

O MAL: SUA BANALIDADE E RADICALIDADE EM H. ARENDT

I – INTRODUÇÃO

O tema do mal ocupa na obra de H. Arendt um papel nuclear. Prende-se intimamente com a estrutura do seu pensamento, isto é, com as noções matriciais que o tipificam.

Aliás, o mal é a ausência de pensamento, segundo a Autora, e este define-se precisamente como a capacidade humana de judiciar, de discernir entre o bem e o mal. Tal constatação pretende-se mais fenomenológica do que ética e decorre da livre convivencialidade entre os homens no mundo (a expressão mundo político seria, no contexto, uma redundância). Tal mundo é justamente o espaço de comparência, de entrada em cena de cada homem, e da relação ou comunicação dos homens entre si. A efectividade cifra-se, portanto, na palavra e na acção livre. Para H. Arendt, o pensamento *real*, pensamento de um sujeito singular e concreto, concernente a situações, também elas concretas, é quem estabelece a mediação entre a pura racionalidade e a pura empiricidade, dois extremos necessitaristas: o da essência transparente e o da cega facticidade. Viver é habitar o mundo, e este só está a salvo pela prática da opinião, viabilizadora do pensamento, expurgador do mal. Retórica e liberdade andam de mãos dadas; só a este nível irrompe e se alicerça a opinião, e, com ela, o sancionamento da pluralidade, de uma significação que é sempre novidade, criação. O pensamento só o é *realmente*, se o é do homem e para o homem, se é pensamento livre, isto é, do cidadão, do homem “político”.

No contexto da obra arendtiana, não é, pois, nem pela contingência nem pela fragilidade humanas que o mal vem ao mundo; nem tão pouco pela consequente capacidade de se exprimir e de debater opiniões, isto é, significações não tuteladas nem submetidas a prévios modelos apriorísticos, por muito lógicos, *certos* ou exactos que estes possam parecer. O necessitarismo infra ou supra mundano, biológico-natural, ou lógico-metafísico, muito embora se corresponda com alguma faceta concernente ao homem (animal e racional), não se corresponde, no entanto, com o homem na sua integridade, com o *homem humano*, isto é, com o homem livre, *afectado*. O homem *vivente*, comunicacional, realiza-se no espaço e no

tempo que medeia entre o seu nascimento e a sua morte, numa cena ou personalização que tem como palco o mundo, a *polis*, na acepção grega e pré-filosófica do termo.

Aí, é que cada homem – entre os homens – “heróica” e “virtuosamente” se imortaliza, por feitos sempre irrepetíveis, porque singulares e responsáveis, a pedir, por isso mesmo “narração” (*stories*).

O esquecimento da contingência, única a exhibir a condição ontológica do homem, cuja natureza é a liberdade e cujo ser é o nascer ou começar do nada – na perene instituição do novo – tal esquecimento dizia, é o responsável pela entrada do mal no mundo, pela sua banalização e radicalização. Visão curiosa e algo idílica a de H. Arendt!

O mal anda assim de mãos dadas com o reino da necessidade, seja porque esta não permitiu ainda o acesso do homem ao mundo (na sua condição de *zoé*), seja porque também ela assinou o veredicto da sua exclusão, tornando-o supérfluo no totalitarismo. Mal e não – mundo são, portanto, sinónimos, para H. Arendt.

Este mal não é, na sua essência, resultante da culpabilidade, até porque, quando o homem foi efectivamente capaz de um mal absoluto fechou-se o ciclo da história do homem culpável, encetando-se a história de um ser desumanizado, ou seja, tutelado pela lógica férrea de um sistema concentracionário regido pelo lema de que “tudo é possível”. O abstraccionismo e a generalidade utópica da lei, ao eclipsar o homem próprio, o sujeito singular de carne e osso, e o mundo concreto, intersubjectivo, comunicacional, aniquila, quer a realidade do homem, quer a realidade do mundo. E na ausência do homem, ou face ao homem vazio, - homem do nada – é a ausência de culpabilidade, do sentido de pecado, é a ausência de vontade que se instaura. Também, e talvez antes dela, ou, mais rigorosamente falando, em concomitância com ela, é que o pensamento se ausenta.

Quando o homem não é suficientemente corajoso para aceitar a sua condição de frágil finitude, foge à liberdade, torna-se irresponsável, abre a porta à instauração do mal: ou pela imersão pura e simples no necessitarismo biológico – natural, ou pela emergência do necessitarismo lógico-ideológico, de uma verdade ideal e utópica que corrompe o senso comum, virtude política por excelência; homem que *conbece* – abstrações ou fantasmas – mas não se *compreende* a si próprio, nem *compreende* as realidades mundanas.

Arendt estabelece assim a diferença entre conhecimento (de verdades) e compreensão (de significações). Aquele, move-se no âmbito do não-humano, diz respeito a entidades necessitaristas, sejam elas cósmico-físicas, sejam elas lógico-eidetizantes. Esta – a compreensão – é tipicamente antropológica, mediadora entre a pura razão e a pura experiência (de perfil fáctico-empírico).

No hiato irreparável entre razão e sensibilidade que caracterizou toda a filosofia desde Platão e se agudizou no dualismo moderno (gerador de essências sem existência – racionalismo metafísico – e existências sem

essência – empirismo –), neste hiato se engendram as condições de impossibilidade de constituição do pensamento como capacidade judiciadora.

Para a nossa Autora, o mal significa, antes de mais, ignorância acerca de si próprio e do mundo. Ausência daquilo que Merleau-Ponty designou por *prakticognosia*, ou, num outro contexto assaz diferente, Gadamer apelidou de *applicatio*.

O mal remete afinal para uma questão cognitiva, a saber, para a circunstância filosófica que inviabilizou a faculdade mediadora entre a pura razão e a pura sensibilidade, que estabeleceu um hiato entre a teoria e a prática. É entre o *bios* e o *logos*, ou melhor, o *eidos*, que se situa o local de constituição de uma experiência e de um pensamento próprio, isto é, humano (contingente, livre, opinativo). A personalização dessas duas forças abstractas dá-se no homem e localiza-se simbolicamente no coração.

Foi esta ausência que gerou o indiferentismo da vontade, (sem paixão, sem sentimento), em relação a si e em relação ao mundo, numa maneira impessoal de ser. A modernidade entronizou a atitude de espectador imparcial, neutro e desafectado, como modelo do conhecimento verdadeiro. E o seu paroxismo está bem patente nos totalitarismos que engendram o horror e são a incarnação do mal absoluto, do mal banalizado e radicalizador. No medo cósmico de Hobbes e no seu pessimismo antropológico, individualizante, segundo o qual *homo homini lupus*, está já uma pré-visão antropológico-social da desertificação e do terror.

II – MAL E NECESSITARISMO BIOLÓGICO-NATURAL

O primeiro necessitarismo a que Arendt alude diz respeito à lei natural das coisas, que conduz inelutavelmente ao declínio. A natureza cumpre o seu destino, num ciclo repetitivo, onde nada de novo acontece: a noite segue-se ao dia, a morte à vida, num estupor eterno onde nada de inédito pode irromper. Indiferente à singularidade humana, às suas fomes ou às suas abundâncias, aos seus fracassos ou aos seus êxitos, a natureza, regida à maneira grega, como também à maneira mecanico-moderna, por uma necessidade implacável e impiedosa, ameaça a cada instante a vida humana que se resiste à inclemência e à insubmissão, a um destino fatídico votado ao declínio e à morte.

Este afrontamento natureza-cultura, necessidade-liberdade, num binómio dicotómico renhido, herda-o Arendt, sem dúvida alguma, quer da Grécia, quer da modernidade racionalista que culmina nas luzes. Sendo a nossa Autora uma forte crítica das coordenadas filosóficas ocidentais, neste preciso aspecto permanece acrítica à ideia de que, face à natureza, ou eu a domino, ou eu sou dominado por ela. Ou a barbárie, ou a civilização: ideal ilustrado com reminiscências gregas, onde o bárbaro, ou o escravo, justamente o não civilizado, é o homem que se tem de amansar com a natureza, através de um trabalho doloroso e forçado.

A primeira figura do mal prende-se, portanto, com este necessitarismo natural que afecta o homem, pelo que se lhe torna imperioso vencê-lo. Entre o natural e o humano não há qualquer parentesco e, neste aspecto concreto, a raiz judaico-cristã não parece ter pesado muito no pensamento arendtiano. Há uma nítida contraposição do cultural ao natural, do livre ao necessário, do antropológico ao físico-cosmológico.

Indiferente à singularidade, a natureza segue o seu curso, cruelmente desatenta das desgraças do humano existir. Face à mais crassa e bruta necessidade, a irreduzível e inalienável liberdade.

Trata-se de uma visão sombria da natureza, escravizadora do homem. Ela é o local do declínio e da indiferença. Esta noção sombria de natureza dista consideravelmente da ontologia fenomenológica de alguns dos seus contemporâneos, designadamente de Merleau-Ponty que, em *Visível e Invisível* a designa como “a Carne , a Mãe!”, (*La Chair, la Mère*). Ontologia que estabelece entre o homem e a natureza uma relação de “reversibilidade”, de transubstanciação, de quiasma.

Tal noção de natureza parece, no entanto, mais próxima da concepção moderna, desertificadora, desumanizadora do Cosmos, feito não à escala do homem real e concreto, mas à escala do Espírito, como o faz notar A. Koyré na sua obra *Entretiens sur Descartes*¹.

A natureza submete, obriga a um existir infra-humano, inviabilizador da irrupção da liberdade, do mundo, do político, da contingência, da opinião.

A lei da natureza é para o homem a lei da escravatura, e daí que no mundo grego o trabalho seja executado pelos escravos, impedidos de acesso à vida da *polis*, à cidadania.

Daí também que, fora já do contexto grego, todo o trabalho – pelo necessitarismo que traz consigo – seja um mal escravizante, submetendo o homem a uma insanável rotina: “O trabalho – afirma – move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo organismo vivo, e o fim das suas penas e tormentos só se alcança na meta, isto é, na morte do organismo individual”².

H. Arendt insiste que o trabalho nos mantém “sob o signo da necessidade, a ‘necessidade de subsistir’ como Locke costumava dizer, ou a ‘eterna necessidade imposta pela natureza’, em termos de Marx”³.

O trabalho, na óptica da Autora, está intimamente conotado com experiências corporais de penas e tormentos, bem patentizado na expressão “dores de parto” (equivalente a “trabalho” de parto)⁴.

“Metabolismo entre o homem e a natureza no dizer de Marx”, a realidade do trabalho – como no-lo recorda – corresponde-se etimológica e

¹ Cf. KOYRÉ, A. – *Entretiens sur Descartes*, Gallimard, Paris, 1962, p. 207-211.

² ARENDT, H. – *Travail, oeuvre, action*, in “Études phénoménologiques”, nº 2, 1985, p. 9.

³ Loc.cit.

⁴ Cf. op. cit., p.8

historicamente com os processos biológicos do corpo⁵. A propósito, afirma: “Pelo trabalho, os homens produzem as necessidades vitais que têm de alimentar o processo vital do corpo humano”⁶.

Assim se cumpre, simultaneamente, um processo rectilíneo de declínio do nascimento até à morte, e uma circularidade inerente ao próprio ciclo da vida, mais concretamente ao ciclo das nossas funções corporais. Isto “significa que a actividade do trabalho jamais alcança um fim, enquanto a vida dura; é infinitamente repetitivo”⁷.

Se as penas e tormentos acabam com a morte do organismo individual, então o sofrimento está intimamente conotado, neste contexto, com os padecimentos físicos a que o esforço do trabalho vota o homem, recluindo-o sobre si, isolando-o, silenciando-o, ou seja, cortando-lhe a palavra, a humanidade, a cidadania.

Se, pelo trabalho, o homem está entregue à necessidade organico-biológica; se é pertença da natureza, ele pode encontrar, ainda assim, e a este nível, alguma - ainda que efémera - satisfação, pois que, pelas necessidades físicas satisfeitas, viabiliza-se o advento da liberdade. Reino do genuíno *amor mundi*, a liberdade é uma constante vigilância contra a instauração do mal: do mal oriundo de uma vida de mera sobrevivência natural, impeditiva do acesso à *polis*, ou de uma exclusão/negação desta última pela evasão na irrealidade da utopia que troca o homem na sua pessoalidade pela Humanidade em Ideia, onde o possível é irrestritivo, porque desentendido do seu cordão umbilical que o liga à realidade prática, à vida activa, ao mundo do fazer, à indeterminação, à contingência.

Devemos, pois, ressaltar a força de insubmissão do homem à ordem natural, o seu violento desejo de escapar à necessidade, nem que o preço a pagar seja o da consciência - tão exigente e tão valente - da sua fragilidade e da sua mortalidade.

Só no reino da liberdade, por um pensamento que é sempre mediação entre a pura racionalidade teórico-abstractiva, e a pura experiência sensível, numa aplicação prudencial dos princípios às circunstâncias, através de uma faculdade judicativa - opinativa, em que impera o senso comum; só aí, é que o homem, na sua condição de ser individual, se torna capaz de salvação e não de declínio. O homem singular, ao libertar-se da necessidade natural, edifica um espaço político, em que os homens livres e iguais - livres porque iguais - decidirão das normas da sua vida em comum, da sua salvação. Para H. Arendt, “o que é sempre maravilhoso é a salvação e não o declínio (...) porque só a salvação e não o declínio depende da liberdade do homem e da sua capacidade de modificar o mundo e o seu curso natural”⁸.

⁵ Cf. loc. cit.

⁶ Loc. cit.

⁷ Op. cit., p. 8-9

⁸ ARENDT, H. - *La tradition cachée*, Bourgois, Paris, 1987, p. 108.

O trabalho, como a dor, na medida em que vergam o homem sobre si, na medida em que o tornam “prisioneiro do metabolismo com a natureza”, na medida em que o impedem “de se desenvencilhar da recorrência cíclica do seu próprio funcionamento”⁹, interdita-no do acesso ao mundo.

Daí se pode concluir que, para a nossa Autora, jamais a natureza se constitui como um intermediário entre o homem e o mundo. Nem sequer naqueles momentos em que o homem excluído do mundo, só e isolado, indificado, busca consolo ou companhia na graciosidade, por exemplo, de uma bela paisagem. Não: a concepção franciscana da irmã natureza, está excluída neste contexto.

A busca de compensações sentimentais neste tipo de solidariedade é um malogro, conducente à situação de irrealidade, ao reforço da exclusão política, numa palavra, ao isolamento. Só a cidadania concede – ou restituiu – o sentido real da identidade. Sem esta experiência, qualquer recuperação de si, através de um consolo naturalístico mais ou menos sentimental, é pura irrealidade, é pura evasão. A resposta ao *quem* sou logra-se no espaço entretecido *na* e *pela* intersubjectividade *política*.

Esta concepção acabrunhante de natureza patenteia-se na noção arendtiana de *paria*. Destituído de todos os seus direitos jurídicos, sem nação, nada mais resta ao *paria* senão a natureza como consolo. Mas, se o *paria* cede à tentação deste exclusivo refúgio, cava a sua auto-alienação, a privação de todos os direitos humanos, isto é, a sua vigência publico-política. Daí que, para a Autora, o primeiro dos direitos humanos seja o direito de pertença a uma Nação. O calor da solidariedade, da fraternidade, a compaixão inerente a todos os sentimentos humanitários, é mero canto angélico que não retira o homem “do asilo da sua própria interioridade”.

Com efeito, e como nota na sua obra *A vida do Espírito*, aos *paria*, fora da civilização, de pouco lhes serve a irrealidade de uma relação mais intensa com a natureza, como aquele sol que se levanta e que se põe com uma majestosa indiferença e “brilha igualmente sobre cada um”, iludindo a sua solidão, na pseudo-posse do um mundo¹⁰.

É ao mundo que devo a minha identidade: não numa liberdade de intenção, do foro da interioridade subjectiva, mas de uma liberdade de acção, decantada na efectividade e objectividade dos feitos pelos quais respondo ou alguém tem de responder perante mim. Liberdade do foro fenomenológico, no âmbito de uma realidade juridico-política. Seria muito interessante um exame crítico destas asserções, que deixarei para outra ocasião. Permita-se-me, no entanto, constatar o tom hegeliano destas afirmações, numa Autora

⁹ ARENDT, H. – *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 129. Cf. ARENDT, H. – *Travail, oeuvre, action*, p. 8.

¹⁰ RACHEL VARNHAGEN – *The life of a Jewess*, Londres (Leo Baeck Institute), 1957, p. 69.

que tanto criticou o idealismo metafísico. É no reconhecimento prático, por reconciliação sintetizadora e intersubjectiva, que a liberdade se fenomenaliza, num patamar mais fenomenológico do que propriamente ético, como já tive oportunidade de afirmar, e de acordo com o que H. Arendt explicitamente refere.

Mal e Necessitarismo Logico-Utópico

Onde o mal – banalizando-se – se radicaliza, ao ponto de se tornar absoluto, é na situação paroxística em que desembocou a modernidade especulativa, a saber a tirania, muito embora o hiato que separa esta última do totalitarismo não permita qualquer solução de continuidade entre ambas.

Herança sem testamento, presente sem precedentes, o totalitarismo irrompe sem causa ou razão, e, daí, a sua *inexplicabilidade*. Se é certo que a tirania moderna lhe prepara o terreno, também é certo existir entre elas uma diferença qualitativa abissal. Na impossibilidade de estabelecimento de qualquer sistema explicativo, na suspensão de todas as categorias do discurso (como, por exemplo, a causalidade), a inexplicabilidade e a irrelacionalidade são os epítetos do carácter absurdo do totalitarismo.

A filosofia, tal como no Ocidente se praticou desde Platão a Heidegger, contém agentes seminais propiciadores do advento de uma tal desolação a que Arendt chama também muitas vezes *deserto*. A filosofia contribui para uma tal desertificação na medida em que firmou a verdade num sistema lógico-veritativo desafectado, abstracto, isto é, apartado das situações quotidianas da existência, numa troca indesculpável do amor à verdade pela posse da certeza. Ao longo de toda a sua obra, ao propor, talvez por influência heideggeriana, uma desconstrução metafísica, denuncia o carácter utópico e atópico da filosofia desde Platão, apostado na certeza, na evidência lógico-matemática; certeza ou evidência que não arrisca nem aposta no âmbito da significação contingente; aí jamais se conta com certezas apriorísticas, com verdades prévias, tecnicamente aplicáveis à prática. Com efeito, esta resiste-se à formação por fabrico, não conta com fins aprioristicamente determinados, nem com meios fabricados à maneira técnica, quais destrezas que de antemão asseguram o êxito do fim a alcançar.

Desde Platão que o filósofo não age, propriamente falando, na acepção arendtiana; ele é um *tecnitês* que constrói a partir de um modelo pré-determinado, e que dispõe de instrumentos seguros para tal prossecução. Ao fim e ao cabo, para Arendt, o discurso filosófico teve sempre uma forte inspiração tecnicista e utilitarista-pragmatista. Num tal contexto, é o homem na sua unicidade e é o mundo na sua identidade entretecida de uma infinita diferenciação qualitativa que se eclipsam. Esta é afinal a raiz especulativa do necessitarismo utópico engendradora do mal. Mal radicado na incapacidade de pensar, isto é, de conxionar a racionalidade inerente ao sujeito concreto e a

sua própria experiência mundana. Para parafrasearmos um período da Introdução à *Condição do homem moderno*, e depois do desastre totalitário, trata-se de repor a capacidade humana de pensar, isto é, de sermos capazes de saber o que andamos a fazer. A radicalidade do mal mergulha as suas raízes numa questão especulativa, numa razão não etológica. Num tal contexto, a vontade indiferentiza-se, porque num sistema perfeito de ideias, ela sobra. Como afirma J. Porée, quando o homem se torna capaz de um mal absoluto “a vontade peca menos pelo seu orgulho do que pela sua ausência, menos pelo seu egoísmo do que pela sua indiferença”¹¹.

Com a expressão banalidade do mal, subintitula H. Arendt o seu relatório sobre o julgamento de *Eichmann em Jerusalém*. A figura deste assassino, responsável directo dos horrores do holocausto, íntimo colaborador de Hitler, consubstancia a interpretação arendtiana do mal radical e absoluto.

Em *A Vida do Espírito*, refere-se a Eichmann nestes termos:

“Os actos eram monstruosos, mas o responsável (...) era completamente vulgar (ordinaire), como toda a gente, nem demoníaco nem monstruoso (...). A única característica que se manifestava na sua conduta (...) não era a estupidez, mas *uma falta de pensamento*”¹². Não havia nele, nem restos do demoníaco (da *soberba* dos anjos que querem ser Deus) nem a inveja dos maldosos, nem da *ira* dos ressentidos, nem de nada tradicionalmente conotado como a causa do mal. O que Arendt tinha sob os seus olhos, o que a chocava no culpável era uma evidente falta de profundidade.

Nele não havia qualquer traço, nem de convicções ideológicas sólidas, nem de motivações especialmente malignas. O que se notava então neste homem? Um estúpido automatismo. Uma linguagem repleta de clichés, de frases feitas, de códigos, de expressões estandardizadas e convencionais que, no âmbito do sistema concentracionário, tinham uma função reconhecida e indiscutível¹³.

O comportamento deste assassino na prisão, era o mesmo que tivera sob o regime nazi, sem a consciência de que o ambiente que o rodeava, já não era o comportamento rotineiro e necessitarista-automatista dos campos. Não eram já (nem principalmente) os motivos de repreensão, que lhe *faltavam*; *eram simplesmente os motivos*, sem mais; era o mínimo movimento de interesse ou de vontade que estava ausente.

Ausência de pensamento engendradora de ausência de vontade, que não resultava nem do esquecimento de maneiras e de hábitos anteriores, nem de estupidez no sentido de incapacidade para compreender, nem mesmo de “alienação moral”, porque esta era evidente em circunstâncias e decisões tidas como éticas: fidelidade familiar, lealdade, obediência à lei, etc.

¹¹ PORÉE, J. – *Le mal*, A. Colin, Paris, 2000, p. 98.

¹² ARENDT, H. – *La vie de l'esprit I*, PUF, Paris, 1981, p. 18-19.

¹³ Cf. *ibid.*

Eichmann era um homem respeitável, “virtuosamente” obediente à lei, cumpridor do seu dever. Bom pai de família e esposo exemplar. Qual o seu mal? Jamais ter posto em causa o porquê e o para quê dos seus actos. A sua obediência era acéfala e estúpida, porque o próprio sistema concentracionário é justamente a *inviabilização do pensamento*, o engendramento, não de homens, mas de monstros, de “autômatos”, ignorantes, impensantes, numa palavra de “não-homens” num “não-mundo”.

H. Arendt associa, portanto, o mal à ausência de pensamento e esta afirmação serve de fio condutor a toda a sua obra, mais explicitamente à *Vida do Espírito*.

A humanidade declina, se o homem se fia, por preguiça mental, em verdades feitas, em sistemas sociais tidos como indiscutíveis. O homem entra assim numa espécie de estado anestésico, desabitua-se cada vez mais do exercício de testagem das ideias feitas e apriorísticas, em experiências concretas. Instala-se no necessitarismo social e político em vigor, esquecendo uma vez mais o valor da contingência, o poder de recomeçar e de ser livre. No totalitarismo desaparece o espaço político, o espaço comum da opinião, e o pensamento sucumbe, quando relegado à pura interioridade do indivíduo. É o mundo da *doxa* que se eclipsa no totalitarismo, a ausência de espaço para a deliberação e decisão ajuizada, espaço para a contingência da escolha, única a abrir o mundo à liberdade.

O mal torna-se horripelantemente banal, pela banalidade de ausência de pensamento, isto é, pela incapacidade que institui a significação, ou, o que é o mesmo, que institui o homem como ser de interrogação.

O necessitarismo utópico-ideológico leva à perda da identidade pessoal e à desresponsabilização dos actos próprios como próprios, porque o mais terrível é justamente a desapareção do sentido do *próprio*. O que funciona é a máquina montada numa acepção puramente técnica do sistema; e o homem, como peça, roboturiza-se. Assim sendo, rigorosamente falando, *não actua*. Daí, a indistinção entre vítimas e carrascos, a dessensibilização e a despersonalização, a inconsciência.

No relatório sobre o julgamento de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt tenta mostrar-nos como o acusado se procura defender, não negando os actos que cometeu, mas a ignobilidade dos seus móbeis. Agiu em boa consciência, isto é, agiu na mais pura certeza proveniente da necessidade da lei, cujo sentido nunca pôs em causa. Por isso, não se considera um escroque (48). Funciona na mais fiel obediência a quem manda, o Führer¹⁴.

As certezas são inquestionáveis; acatam-se, não se discutem. E as certezas são só inerentes a um sistema de Verdade Universal e Necessária. Obedecer à lei pelo puro dever de obedecer, eis a moralidade inerente à imperatividade da lei de que Eichmann se sente empossado, no escrupuloso sentido do

¹⁴ Cf. ARENDT, H. – *Eichmann à Jerusalém*, Gallimard, Paris, 1963, p. 48.

cumprimento do dever. À primeira vista, parece evidente o parentesco com Kant, mas do que aqui se trata é da perversão radical do dever, já que os princípios dos seus actos se não enraízam na vontade própria, mas na do Führer. Depois de ter afirmado repetidas vezes que pessoalmente nunca matara nenhum judeu ou qualquer outro ser humano, vai ao ponto de dizer que, se recebesse ordens para matar o seu próprio pai, não teria qualquer dúvida em fazê-lo¹⁵.

Examinado por meia dúzia de psiquiatras¹⁶ foi diagnosticado como sendo um indivíduo normal: “a atitude para com a mulher e os filhos, o pai e a mãe, os irmãos, irmãs e amigos era, não só normal, mas completamente desejável”¹⁷.

O verdadeiramente incrível, na óptica de Arendt, é que, submetido ao sistema nazi, toda a pessoa média, “normal”, fosse absolutamente incapaz de distinguir o bem do mal¹⁸. Neste sentido, a Autora conclui: “Eichmann era com efeito ‘normal’ na medida em que ele não era uma excepção, no regime nazi”¹⁹.

Concluindo...

O mal radical banalizou-se nos totalitarismos e a análise desta constatação articula-se em torno de três conceitos essenciais, como já referi: a necessidade, a irrealidade e a desapareição do pensamento.

Num tal contexto, o homem, indiferente à sua identidade, cai no anonimato, não sofre qualquer angústia pela perda do seu nome e mergulha numa loucura de que não tem consciência.

Como se vê, o aspecto vicioso inerente àquele que comete o mal não é tido em conta por H. Arendt, interessada sobretudo na nova faceta da criminalidade, própria das sociedades totalitárias que designa como “maldade sem vício”. Esta maldade decorre, reitero, da total demissão do dever de pensar e do esquecimento da contingência.

É sobejamente conhecida a asserção arendtiana da “superfluidade” do homem nos sistemas totalitários, a supressão da sua identidade como o mal absoluto: “O mal radical apareceu, pode dizer-se, em ligação com o sistema em que todos os homens se tornam, a um mesmo título, supérfluos”²⁰.

Nem Kant, que admitiu tal radicalidade e utilizou tal expressão, poderia suspeitar seja o que fosse da essência de um mundo tão infernal. Não há propriamente, no totalitarismo, uma eliminação física do homem, mas a destruição de toda e qualquer categoria de pensamento a partir da qual se possa estabelecer uma moralidade, uma responsabilidade, segundo a nossa Autora.

¹⁵ Cf. op. cit., p. 43.

¹⁶ Cf. op. cit., p. 47.

¹⁷ Cf. op. cit., p. 48-49.

¹⁸ Cf. op. cit., p.50.

¹⁹ Loc. cit.

²⁰ ARENDT, H. – *Le système totalitaire*, ed. du Seuil, Paris, 1972, p. 201.

Mata-se, no judeu, primeiramente a sua personalidade jurídica e, seguidamente, a sua personalidade moral, na gestação de autênticos “cadáveres vivos”²¹ Instaure-se assim a mais absoluta insolidariedade, com a inflacção dos hábitos da calúnia e da denúncia. Já ninguém confia em ninguém, nem mesmo no ente mais querido.

O homem entrega-se à morte, na total despossessão de si, sem jamais ter sabido o que foi para ele existir. O homem é vazio de homem, é nada.

Depois da destruição das vítimas como pessoas morais, assassinasse-lhes a individualidade, como se não passassem de “horrendas marionetas com rosto humano”²². E o que é mais grave, é que os autores dos crimes, também eles se maquinalizam (caso prototípico é a figura de Eichmann).

O necessitarismo é a causa do mal, roubando ao homem a condição *necessária* e *suficiente* da sua irradicação: o espaço público, “local” do exercício da liberdade, da significação, numa perfeita identidade, por parte de H. Arendt, de individualidade e cidadania. Ser homem é ser cidadão: ontológico e político coincidem, como já tive ocasião de frisar num outro artigo dedicado à Autora. A individualidade é na *polis*, ou então não é, pura e simplesmente. O mesmo digamos do “pensamento significativo”, isto é, real, vivo.

No caso do necessitarismo biológico, o *zoé* carece de espaço, por estar acorrentado à natureza, numa luta sofredora pela pura sobrevivência. No caso do necessitarismo teórico-utópico, o homem racional restringe esta sua capacidade a um exercício especulativo-abstracto, a uma contemplação sem *topos*, sem vida, inumana; actuar, neste contexto, não é propriamente agir, é reproduzir mimeticamente o modelo contemplado, sem qualquer tipo de ponderação, sem discernimento ou ajuizamento, prerrogativa da *praxis* intersubjectiva, da realidade politico-social que é justamente o espaço da *significação* (e não propriamente o da Verdade).

O pensamento arendtiano devota-se todo ele à reabilitação da vida activa, só ela capaz de pensamento *real*, ou seja, de expugnação do mal que, reitero, é fundacionalmente fenomenológico e não moral. Em palavras da Autora, o mal radical do século XX “já não é uma crença religiosa nem um delírio da imaginação mas qualquer coisa de tão completamente real como as casas, as pedras e as árvores que nos rodeiam”²³.

Esta restrição da noção de mal é problemática. Sem dúvida alguma que o contexto dos horrores do holocausto, a destruição massiva e impiedosa de seres humanos, como se de “pedras” se tratasse, mexeu com as consciências e exigiu reflexão: por quê uma tal maldade sem precedentes, sem possibilidade de alicerce em qualquer categoria pensante?

²¹ Cf. op. cit., p. 190.

²² Op. cit., p. 279.

²³ ARENDT, H. – *LA tradition cachée*, p. 60.

A obra arendtiana é, sem dúvida alguma, uma esplêndida crítica das lacunas que presidiram à pensabilidade ocidental, imputadas todas elas, em seu entender, à filosofia pós-socrática. Este afunilamento da visão filosófica da história da filosofia é, claro está, muito discutível, e filia-se no modelo heideggeriano de desconstrução da metafísica ocidental.

Alicerçada na vertente fenomenológica, e no intuito de denúncia dos dualismos da modernidade (cujas raízes mais remotas ascendem a Platão), H. Arendt afasta-se de todo e qualquer pensamento de inspiração positivizante ou necessitarista. O indeterminismo é essencial ao pensamento livre, situado entre duas espécies extremadas de necessitarismo determinista.

Neste preciso aspecto, coloca a pensabilidade real ou significação no “Entre-Dois” (*Ineinander*), herdado do seu Mestre de Marburgo. O real exclui, quer a pura ideia, quer a pura coisa. A sua filosofia, tal como a de Merleau-Ponty, é uma filosofia do *misto*. Enquanto que o filósofo francês se aplicou a este misto, mais numa perspectiva gnosis-ontológica, a filósofa judia focalizou-o preferentemente desde a perspectiva prática, socio-política. A contingência como “lugar” da acção e da significação *humanas*, expugnadora do mal, quer enfatizar a vida do Espírito qual “vento que sopra” livremente sem os entraves maléficis quer da Natureza, quer da Ideia. Ambas são instâncias fixistas, reificadoras e, por isso mesmo, fonte do mal, impeditivas da liberdade.

As restrições arendtianas na abordagem do mal suscitam problemas de vária índole que aqui não pretendo esgotar.

Um deles diz respeito ao seu carácter estritamente fenomenológico, desconexionado do âmbito moral (porque individual). A Autora não nega esta última asserção, mas considera-a de algum modo “resolvida”. O que importa irradiar é o mal radical fenomenalizado no terror concentracionário.

Ao que parece, numa sociedade livre e plural, o mal não oferece perigos de maior (para não dizer mesmo que está já exorcizado). Esta “convicção” arendtiana, convenhamos, é romântica, é ingénua. Fruto do entusiasmo pela democracia americana que a acolheu? Em última instância, a responsabilidade pelo mal (ou pelo bem) cometidos, remetendo à individualidade, não apela a uma interioridade irreduzível e inavassalável? Interioridade não sinónima de encimesmamento, mas de direcionalidade, de intencionalidade, com profundo alcance ontológico? Impulso, também ele capaz de remar contra os ventos dominantes e alterar o curso da história? Impulso com poder interventivo e de compromisso social?

Para H. Arendt, uma vez reabilitada a vida activa, (a pensabilidade prudencial), todos os homens se entenderão, pela sua faceta naturalmente dialógica, comunicacional. Esquece-se, assim, a possibilidade de radicação do mal no “interior” do próprio homem, ao negar-se ontologicidade à interioridade.

Na óptica da Autora, é também inimaginável o alcance ontológico de um *bem* radicado nessa mesma interioridade, a força de uma liberdade interior

que se resista e permaneça incólume a todo o tipo de imposições escravizantes, capaz, não só de resistir, mas de acometer.

Essas “horrríveis marionetas com rosto humano” a que faz alusão, talvez não sejam exactamente marionetas. Talvez permaneçam, ainda assim, homens. São muitos os relatos de homens que, em lugares infernais como os dos campos, mantêm a sua dignidade e se não deixam moralmente vergar! Homens que não perdem a esperança de viver, nem mesmo a alegria. Sobram os testemunhos destas experiências: Primo Levi, Eliezer Berkovits, entre outros. A excepcional e recente realização cinematográfica de Roberto Benini, *La dolce vita*, simboliza o que acabámos de dizer. Normalmente, este tipo de comportamentos ligam-se a instâncias de sentido ético-religioso, que a nossa Autora parece não ter levado em conta.

Primo Levi, por exemplo, refere-se nestes termos a um civil chamado Lourenço: “ele contribuiu para me recordar, pela sua presença, pela sua bondade, que existia um mundo justo fora do nosso, que ainda havia seres puros e honestos, nem corrompidos nem selvagens, sem raiva e sem medo. Oferecia-me o indefinível: uma possibilidade de rectidão que merecia que se fizesse um esforço para viver”²⁴.

Isto significa que a subjectividade pode exhibir uma vida animada por valores mais altos que os políticos – concretamente os religiosos –, não apartados, mas comprometidos no mundo; valores capazes de se opor ao mal e de remar contra o seus horrores.

Há, com efeito, um excesso do humano sobre o político e o histórico de que Arendt se não faz eco; excesso tão bem exemplificado na figura de Sócrates que deu a vida pela sabedoria, por uma Justiça ligada à Ideia de Bem, não desentendida do mundo, mas totalmente empenhada nele. A interioridade não é só um refúgio ilusório como pretende H. Arendt. Pode realmente sê-lo, constituindo-se como pseudo-evasão que ilude a raiz do fundamento. Mas a subjectividade é também essa reserva inexpugnável pela qual o homem transcende o real dado, negando-o mesmo, segundo Sartre, para lhe contrapor um real possível. Desta liberdade moral e da sua fundacionalidade não nos fala a nossa Autora.

Talvez por isso mesmo, o mal radical do século XX, tal como o definiu – “já não (...) é uma crença religiosa nem um delírio da imaginação mas qualquer coisa tão completamente real como as casas, as pedras e as árvores que nos rodeiam”²⁵ –, não seja assim tão radical.

Se olharmos para os recentes acontecimentos do dia 11 de Setembro (quando encetei este artigo nada os fazia prever e, termino-o na quase

²⁴ PRIMO LEVI – *J'étais un homme*, Buchet Castel, Paris, 1961, p. 281 (cit. de *Politique et pensée*, Colloque sur H. Arendt, Payot, Paris, 1996, p. 281). Quero destacar, deste colóquio, o interesse do artigo de Catherine Cahier, *Radicalité et banalité du mal*, incidente sobre o tema de que me ocupo neste escrito; ele foi motivo inspirador de algumas das reflexões aqui aportadas.

²⁵ ARENDT, H. – *La tradition cachée*, p. 60.

simultaneidade de tão horrível catástrofe), e os quisermos “entender” à luz da citada definição arendtiana, verificamos o seu desuso. Com efeito, o terrorismo dos nossos dias está em íntima conexão com “uma crença religiosa”, “com um delírio da imaginação” e é tão “completamente real como as casas, as pedras e as árvores que nos rodeiam”.

O que significa que a identificação pura e simples do real com o político entendido este como o plural, o comunicacional, não tem cabimento.

E ainda mais: impõe-se toda uma reflexão acerca dos seus limites, porque, ao que parece, ou *aparece*, o alfobre das leis morais excede o espaço público que é, sem dúvida alguma, sua condição necessária (ainda que não suficiente).

A expressão *mal radical* é ambígua, para não dizer mesmo equívoca, quando se pretende suprimir ou superar tal radicalidade. Se o mal possui características de absoluteidade, de irrelação, não se entende muito bem como possa irradiar-se! Mas, na hipótese de que tal seja possível – pela reabilitação da vida activa –, como pretende Arendt, ficará ainda por esclarecer a inevitável dissociação que a Autora estabelece entre o mal moral e o mal fenomenológico, “essa coisa mesma” que se mostra a partir de si, a maldade em “carne e osso” do horror concentracionário. Talvez, por isso mesmo, o mal não radique tão só nem principalmente da mera constatação fenomenológica do terror. Terror que, na óptica da filósofa judia se localiza nos campos, e que no século XX, não é já fruto de “uma crença religiosa nem (de) um delírio da imaginação mas (de) qualquer coisa tão completamente real como as casas, as pedras e as árvores que nos rodeiam”.

Esta mostração fenomenológica do “mal radical” do século XX não reclama (por exigências de rigor fundacional dimanantes do próprio fenómeno) outras instâncias de sentido nele implicadas? Um fenómeno do fenómeno, para utilizar uma expressão pontyana?

Se as não implicasse, exterminados que fossem os campos e a especificidade do holocausto, o mal, na sua extrema manifestação, isto é, na sua radicalidade, estaria afugentado. Por outras palavras: não regressariam manifestações publico-políticas inauditas de terror. Sem nos determos neste momento na especificidade que o termo reveste no pensamento arendtiano (intrínseco à situação totalitaria-concentracinária), poderemos afirmar que o terror regressa e que não há *padrão* comparativo, capaz de mensurar o seu maior ou menor grau, a sua maior ou menor monstruosidade. Porque não estamos no plano da dimensão quantitativa.

Interioridade e exterioridade estão inextricavelmente unidas na exibição do sentido do fenómeno. Esta noção radicalizada de fenómeno, vigente já no último Husserl e empadronada pela fenomenologia posterior, bem como pela hermenêutica, parece passar despercebida à discípula de Heidegger.

Por outras palavras: instância ética e instância religiosa não funcionam como uma adversativa à fenomenologia, mas como uma concessiva ou,

mesmo até, como uma consecutiva, à maneira de uma intuição por implicação (*Paarung*), para utilizar uma noção husserliana de grande alcance na compreensão fenomenológica do outro eu. A progressiva radicalização do sentido do fenómeno husserliano concede a este último uma acepção cada vez menos “fenomenista”, dando estatuto ao ausente, ao invisível, ao interior imediatamente implicado naquilo que se exterioriza ou manifesta.

Com efeito, face aos acontecimentos de terror que encetam o nosso século XXI, e que ameaçam a paz mundial, H. Arendt teria de redefinir a sua noção de mal radical, repensá-la em termos de inclusão, quer da “crença religiosa”, quer do “domínio da imaginação”, quer da sua relação com o fenomenológico. Teria de repensar, em termos de maior aprofundamento, quer o que designa por ético, quer o que designa por fenomenológico, a fim de esclarecer o seu imbrincamento. O nível da fundacionalidade teria também de sofrer transformação. O mal não se extirpou de raiz, com o fim do holocausto; e isto indicia que a sua radicalidade não era tal.

H. Arendt teria, ainda assim, e para terminar, de enfrentar a questão da possibilidade do mal, mesmo – e, quem sabe, principalmente – nas sociedades democráticas, pretensamente conscientes do seu alto índice de cidadania e de liberdade, qual “sede” exclusiva do bem pensar e do bem quer.

Afinal, o bárbaro, o extra-muros da *polis*, o verdadeiramente estranho e outro não será, também ele, homem? Capaz de bem e de mal?

A questão do mal, em H. Arendt, remete à pensabilidade como capacidade de judiciar, de distinguir o bem do mal. Questão nodal – a do juízo – em íntima conexão com a do senso comum.

Questão que retomarei num próximo estudo.

Maria José Cantista

