

**OS TIPOS COMUNS E A NORMALIZAÇÃO DO ABSURDO:
O *BOLSONARISMO* SOB A MIRA ÉTICO-POLÍTICA DO JUÍZO
ARENDTIANO**

**COMMON TYPES AND STANDARDIZATION OF ABSURD:
BOLSONARISMO UNDER THE ETHICAL-POLITICAL AIM OF
ARENDTIAN JUDGMENT**

Evandro F. Costa*

<https://orcid.org/0000-0002-4303-7167>

Resumo: O texto mira o *bolsonarismo*, fenômeno recente da cena política nacional, desde a perspectiva ético-política do juízo arendtiano, almejando, especialmente, divisar o perfil dos que se agregam às suas fileiras. Nesse perfilar das nuances mais significativas que caracterizam os chamados *bolsonaristas*, privilegiar-se-á a análise da figura do homem comum, no caso, o devotado *páter-famílias*, desenvolvida por Hannah Arendt em seu ensaio “Culpa organizada e responsabilidade universal”, de 1945. Essa abordagem assume, como pressupostos, os traços delineadores da perspectiva ético-política arendtiana, destacando a relevante noção de banalidade do mal, presente, pelo menos em seu estado embrionário, nos escritos da autora, anteriores a *Eichmann em Jerusalém*, que serão considerados. Numa exortação à contestação e à resistência ao *bolsonarismo*, a conclusão enfatizará a urgência de se dar visibilidade pública à indignação, conferindo à mesma a imprescindível dimensão ético-política.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Juízo político. Banalidade do mal. Bolsonarismo.

Abstract: The text aims at *bolsonarismo*, recent phenomenon on the national political scene, from the ethical-political perspective of the Arendtian judgment, aiming, in particular, to see the profile of those who join its ranks. In this profile of the most significant nuances that characterize the so-called *bolsonaristas*, the analysis of the figure of the common man will be privileged, in this case, the devoted *páter-famílias*, developed by Hannah Arendt in her essay “Organized guilt and universal responsibility”, by 1945. This approach assumes, as assumptions, the outlines of the Arendtian ethical-political perspective, highlighting the relevant notion of banality of evil, present, at least in its embryonic state, in the author's writings, prior to *Eichmann in Jerusalem*, which will be considered. In an exhortation to contestation and resistance to *bolsonarismo*, the conclusion will emphasize the urgency of giving public visibility to indignation, giving it the essential ethical-political dimension.

Keywords: Hannah Arendt. Political judgment. Banality of evil. Bolsonarismo.

* Doutor em filosofia. Professor do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE – Campus Recife).
evandrocosta@recife.ifpe.edu.br

Introdução

Asseguro que o melhor dos homens pode, com o hábito, se deteriorar ao nível de um animal feroz. Sangue e poder são intoxicantes, em geral desenvolvem a brutalidade e a perversão; as maiores perversões se tornam aceitáveis e finalmente prazerosas. O homem e o cidadão deixam de coexistir, surgindo então apenas o tirano, e a volta ao estado de homem digno se torna de todo impossível, não havendo mais chance de arrependimento nem de regeneração. Daí o perigo da possibilidade de um idêntico despotismo contagiar a sociedade; esse poder é uma tentação. Uma sociedade que contemplar sem reação tal manifestação já está corroída até o fundo” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 210).

Se é verdade que a menção à noção de banalidade do mal só aparece, de fato, nas últimas linhas do relato de Hannah Arendt sobre o julgamento de *Eichmann em Jerusalém*, que veio a público nos primeiros anos da década de 1960, há nítidos sinais de que a mesma já esteja presente, pelo menos embrionariamente, no horizonte de suas especulações desde 1945¹. Nesse mesmo ano, a teórica da política publica um ensaio – “Culpa organizada e responsabilidade universal” – em que denuncia uma perigosa jogada estratégico-ideológica do regime hitlerista. Este, já na eminência de sua derrocada, intenta promover a identificação entre nazistas e alemães ou, como ela mesma fala, a não diferenciação, quanto à responsabilidade, entre fascistas e antifascistas alemães. Partindo, pois, dessa referência – e a considerar o fato de que a pérola “*Cidadão não, engenheiro civil, formado, melhor do que você!*”², que desconecta homem e cidadão, cumpre o papel de fazer reverberar a conotação pejorativa que, neste país, ainda se dá à virtude pública ou ao exercício responsável da cidadania –, o texto que segue almeja compreender o *bolsonarismo*, buscando, especialmente, divisar o perfil dos que se agregam às suas fileiras e entrever as suas nuances mais significativas desde o prisma ético-político da abordagem arendtiana.

Vale salientar que por essa mirada, a partir da qual exerce o juízo político, Hannah Arendt colocará em questão a tese da culpabilidade coletiva que, naquele contexto, cumpriria o estratégico papel de dificultar o embate sistemático ao regime nazista, além de facultar uma possibilidade de sobrevivência às teorias raciais ou segregacionistas. Sem dispensar quem quer que seja de sua responsabilidade política pelo mundo, a ensaísta, cujo pensar recusa a trivialidade, não se omite de questionar a figura do bom e devotado *páter-famílias* que em

¹ Em carta a K. Jaspers, em março de 1951, Arendt afirma: “O que é realmente o mal radical não sei, mas, para mim parece que, de alguma forma, tem a ver com o seguinte fenômeno: tornar os seres humanos enquanto humanos supérfluos” (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 166). Nádia Souki (2006, p. 69) destaca que, com essa ênfase dada ao fenômeno da superfluidade dos homens enquanto homens, “a autora nos indica a mudança que vai se operar em sua concepção de mal radical, prenunciando, mesmo de forma embrionária, seu conceito de banalidade de mal que apareceu dez anos depois”.

² Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=SBXgOz70-w>. Acesso em: 6 jul 2020, 22h00.

muito se assemelha aos emergentes bolsonaristas, figurantes da atual cena política nacional. Antes, porém, de chegarmos à problematização do perfil dos que se deixam arregimentar pelo *bolsonarismo* de viés neofascista, cabe ater-nos, mesmo que brevemente, aos traços delineadores da perspectiva ético-política arendtiana e à decisiva e cada vez mais relevante noção de banalidade do mal.

É certo que não nos encontramos no contexto de uma instituição do fascismo (no sentido mais rigoroso da concepção) e menos ainda no interior de uma sociedade da dominação total. Estamos, sim, inseridos no contexto de uma sociedade de massas que, perigosamente, flerta com a gramática de um fascismo da vida cotidiana e com as soluções de cunho protototalitário. Numa tal sociedade ainda há espaço para vislumbrarmos, nem que seja por uma fresta diminuta e problemática, a possibilidade do exercício ativo da liberdade política. Cuidando, pois, de não cairmos numa incorreção conceitual ou na banalização do fenômeno totalitário, é o caso aqui articularmos, a partir do arcabouço teórico arendtiano, uma leitura que se atenta para a manifestação de um autoritarismo que, no turvo horizonte social da atomização e da massificação dos indivíduos, ganha corpo e, inegavelmente, corteja várias das vertentes da prática fascista e do discurso de viés totalitário.

I – A perspectiva ético-política arendtiana e a decisiva noção de banalidade do mal

A ruptura totalitária do fio da tradição, que se deu com a irrupção do inédito fenômeno totalitário, situou a todos que se lançam à ousadia do compreender ante a urgência imperiosa de se buscar uma nova perspectiva ético-política de abordagem da realidade. As categorias clássicas ou os parâmetros conceituais de uma tradição do pensamento político e da filosofia moral revelaram-se insuficientes e mesmo anacrônicos para lidar com o colapso moral e com o ocaso da política que se instauraram no (não)mundo totalitário e que vem galgando espaço nas contemporâneas sociedades de massas. Nessas, a atmosfera predominante é a que investe no isolamento dos seres humanos e surfa na onda de uma crescente burocratização e virtualização das relações, apostando no desenraizamento cultural e na superfluidade das interações. Em tal situação, campeia uma já típica exaltação da impessoalidade em que os indivíduos tendem a se dispensar de pensar e de julgar por si mesmos e, por conseguinte, de assumir, pela mediação da ação política, a responsabilidade pelo mundo.

É, portanto, desde esse horizonte – da preocupação com o retorno da dominação totalitária e da perpetração de crimes contra a humanidade – que se perspectivam os esforços

da pensadora Hannah Arendt. Engajando-se, pois, nesse empreendimento que imbrica ação, pensamento e juízo sob os auspícios da exigência ético-política da pluralidade humana, essa “paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDR, 2017, p. 218), ela se compromete com o delineamento dos contornos do que poderíamos nomear por uma ética da responsabilidade política pelo mundo³. Nesse seu esforço, a pensadora partirá do pressuposto da centralidade da pergunta pelos outros, certa de que é esta que torna ação, pensamento e juízo implicados ética e politicamente, afirmando-os como potenciais mediadores de um modo de ser *do* e de estar *no* mundo que se contrapõe à fria indiferença.

Seguindo, pois, nessa tentativa de delinear os contornos das implicações ético-políticas presentes nas interpelações de uma pensadora que se propõe a contribuir para a reconfiguração do sentido ético do agir, do pensar e do julgar, cabe lembrarmos que, na compreensão cunhada por Hannah Arendt, a ética sempre diz respeito ao espaço público, liga-se à pluralidade e, por decorrência, relaciona-se à responsabilidade política pelo mundo. Uma tal ética “orienta-se ao homem de ação, àquele que pensa e julga, não sendo então prescritiva, pois tal [tarefa] cabe à moralidade” (SCHIO, 2012, p. 220), cujas proposições intentam a normatização do comportamento a partir do ideal abstrato de indivíduo moralmente bom. Longe disso, uma ética da responsabilidade pelo mundo, enquanto é o modo arendtiano de entrelaçar ética e política, está intimamente relacionada a um agir livre e consistente. Se, por um lado, ela é inteiramente negativa, no sentido de que não dirá nunca o que fazer (ou o que *eu devo*), mas tão somente o que não fazer (ou o que *não posso*); por outro lado, é propositiva no sentido de sinalizar para um *modus operandi* que se assenta na pedra angular da intersubjetividade, trazendo para o centro das preocupações o cuidado para com o mundo que é de todos, lugar de emergência das pessoas em sua singularidade e em sua responsabilidade cidadã.

Portanto, o prisma ético-político do juízo arendtiano, que se tece pelo exercício autônomo e compreensivo de um pensar que se põe em relação ao outro e se articula pelos meandros de uma racionalidade intersubjetiva, afasta-se da concepção de um *self* intimista e individualista, refém de suas próprias idiosincrasias ou de seus interesses particulares. Tal perspectiva apoia-se na aceção de uma singularidade que se constitui na visibilidade, na comunicabilidade e na alteridade inerentes à pluralidade do espaço-*entre* os homens. Diz respeito, pois, a uma ética e a uma praxis política cujo critério final perscrutamos quando nos

³ Observamos, no entanto, que não se deve e nem se pode considerar Hannah Arendt como uma pensadora da ética em sentido convencional. Ela não elaborou nenhum tratado sistemático de filosofia moral.

permitimos encarar a questão de *quem* somos na aparência do espaço público, distanciando-nos, nesse ínterim, de uma concepção que entende a liberdade humana como horizonte das experiências interiores, para compreendê-la como um espaço de exercício da virtuosidade pública.

A abordagem arendtiana, sempre atenta às armadilhas geradas pelas categorias conceituais da tradição do pensamento político e moral ocidental, procurou tomar distância das clivagens estabelecidas por uma tal perspectiva, o que lhe permitiu ultrapassar a estéril oposição que se estabeleceu entre moral e política. As análises dos acontecimentos políticos concretos implementadas por Hannah Arendt caracterizam-se, em verdade, por um forte apelo à exigência moral. Não se verifica, na teórica da política, um menosprezo pelos critérios morais privados. Ao contrário, como enfatiza Sônia Schio (2012, p. 221), “a crítica interna, a busca de coerência consigo próprio, a reflexão sobre os interesses e as necessidades próprios são importantes, porém, após essas considerações restará ainda a responsabilidade pelo mundo”.

Dessa forma, compreenderá a pensadora, há que se considerar, em política, outras referências para além daquelas que norteiam a vida do homem privado, notadamente as que se aplicam às categorias de bem e de mal. Não que estas não tenham a sua relevância ou não sejam fundamentais, mas não podemos negligenciar o fato de que “uma vez evitado o mal na consciência, é preciso aprender a não dar por terminada a tarefa; resta ainda a nossa responsabilidade pelo mal *no mundo*” (ROVIELLO, 1997, p. 39). Esta é uma lição que Arendt aprende com Maquiavel. Em seu ensaio “Que é autoridade?”, ela, reportando ao filósofo florentino, dirá:

Quando insiste em que, na esfera da política, os homens “devem aprender a não ser bons”, ele evidentemente jamais quis dizer com isso que eles deveriam aprender a ser maus. [...] A verdade é, somente, que ele se opôs a ambos os conceitos de bem que encontramos em nossa tradição: o conceito grego de “bom para”, ou adequação, e o conceito cristão de uma bondade absoluta que não é deste mundo. Em sua opinião, ambos os conceitos eram válidos, mas apenas na esfera privada da vida humana; no âmbito público da política não tinham mais lugar que seus contrários, inadequação ou incompetência e maldade (ARENDR, 2016a, p. 182).

Trilhando um caminho próprio, Hannah Arendt, em sua abordagem crítica da ingerência da moralidade subjetiva no âmbito do domínio público, discordará da intromissão de critérios extrínsecos e, portanto, inadequados à política, que reportam à moralidade da consciência ou que se refiram à concepção de uma moral cujos parâmetros se pretendem absolutos ou universais. Uma tal concepção, forjada no seio da tradição ocidental, não

encontra mais lugar no mundo moderno, seja porque “a crença na existência de fundamentos absolutos para o comando da ação supõe um sujeito passivo e acrítico” (SCHIO, 2012, p. 221) ou, ainda e especialmente, porque, sob a ruptura do fio da tradição, uma tal concepção mostrou toda a sua fragilidade, uma vez que seus princípios e suas regras de conduta não só foram abruptamente substituídos, mas também se revelaram incapazes de prevenir catástrofes morais, tal como a ocorrida no contexto da dominação totalitária nazista.

Coerente com a perspectiva de um pensamento não-metafísico, Arendt compreenderá que a questão crucial da ética não pergunta por um mal radical, substancializado na interioridade do ser, mas indaga e se inquieta com a *banalidade do mal* que campeia na mais trivial cotidianidade, quando o homem abre mão de pensar por si mesmo e de julgar autonomamente. Esse homem, no exercício dessa dupla incapacidade de pôr-se diante de si mesmo e de pôr-se em relação ao outro, é aquele que, no desamparo típico de uma sociedade de massas e na ausência de qualquer motivação especial, concorre para a implementação das maiores atrocidades de que o ser humano é capaz e com as quais “a gente não pode se conformar. Nenhum de nós pode, jamais” (ARENDR, 2011, p. 43).

A noção arendtiana de banalidade do mal, embora possa ser pressuposta, pelo menos em seus rudimentos, em seu ensaio “Culpa organizada e responsabilidade universal”, de 1945, ou em sua original abordagem da teoria política de Thomas Hobbes, presente na Parte II (Imperialismo) de *Origens do totalitarismo*, publicado em 1951, alcança, de fato, expressão nas últimas linhas de *Eichmann em Jerusalém*. Nesse seu relato, cuidando de atentar-se para a particularidade do caso Eichmann, Hannah Arendt traz à luz, enfim, o conceito a partir do qual articulará uma compreensão da discrepância entre o caráter ordinário e puramente comum do criminoso e a aterradora magnitude de seus atos. Ela esclarecerá, nessa obra do início dos anos 1960, que o oficial nazista, amalgamado à superficialidade do real totalitário, deixou-se tomar pela incapacidade de pensar e pela resistência a julgar⁴. E ambas, em Adolf Eichmann, ligavam-se intimamente, segundo a autora, à sua inabilidade de falar, a não ser na forma de clichês, frases de efeito ou coisas do tipo, próprias do oficialês (*amtssprache*), que

⁴ Insistirá Arendt que isso não é, de fato, expressão de que fosse intelectualmente obtuso. Ele era bem capaz de, pelo exercício de um juízo determinante, guiar-se por regras de conduta heterônomas. Entretanto, ser perfeitamente capaz de raciocinar lógico-dedutivamente não qualifica ninguém para o exercício auto implicativo do pensar e do julgar que, na compreensão arendtiana, diz respeito às capacidades humanas de indagar acerca das significações do seu dizer e do seu agir e de considerar, não apenas do seu ponto de vista, as particularidades da situação em que se encontra. Assim, a incapacidade que a pensadora detectou em Eichmann e que a deixou perplexa foi a de exercer o juízo reflexionante que – segundo a acepção kantiana, na qual se inspira – se refere à capacidade humana de ater-se ao particular sem subsumi-lo a regras gerais ou a parâmetros universais extrínsecos previamente estabelecidos.

ele dizia ser a sua língua (ARENDR, 2013, p. 61-2; 321). Dessa forma, ela conclui, “não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentisse, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal” (Idem, p. 62).

Porém, nessa prática de autoengano, o burocrata nazista não estava sozinho (Ibid., p. 133). Registra Arendt (2013, p. 65) que tal prática “tinha se tornado tão comum, quase um pré-requisito moral para a sobrevivência”, pela qual a boa e respeitável “sociedade alemã de 80 milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e os fatos” (Idem) do mesmo modo que se verificou em Adolf K. Eichmann. Tão absorto estava, em sua cômoda situação de aderência à imediata superficialidade do real totalitário, que ele não se mostrou capaz de distanciar-se daquele nefasto ordenamento para, descondicionando-se, pensar e julgar os acontecimentos. Dessa forma, fixou-se no cumprimento esmerado dos comandos que lhe eram ditados, o que não o conduziu a um ódio incontrolado aos judeus, mas a uma completa indiferença em relação aos outros. Observa Hannah Arendt que, “a não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação [...] [e] nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann” (Ibid., p. 310-11).

Ante a constatação de uma ausência total de motivação especial como traço de caráter desse novo tipo de criminoso, Arendt concluirá que o extermínio em si é mais importante do que qualquer motivação de ordem ideológica⁵. Tal averiguação a levou a preferir a expressão *mal radical* em favor da noção de *banalidade do mal*. Assim, coube a ela própria esclarecer o termo *banal*, que fora alvo de tantas controvérsias. Diz a pensadora no “Pós-escrito” à sua obra: “quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento” (ARENDR, 2013, p. 310), qual seja: um indivíduo qualquer, comum como tantos, respeitador das leis, devotado ao dever, que nutre apreço pela obediência – e que, no desamparo próprio às sociedades de massas, desapega de si e do outro e, por conseguinte, distancia-se da realidade – é capaz de atrocidades. O termo *banal*, portanto, não diz respeito à magnitude dos crimes perpetrados, mas à motivação ou ao caráter dos que o engendraram. Numa linha de desmistificação do conceito, Hannah Arendt voltará a pontuar sobre essa questão em sua conferência “Pensamento e considerações morais”, de outubro de 1970:

⁵ Em carta à M. McCarthy, de 1963, Arendt revela constatar que Eichmann foi muito menos influenciado pela ideologia do que tinha pressuposto em Origens do totalitarismo (Cf. ARENDR; MCCARTHY, 1995, p. 154).

Não estávamos interessados aqui na maldade, que a religião e a literatura têm tentado entender, mas no mal; não estávamos interessados no pecado e nos grandes vilões, que se tornaram os heróis negativos na literatura e que, geralmente, agiam por inveja e ressentimento, mas em todos os que não são maldosos, que não têm motivos especiais e, por essa razão, são capazes de um mal *infinito* (ARENDDT, 2010, p. 256)⁶.

Nessa perspectiva, ela, antes, já apurara que “no Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação” (ARENDDT, 2013, p. 167). Verifica-se, portanto, no decorrer da análise arendtiana, que o ineditismo do totalitarismo, que põe em causa a tradição, também reporta à ideia de banalidade do mal que, como constatado, não se refere a uma elaboração teórica ou doutrinária, mas tão somente à factualidade “dos atos malignos, cometidos numa escala gigantesca, que não podiam ser atribuídos a nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente, cuja única distinção pessoal era uma superficialidade talvez extraordinária” (ARENDDT, 2010, p. 226). Anos depois, introduzindo aquela que seria a sua derradeira obra, *A vida do espírito*, Arendt lembrará o quanto ficou aturdida com a constatação de que aqueles atos monstruosos foram praticados por agentes banais, superficiais, não demoníacos ou monstruosos.

Em carta a Gershow Scholem⁷, com o qual se debateu numa longa e sofrida controvérsia em torno de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt (2016b, p. 763), ao mesmo tempo que justifica a sua guinada conceitual, chega à mais didática definição da noção que cunhara. Diz ela:

Você tem razão: eu mudei de ideia e não falo mais de “mal radical”. [...] Eu de fato penso atualmente que o mal nunca é “radical”, que ele é apenas extremo e não possui nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como um fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é “banalidade”.

Ao abandonar o conceito de *mal radical*, que usara em *Origens do totalitarismo* para se referir ao mal extremo perpetrado pelo regime totalitário, Hannah Arendt enfatizará que esse mal disseminado sem qualquer motivação especial que o tornasse racionalmente compreensível configura-se, sobretudo, como um mal ético-político. Assim, ela

⁶ Arendt contrasta a figura desse novo criminoso, que Eichmann bem incorpora, à enigmática personalidade de célebres personagens da literatura, como Ricardo III, Macbeth, Iago, Caim e Claggart, de *Billy Budd*, de Hermann Melville, movidos, todos eles, pela inveja ou por um ódio monstruoso.

⁷ A carta de Arendt a Gershow Scholem, de 20 de julho de 1963, encontra-se traduzida em seus *Escritos Judaicos* (Cf. ARENDT, 2016b, p. 756-763)

se afasta, definitivamente, da possibilidade de incorrer no risco de mitologizar o horrível, conferindo a ele a substancialidade que, de fato, não tem. Ciente de quão perigosa é essa tal banalidade que, em sua extrema superficialidade, é capaz de dar ares de normalidade ao que de pior o ser humano é capaz de fazer, a pensadora, em “Algumas questões de filosofia moral”, concluirá: “O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo” (ARENDR, 2010, p. 160).

Em suma, o que Arendt quis, especialmente, sinalizar, em seu relato sobre a banalidade do mal, é que, como acima referido, “essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém” (ARENDR, 2013, p. 311). Os que o julgavam, pondera a pensadora, “sabiam, é claro, que teria sido realmente muito reconfortante acreditar que Eichmann era um monstro [...]. O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele [...], eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” (idem, p. 299).

II – O bolsonarista e o páter-famílias: sob a mira ético-política do juízo arendtiano

Numa correlação com o debate sobre o caso Eichmann, Hannah Arendt também discutirá o problema da culpa e da responsabilidade coletivas, a ser considerado em seu texto “Responsabilidade coletiva”, de 1968, presente na coletânea *Responsabilidade e julgamento*. No “Pós-escrito” de *Eichmann em Jerusalém*, a autora ponderara sobre a relação entre responsabilidade política e responsabilidade pessoal⁸, que será retomada e aprofunda em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, de 1964, no contexto em que se evidencia o estado de confusão da Alemanha do pós-guerra. Esse debate, relevante para a pensadora, já se encontra presente em seu ensaio “Culpa organizada e responsabilidade universal”, onde denuncia a ideia nociva da culpa coletiva e enfatiza a imprescindibilidade da responsabilidade política pelo mundo, da qual ninguém pode se dispensar.

Nesse ensaio de 1945, publicado originalmente sob o título “A culpa alemã” (*German guilt*), Arendt denuncia, já nas primeiras linhas, que a tese central da estratégia política

⁸ Nas últimas páginas do referido “Pós-escrito” (Cf. ARENDR, 2013, p. 321-2), a escritora pontuará, demarcando a sua clara posição: I – nenhuma situação dispensa alguém de sua responsabilidade pessoal; II – dizer que não existe algo como culpa coletiva ou inocência coletiva, não significa negar a existência da responsabilidade política, da mesma forma que a responsabilidade política não dispensa ninguém de sua responsabilidade pessoal; e, III – em situações de extrema negação da pluralidade constituidora do espaço público e de conseqüente supressão da participação política, a responsabilidade pessoal torna-se a derradeira forma de responsabilidade política.

hitlerista, especialmente empregada no contexto em que o regime totalitário nazista começa a sofrer derrotas militares sistemáticas, “é pregar que não existe diferença entre nazistas e alemães, que o povo se mantém unido respaldando o governo [...] [e que, portanto,] não existe diferença quanto à responsabilidade” (ARENDR, 2011, p. 150). Isso, evidentemente, acabaria por tornar vãs e sem efeito “as providências dos Aliados para punir os criminosos de guerra” (Idem). Com perspicácia, compreende a ensaísta que essa identificação do povo alemão com os nazistas ou essa não diferenciação entre fascistas e antifascistas alemães quanto à responsabilidade, na medida em que levasse os Aliados a não mais distinguirem os criminosos de guerra, surtiria o efeito de uma vitória para o regime nazista de Adolf Hitler.

Esse é o horizonte de fundo no qual estão dadas as condições políticas concretas para a difusão da tese da culpabilidade coletiva de todo o povo alemão que, no entender de Hannah Arendt, cumpre um papel estratégico-ideológico fundamental. Ela analisa que os Aliados – dando ouvidos à declaração de 24 de maio de 1944, em certo sentido equivocada, do então Primeiro-ministro britânico Winston Churchill, na qual calcula que “à medida que essa guerra avançou, em minha opinião ela se tornou de caráter menos ideológico” (Ibid., p. 153) – acabam deixando de travar uma batalha ideológica contra o regime de Hitler, o que não só deu aos nazistas a vantagem de, sem o desgaste desse embate sistemático, organizar ideologicamente sua derrota, mas também facultou uma possibilidade de sobrevivência às teorias raciais (ARENDR, 2011, p. 153-4)⁹.

Para a pensadora, contudo, o problema primordial a ser encarado não passa por investigar se os alemães abrigam opiniões nazistas ou têm sido nazistas potenciais. Para ela, a verdadeira questão trata-se, pois, de

[...] saber como nos conduzir e como enfrentar um povo cujos limites internos, que demarcam os criminosos e os normais, os culpados e os inocentes, foram apagados tão radicalmente que ninguém saberá dizer na Alemanha se está lidando com um herói secreto ou com um ex-assassino em massa (Idem, p. 154).

Nessa situação, compreende Arendt, será sempre delicada “a definição dos responsáveis ou a punição dos ‘criminosos de guerra’” (Ibidem). Atenta ao que é, para ela, a questão, defenderá que, para o número, relativamente pequeno, dos que são diretamente

⁹ Sobre essa questão, sugerimos a leitura de outro ensaio da autora, “As sementes de uma Internacional fascista”, também de 1945, no qual pontua acerca desse jogo estratégico em prol do futuro do fascismo, argumentando que “a ruína da Alemanha, isto é, a destruição do principal centro de poder do movimento fascista, não significou de maneira alguma o desaparecimento do fascismo na política internacional”. Nessa empreitada, diz ela, “o fascismo achará de extrema utilidade a ideologia racista”. Embora tenha sofrido uma derrota, com a queda de Hitler, na Alemanha, “esse mal supremo de nossos tempos”, está longe de ter sido erradicado. Seus outros nomes são: “Anti-Semitismo, Racismo, Imperialismo”.

responsáveis e, portanto, culpados por criarem “todo esse inferno” (Ibid., p. 154), ao qual se acrescenta aqueles que, deliberadamente, apoiaram o regime, não há o que discutir acerca da culpabilidade que a eles se imputa. Entretanto, ela observará que, para a grande maioria dos indivíduos que não participou ativamente no empreendimento nazista, embora, dadas as circunstâncias, tornaram-se cúmplices passivos do regime assassino, ou para os que, tendo participado, pelo menos não o desejaram na forma extrema que este assumiu, a questão da responsabilidade individual se coloca.

Ao elaborar o conceito de culpa organizada, Hannah Arendt absolve da culpa intencional essa grande maioria acima mencionada. No entanto, a questão não fica resolvida. Em verdade, ela absolve a esses indivíduos de uma parte da culpa subjetiva para os acusar da responsabilidade pelo mundo (ROVIELLO, 1997, p. 43). Tais sujeitos, tão entregues ao seu nobre propósito moral de prover a segurança de suas famílias, tornaram-se arredios às questões do mundo e, assim, desprovidos de *virtude pública* ou ancorados em uma incapacidade de leitura crítica do quadro mais amplo no interior do qual se encontravam, não deram conta de sua intransferível responsabilidade ético-política pelo mundo.

Há que se atentar aqui – se objetivamos compreender de onde uma organização terrorista ou os contemporâneos movimentos de extrema direita, como o *bolsonarismo*, arregimentam suas massas de apoiadores – para a presença de sinalizações, nesse ensaio de Arendt, que nos convidam a ater ao perfil dos indivíduos comuns que compõem essa grande maioria à qual ela se refere. Antes, porém, de fazer as aproximações que almejamos entre o perfil de tais indivíduos e os chamados bolsonaristas, cabe alertar para o limite dessa e, certamente, de outras tantas abordagens sobre um fenômeno tão complexo que, embora tenha adquirido expressão recentemente, enraíza-se na tradição autoritária na qual estamos mergulhados enquanto povo brasileiro desde sempre ou desde que nos entendemos por nação. Além disso, há diversas dimensões intrínsecas ao *bolsonarismo* que, para ser esgotadas, implicariam um esforço maior do que permitem essas poucas páginas bem como a adoção de múltiplos referenciais teóricos¹⁰.

¹⁰ Referimo-nos, aqui, às múltiplas dimensões que complexificam o caso brasileiro. Entre elas, destacamos: a dimensão histórico-cultural, que traz a marca de uma tradição autoritária do Estado brasileiro, em sua forte crença no uso da força; a dimensão socioeconômico-estrutural, capitaneada por uma racionalidade econômica que incorporou a lógica da exclusão, elegendo pobres/negros/mulheres/gays/esquerdistas como inimigos e, consequentemente, negando pilares fundamentais da prática democrática; a dimensão de ordem psíquica ou psicanalítica, que reporta ao componente da perversão ou a elementos de ordem psicótico-paranoico. Tais dimensões são, em certa medida, condições de possibilidade da emersão do próprio *bolsonarismo* na atualidade. Nessa perspectiva, sugerimos a leitura de *Bolsonaro, o mito e o sintoma*, de Rubens Casara (2020), lançado pela Editora Contracorrente/São Paulo.

Por ora, inquietamo-nos, na companhia de Hannah Arendt, com a questão de como nos conduzir e como enfrentar uma sociedade cujos limites internos ou estruturadores, que demarcam os aloprados e os normais ou os que estão dispostos a romper as barreiras do ético, do constitucional, do razoável e os que as respeitam, foram melindrados ou, pelo menos para muitos, entraram numa zona nebulosa de difícil discernimento. Ou, ainda, para focarmos no ponto que investigamos aqui: qual o perfil dos que protagonizam esse momento histórico em que certos absurdos – como uma horda de indivíduos a gritar nas portas de um hospital para detratar (ou para atentar contra o direito de) uma menina de apenas 10 anos de idade que, tendo sofrido estupros sistemáticos nos últimos 4 anos de vida, busca a efetivação daquilo que está constitucionalmente garantido, visando proteger e assegurar a própria vida e seu direito à infância¹¹ – passaram a ser naturalizados? Quem são, de fato, tais indivíduos ou tipos comuns que, ao que parece, estão convencidos da nobreza do seu caráter e dos seus propósitos? De que nível de irracionalismo (ou de desconexão entre o tipo de racionalidade que adotam e a realidade) precisamos dar conta para compreendermos esse fenômeno?

Voltando ao ensaio da pensadora, tais tipos comuns tratam-se, como em sua conduta soam demonstrar, de respeitáveis trabalhadores e dedicados pais de família de forte senso de apelo moral: em geral, não são boêmios nem vadios, muito menos sádicos ou tarados sexuais. A princípio, nem mesmo explicitam tendência ao fanatismo e menos ainda se portam como aventureiros. Em sua maioria esmagadora, esses indivíduos não trairão aos seus cônjuges e nada será mais importante para eles do que facilitar a vida para seus familiares e garantir um futuro descente para seus filhos. Esses, lembrará Arendt (2011, p. 157), eram justamente os traços característicos daquele que se tornou “o espírito organizador do assassinato” no regime nazista e que, pressupondo ser também esse o perfil da maioria dos indivíduos, estruturou a sua organização terrorista arregimentando tipos como ele. O seu nome: Heinrich Himmler¹².

Acontece que – como captou, no passado, o gênio de Himmler e parecem bem saber, na atualidade, os articuladores de movimentos de extrema direita que estão a irromper nas

¹¹ Para situar-se sobre o caso, cf. <https://tvjornal.ne10.uol.com.br/noticias/2020/08/16/crianca-que-engravidou-apos-estupros-do-tio-enfrenta-protesto-de-grupo-antiaborto-no-recife-193454>. Acesso em: 17/08/2020, às 21h05.

¹² Heinrich Luitpold Himmler (1900-1945) foi comandante militar da SS e um dos principais líderes do Partido Nazista alemão. Alçado, por Hitler, a Comandante do Exército de Reserva e General Plenipotenciário para toda a administração do Reich, Himmler foi um dos homens mais poderosos do regime nazista e um dos principais responsáveis pelo Holocausto. Ganhou notoriedade, entre outros fatores, pela reconhecida capacidade de selecionar subordinados competentes. No contexto de implementação da “Solução final”, assumiu os cargos de Chefe da Polícia Alemã e Ministro do Interior, tendo sob a sua supervisão toda a política interna e externa, além das forças de segurança, incluindo a Gestapo, a polícia secreta do Estado (Cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Himmler. Acesso em: 20/07/2020, às 21h11).

contemporâneas sociedades de massas – são justamente esses, tão focados na segurança da própria família e tão alheios à realidade socioeconômica e político-cultural mais ampla que, “sob a pressão das condições econômicas caóticas de nossos tempos” (ARENDRT, 2011, p. 157), transformam-se em aventureiros contumazes aptos a engrossar as fileiras dos movimentos protototalitários. Tais indivíduos, a princípio apáticos às bandeiras político-ideológicas, tendem a defender as concepções mais autoritárias de poder e de organização social. No caso brasileiro, como que alheios às significações mais profundas dos seus atos, tipos comuns como esses chegaram a eleger “um extremista à dupla função de chefe de governo e de Estado” (LESSA, 2020, p. 47). Em nome da proclamada moralidade e dos bons costumes ou, seria mais honesto dizer, em defesa de seu seguro de vida, sua aposentadoria, do futuro garantido para seus filhos, enfim, dos seus interesses estritamente privados, tais elementos fazem qualquer negócio, sacrificando, inclusive, a própria dignidade.

Dessa forma, esses devotados pais de família, de respeitáveis membros da sociedade transmutam-se, no dizer de Arendt (2011, p. 158), em verdadeiros burgueses, “interessado[s] apenas em sua existência privada, ignorando qualquer virtude cívica” e se dispensando, por conseguinte, de qualquer responsabilidade para além da que assumem em relação ao seu estreito círculo familiar ou aos seus privados interesses. Esse é o perfil, completa a autora, do “homem de massa moderno” (Idem, p. 159). Tais indivíduos, avessos a tudo que diz respeito ao mundo comum são os mesmos que, a um dado momento, desacoplando, inclusive, das motivações de ordem familiar ou privada, passam a se conceberem a partir de uma gramática fascista, cujos traços tupiniquins são, em linhas gerais, os seguintes: exaltação de certo patriotismo, embora corteje a subserviência a um poder estrangeiro; implementação de uma “guerra cultural” em nome do delírio de uma identidade nacional homogênea, não obstante despreze a cultura e a reduza a entretenimento; condescendência para com o autoritarismo em suas múltiplas vertentes, ainda que mantenha ares de tropical cordialidade; identificação com a figura de um líder extremista, malgrado desconverse sobre os seus reais propósitos ou se ancore no subterfúgio do ter-se enganado; enaltecimento de uma passiva aceitação das desigualdades socioeconômicas, conquanto busque, para si e os seus, privilégios ou vantagens que não possam ser estendidos a todos; cultivo da estetização da violência como meio de intimidação e extirpação de toda diferença, apesar de se declarar defensor da mais nobre moralidade; crença saudosista na militarização do Poder Executivo e na subjugação dos demais poderes, mesmo que se diga democrático e exalte a liberdade; culto interior aos

fundamentalismos de caráter moral, religioso e político, a despeito de não cultivar convicções significativas de ordem alguma.

E, assim, incorporando o que compreendemos seja mais um fascismo da vida cotidiana do que, a rigor, a instituição do fascismo no sentido mais estrito do conceito, os bolsonaristas revelam-se como aqueles que, numa noite carioca qualquer, desavergonham-se de suas concepções preconceituosas ou de seu culto à estética da violência e vociferaram, contra um cidadão, no caso específico, um servidor público da vigilância sanitária no exercício de sua função em tempos de pandemia do Covid-19, o seguinte despautério: “*Cidadão não, engenheiro civil, formado, melhor do que você!*” Nesse desprezo pela cidadania, que denuncia a ausência de uma compreensão política mínima, esses indivíduos massificados, aportando-se na *idiotia*, erigem-se em obtusos tiranos. Sua tirânica posição consiste em galgar na tentação do despotismo, numa frieza mais que siberiana, que faz parecer de menor poder maléfico o que fora objeto das dostoiévskianas *Recordações da casa dos mortos*.

É o caso aqui, mesmo que num breve parêntese, reportar àquele que foi o primeiro a esboçar, numa articulação teórica, os traços de um corpo político concebido para uso da nova sociedade burguesa, que, embora se estruture desde o século XVII, emergirá, de fato, no final do século XIX, e o perfil do novo tipo de indivíduo que se adequava a tal configuração político-social. Segundo Arendt (2000, p. 169), Thomas Hobbes – como que numa antevisão do que seria a praxis da sociedade burguesa do homem de massa moderno no contexto do imperialismo oitocentista¹³ – “pinta um quadro quase completo não do homem, mas do homem burguês, uma análise que em trezentos anos não se tornou antiquada nem foi suplantada”. Em seu intento teórico, que faz dele fundador e ainda maior representante da filosofia política moderna (ARENDR, 2017, p. 373), “o que [ele] realmente conseguiu foi retratar o homem segundo os padrões de conduta da futura sociedade burguesa” (ARENDR, 2000, p. 172), ou seja, um homem que não deve qualquer lealdade ao seu país, não cria laços nem nutre senso algum de companheirismo ou de responsabilidade para com os demais partícipes da comunidade política, aos quais se une apenas temporária e estrategicamente (idem, p. 169-170).

Captando a existência de uma desconexão entre o racionalismo moderno e a realidade, Hobbes parece perceber que as categorias tradicionais existentes não davam conta, por si sós,

¹³ Analisa Nádia Souki (2006a, p. 140) que a sociedade de massas, à qual Arendt se refere, resulta, pela complexidade de sua estrutura, “de um longo processo de modernização, que pressupõe um progressivo envolvimento social, político e cultural das grandes massas da população”. Nesse seu texto, a comentadora tecerá aproximações entre os conceitos de multidão em Hobbes e o de massa em Arendt.

de facultar uma compreensão da cena política que descortinava à sua frente. Assim, perscrutando a presença crescente de um irracionalismo latente na esfera do domínio público, ele irá destacar o surpreendente e cada vez mais decisivo papel exercido pelos chamados homens comuns (*Common people*) nos movimentos políticos que se articularam desde o contexto da guerra civil inglesa de 1640 (SOUKI, 2006a, p. 132-3). Esse contingente das “pessoas comuns em sua ignorância” (HOBBS, 2001, p. 32), na linguagem do filósofo inglês, compõe as massas de indivíduos que, no descuido do mundo e no desapego dos outros, tendem a tornar o espaço público refém da superficialidade à qual se entregam, engendrando um mal de natureza ético-política de proporções aterradoras, como bem compreendeu Arendt.

Tais homens de massa, na banalidade de suas motivações irracionais, que – em última instância – não são mais propriamente de ordem ideológica ou política nem reportam a interesses econômicos delimitados ou mesmo a posições morais confessadas, acabam por prestar apoio a lideranças populistas ou carismáticas que, em seu discurso paranoico ou delirante, parecem autorizar o que, nos indivíduos comuns, está, a princípio, interdito ou proibido de ganhar expressão. Como realça Nádia Souki (2006a, p. 138), ser suscetível à eloquência dessas lideranças não situa o homem banal na condição passiva. Em verdade, ele acaba cumprindo um papel ativo na definição dos rumos da sociedade. Tal ativismo, no entanto, pelo fato de apostar mais na força do que no direito¹⁴ e se mover mais pela ignorância, isto é, por se constituir mais como um fazer ou comportar-se que resiste ao exercício reflexivo-compreensivo do pensar e se recusa à atividade autônoma do julgar, não se configura, propriamente, como um agir político, levando tão somente a uma ilusão de liberdade.

Curioso é que, nessa ilusão de liberdade, esses não poucos tipos comuns que se detém a uma vida irreflexiva, costumam ser protagonistas de uma dupla experiência catastrófica no âmbito da política. Primeiro, apostando na atomização e entregando-se à indiferença, protagonizam uma deserção do domínio público, como se hoje ainda tivesse sentido uma vida “despojada de significância política” (ARENDRT, 2016b, p. 522). Assim, nesse engodo de um “contentar-se com levar uma vida simples, descente” (Idem, p. 523), sem se dar conta do complexo jogo da política e aí assumir, pelo exercício ativo e articulado da cidadania, sua parcela de responsabilidade pelo mundo, tais figurantes consagram-se à “liberdade sem

¹⁴ Voltando à Hobbes ou à arquitetura que apresenta do corpo político concebido para a nova sociedade burguesa a emergir, anota Arendt (2000, p. 170): “O *Commonwealth* é baseado na delegação da força, e não do direito”. E, quando a força é assumida como a essência ou o conteúdo da ação política, é porque esta já se descaracterizou e apartou-se da comunidade política à qual deveria estar vinculada (Cf. Idem, p. 167-8).

sentido’ do indivíduo [que] somente abre caminho para o sofrimento sem sentido de todo seu povo” (Ibid., p. 522). Segundo, num movimento contrário, embora não contraditório, ao serem mobilizados pela retórica de lideranças de uma extrema direita em seu delírio protototalitário, despertam em si mesmos um certo gosto *trash* pela política e, aparentemente abandonando a sua posição de indiferença, empenham-se não à ação política em sua espontaneidade e imprevisibilidade inerentes, mas ao behaviorístico comportar-se de um ser previsível reduzido a um animal condicionado (ARENDRT, 2017, p. 56). E, desse modo, mais uma vez na ilusão de liberdade à qual se apegam, dão voz a um discurso de aparente índole libertária¹⁵ que em nada é expressão ou afirmação da autêntica experiência da liberdade política.

Cabe destacar que o foco da análise crítica de Hannah Arendt, naquele ensaio de 1945, não estava em desmerecer o senso natural de cuidado da família ou da vida privada. Ela, em verdade, denunciava o que poderia ser identificada como a *hybris* da vida privada, isto é, “a sua corrupção a partir do momento em que excede determinados limites tornando o indivíduo cego à realidade, mesmo nos seus aspectos mais violentos” (ROVIELLO, 1997, p. 44). Essa desmesura que divisa o domínio público tão somente desde a perspectiva da imediatidade dos interesses privados desemboca – seja pela ausência da imaginação criativa e solidária capaz de perscrutar o comum, seja pela estreiteza do desinvestimento na pluralidade do espaço público – na inconsciência ética e política. E, uma vez mergulhado em tal estado de inconsciência, muito dificilmente “a volta ao estado de homem digno [não] se torna de todo impossível”, sendo diminuta a chance de arrependimento e de regeneração. Mesmo que não imprimamos aqui a ênfase negativa dada por Dostoiévski, o perigo de um tal despotismo contagiar a sociedade continua sendo o espectro que nos atordoa. Não é à toa que o “*Você sabe com quem está falando?!*” mantenha-se tão em alta entre nós, dividindo espaço, na atual cena política nacional, com o “*E, daí? O que eu tenho a ver com isso!?*”.

Voltando ao ensaio de Arendt, o que, então, é urgente e imprescindível, na linha de sua argumentação, é que ninguém pode se dispensar de sua responsabilidade pelo mundo. Dessa forma, mesmo nas circunstâncias em que uma grande maioria de indivíduos comuns,

¹⁵ Segundo Renato Lessa (2020, p. 60-4), o *homo bolsonarus* incorpora uma aura libertária: liberar é o seu mote! Assim, em seu típico padrão predatório, ele pleiteia a liberação do garimpo em terras indígenas, do acesso a armas e munições em escalas inauditas, do desmatamento desordenado, além de desejar dar vasilha à sua retórica preconceituosa, desrespeitar as normas sanitárias em tempos de pandemia ou não pagar impostos nem arcar com obrigações trabalhistas. Em nome dessa “liberdade natural” – que pressupõe, para o seu exercício, “a desativação das instituições e normas que garantem toda e qualquer liberdade política e civil” –, esse *homo bolsonarus* defende o fechamento do STF e do Congresso, a militarização do Poder Executivo, a criminalização dos adversários políticos e o empastelamento da imprensa.

buscando – conscientes ou não – normalizar o absurdo, seja capaz de praticar ações recrimináveis, a responsabilidade pessoal pelos atos praticados não é retirada. Por conseguinte, a questão da “*exigência de preservar a possibilidade de julgar seja quem for pelos seus atos*” (ROVIELLO, 1997, p. 45, destaque da autora) mantém-se na ordem do dia. E, o que deve estar em foco nesse exercício de julgar, segundo Arendt, não é a relação de uma consciência moral consigo mesma, mas a relação de uma pessoa com o mundo. Dessa forma, o critério último para julgar os atos não pode ser o da recôndita subjetividade da consciência moral, não pode ser, em outros termos, o das más intenções, mas, ponderará a teórica da política, o da quantidade de mal que tais atos introduzem objetivamente no mundo.

Num contexto, que se efetivou, especialmente, pela ruptura totalitária verificada no passado recente, em que o mal perpetrado e disseminado em escala inusitada, sem qualquer motivação especial que o tornasse racionalmente processável, fez com que, para usar o conceito preciso, uma tal *banalidade do mal* buscasse dar ares de normalidade ao incompreensível, impunível e imperdoável¹⁶, Hannah Arendt chegará a conclusões ainda válidas para um tempo – que é o nosso! – em que o retorno à ameaça totalitária é uma possibilidade sempre presente. Segundo ela, há questões – como a questão socrática que indaga pelo que vale mais, sofrer o mal ou cometê-lo (*Górgias*, 474b) – que, embora plenas de sentido no âmbito da moralidade subjetiva, que diz respeito à relação da consciência consigo mesma, não cabem no âmbito da esfera pública das relações. No concernente a tal domínio ou para dizer “em termos políticos – isto é, do ponto de vista da comunidade ou do mundo em que vivemos – é irresponsável [colocar a questão do mal nesse esquadro]; o seu padrão é o eu e não o mundo, tampouco o seu aprimoramento ou mudança” (ARENDDT, 2010, p. 143).

Assim, ela buscará contrapor a essa perspectiva subjetiva da moralidade, o ponto de vista do mundo. E, desde essa visada, o que interessa é considerar que um mal foi cometido, não importando a quem ele beneficia ou quem o sofre. Num mundo que viu emergir um novo tipo de crime e de criminoso, que deu à perpetração do mal a proporção da desmesura dos campos de concentração e de extermínio, urge, pois, está certa a pensadora judia, pensar uma ética da ação política. Dessa forma, ao *fenômeno* de alienação do mundo, na sombria concretude da deserção da realidade política e do mergulho na interioridade do *self*, ela

¹⁶ Incompreensível, posto que sem nenhuma profundidade para o mergulho do pensamento em seu exercício de perscrutar as significações; impunível no sentido de que, por maior ou mais severa que seja a pena imputada a tais criminosos, esta nunca será proporcional ao mal perpetrado (o que não é argumento, segundo a pensadora, para que se dispense a penalização dos que tenham cometido tais monstruosidades); imperdoável porque, até para o perdão, pensa Arendt, há limites (Cf. ARENDT, 2000, p. 510).

contraporá a determinação ético-política da responsabilidade pelo mundo, que se concretiza na experiência do *Amor mundi*, essa afeição que encontra expressão no respeito às pessoas em sua singularidade e no cuidado para com o mundo comum.

Longe de significar a sua contraposição ao ponto de vista da subjetividade interior um descaso para com os indivíduos, Hannah Arendt tem a profunda compreensão de que é exatamente nessa experiência de abertura ao mundo que o ser humano tem a possibilidade de se revelar como pessoa, de manifestar *quem* ele é. Ao evadir-se do mundo, retira-se o indivíduo da própria possibilidade de afirmar-se em sua singularidade e responsabilidade. A deserção da realidade sempre acarreta, concluirá a pensadora, uma perda do humano (ARENDR, 2008, p. 32), visto que juntamente com o mundo deita-se fora a humanidade, como se fora jogasse o bebê junto com a água do banho (ARENDR, 2016, 148). Para Arendt (2008, p. 21), trata-se de compreender que “a ausência de mundanidade [...] é sempre uma forma de barbarismo”. Em tempos tão bicudos, como esses em que vivemos, é comum se fazer presente “a tentação de desviar do mundo e de seu espaço público para uma vida interior, ou ainda simplesmente ignorar aquele mundo em favor de um mundo imaginário, ‘como deveria ser’ ou como alguma vez fora” (Idem, p. 27-8).

Nesses tempos sombrios das chamadas *fake news*, as diferenças entre o verdadeiro e o falso, o real e o fictício ficam, estrategicamente, obscurecidas, comprometendo a capacidade humana de formar opiniões. Numa tal situação, como diz a própria Arendt (2016a, p. 295), “a liberdade de opinião é uma farsa”. Vale lembrar, no entanto, que uma das marcas distintivas da *verdade factual* é que o seu oposto, longe de ser a opinião, é antes “a falsidade deliberada, a mentira” (Idem, p. 308) propositalmente produzida para fins de imagem ou intencionalmente organizada para fins políticos. Em seu ensaio “Verdade e política”, a autora pontua sobre esse “fenômeno relativamente recente da manipulação em massa de fatos e opiniões, como se tornou evidente no reescrever a história, na criação de imagens e na política governamental efetiva” (Ibid., p. 311).

Se a infuça de segredar dados que ainda não vieram a público já é bastante preocupante, imagina quão grave é, no caso brasileiro, a pretensão de forçar uma reescrita da história – por exemplo, dos anos de chumbo da Ditadura Militar – “sob os olhos daqueles que a testemunharam [...] [ou, o que dá no mesmo, negligenciar, manipular ou negar] todo fato conhecido e estabelecido [...] caso possa vir a prejudicar a imagem” (ARENDR, 2016a, p.

311-12)¹⁷ de como as coisas *deveriam ser* ou foram, convenientemente, projetadas para parecer. Essa tentativa desesperada de substituir a realidade dos fatos por uma peça ficcional, além da sempre espúria violência simbólica que traz embutida, é por demais reveladora: ela situa, aquele que a essa investida se entrega, na bisonha situação de quem se coloca impermeável à experiência¹⁸ e aí se acanha sob o escudo de uma verdade afeita à moldura dos clichês, das palavras de ordem ou dos jargões, que torna supérfluo o juízo e dispensa a ação capaz de, no embate democrático no espaço público das relações plurais, dar início a algo novo. Enfim, a mentira organizada, em sua tentativa de forjar imagens ou reescrever a história, mais não é que a expressão de um *modus operandi* que, em seu anacronismo, apartou-se da realidade fenomênica dos homens e, em sua incapacidade de lidar com os acontecimentos em sua particularidade e as pessoas em sua singularidade, é o disfarce de uma fuga da experiência, reveladora de um medo à liberdade.

Conclusão: dar visibilidade pública à indignação é conferir a ela dimensão ético-política

Envoltos em uma superficialidade afrontosa e enredados em suas concepções anacrônicas e preconceituosas, os bolsonaristas emergem na cena política nacional arredios às regras do jogo político democrático. Sob o impulso da banalidade de suas motivações, desprovidas do senso (do) comum, eles revelam – como se, de repente, despertassem de sua mordaz indiferença – um certo gosto *trash* pela ação política. Esta, desprovida de princípios republicanos, torna-se refém da desmesura que toma o público pelas lentes do privado e, dessa forma, perde sua razão de ser. Se somarmos a isso a interseção, que se verifica na prática do bolsonarista, entre o mote da liberação, travestido de discurso em defesa da liberdade, o cultivo de uma estetização da violência, pela qual se intenta normalizar o absurdo, e a evasão à experiência, que torna o indivíduo alheio à realidade e indiferente aos outros e suas diferentes perspectivas compreensivas de mundo, temos o indicativo de que, sem sombra de dúvida, estamos no vórtice de um tempo de obscurecimento da cena política.

Dessa forma, várias são as urgências para as quais precisamos atentar-nos, especialmente a considerar que, primeiro, tais indivíduos, numa articulação capaz de compor maioria, definiram a última eleição presidencial e poderão voltar a fazê-lo brevemente; e,

¹⁷ Segundo Arendt (2016a, p. 312), as mentiras desse tipo, forjadas para fins de imagem ou políticos, “abrigam um germe de violência; uma mentira organizada tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar”.

¹⁸ Na perspectiva arendtiana, o incremento da inexperiência materializa-se no menosprezo aos acontecimentos em sua particularidade, como se em si mesmos nada significassem; na rejeição à opinião dos cidadãos, como se nada acrescentassem; e, na aversão à liberdade das ações humanas, como se essas não portassem nenhum valor ou sentido em si mesmas. Renato Lessa (2020, p. 64) também destaca a “impermeabilidade à experiência” como um dos atributos do *homo bolsonarus*.

segundo, o *bolsonarismo* é um fenômeno que se estenderá para além dos quatro anos do Governo Bolsonaro. Na contramão a uma tal tendência, não podemos desacreditar do espaço público da política como lugar do diálogo pelo qual, os que se dispõem à partilha de um mundo comum, aprendem a ser humanos enquanto humanizam o próprio mundo que com os outros constitui (ARENDRT, 2008, p. 34). E, nessa aventura que encontra lugar na pluralidade do espaço-*entre* os homens, os amantes do mundo – na performance de seus atos e palavras em companhia de outros – se revelam enquanto desvelam o mundo em suas novas possibilidades de ser.

Fundamental, nesse exercício de contestação e resistência, é dar visibilidade pública à nossa indignação, sem a qual a mesma carecerá de dimensão ético-política. Embora seja louvável que, no âmbito de suas relações pessoais, os indivíduos, em sua sensibilidade e consciência moral, contestem o Desgoverno Federal em meio à pandemia do Covid-19, que potencializa a mortandade de tantos brasileiros, ou resistam ao pandemônio da antipolítica, implementado pelo *bolsonarismo*, que concorre para o colapso da democracia em nosso país, é preciso, honestamente, ajuizar que, por mais admiráveis que sejam, tais posturas ainda não portam o sentido da responsabilidade ético-política pelo mundo comum. Esse sentido, arendtianamente falando, manifesta-se quando a contestação e a resistência, que encontram guarida na nobreza dos sentimentos, adquirem uma expressão política adequada na concertação da ação que se engendra pela articulação dos cidadãos. Longe de menosprezar ou dispensar a consciência moral, como acima sinalizamos, a abordagem arendtiana apenas ressalta a insuficiência de uma tal consciência solitária que, ao modo de Sócrates, “prefere estar em desacordo com o mundo, se esse for o preço a pagar para viver em harmonia consigo mesma” (*Górgias*, 482c). É em oposição a essa perspectiva centrada no *eu* que Hannah Arendt clamará por uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

Já finalizando o seu ensaio de 1945, Arendt recorda que, ante as atrocidades do regime nazista, não poucos foram os que se declararam envergonhados de ser alemães e um ou outro, como ela, até mesmo viu-se tentado a sentir vergonha de ser humano. Resguardada a devida distância a que estamos de uma dominação totalitária, não poucas vezes deparamos, hoje, com pessoas que, frente à pandemia e ao pandemônio que se instalaram neste país, se dizem envergonhadas de ser brasileiras. A questão é que, cabe reiterar, tanto a vergonha de ser humano, no contexto do pós-guerra, quanto a vergonha de ser brasileiro, nas atuais circunstâncias nacionais, são “a expressão puramente individual e ainda não política dessa percepção” (ARENDRT, 2011, p. 160) do que está acontecendo ao nosso redor.

Em suma, para alcançar significação política, essa percepção “do que o homem é capaz” (Idem) deve se traduzir, por exemplo, na decidida opção de assumir uma prática política antifascista e manter um credo não racista, ciente das implicações ético-políticas aí subentendidas. Segundo a pensadora, as pessoas que se derem conta de tais implicações “não serão os melhores funcionários da vingança [mas, certamente, os que poderão fazer a diferença] [...] quando chegar o momento de lutar brava e inflexivelmente contra o incalculável mal que os homens são capazes de gerar” (Ibid., p. 160-1). Resta esperar que o momento de ir às ruas possa nos alcançar antes que a tentação do *bolsonarismo* contage a outros mais, pois – para concluir com Dostoiévski – “uma sociedade que contemplar sem reação tal manifestação já está corroída até o fundo”.

Referências bibliográficas:

ARENDDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.

_____. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Ensaios (1930-1954). Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016a.

_____. *Escritos Judaicos*. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro; Luciana Garcia de Oliveira; Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016b.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence, 1926-1969*. Editado por Lotte Kohler and Hans Saner. Traduzido por Robert and Rita Kimber. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1992.

ARENDT, H.; MCCARTHY, M. *Entre amigas*. A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. Org. e Introd. Carol Brightman. Tradução de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 1995.

DOSTOIÉVSKI, F. *Recordações da casa dos mortos*. Tradução de Nicolau S. Peticov. 3. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 2015.

HOBBS, T. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

LESSA, R. *Homo bolsonarus*: de como nasceu e se criou o confuso e perigoso animal artificial que encarna momentos arcaicos da sociabilidade brasileira. *Rev. Serrote*, São Paulo, edição especial, p. 46-67, jul. 2020. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/wp-content/uploads/2020/07/serrote-especial-em-quarentena.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020, às 21h00.

PLATÃO. Górgias. In: _____. *Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2002. p. 125-245.

ROVIELLO, A.-M. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Tradução de Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SCHIO, S. M. *Hannah Arendt – História e liberdade*. Da ação à reflexão. 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. Multidão e massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes. In: CORREIA, A. (Org.). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006a. p. 131-145.