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: “tu não matarás”. “Tu não matarás” é a primeira palavra do rosto, uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senho falasse (Cfr. LÉVINAS, 1980: 72).

O rosto do Outro, deve, de certa forma, mover à acção correcta, a partir do momento em que este mostra-se apto para ser lido e compreendido. O imperativo plasmado no rosto alheio traduz os códigos morais que devem ser seguidos pelo Eu, ou seja, a moral já não mais apenas emana do sujeito e da sua subjectividade, mas sim, através da contemplação e leitura do rosto do Outro, onde se depara e captam-se os princípios morais que devem ser seguidos. Desta forma, o rosto do

Outro manifesta-se como legislador de princípios que posteriormente deverão ser abraçados por quem o contempla.

4. Liberdade no pensamento existencialista

O existencialismo de Sartre contempla esta ideia de responsabilidade perante o Outro, porém não se deixa sucumbir na morte da liberdade do sujeito (Eu) perante o Outro. Na perspectiva de Sartre; *“a liberdade comporta um reconhecimento da responsabilidade mútua entre o Eu e o Outro, como se verifica na filosofia de Martin Bubber. A liberdade do Eu não deve ser cancelada ou posta em causa pela liberdade do Outro, vice-versa”* (SARTRE, 2011: 212). Pois, há responsabilidade quando ambas as liberdades se encontram e aprendem a conviver existencialmente. É, desta forma, que a liberdade sartriana é uma possibilidade para a reafirmação do humanismo existencial.

O homem apresenta-se como uma escolha a ser feita. Muito bem. Ele é, antes de mais nada, a sua existência no momento presente e está fora do determinismo natural; ele não se define anteriormente a si mesmo, mas em função do seu presente individual. Não existe natureza humana superior ao homem, mas uma existência específica, concebida desse modo, não é uma outra versão do conceito de natureza humana que, por razões históricas, se reveste de uma nova expressão; se ela não é muito semelhante à natureza humana tal como era definida no século XVIII e cujo conceito você afirma rejeitar, já que ela se encontra, em larga medida, por trás da expressão ‘condição humana’ tal como o existencialismo a utiliza. Sua concepção da condição humana é um substituto para a natureza humana, assim como substitui a experiência vulgar ou a experiência científica pela experiência vivida (SARTRE, 2011: 21).

Arendt diz que a liberdade e a responsabilidade estão ancorados à condição humana enquanto experiência de vida. Entretanto, para Sartre, o Homem aprende a viver e a conviver com o Outro, com o diferente, sem que necessite de códigos morais fora da própria natureza humana. No entanto, Sartre chama à atenção ao conceito de natureza humana, no sentido de que não existe uma natureza humana fora do próprio Homem. Desta forma, o Homem depende de si mesmo e dos outros para formar uma sociedade livre, justa e humana.

Na perspectiva de Heidegger; *“a relação Eu e Outro, mediante a conservação da liberdade e a consciência da responsabilidade, deve partir do entendimento do sentido do Ser”* (HEIDEGGER, 2005: 254). Heidegger entende que o Ser foi colocado como objecto vazio de significado. Entretanto, a via alternativa para estudar o Ser é a linguagem, pois ela é o elemento que permite o acesso ao sentido do Ser. Ora, o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso. Portanto, o discurso é a abertura do Ser-no-mundo, a que pertence o Ser-com-os-outros. Desta forma, a convivência entre o Eu e o Outro é discursiva, tanto ao dizer sim quanto

ao dizer não, pois o Ser-com-os-outros é partilhado explicitamente no discurso, no diálogo e na compreensão mútuas.

Sartre, advoga que; “*a consequência essencial das observações que se fazem sobre a liberdade é de que o Homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser*” (SARTRE, 2011: 678).

Desta forma, tem sentido pensar que as mais atrozes situações da guerra, as piores torturas, não criam um estado de coisas inumano; não há neles situação inumana; somente pelo medo, pela fuga e pelo recurso a condutas mágicas que se pode determinar o inumano, mas esta decisão é humana e tem de se assumir total responsabilidade por ela. Portanto, o Homem deve se responsabilizar pelos seus actos, pois tem a capacidade e a liberdade de escolha.

No romance sobre “A Idade da Razão”, Sartre reitera que a vontade máxima de Mathieu era de conservar a sua liberdade. No entanto, Jacques aproximou-se dele e lhe disse: “*eu imagino – disse Jacques – que a liberdade consistia em olhar de frente as situações em que a pessoa se meteu voluntariamente e aceitar as responsabilidades*” (SARTRE, 1996: 83). Na mesma sequência, disse Jacques ao Mathieu: “tu condenas a sociedade capitalista e, no entanto, és funcionário dessa sociedade. Proclamas uma simpatia de princípio pelos comunistas, mas tens cuidado em não te comprometer. Nunca votaste. Desprezas a classe burguesa e, no entanto, és burguês, filho e irmão de burgueses e vives como um burguês. Estás na idade da razão, meu caro Mathieu, mas isso também o escondes, queres parecer mais novo”. Jacques termina afirmando que a liberdade, condição da existência humana, tem seus custos, contradições e responsabilidades. No entanto, o imperativo de Kant permanece: *sapere aude!* (Cfr. ARENDT, 2002: 21).

CONCLUSÃO

Nesta monografia reflectimos sobre *O Totalitarismo em Hannah Arendt: uma reflexão sobre a moral face à banalização do mal*. O problema levantado consiste no facto de que em algumas sociedades são profundamente marcadas em formas autoritárias de governo que se manifestam de maneira bastante enfática nas sociedades tendencialmente totalitárias. Em tal contexto, nota-se que direitos são suprimidos, o poder usado de forma arbitrária e os indivíduos ficam à margem das decisões em países onde o autoritarismo emerge. Como forma de solução deste problema defendo que a liberdade é um direito inalienável que se deve estender a todos os povos sem discriminação racial, religiosa ou étnica. Os objectivos gerais e específicos foram: geral; analisar o totalitarismo na perspectiva de Hannah Arendt, destacando o lugar da moral face à banalidade do mal. Específicos: contextualizar o debate sobre o totalitarismo em Arendt; apresentar o sentido da moral face à banalidade do mal; avaliar o totalitarismo enquanto matriz do fatalismo da moral nas sociedades contemporâneas. Esses objectivos foram alcançados na medida em que procuro discutir e debater as ideias de Hannah Arendt na base de suas obras e seus intérpretes.

A conclusão que chego é de os regimes políticos totalitários são hostis à liberdade na medida em que se impõem as pessoas de forma autoritária e em casos extremos cometendo crueldades como massacres e outras formas de repressão. A tese que se defendeu nesta monografia articula-se da seguinte maneira: em países onde o autoritarismo emerge, os indivíduos ficam à margem das decisões, quando o poder político é usado de forma arbitrária.

Tendo em conta a relevância das discussões acerca das forças duais da política, como liberdade e autoritarismo, democracia e ditadura, reflectimos nesta monografia sobre as causas e as consequências de regimes totalitários que tiveram início e declínio no século passado no que condiz aos seus impactos socio-políticos, pelo facto de que a originalidade do seu pensamento e a sua visão inconformista são aspectos que projectam Hannah Arendt para a esfera dos mais importantes pensadores políticos do século XX.

Ainda que no seu tempo não lhe tenha sido imediatamente reconhecida a importância e a originalidade da sua análise, sendo mesmo criticada pelas suas observações políticas controversas, as suas reflexões sobre os eventos políticos da altura e do impacto que estes tinham nas sociedades viriam a garantir-lhe o respeito e a admiração das mais importantes elites

intelectuais. Contrariando a tendência da sua época em analisar os fenômenos atendendo à sua derivação econômica e social, Arendt opta por uma abordagem crítica e singular, reafirmando a importância da Política considerada em si mesma.

O caráter inovador do seu pensamento ficaria demonstrado na análise que traça para o fenômeno totalitário assim como para o mal radical que dele deriva. Independentemente das críticas de que o seu pensamento foi alvo, considero ser fundamental para o entendimento da sua posição acerca do totalitarismo ter em conta a sua obra como um todo visto que a grande maioria das críticas que lhe foram dirigidas demonstram derivar de leituras parciais e supérfluas dos seus textos.

A sua reflexão acerca da novidade totalitária tem início na crítica da concepção moderna de história enquanto processo autônomo dotado de sentido à qual Arendt contrapõe a sua interpretação do conceito de história separando a ação humana da narração da história em si mesma. Para a autora a ação humana pela sua capacidade inovadora, é criadora das condições para que sejam criados relatos dos seus feitos. Arendt considera que a originalidade do movimento totalitário reside na substituição da possibilidade da ação humana pela lei do movimento.

Até então as análises políticas que se haviam ocupado da questão totalitária consideravam o Totalitarismo como uma outra forma autoritária de governo situando-o entre os demais numa hierarquia de sistemas conhecidos, diferenciados pelas suas variações ao nível da organização política, mas sobretudo pelo seu grau de coerção. Arendt rejeita esta simplificação do fenômeno totalitário considerando que estaríamos perante um sistema sem precedentes que ameaçava por fim à própria experiência política. No seu entender trata-se do culminar de um processo que teve início no julgamento de Sócrates e na conseqüente tentativa de substituir a espontaneidade pela fabricação, a experiência pela ideia.

Na sua tentativa em demonstrar a novidade totalitária Arendt defende que ao contrário do que acontece com os tradicionais sistemas políticos autoritários, o poder não se encontra separado do corpo político, mas sim fragmentado. Enquanto nos sistemas despóticos a liderança encontra-se isolada no topo, já no caso totalitário o poder deriva do próprio movimento representado pela figura do Líder que estabelece o seu domínio através de uma teia que envolve todas as camadas do movimento. Embora este modelo adoptado pelos sistemas totalitários reduza

significativamente a eficácia no que ao cumprimento de ordens diz respeito, revela-se importante para fazer valer o controlo totalitário junto da sociedade, atribuindo credibilidade ao ilusório mundo totalitário.

No entender da autora é justamente através deste mundo fictício onde o ser humano desprovido das relações humanas obedece à lei do movimento, entendida como encarnação da lei histórica ou da natureza. Para Arendt será esta manipulação da realidade, substituição do mundo real pela ilusão.

Rejeitando a inocência proclamada pelos exemplos dos oficiais nazis levados a julgamento após a Segunda Grande Guerra, Arendt procura deixar claro que a superação do mal radical apenas poderá ser conseguida através do exercício do juízo e da responsabilidade aos quais nenhum ser humano se deverá mostrar indiferente mesmo sob o domínio de um sistema tão eficaz no uso do terror como foi o caso totalitário.

Esta tomada de posição vai de encontro à posição inconformista de Arendt e ao apelo à participação política que procura promover. Arendt procura demonstrar que as catástrofes que assolaram a humanidade no século XX não são fruto da Política, mas sim o resultado do seu descrédito. O grande objectivo das reflexões políticas arendtianas passa pelo persistente destaque da importância da liberdade e responsabilidade política e pelo esforço em desmistificar a falaciosa imagem da Política, entendida nas sociedades modernas como o domínio de uns sobre os outros tendo por base o interesse privado em detrimento do interesse comum.

Mantendo-se coerente com a sua proposta, Hannah Arendt não coloca em evidência um sistema de pensamento político em favor de outros. Invés disso procura realçar e justificar as condições básicas e fundamentais da Política enquanto actividade essencial humana, tais como a pluralidade, a liberdade ou a responsabilidade, deixando ao leitor a tarefa de realizar, por si mesmo, uma reflexão sobre a Política.

Concordo com Hannah Arendt de que as crueldades que se viveram e se vive no mundo, ao longo da história, foram na sua maioria fruto da política, principalmente da política totalitarista que elimina liberdade das pessoas e dos povos.

BIBLIOGRAFIA

Da Autora

ARENDDT, Hannah. (2018). *Pensar sem corrimão: compreender (1953 - 1975)*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

_____. (2013). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Siqueira. São Paulo: Companhia das letras.

_____. (2010). *As Origens do totalitarismo*. Trad. Trad. Roberto Raposo. Lisboa: Dom Queixote.

_____. (2009). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2002). *A Dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio Janeiro: Relume – Dumará.

Sobre a Autora

CANTISTA, Maria José. (1998). *O Político e o filosófico no pensamento de Hannah Arendt*. In: Revista de Filosofia, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto: s/n, II série, Vol. XV-XVI.

CORREIA, Adriano. (2007). *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar.

CRUZ, Roberson. (2023). *Hannah Arendt e a questão da ideologia*. Londrina: Universidade de Londrina.

HILL, Samantha Rosa. (2022). *Hannah Arendt*. Trad. Juliana de Albuquerque. São Paulo: Contracorrente.

De outros autores

BAUMAN, Z. *Vida em fragmentos*. Brasília: Ed. Brasiliense, 1998.

BOBBIO, N. *A Era dos direitos*. Lisboa: Instituto Piaget. 1998.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emília. (2005). *Ética*. Trad. Silvana Leite. São Paulo: Loyola.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.

HEIDEGGER, Martin. (2005). *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15 ed. São Paulo: Vozes.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

JONAS, H. (2006). *O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica*. Trad. Marijane e Barroa. Rio de Janeiro: Contraponto.

KIERKEGAARD, Soren. 2017. *O Conceito de angústia: uma simples reflexão psicológica – demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. de Álvaro Luiz de Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes.

LAFER, Celso. (1991). *A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das letras.

LÉVINAS, Emanuel. (1980). *Ética e infinito*. Lisboa: 70.

PINHEIRO, Hildo. *Fundamentos éticos da política*. Porto: Porto Editora, 2000.

PINTO, Manuel. *Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

NGOENHA, S. (2022). *Os Tempos africanos do mundo*. Maputo: Publiflix.

SARTRE, Jean-Paul. (2011). *O Ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 21. ed. Petrópolis: Vozes.

_____. (1996). *Os Caminhos da liberdade: a idade da razão*. Trad. Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand.