Uma Aproximação Tensional Entre Theodor Adorno e Hannah Arendt: Pensamento e Considerações Morais no Interior do Projeto do Esclarecimento

Hélio Menezes

Resumo:

Ainda que não tenham sido efetivamente interlocutores, entre as idéias e trabalhos de Theodor Adorno e Hannah Arendt podemos estabelecer uma série de pontos de contato e tensão. A crítica adorniana versada sobre a dialética do projeto do Esclarecimento, desdobrada sobre a crítica do sujeito moderno, no qual a capacidade crítica vê-se destruída pelo predomínio da razão instrumental, encontra profundos ecos no significado substantivo da idéia arendtiana de banalidade do mal. É, no fundo, o "escândalo da razão" que impele tanto Arendt quanto Adorno em suas respectivas análises acerca do fenômeno da modernidade.

Palavras-chave: Adorno, Arendt, esclarecimento, razão instrumental, totalitarismo.

I. Introdução

Em missiva a Karl Jaspers, Hannah Arendt refere-se a Theodor Adorno como "um dos seres humanos mais repulsivos que conheço" (ARENDT; JASPERS, 1992). Motivos não faltavam que fomentassem a antipatia e inimizade que os dois filósofos nutriam entre si. Fundamentados ou especulados, estes motivos, tais como as polêmicas relacionadas a Heidegger ou a crítica de Arendt a um suposto comportamento acrítico de Adorno quando dos inícios da ascensão do nazismo, entretanto, não figuram o cerne desse ensaio, nem o fundamentam. Não obstante, algo de inquietante surge dessa conturbada relação entre filósofos que produziram relativamente no mesmo período e, embora não tenham se posto como interlocutores, engendraram idéias e trabalhos cujos conteúdos apresentam surpreendente similitude. Não só em termos de vivências factuais, aproximadas pela referência ao nazismo e ao exílio, mas também nos meandros das respectivas experiências intelectuais, entre Arendt e Adorno podemos estabelecer e inferir pontos de contato e tensão.

Um exame de tal natureza, se levado a cabo em sua totalidade, exige, claro está, dilucidações que ultrapassam em muito aquele a que este modesto ensaio se propõe realizar. Além das limitações impostas pela sua dimensão forçosamente breve, o risco de desenvolvimento de uma análise desarrazoada aumenta à medida da intensidade dos debates e conflitos interpretativos que o conjunto das obras de ambos os filósofos até hoje suscita. Por que, então, e em que medida, aproximar experiências intelectuais e desdobramentos filosóficos aparentemente impermeáveis? A pergunta suscitante e subjacente é uma só e, em verdade, traveste-se em forma de um espanto: qual articulação entre fontes sócio e psicogenéticas de formação da categoria moderna de sujeito, fundada em uma redução da razão à sua dimensão instrumental, levou a humanidade a afundar-se "em uma nova espécie de barbárie" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.11), na qual a "temível banalidade do mal, que desafia as palavras e o pensamento" (ARENDT, 2000, p.274), encontra sua mais clara possibilidade de manifestação?

Em outras palavras: a aproximação tensiva entre os autores gravita capitalmente em torno da idéia compartilhada de que uma reflexão sobre a moralidade em tempos modernos deve fundar-se num duplo alicerce filo e ontogenético, que parta não só da estrutura social geral, mas também, e principalmente, da estrutura psíquica do sujeito individual, desse sujeito formado no cerne do projeto do Esclarecimento, que "viveu toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever" (Ibid., p.153). Sujeito este que Eichmann encarna por excelência.

Para tanto, a crítica adorniana versada sobre a dialética do projeto do Esclarecimento, intrinsecamente vinculado a mecanismos de dominação, e desdobrada sobre a crítica do sujeito moderno, no qual a capacidade crítica vêse destruída pelo predomínio da razão instrumental, fundamenta e pressupõe os desenvolvimentos do presente ensaio, encontrando profundos ecos no significado substantivo da idéia arendtiana de *banalidade do mal.* É, no fundo, o "escândalo da razão", o fato de que "a razão se contradiz a si mesma" (KANT *apud* ARENDT, 1967, p.252), para usar do léxico kantiano, que impele tanto Arendt quanto Adorno em suas respectivas análises acerca do fenômeno da modernidade. É Kant, no fim das contas, que os aproxima e os afasta.

II. Adorno/Arendt – A Constituição do Sujeito no Cerne do Esclarecimento Como a sua Destruição

Aleitura adorniana da *Crítica da Razão Prática* é, nessesentido, paradigmática. Vendo-a como uma verdadeira teoria do sujeito moderno, Adorno e Horkheimer nela encontram as bases de investigação a respeito da faculdade humana do pensamento reduzida à sua dimensão instrumental, cerne da estrutura psíquica do indivíduo do Esclarecimento. É justamente aí, diriam, onde reside sua contradição dialética: "a raiz do otimismo kantiano, segundo o qual o agir moral é racional mesmo quando a infâmia tem boas perspectivas, é o horror que inspira a regressão à barbárie" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.74). Está lançado, então, o sentido que deve seguir a crítica da modernidade, se esta pretende uma efetiva crítica totalizante da razão: é na "inflexão em direção ao sujeito" (ADORNO, 1995, p.74) que a análise dos impasses da razão deve verdadeiramente centrar-se.

Se, em termos *externos*, o projeto da razão moderna sempre se confundiu com um projeto de dominação por meio da técnica, é porque esta foi possibilitada por um processo análogo de dimensão *interna*: a inversão das promessas emancipatórias da razão em dominação da natureza reflete-se, ela também, na dominação de si – gênese da própria constituição do Eu moderno. Jürgen Habermas, em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, desenvolve um feliz resumo dessa idéia de introjeção da dominação, tal como elaborada por Adorno e Horkheimer:

Esta figura, de os homens formarem a sua identidade na medida em que aprendem a dominar a natureza exterior à custa da repressão da sua natureza interior, fornece o padrão para uma descrição à luz da qual o processo do iluminismo descobre a sua face de Janus. [...] A própria razão destrói a humanidade que ela mesma possibilitou [...] pelo facto de o processo do iluminismo se dever, desde

os seus primórdios, ao impulso de autopreservação que mutila a razão porque só a reclama em formas de dominação da natureza e do instinto orientada para fins, justamente como a razão instrumental.(HABERMAS, 1990)

Se o ser humano, nessa lógica, converte-se num "processo reiterável e substituível", é porque, por meio do "pensamento calculador que prepara o mundo para fins de autoconservação", ele próprio "é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.73). A autodestruição do esclarecimento é a própria negação de cada indivíduo, a sua transformação em "indivíduo-massa", "supérfluo" (para usar termos caros a Arendt), a mais absoluta *mise en place* do ideal de igualdade do liberalismo burguês – igualdade repressiva, que se dá na "realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça" (Ibid., p.24). O preço a pagar pela dominação da natureza, entretanto, não se dá só na alienação do homem em referência aos objetos dominados (da qual as análises de Lukács, seguindo as pistas das considerações de Marx a respeito do fetichismo da mercadoria, irão exercer forte influência no pensamento de Adorno e Horkheimer). Com a "coisificação do espírito", as próprias relações sociais, e as de cada indivíduo consigo mesmo, foram elas também "enfeitiçadas" - se "o animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo [por sua vez] coisifica as almas" (Ibid., p.35), reforçando a tese schopenhaueriana de que "do conhecimento científico da natureza decorre a nulidade do homem" (SCHOPENHAUER apud MATOS, 1993, p.32). Nulidade que, como nos dirá Arendt em análise ulterior, é capaz da perpetuação da mais absoluta barbárie.

Ao advento da razão moderna, portanto, se vincula a degradação do potencial depurador do pensamento "capaz de atingir negatividade" (ADORNO;HORKHIMER, p.160), reduzido a uma racionalidade comprometida com um "esquema de calculabilidade do mundo" (Ibid., p.20), cujas fontes devem ser averiguadas na angústia ao qual é submetido o Eu nos processos de autoconservação e de humanização dos impulsos. A referência a Freud aqui é evidente: a história da civilização é vista como história da interiorização do sacrifício, história da renúncia; "a civilização [...] origina e fortalece o que é anticivilizatório" (ADORNO, p.60).

A subjetividade se constitui com a negação — idéia da qual, ao cabo, trata a releitura de Adorno e Horkheimer da epopeia homérica (numa espécie de "préhistória da subjetividade" moderna), explanada de modo exemplar na astúcia de Ulisses de atar-se ao mastro diante do canto das sereias. Para o Esclarecimento, deve-se sempre combater toda e qualquer exteriorização de pulsões, por meio da

repressão e do recalque, que não estejam comprometidas e sujeitadas ao princípio de autopreservação.

O impulso na civilização de transcender o instinto de morte que habita a razão se paga, portanto, com parcelas da própria constituição psíquica. Levado ao seu extremo, (e essa é mais uma das lições que a era hitlerista nos ensinou), o "progresso" da civilização se paga com "o desaparecimento de sujeito autônomo num totalitarismo uniformizante" (MATOS, 1993, p.32), numa espécie de mimese que dissolve a individualidade, submetida a uma alienação absoluta. Adorno e Horkheimer foram, a esse respeito, igualmente sensíveis ao fenômeno das "sociedades administradas", na qual o pragmatismo toma o lugar da reflexão, e a interversão (*Umsehlagen*) do Esclarecimento em positivismo parece encontrar seu apogeu na formação de seres obedientes, inseridos na lógica do pensamento calculante: "amaldição do progresso irrefreáveléa irrefreável regressão" (Ibid., p.45).

No processo de desencantamento do mundo, intimamente vinculado ao projeto mesmo do Esclarecimento, a perda de referências e o sentimento de desagregação da partilha do mundo alcançam, nesse sentido, conotações muito mais amplas, que atingem não só a idéia de ciência, mas, e principalmente, a de indivíduo. Não à toa, um dos resultados desse processo, infere Weber, é a emergência, na modernidade, de uma ciência matematizável, que opera pela geometrização e mensuração da realidade. Outro, diz-nos Adorno e Horkheimer, é a constituição de um indivíduo cuja relação consigo mesmo não deve ultrapassar jamais o enquadramento do regime de auto-identidade, mas cuja própria individualidade vê-se exsolvida no interior da massa. Assim, "com o abandono do pensamento — que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos —, o esclarecimento abdicou de sua própria realização" (Ibid., p.45).

O pensamento, então, figura-se em seu inverso, aparece como algo que deve ser evitado, um sofrimento a ser afastado. Curioso observar que, também em análise acerca da produção dos bens culturais, de um certo processo de massificação umbilicalmente ligado à lógica da indústria cultural, Adorno desenvolve considerações em torno do pensamento que vão no mesmo sentido. No interior de um modo de vida no qual as relações sociais "valorizam a superficialidade, a inconstância, a ausência de reflexão, o recalque de todo sofrimento e a denegação do conflito" (HAROCHE, 2004, p.299), a indústria cultural opera de modo que "divertir-se significa: não pensar em nada, esquecer o sofrimento ali mesmo onde ele é mostrado. [...] A liberação prometida pelo divertimento, é a liberação do pensar" (ADORNO; HORKHEIMER, 2000, p.153). O perigo político e subjetivo decorrente é quase auto-evidente (e, nesse ponto, Adorno e Arendt estejam talvez

mais próximos do que pessoalmente gostariam): os indivíduos-massa educados a esquecer o sofrimento ali mesmo onde ele é mostrado são os mesmos indivíduos dispostos a se deixar dominar pelo fascínio de um despotismo qualquer, nas palavras de Adorno, a se apegar a qualquer novo código de conduta, como diria Arendt. E se é verdade que "o verdadeiro anti-semita é definido pela completa incapacidade de fazer experiências, por ser inteiramente inacessível" (ADORNO, 1995a, p.48), então ele talvez não seja mais que o superlativo de tal categoria de indivíduo liberado do pensar.

Aqui também Adorno reafirma o recurso à psicanálise, entendida "exatamente [como] aquela autoconsciência crítica que enfurece os anti-semitas" (Ibid., p.46). Ao identificarem o anti-semitismo como uma patologia pela "ausência da reflexão que o caracteriza", posto que o anti-semita "ao invés de ouvir a voz da consciência moral, ouve vozes" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.156), Adorno e Horkheimer aproximam fascismo e paranóia. O fascismo, portanto, revela-se como uma verdadeira patologia social, cuja fundamentação se encontra na própria estrutura cognitiva do sujeito moderno: "a paranóia, o delírio persecutório, que persegue os outros sobre os quais projeta as suas próprias intenções, é contagioso. Delírios coletivos, como o anti-semitismo, confirmam a patologia daquele indivíduo que revela não encontrar-se psiquicamente à altura do mundo e se refugia num fantasioso reino interior" (ADORNO, 1995a, p.42).

Esse processo patológico de coletivização, de identificação cega do indivíduo com o coletivo, é o que funda "os tipos característicos ao mundo de Auschwitz", assim como os sujeitos "talhados para manipular massas, coletivos, tais como os Himmler, Höss, Eichmann (ADORNO, 1995b, p.127). Indivíduos que perdem toda autodeterminação, dispostos a tratar os outros como mera massa amorfa, cujo "caráter manipulador", para resgatar o termo adorniano empregado em A personalidade autoritária para designar indivíduos com tal comportamento, confunde-se com uma consciência coisificada (Verdinglichung). Pessoas como Eichmann, para Adorno, passam antes por uma reificação de si mesmos, "se tornam por assim dizer iguais a coisas" (Ibid., p.130), para então fazerem o mesmo aos outros. O próprio campo de concentração, nesse sentido, pode ser entendido como resultante dessa estrutura paranóica do Eu moderno, marcado por uma determinada forma de vida que foi privada da experiência com a alteridade, posto que impossibilitada de se reconhecer no que não lhe é imediatamente idêntico. É nesse sentido que podem ser entendidas afirmações de Adorno e Horkheimer como a de que, nos pogroms, "fica demonstrada a impotência daquilo que poderia refreá-los, a impotência da reflexão, da significação e, por fim, da verdade. O passatempo pueril do homicídio é uma confirmação da vida estúpida a que as pessoas se conformam" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.141).

Aqui, mais uma vez, a crítica totalizante da razão assentada na crítica do sujeito moderno é afirmada: o caráter assustador de Auschwitz, como manifestação dessa paranóia psicossocial, é que seus carrascos não são necessariamente pessoas irracionais, tampouco obedecem a impulsos ligados a uma maldade genuína ou radical. Seguem, antes, um imperativo categórico estruturalmente simétrico àquele apresentado por Kant em sua *Crítica da Razão Prática*. O diagnóstico nietzschiano do Esclarecimento como uma "potência hostil à vida" encontra, aqui, seu superlativo.

Hannah Arendt, por sua vez, não poderia furtar-se ao exame do conteúdo de semelhante assertiva.

III. Arendt/Adorno – A Destruição do Sujeito Como Constituição de uma Realidade Totalitária

Nesse sentido, faz-se inevitável a averiguação acerca da concepção arendtiana da faculdade humana do pensamento, e todas as implicações que tal processo carrega em seu bojo: o exercício da *razão*, a diferença entre *conhecer* e *pensar*, entre *comportamento* e *ação*, e a capacidade de *julgamento*.

Não menos importante, há de se levar em consideração as análises de Arendt acerca do esvaziamento da política como realização do espaço público. A este diagnóstico de tempos sombrios se assoma a invasão do social e do privado no público, fenômeno ao mesmo tempo gerador e resultante da destruição da pessoa moral e da pessoa psíquica, da geração dos "indivíduos-massa", incapazes de pensar e, como seres políticos em potencial, criar e recriar o novo. Assim, a investigação arendtiana da moralidade percorre o conceito mesmo de *maldade* no percurso da história da filosofia, questionando se é possível estabelecer uma conexão interna entre a capacidade (ou, antes, incapacidade) de pensar e o problema do mal. De que modo e até que ponto a faculdade do pensamento pode ser relacionada à construção de "regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade"? (ARENDT, 2004, p.245). Regras essas que, em última instância, dão suporte a padrões ético-morais e, portanto, de diferenciação entre o certo e o errado, o justo e o injusto, o concebível e o que foge à razoabilidade – enfim, bases de comparação pertinentes à capacidade humana do julgamento.

A avizinhação com a análise adorniana a respeito da *Histoire de Juliette* (cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985) salta aos olhos: aqui também moralidade e perversão inserem-se numa lógica de indiscernibilidade. Se, para Adorno, o sujeito moral kantiano pode ser visto como comportamentalmente simétrico

aos personagens sadeanos, em Arendt a análise da personalidade e do processo de julgamento de Eichmann trata de demonstrar que a fundamentação da ação subjetiva a partir de um princípio formal de conduta, de quem segue ordens de maneira apática ("numa 'obediência cadavérica', como ele mesmo a chamou (kadavergehorsam) (ARENT, 2000, p.152), não é inofensiva, e pode conduzir ao oposto da intenção que a enceta. O acesso ao mundo mediado pela força autocoerciva da razão prática, da lógica, tem por conseqüência a incapacidade de formação de julgamentos, de pensar levando em conta o ponto de vista do outro. Abre, assim, espaço para a afirmação de um discurso vazio, não-partilhado, inteligente porque dito competente, mas, em verdade, estúpido e perigoso: "os inteligentes", alerta-nos Adorno e Horkheimer, "sempre facilitaram as coisas para os bárbaros, porque são tão estúpidos" (ADORNO, 1985, p.173).

Se o mundo, na concepção arendtiana de "inter-espaço" (subjective in-between space), de léxis e práxis, só se realiza quando da partilha de experiências, mediada pela palavra necessariamente plural e alicerçada na igualdade política de seus interlocutores, então a linguagem assume, nesse sentido, um papel central em sua concepção política. Esse espaço do entre é a medida necessária e indispensável para a construção do novo, do mundo e dos próprios parâmetros de julgamento. Do contrário, "o eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo". É na interação comunicativa que se faz possível o processo de auto-humanização, de formação de um Eu distinto daquela categoria de sujeito privado do mundo comum e incapaz de reflexão. Diagnóstico em tudo próximo àquele de Adorno que postula terem sido os homens, pela mediação da sociedade total, reconvertidos "exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força" (Ibid., p.41). Nesse sentido, "o ser no mundo é, sobretudo, o ser com os outros" (KEINERT, 2005, p.16).

Mas o que, para Arendt, subjaz essa partilha, condição inerente à dimensão pública da convivência, do papel da política de tornar o mundo (e, assim, edificá-lo) objeto central do discurso? Aí se encontra a faculdade humana do pensamento, não em sua concepção *instrumental*, mas em sua potencialidade de colocar em relevo os temas e assuntos de interesse notadamente geral, levando em consideração a pluralidade dos pontos de vista. É a potencialidade de, estando só (*solitude*), não estar solitário (*lonely*), o que corresponde à "definição de pensar como o diálogo silencioso entre mim e mim mesma, o dois-em-um" (Id., 2004, p.252) — definição esta claramente extraída de Platão, ainda que, alerta-nos Arendt, melhor compreendida na experiência socrática.

Importante ressaltar, destarte, a diferença conceitual reelaborada por

Arendt entre "conhecer" (derivado da *Verstand* kantiana) e "pensar" (derivado da *Vernunft*)¹. O primeiro se refere à articulação cognitiva do intelecto capaz e desejoso de certo conhecimento verificável, ao raciocínio científico; tem a ver com as reflexões guiadas por fins práticos — o pensar como "mero instrumento para fins ulteriores" (Id., 2004d, p.233). Por seu turno, e assim sendo, o pensar (em sua definição de "dois-em-um", como supramencionado), não pode ser facultado a alguns, configurando-se, antes, como atribuição de todos. Não se pode, portanto, escusar a ausência da capacidade de pensar, tão característica de sujeitos como Eichmann, pelo argumento da falta de conhecimento ou de menor intelectualidade. Nas palavras de Arendt, "a incapacidade de pensar não é estupidez; pode ser encontrada em pessoas altamente inteligentes" (Ibid., p.231 *et seq.*).

Esse não-pensar, condição objetivada dos regimes totalitários e por estes multiplicada (em sentido de massificação), conduz a um perigo não só subjetivo, individual, mas imanentemente público, político: ao eclipsar a investigação e busca de significado dos assuntos coletivos e dos atos individuais, abre espaço para a existência de homens incapazes de submeter os acontecimentos a juízo - "eis aí o segredo do embrutecimento que favorece o anti-semitismo" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.166), diria-nos Adorno e Horkheimer. Esse perigo torna-se essencialmente político ao dissolver a esfera pública como o inter-espaço, dada a renúncia coletiva à tomada de ações autênticas, imbuídas de discriminação moral individual. O não-pensar ensina as pessoas a se apegarem a qualquer código de conduta, podendo este ser facilmente substituído por outro de conteúdo inteiramente diverso, a abolir valores e virtudes até então tidos como arraigados – desde que se apresentem outros novos. Em outros termos, elas se avezam a nunca tomar decisões, a nunca agir em concerto com pressupostos e limites morais próprios. "Este século", diz Arendt, "nos ofereceu alguma experiência nessas questões: como foi fácil para os governantes totalitários inverterem os mandamentos básicos da moralidade ocidental - 'Não matarás', no caso da Alemanha de Hitler, e 'Não prestarás falso testemunho contra teu vizinho', no caso da Rússia de Stálin" (ARENDT, 2004, p.246).

O engessamento da ação, nesse contexto, é concomitante à elevação do seu termo antitético, o comportamento², entendido como uma modalidade de

I Cf. ARENDT, H., 1993. Arendt se apropria de parte da noção kantiana de conhecimento, reformulando-a em alguns aspectos. Parte, assim, da diferença colocada por Kant entre a razão especulativa, cuja necessidade é "mais do que a mera busca e o desejo de conhecimento", e o intelecto.

² Cf. KEINERT, F. C., 2005. Essa antítese foi recolocada por Keinert, não estando, entretanto, definida nestes mesmos termos nas obras de Arendt - ainda que a lógica de tal concomitância esteja nelas toda fundamentada. Nestas, a expressão antitética da ação é o trabalho, de onde não se origina política, não obstante ambas se constituírem como elementos da vita activa.

conduta automática, ajustada e em conformidade com a ordem, com o existente. A linguagem constitutiva do comportamento, diferente daquela da ação, é de caráter utilitário, de onde se exclui a faculdade do pensamento em sua dimensão reflexiva, e onde reside um "tipo de vivência do indivíduo inteiramente ajustada à lógica da reprodução do social" (Ibid., p.71). Esse padrão automatizado, característico e derivado da ausência de um agir comunicativo num espaço público, dispensa a faculdade do pensamento, corroborando a assertiva referente ao perigo iminentemente político que o não-pensar carrega em seus desdobramentos.

Nesta terra de atos impensados e aceitos com a aura de normalidade, a maiêutica socrática, diz-nos Arendt, revela sua mais clara conotação política: em sua condição de "elemento purificador do pensar, [...] traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói – valores, doutrinas, teorias e até convicções" (ARENDT, 2004, p.256). Essa purificação traz à baila "a mais política das capacidades espirituais do homem"(Ibid., p.257), a faculdade de julgar os particulares sem, com isso, subsumi-los nas regras gerais socialmente construídas e suscetíveis de substituição a um novo código de conduta.

O julgar, por conseguinte, não se confunde com o pensar: enquanto este lida com representações, aquele diz respeito necessariamente a particulares e coisas próximas. O julgamento, derivado do efeito liberador e purificador do pensar, lhe empresta realidade e exteriorização, tornando-o manifesto aos outros, ao mundo das aparências. Assim como o conhecimento é a manifestação do pensar instrumental, o julgamento o é do pensar como faculdade reflexiva e crítica, a partir do diálogo desencadeado pela consciência de si mesmo (consciousness), o "dois-em-um" arendtiano.

Na medida em que o julgamento – aquela capacidade de dizer "isso está errado" – não se realiza, o comportamento automático e irrefletido tomado por sujeitos inaptos a pensar sobre os eventos e os seus próprios atos, o "pensamento cegamente pragmatizado", em termos adornianos, encontra terreno fértil para manifestação. Esse vazio de pensamento, a partir do qual nenhuma possibilidade de julgar o próprio ato parece possível, abre espaço para o fenômeno da *mal banal*. Para esses sujeitos, na lógica imperativa de uma "ação racional referente a fins", calculada a partir de "expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como 'condições' ou 'meios' para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente" (WEBER, 1991, p.15), para utilizar a definição conceitual weberiana, está dada a possibilidade de atuar segundo a máxima do "tudo é possível" dos regimes totalitários. Se a dominação legítima de tipo legal é aquela cuja administração é trabalho profissional em virtude do dever objetivo do cargo [e cujo] ideal é: proceder sine ira et studio, ou seja, sem a menor influência

de motivos pessoais e sem influências sentimentais de espécie alguma, livre de arbítrio e capricho e, particularmente, "sem consideração da pessoa", de modo estritamente formal segundo regras racionais ou, quando elas falham, segundo pontos de vista de conveniência "objetiva" (WEBER, 1999, p.129) então aí também o mal banal se inscreve como comportamento possível previsto pela sociedade.

Os atos malignos inseridos nessa previsibilidade, desprovidos de uma intencionalidade proemial, podem se espraiar tal qual "fungos sobre a superfície" (ARENDT; ASSY, 2004, p.36), alastrando-se nas sociedades democráticas contemporâneas. A ameaça vem da junção de uma assombrosa capacidade destrutiva do Estado com uma assustadora e crescente burocratização da vida pública — hábitat ótimo da banalidade do mal.

Nesse sentido, a assertiva adorniana "Hitler era contra o espírito e antihumano" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.173), visando subjacentemente advogar a idéia de que ele não era a exposição definitiva de um *mal radical* ³, mas, antes, um desdobramento mesmo da razão moderna, poderia facilmente ser encontrado em uma das obras de Arendt. A barbárie de Auschwitz não é algo de origem puramente externa, mas situa-se no interior da própria razão; o mal, nesse sentido, não vem de um impulso, de uma tentação: trata-se de algo calculado, racionalizado.

Para Arendt, a longa tradição teológica, filosófica e literária tem concebido o mal como algo diabólico, umbilicalmente relacionado à idéia de tentação ou desespero. Toda a maldade pode ser compreendida ou pela ignorância ou pela fraqueza humanas — o ser humano não seria capaz de fazer o mal deliberadamente, ele há de ser *tentado* a fazê-lo. Entretanto, diz-nos, "no Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem — a qualidade da tentação" (ARENDT, 2000, p.167).

Não obstante os empenhos de numerosos literatos, filósofos e teólogos sobre a questão do mal (e Arendt não se esquiva de citar e usar como referência, ao longo de seus escritos, nomes como Nietzsche, Kant, Shakespeare e Dostoievski, entre outros), ela nos chama atenção para "a perplexidade de que

³ Noção, faz-se necessário realçar, de clara inspiração kantiana e utilizada por Arendt em *As Origens do Totalitarismo*. A assertiva de Kant que "o homem é mau por natureza" elucida a concepção de que todo homem tem uma tendência moralmente negativa para o mal, radical e inata. Essa noção é trasladada, em *Origens do Totalitarismo* para o que Arendt chamava de mal "radical" ou "absoluto" do totalitarismo, a dizer, a aniquilação em massa de pessoas sem nenhum fim humanamente compreensível. Nesta obra, Arendt chama a atenção a uma categoria do mal até então ignorada na política, que, ao se juntar à sua tecnicalidade, engendrava a "superfluidade do humano". Essa noção foi posteriormente substituída pela de mal banal, notadamente em obras como *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*.

tanto o pensamento filosófico como o religioso de certo modo evitam o problema do mal"(Id., 2004d, p. 143). O pensamento religioso (judaico-cristão) fala da corrupção da natureza humana e do pecado original, e nesses termos todos devem ser perdoados visto que, em nossa condição de humanos, somos necessariamente fracos. Não se fala em um mal deliberado, mas sim em "não nos deixeis cair em tentação". Na via literária, há sempre no âmago dos grandes vilões "desespero e a inveja que acompanha o desespero", tal como em parte do pensamento filosófico: "que todo o mal radical vem das profundezas do desespero é o que nos disse explicitamente Kierkegaard"(Id., 2004b, p.183).

Para ela, entretanto, a experiência totalitária trouxe novas modalidades de violência, nas quais esta noção de maldade não mais se aplica. Essas novas formas de perpetração do mal, que se faz exercer de modo a "exceder todas as categorias morais e explodir todos os padrões de jurisdição" (Ib., ARENDT apud ASSY, 2004, p.35), em função de seu caráter de normalidade e trivialidade, desafiam a capacidade explicativa da razão e, portanto, das próprias noções de mal radical, absoluto, tentador ou oriundo da ignorância. Para Arendt, a banalidade do mal não era uma doutrina, conceito ou teoria; antes, significava a evidência factual da perpetração do mal em escalas inimagináveis. Dizia Arendt: "aprendemos que o mal é algo demoníaco; sua encarnação é Satã [...] Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual" (ARENDT, 1991, p.5).

Essas novas formas de violência e perpetração do mal eram, não suficiente, praticadas por funcionários burocratas comuns, sujeitos "assustadoramente norma[is]", só que absolutamente incapazes de pensar, de examinar e julgar seus atos. O mal banal é aquele perpetrado por uma compacta massa burocrática constituída de homens "nulos" prontos a receber qualquer ordem, a substituir qualquer padrão ético-moral ou código de conduta, mas não por isso menos responsáveis por seus feitos. Não à toa, foi na contramão dessa última assertiva que se constituiu o principal argumento de defesa de Eichmann: alegava-se sua própria mediocridade como escusa de seus atos. Os argumentos do "mal menor" e da "peça de engrenagem" davam sustento à idéia falaciosa de inimputabilidade de culpa, por tratar-se de um simples funcionário obediente e cumpridor de ordens. "Seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte"(Id., 2000, p.152).

É nesse sentido que, no decorrer do processo, "a ousadia de invocar o nome de Kant em relação a seus crimes" chamou particularmente a atenção de Arendt, pois, "para surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: 'O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que

o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais" (Ibidi, p.153). Ele, assim, distorcia o teor da fórmula kantiana para aquilo que ele próprio denominou de versão de Kant "para uso doméstico do homem comum", ou, na formulação de Hans Frank, num "imperativo categórico do Terceiro Reich" (FRANK apud ARENDT, loc. cit.). De todo modo, diz-nos Arendt, "seja qual for o papel de Kant na formação da mentalidade do 'homem comum' da Alemanha, não existe a menor dúvida de que Eichmann efetivamente seguia os preceitos de Kant: uma lei era uma lei, não havia exceções." (ARENDT, op. cit., p.154).

IV. Conclusão

Extremamente competente em suas funções, Eichamnn é o protótipo radicalizado do indivíduo do Esclarecimento, aquele cujo discurso, porque dito racional e científico (os termos aqui já são absolutamente equivalentes e intercambiáveis), "confunde-se, pois, com a linguagem institucionalmente permitida ou autorizada (...) no qual o conteúdo e a forma já foram autorizados segundo os cânones da esfera de sua própria competência" (CHAUI, 2006, p.19). O que preocupa, entretanto, não é a evidente regressão à barbárie que o nazismo significou, mas, e principalmente, o fato de que "a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam" (ADORNO, 1995a, p.29). Aqui também os diagnósticos de Adorno e Arendt se tocam: a "sobrevivência do nacional-socialismo na democracia" (Ibid., p.30) é a constatação de um fenômeno constituído no próprio Esclarecimento, e não de algo que lhe seja exterior ou anômalo.

Daí a identidade de interesses de autores tão distintos em analisar essa disposição pelo indizível. Se para Arendt o totalitarismo significa a própria destruição da política e do sujeito, feita possível por aquele "fenômeno moderno muito comum, atendência difundida da recusa a julgar" (ARENDT, 2004b, p.212), que reduz a moralidade ao "significado original da palavra, como um conjunto de costumes (mores), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maiores dificuldades do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo" (Ibid., p. 113), também para Adorno a situação é clara: "a consciência moral está liquidada no fascismo" (ADORNO apud HORKHEIMER, 1985, p.163). Da verdade do horror do fascismo, "os destituídos do poder de julgar só podem ser separados pela perda total do pensamento" (Ibid., p.171).

A identidade das conclusões, entretanto, não sobrevive à comparação dos métodos e caminhos filosóficos em jogo. Por meio de uma espécie de antropologia filosófica, notadamente marcada pelo impacto da psicanálise nas ciências sociais, Adorno articula uma crítica do sujeito que se reivindica exterior à tradição metafísica de uma filosofia da consciência. A sua concepção a respeito do antisemitismo é, nesse sentido, paradigmática: "o anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalcada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se sedimenta" (Ibid., p. 154).

A recuperação da categoria de mimese, dessa *mimese genuína que foi recalcada* no Esclarecimento, elemento no interior do indivíduo que não se reduz à consciência, fundamenta um outro conceito de sujeito cuja relação com o objeto (a natureza) é a própria superação das dicotomias presentes no projeto racionalista moderno. Daí porque, para Adorno, a patologia da falsa projeção está na base do porque "aquelas pessoas manipuladoras [como Eichmann], no fundo incapazes de fazer experiências, por isso mesmo revelam traços de incomunicabilidade, no que se identificam com certos doentes mentais ou personalidades psicóticas"(ADORNO, 1995b, p.130).

O percurso arendtiano para chegar quase à mesma constatação é, por sua vez, absolutamente distinto. Para ela, o exame acerca da personalidade de Eichmann teria nos fornecido não a revelação de alguém submetido a uma patologia de qualquer espécie mas, antes, a de um homem "assustadoramente normal": "por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco" (ARENDT, 2004a, p.226).

Operando a partir do potencial político-crítico da tradição de uma certa filosofia da consciência, notadamente kantiana, a recuperação reivindicada por Arendt é justamente a da tradição ético-política ocidental. É preciso trazer de novo à tona as lições que herdamos da *pólis* grega, da *res publica* da política romana. Auschwitz, ainda que presente no interior da modernidade, não era *inevitável*: se a política é a capacidade humana de "instaurar o novo", então a ação comum dos homens, articulada em torno da palavra plural do espaço público, é o terreno mesmo da inventividade, da contingência. A crítica do sujeito moderno deve ser baseada na recuperação do sujeito *clássico*.

A figura maior não poderia ser outra que não Sócrates: "a manifestação do vento do pensamento", diz-nos Arendt, "não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, o feio do belo. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes" (Ibid., p. 257).

Referências Bibliográficas:

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, *Max. Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, Theodor W. O que significa elaborar o passado (1995a), Educação após Auschwitz (1995b), A educação contra a barbárie (1995c), Educação e Emancipação (1995d), In: *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARENDT, Hannah. As esferas "pública e privada". In: A condição humana. Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, São Paulo, EDUSP, 1981.

_______. Origens do Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

______. Lições sobre a filosofia política de Kant. Trad. André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.

______. Eichmann em Jerusalém — Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. Responsabilidade pessoal sob a ditadura (2004a), Algumas questões de filosofia moral (2004b), Responsabilidade coletiva (2004c), Pensamento e considerações morais (2004d), In: Responsabilidade e Julgamento. Trad. Rosaura Einchenberg, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, H. & JASPERS, K. *Hannah Arendt - Karl Jaspers*: *Correspondence 1926-1969*. Trad. Robert Kimber e Rita Kimber, Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992. Editado por Lotte Kohler e Hans Saner.

ASSY, Bethânia. *Introdução à edição brasileira*. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

CHAUI, Marilena. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. II^a Edição Revista e Ampliada, São Paulo, Cortez, 2006.

Arendt: Pensamentos e Considerações Morais no Interior do Projeto do Esclarecimento

HABERMAS, Jürgen. *O entrosamento entre o mito e o iluminismo*: Horkheimer e Adorno. In: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad.: Ana Maria Bernardo et al, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.

KEINERT, Fábio Cardoso. *O social e a violência no pensamento de Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de São Paulo, 2005.

MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo, Moderna., 1993.

WEBER, Max. Conceitos sociológicos fundamentais. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Brasília: Ed. Unb, 1991.

_____. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (org.) Max Weber. São Paulo: Ed. Ática, 1999.



Hélio Menezes é graduando em Ciências Sociais pela USP. E-mail: heliomenezes@usp.br