

O PENSADOR PROFISSIONAL E O OFICIAL NAZISTA: EICHMANN E HEIDEGGER E A INCAPACIDADE DE PENSAR POLITICAMENTE

THE PROFESSIONAL THINKER AND THE NAZI OFFICIAL: EICHMANN AND HEIDEGGER AND THE INABILITY TO THINK POLITICALLY

José dos Santos Filho¹

<https://orcid.org/0009-0004-9972-0514>

Resumo: O fenômeno do apoio da população e da maior parte dos intelectuais ao projeto nazista constitui uma questão bastante relevante na obra de Arendt. O propósito de nosso trabalho é apresentar, em linhas gerais, algumas considerações feitas pela autora sobre a participação de Adolf Eichmann e de Martin Heidegger nesse projeto totalitário. Para essa abordagem recorreremos a Richard Wolin e Richard Bernstein, que em suas críticas, apontam para a postura relutante de Arendt em fazer uma avaliação mais aguda quando trata da adesão de Heidegger ao nazismo. Essa posição parece recorrente entre os críticos de Arendt que não levam em consideração um aspecto muito importante da questão: Arendt não assume o papel de juíza, nem com relação a Eichmann e nem com relação a Heidegger. A autora não tem dúvidas quanto a necessidade de se fazer um julgamento desse ou daquele comportamento individual, mas insiste que o mais importante é atentar para o quanto esses exemplos podem nos ensinar sobre os perigos da incapacidade de pensar politicamente.

Palavras-chave: Arendt, Eichmann, Heidegger, totalitarismo, pensar politicamente

Abstract: The phenomenon of the support from the population and the majority of intellectuals for the Nazi project constitutes a highly relevant issue in Arendt's work. The purpose of our work is to present, in broad terms, some considerations made by the author regarding the participation of Adolf Eichmann and Martin Heidegger in this totalitarian project. For this approach, we turn to Richard Wolin and Richard Bernstein, who in their critiques point to Arendt's hesitant stance in offering a more severe reflection when addressing Heidegger's adherence to Nazism. This position appears recurrent among Arendt's critics who do not take into account a very important aspect of the issue: Arendt does not assume the role of a judge, neither in relation to Eichmann nor to Heidegger. She has no doubts about the need to pass judgment on this or that individual behavior but insists that the most important thing is to pay attention to how these examples can teach us about the dangers of the inability to think politically.

Keywords: Arendt, Eichmann, Heidegger, totalitarianism, political thinking.

¹ Doutor em Filosofia, Professor da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES / Montes Claros - MG, Brasil. Jose.filho@unimontes.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5448360956686842>

Introdução

Arendt, escrevendo no final dos anos 1950, no prólogo de *A condição humana*, apresenta o seu propósito de reconsideração “da condição humana *do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes*”, ou seja, da ameaça atômica e da experiência mortal do nazismo. O curioso é que Arendt avança com a seguinte afirmação: “É óbvio que *isso é um assunto do pensamento (...)*”. Com isso, ela quer dizer que as questões políticas mais importantes do nosso tempo, a saber, a tentativa de extinção de um povo no mundo, com a política de extermínio dos governos totalitários, e a possibilidade da extinção da vida na face da Terra, pela ameaça nuclear, estão justamente conectadas ao modo como pensamos. Por isso ela lembra, em primeiro lugar, da “ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada”, que seria personificada na figura de Eichmann, posteriormente, em 1961. E, em seguida, ela se refere ao modo de pensar que não vai além da “repetição complacente de “*verdades*” (seriam as verdades filosóficas?), que se tornaram triviais e vazias” (estaria se referindo aos intelectuais como Heidegger?). Arendt entende que essas são as “mais notáveis características do nosso tempo”, e parte daí o seu apelo para “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2016, p. 6, itálicos nossos).

Encontramos uma passagem de Whitehead, escrita bem antes, em 1925, na qual ele nos dá a sua opinião acerca da condição geral em que os homens se encontram quanto à capacidade de conhecer e julgar o mundo a sua volta. Observando o comportamento dos homens na contemporaneidade, ele chega à seguinte hipótese: “Há alguma coisa entre os grosseiros valores especializados do homem prático e o fino valor especializado do erudito. A ambos os tipos falta alguma coisa”² (WHITEHEAD, 2006, p. 244). Arendt certamente tinha conhecimento dessa passagem e, provavelmente, concordaria com a sentença do pensador inglês. E, não obstante ele esteja se referindo a essas limitações humanas no contexto específico do trabalho especializado, não estaríamos incorrendo em um erro se estendêssemos esse exemplo para o campo das ações humanas em geral, para pensarmos, com Arendt, em um caminho alternativo a esses extremos.³ Se trouxermos esse tipo de reflexão para o

² “Requisitos para o progresso social” texto que faz parte das *Lowell Lectures* de fevereiro de 1925. Cf. WHITEHEAD, 2006, p.10.

³ É claro que nem todos os homens práticos se enquadram nesse perfil traçado por Whitehead, e pelo menos uma parcela dos eruditos escapa a essa definição. João Camillo Penna nos dá o exemplo do “reitor-eleito” (antecessor de Heidegger), o professor de anatomia Wilhelm von Möllendorff, que “demitiu-se voluntariamente após campanha pública contra a sua gestão, por recusar-se a implementar tanto a *Gleichschaltung* [processo generalizado de adesão e aceitação da política nazista] imposta à Universidade quanto a ‘Lei para a

contexto do pensamento de Arendt, parece que somos, inevitavelmente, levados a reconhecer duas figuras paradigmáticas, as quais foram decisivas no desenrolar de suas reflexões sobre os homens e o mundo. Estamos falando de Adolf Eichmann e Martin Heidegger, homens com perfis tão distintos, mas que se conectam em algo terrivelmente comum, a saber, o apoio ao governo de Hitler.

Quando começou a se ocupar com as atividades básicas da “vida do espírito”, a saber, o pensar, o querer e o julgar, Arendt deixou muito claro que sua principal motivação era o fato de ter percebido que a *irreflexão*, ou seja, a ausência de pensamento era uma experiência muito mais comum na rotina dos homens do que ela tinha imaginado. Em termos arendtianos, isso não significa uma deficiência cognitiva que impossibilitaria o uso da razão calculadora e instrumental que habilita os homens para as atividades práticas da vida. Trata-se muito mais de uma incapacidade de um pensamento político, que por natureza é dialógico e crítico, a partir do qual nos colocamos como testemunhas conscientes de nossos próprios atos perante os outros no mundo.⁴

O “caso” Eichmann

Em 1961, Arendt fazia a cobertura do processo de julgamento de Eichmann para a Revista *The New Yorker*. De acordo com ela, o julgamento-espetáculo causou-lhe uma espécie de *thaumadzein* ao defrontar com um cidadão respeitador das leis, no banco dos réus; que, ao ser interrogado sobre sua participação nos crimes do regime nazista, afirmou, categoricamente, que “tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição de dever” (ARENDDT, 2007, p. 153). Mas bastou algum tempo para Eichmann admitir que foi preciso abandonar os princípios kantianos quando da execução da Solução Final. Na verdade, constata Arendt mais adiante, Eichmann era incapaz de compreender a sutileza presente nas entrelinhas do imperativo moral kantiano, que corresponde justamente à sua qualidade moral. Seria o caso de estender a máxima ao “roubo e assassinato, por exemplo, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los” (*Ibidem*,

reconstituição do serviço civil’, de 1º de abril de 1933, que discriminava os professores judeus” (PENNA, 2007, p. 152). O problema está justamente nesse ponto, pois, nestes casos, a exceção confirma a regra.

⁴ Ela chegou a essa conclusão depois de testemunhar o julgamento de Eichmann e perceber que ele não conseguia se comunicar senão por meio de “clichês, frases feitas, códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados”. Hábito típico dos homens que, voluntariamente ou não, instrumentalizam a razão de tal modo que acabam se esquivando da necessidade de pensar politicamente, “ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência” (ARENDDT, 2000, p. 6).

,p. 153). Mas Eichmann teria citado Kant por acaso? Existe uma razão suficientemente capaz de explicar por que invocar a máxima moral justamente em defesa de roubo e de assassinato?

Para Arendt, o que parece mais plausível é que Eichmann conseguiu assimilar, de modo claro, o preceito kantiano que afirma, sem meias palavras, que uma lei é uma lei e, portanto, não há exceções. O que faltava para o oficial da SS, e que provavelmente também faltava na “mentalidade do homem comum da Alemanha” que apoiou firmemente o projeto nazista, era a compreensão mais acurada de que, nos ensinamentos do filósofo de Königsberg, o princípio da lei era a vontade autônoma. É isso que transparece quando Eichmann declara ao tribunal que, a certa altura dos acontecimentos, ele “não era mais senhor de seus próprios atos” e que não poderia “mudar qualquer coisa” (*Ibidem*, p. 151). Na leitura de Arendt, o que Eichmann quis dizer, ao citar Kant, está de pleno acordo com uma irônica e cruel observação feita pelo seu companheiro de partido, o jurista Hans Frank. A atmosfera moral que pairava nos quatro cantos do domínio alemão poderia ser sintetizada em um novo imperativo categórico ditado por Frank: “Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove” (ARENDR, 2007, p. 153). Nesse caso, aponta Arendt, a filosofia moral kantiana havia sido distorcida “para uso doméstico do homem comum” e, por isso, na limitada interpretação de Eichmann, a fonte do dever de seu imperativo brotava não da razão, mas da vontade superior do *Führer*. Ele queria, simplesmente, uma ordem para cumprir ou para submeter a sua vontade cativa.

É sintomática a postura do réu nazista quando ele declara que sua “obediência cadavérica” (*Kadavergehorsam*) não o conduzia além de seu dever, ou seja, obedecer às ordens e cumprir a lei. Incapaz de transpor os limites formais das ordens e da lei sob a qual “agia”, Eichmann sustentava, em sua defesa, um comportamento paradoxal que reunia numa mesma prática, algum tipo de virtude e muitos vícios. Arendt conjectura que, na mentalidade de Eichmann, ele até poderia ser culpado de algo, mas não tinha dúvidas de que “sua culpa provinha de sua obediência” e, em seu caso específico, que era um funcionário do governo, “a obediência é louvada como uma virtude” (*Ibidem*, p. 269). Daí a sua convicção inabalável de que, ao cumprir o seu dever, mesmo que fosse organizar e enviar milhares de seres humanos para a morte, sua ação seria nada mais do que uma demonstração de virtude cívica. A prova disso, constata Arendt, está no fato de que Eichmann não via contradição alguma em afirmar aos juízes no tribunal que “nunca tinha nutrido ódio aos judeus, e nunca desejou a morte de seres humanos” (*Ibidem*, p. 269), e no mesmo processo, declarar que “seu talento

organizacional, havia de fato ajudado as vítimas, havia facilitado seu destino”, qual seja, “(...) transportar judeus para os campos de extermínio” (*Ibidem*, p. 209, 212).

Para Arendt, mais paradoxal ainda era o fato de Eichmann estar coberto de razão quando ele apelou ao tribunal alegando a seu favor: “Não sou o monstro que fazem de mim” (*Ibidem*, p. 269). Apesar de toda a controvérsia em torno da personalidade de um ser humano que contribuiu efetivamente para extermínio de milhares de outros seres humanos, pareceu muito claro que nem de longe ele era uma besta, que encarnava o “mal absoluto” ou o “mal radical”. O que transpareceu aos olhos do mundo surpreendeu a todos. Definitivamente, Eichmann era uma pessoa “normal” (*Ibidem*, p. 38). Essa constatação, para a surpresa de todos, revelava algo extremamente assustador. Ao contrário do que acreditávamos, a partir de nossa tradição literária, teológica e filosófica, a capacidade humana de engendrar atos malignos não está necessariamente vinculada a uma motivação extraordinária, como uma maldade própria do agente, ou como uma patologia que dispensa uma provocação, ou até mesmo como vingança por algo sofrido. Nesse sentido, não é difícil concluir que motivos inteiramente banais podem induzir os homens a medidas muito mais extremas do que os motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo de poder e da covardia. Essa foi a “lição da temível *banalidade do mal* que desafia as palavras e os pensamentos” (*Ibidem*, p. 274), e que, após o caso Eichmann, todos nós tínhamos que aprender.

Essa conclusão inusitada de Arendt lhe rendeu muitos detratores e um número grande de críticos que discordavam frontalmente da posição da autora. Para o nosso propósito, queremos chamar a atenção para Richard Wolin que, ao abordar esse tópico específico em Arendt, recoloca algumas questões que nos permitem avançar em nosso propósito. Em primeiro lugar, Wolin insiste na tese de que Arendt, sob forte influência de Blücher, tendia a avaliar o fenômeno a partir da ideia de “superestrutura”. ao invés de levar em consideração as “bases sociológicas”. Ele faz questão de citar uma carta de Arendt a Jaspers, na qual ela teria reconhecido abertamente como Blücher havia influenciado em sua escolha do termo “banalidade do mal”. Em seguida, Wolin afirma que Arendt teria optado pela “universal” tese da “banalidade do mal” porque tinha enormes dificuldades em reconhecer que Auschwitz era, de fato, uma invenção alemã. Segundo o comentador, a admissão de que o nazismo brotara do desenvolvimento orgânico das tradições germânicas, implicaria em reconhecer como parte do problema muitos intelectuais que eram judeus alemães assimilados, como ela

mesma,⁵ muitos de seus amigos alemães e até professores. Wolin sugere ainda que Arendt, ao pintar o retrato de Eichmann como um homem comum e pai de família exemplar, estaria selecionando uma narrativa para manter de pé a sua tese inicial da “banalidade do mal”⁶ (WOLIN, 2001, p. 61).

O fato é que Arendt foi mal compreendida até por seus amigos mais próximos.⁷ Nem mesmo Jaspers, o primeiro a mencionar algo sobre “*uma total banalidade*” a respeito da experiência nazista, percebeu o que Arendt tinha em mente com sua declaração. Na visão de Jaspers, por exemplo, a proposição de Arendt tinha como foco a figura de Eichmann e, em uma carta enviada para Arendt ele enfatizou que a banalidade do mal era uma referência direta ao caso Eichmann e não a o mal *per se*.⁸ De acordo com Young-Bruehl, não consta que Arendt teria argumentado algo a respeito dessa declaração diretamente com Jaspers. Eugênia Wagner é quem consegue perceber que, nas palestras intituladas “Algumas questões de Filosofia moral”, proferidas por Arendt em 1965, é possível localizar uma espécie de “resposta” tardia para as questões colocadas pelo seu orientador. Em sua interpretação, Arendt esclarecia que “o conceito banalidade do mal refere-se ao ‘mal em geral’ e não ao ‘mal *deste* homem’ como Jaspers afirmou” (WAGNER, 2002, p. 164).

Essa abordagem abre caminho para outro ponto fundamental do problema que Arendt teve de enfrentar, já em 1963, e que, de certa forma, embasou grande parte das críticas que se seguiram. E suspeitamos que ela esteja também na base de toda a crítica provocativa feita por Wolin. Um amigo muito próximo de Arendt, Jesse Glenn Gray, foi o primeiro a corroborar com a perspectiva arendtiana da banalidade do mal, a partir de suas próprias pesquisas. Em uma carta de 23 de março de 1963, Gray se dirige a ela da seguinte forma: “Como sabe, eu precisei interrogar centenas de funcionários nazistas durante e após a guerra, e eles pareciam encaixar-se bem *no seu molde*”.⁹ Ele queria dizer que a perspectiva da banalidade do mal, aos seus olhos, encaixava-se satisfatoriamente no caso de homens como Eichmann. Porém, no

⁵ O que Wolin chamou de “a Jewish problem” (WOLIN, 2001, p. 34).

⁶ Segundo Wolin, Arendt, para sustentar sua tese, teria preterido informações oficiais de que Eichmann não tinha uma personalidade normal. “Gideon Hausner’s revelation that Israeli psychiatrists had found Eichmann to be ‘a man obsessed with a dangerous and insatiable urge to kill,’ ‘a perverted, sadistic personality.’ Yet she decided to discount these claims and her thesis remained unaltered” (WOLIN, 2001, p. 62).

⁷ Gershon Scholem chega a afirmar que “a banalidade do mal parecia mais um *slogan* do que o resultado de uma pesquisa mis profunda”. “This banality seem rather more of a slogan than the result of the kind of in depth analysis (...)” (ARENDR/SCHOLEM, 2017, p. 205).

⁸ “About the banality of evil: I think it’s a wonderful inspiration and right on the mark as the book’s subtitle. The point is that this evil, not evil *per se*, is banal [...] What evil is stands behind your phrase characterising Eichmann. And that question is indeed one we will probably never be quite to answer adequately.” (ARENDR/JASPERS, 1992, p. 166)

⁹ “As you Know, I had to interrogate hundreds of such Nazi functionaries during and after war and he seemed to fit well into their mold. (ARENDR-GRAY, 1963, s/n).

ano seguinte, em abril de 1964, Gray escreve a Arendt, perguntando se ela teria “usado o subtítulo [um relato sobre a banalidade do mal] se Goebbels estivesse no banco [dos réus]”¹⁰ (ARENDR-GRAY, 1963, s/n).

Novamente parece que Arendt silencia diante da provocação de Gray que recoloca o problema, tendo agora como referência, não apenas homens “comuns” como Eichmann, mas um doutor em Filosofia¹¹. De fato, as esparsas referências a Goebbels, na referida obra, continuam a reverberar as primeiras impressões que ela já havia notado no início dos anos 1950 em *Origens do Totalitarismo*. Ali, ela falava de um “mal radical” e compreendia que a disposição dos nazistas em seguir exterminando pessoas inocentes se atribuía muito mais à força da lógica de uma ideia. Para Arendt, a ideologia tinha o potencial de substituir o pensamento reflexivo e dirigir as ações desses homens, mesmo daqueles laureados nas melhores universidades da Alemanha. Arendt cita o próprio Goebbels quando ele havia dito que “os países que têm uma ideologia ostentam uma vantagem sobre os [outros] Estados (...)” (ARENDR, 1989, p. 359). Ela recorda que a defesa de Eichmann afirmava de modo contundente “que era seu dever obedecer e de que (...) cometera atos pelos quais ‘somos condecorados se vencemos e condenados à prisão se perdemos’”. Para a nossa autora, esse argumento repercutia o pensamento de Goebbels explícito, em seus discursos desde de 1943: “Ficaremos na história como os maiores estadistas de todos os tempos ou como seus maiores criminosos” (ARENDR, 2007, p. 33).

Contudo, o que mais importa nessa questão levantada por Gray é que ela nos permite avançar em outra direção, que vai de encontro com a crítica provocativa de Wolin. Como vimos, ele sugere claramente que Arendt “seleciona” uma narrativa, no caso Eichmann, que lhe permite, ao mesmo tempo, “sustentar” sua tese e “minimizar” o papel de intelectuais, amigos e professores, nessa aventura perigosa da nação alemã. E embora Wolin não nomeie ninguém, certamente, o principal amigo, intelectual e professor a que Wolin se refere é Martin Heidegger. Do nosso ponto de vista, há uma compreensão muito particular por parte de Wolin, afirmando que, nessa relação, haveria um excesso de zelo da “filha” para com o “pai” intelectual. O comentador chega a reconhecer que a “a questão Heidegger” não impediu Arendt de dirigir uma “crítica implícita” à obra do filósofo e à pessoa do professor de

¹⁰ “Though you established it to my satisfaction in the case of Eichmann, I wonder if you would have use such a subtitle, had Goebbels been in the dock” (ARENDR-GRAY, 1963, s/n).

¹¹ Conforme Longerich, quem o orientou foi o professor Max von Waldberg. Por ser judeu, foi expulso da universidade em 1935, ocasião em que teve sua licenciatura cassada. “Em 1942, quando Goebbels festejou com toda a pompa o vigésimo aniversário do seu doutorado na Universidade Heidelberg, não se disse uma palavra sobre Waldberg – que falecera em 1938” (LONGERICH, 2014, p. 39).

Heidelberg. Mas o próprio Wolin nos confunde quando afirma que Arendt, após a reconciliação com Heidegger, em 1950, deixaria a posição de “uma de suas críticas mais severas” para se alinhar aos seus “defensores mais firmes”. Ele ainda afirma que, após esse período, Arendt sistematicamente teria minimizado “a gravidade e a extensão do passado nazista de Heidegger”¹² (WOLIN, 2001, p. 49-50).

Parece-nos que há um ponto de incompreensão que fica latente na crítica de Wolin e que, provavelmente, está presente em outras abordagens que o acompanharam. Certamente, os seus críticos deram pouquíssima atenção para o fato de Arendt iniciar o seu “relato” observando que a intenção do julgamento era dar “lições” ao mundo¹³. Ao fim e ao cabo, na visão de Arendt, o que todos esperavam era que o julgamento pudesse reforçar ainda mais “a fantástica tese da responsabilidade absoluta de Adolf Eichmann”, com a qual as “autoridades israelenses” balizariam suas conclusões (ARENDDT, 2007, p. 56). É notório que Arendt escapou desse lugar-comum, a fim de examinar suas próprias impressões acerca de todos os elementos que envolviam a questão. Ademais, é importante frisar que em nenhum momento de sua obra, ela fez referencia à *banalidade do mal* como uma “tese” ou algo dessa natureza. Pelas suas próprias palavras, descobrimos que se trata de uma lição “sobre a significação geral de todo o conjunto dos fatos (...), não uma explicação do fenômeno, *nem uma teoria sobre ele*” (ARENDDT, 2007, p. 310-11, , itálicos nossos).

Passar ao largo dessa conclusão é deixar de reconhecer que Arendt não escolhe sua narrativa, como sugeriu Wolin. O que transparece muito mais no seu relato é que os fatos observados anularam completamente as expectativas de “extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann” (*Ibidem*, p. 311). Ela insiste novamente nessa mesma ideia, afirmando que “quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento” (*Ibidem*, p. 310). Mas isso

¹² “Arendt and Heidegger reconciled upon her return to Germany in 1950. The reunion transformed her from one of his harshest critics into one of his most staunch defenders. (...) Thereafter, she systematically downplayed the gravity and extent of Heidegger’s Nazi past” (WOLIN, 2001, p. 49-50).

¹³ Segundo a autora, toda a estrutura do julgamento de Eichmann foi montada com o real desejo de não apenas julgar um autor de um crime, mas de dar “lições” ao mundo. “Dessa forma, (...) o espetáculo que Ben-Gurion tinha em mente desde o começo efetivamente aconteceu, ou melhor, aconteceram as ‘lições’ que ele achou que devia ensinar aos judeus e aos gentios, aos israelenses e aos árabes, em resumo, ao mundo inteiro” (ARENDDT, 2007, p. 20).

não significa que Arendt esteja apenas descrevendo o que testemunhou em Jerusalém. Por isso, a referência aos “fatos” não implica, necessariamente, os acontecimentos catastrófico advindos das ordens e dos decretos dos nazistas que resultaram no extermínio efetivo de milhares de pessoas. Correia, observando mais de perto essa questão, entende que “embora Arendt afirme estar em um nível ‘estritamente factual’” quando “utiliza a expressão ‘banalidade do mal’, ela “já tem em mente grande parte das implicações teóricas que essa compreensão dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários teria” a partir desse julgamento (CORREIA, 2013, p. 72).

Dito isso, devemos observar que Arendt foi levada a essa conclusão, principalmente quando compreendeu que essas mortes tinham pouco ou nenhum sentido para seus perpetradores, e que os motivos que os levaram a agir dessa forma eram sempre relacionados a questões particularmente burocráticas. É justamente daí, dessa absurda e inédita discrepância entre o barbarismo das ações de um lado, e *uma total banalidade* dos motivos de outro, que veio a lição que, segundo Arendt, nunca gostaríamos de ter aprendido. Trata-se de algo tão inusitado que ainda não temos palavras e pensamentos que nos ajudem a compreender: “a lição da temível *banalidade do mal*” (ARENDR, 2007, p. 274). Ao ser confrontada, novamente, com o problema da “maldade humana”, durante o julgamento, Arendt percebeu que ali, abriam-se novas possibilidades para a compreensão de que um mal não poderia ser radical, a menos que fundisse numa “natureza má da raça humana” e, nisso ela não acreditava. O esforço arendtiano em compreender tudo isso, leva-a a afirmar que o fenômeno da banalidade do mal, que naquele momento era testemunhado na pessoa de Eichmann, estava relacionado a algo inteiramente negativo, isto é, com “uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar” (*Ibidem*, p. 226). “Para falar em termos coloquiais”, diz Arendt, “*ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo. (...) Foi pura irreflexão (...) que o predispsôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época*” (*Ibidem*, p. 310-311)

A “questão” Heidegger

Paradoxalmente, no outro extremo da experiência do pensamento, encontra-se a figura de Heidegger, professor de filosofia, que representava justamente o protótipo de alguém que *pensa e simplesmente percebe o que estava fazendo*. Não é o nosso propósito aqui discutir os pontos em que Arendt diverge do seu professor Heidegger. Por isso, interessa-nos muito mais a avaliação arendtiana da experiência do pensar de Heidegger, sob o signo do totalitarismo.

Temos que reconhecer que críticas diretas e severas ao trabalho e à pessoa de Heidegger não são o foco de Arendt. Mas isso não quer dizer, como defende Wolin, que Arendt tenha passado de detratora a defensora desse filósofo alemão. Não é difícil compreender as razões de Arendt para lidar com esse problema com muito mais cautela do que normalmente ela teria. E aqui, certamente, o plano de abordagem deveria ser outro, pois se tratava justamente de quem havia ensinado a toda uma geração as “coisas do pensar”¹⁴.

Alertados do papel que Heidegger representou para a geração de Arendt podemos conjecturar que ela, da mesma maneira que resistiu à tentação de rotular Eichmann segundo a vontade do tribunal de Jerusalém, parece querer escapar também das críticas mais óbvias ao pensamento e ao comportamento de Heidegger. E, sem dúvida, essa realidade também era um desafio de compreensão, não apenas para ela, mas para muitos dos seus ex-alunos e colegas da universidade.

Gray, um dos poucos amigos de Arendt com quem ela fez questão de comentar sobre o passado nazista de seu ex-professor, precisou passar o ano de 1967 na companhia de Heidegger. Nesse período, em uma de suas cartas a Arendt, ele resolve compartilhar suas primeiras impressões daquele professor. “Ele [Heidegger] tem sido *um homem tão humano e simples de se conversar como os outros*”. Sem esconder a perplexidade diante do homem simples e humano que havia apoiado e participado efetivamente de um projeto político totalitário, Gray revela mais adiante: “Acho que gosto dele como filósofo”¹⁵ (ARENDR-GRAY, 1967, s/n). Numa carta de abril de 1967, em resposta ao amigo, ela fala a esse respeito. Para ela, Heidegger tinha “uma ideia, como eu disse, grotesca” de que o nacional-socialismo era “o encontro entre a tecnologia global e o homem moderno”. Por isso mesmo o seu discurso, não era nazista, mas “*um produto desagradável do nacionalismo*”¹⁶ (ARENDR-GRAY, 1967, s/p, itálicos nossos). Curioso é que, nesse mesmo mês, nas anotações de seu diário filosófico, ela inicia tomando Heidegger como lema da diferença entre o público e o privado, e termina com uma crítica muito dura à noção de formação de um caráter nacional. “A formação do *caráter nacional* tem algo a ver com o fato de que na ação sempre imitamos

¹⁴ “A novidade simplesmente dizia: o pensamento tornou a ser vivo, ele [Heidegger] faz com que falemos tesouros culturais do passado, considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; *talvez se possa aprender a pensar* (ARENDR, 2003, p. 223, itálicos nossos).

¹⁵ “For thus far he has been about as human and simple a man to talk with a have found. (...) I find I really like him as philosopher” (ARENDR-GRAY, 1967, s/n).

¹⁶ “He probably left the sentence to order to explain in an underhand way what he thought National socialism was, namely the encounter between global technology and modern man. (...) The idea is, as I said, grotesque” (ARENDR-GRAY, 1967, s/p).

ou estabelecemos exemplos para tal. *Um povo pode cair facilmente em extravios uma vez que se tenha estabelecido falsos exemplos*” (ARENDDT, 2006, p. 646, itálicos nossos). Mais curioso ainda é a insinuação de Arendt a Gray de que homens como Heidegger “não conseguiam ler livros como *Mein Kampf*”¹⁷ (ARENDDT-GRAY, 1967, s/p), justamente a “obra-prima” do exemplo a ser imitado na Alemanha nacionalista¹⁸.

Na entrevista que concedeu, em 1964, ao jornalista Günter Gauss, encontramos uma longa passagem que nos permite apontar mais alguns aspectos dessa crítica irônica de Arendt ao seu professor de filosofia. Ela relembra que, em 1933, Hitler tinha o apoio massivo entre os intelectuais. Mesmo sem citar o nome de Heidegger, ela deixa entrever que este fazia parte desse grupo, quando revela que “vivia num meio intelectual” onde a onda da *Gleichshaltung*, ou processo generalizado de adesão e aceitação da política nazista, era a regra entre eles. O choque não foi a subida de um antisemita ao poder, mas constatar que, voluntariamente, “os amigos ‘coordenavam’ ou entregavam informações”. Para Arendt, não havia dúvidas de que o apoio, para grande parte, não era apenas estratégico como uma forma que o sujeito havia encontrado para “cuidar da esposa ou do filho” (ARENDDT, 2008, p. 40-41, itálicos nossos). Basta observar que alguns intelectuais não apenas acreditaram em Hitler, como também chegaram a criar expectativas sobre o futuro com ele. Nesse sentido ela diz:

O pior é que alguns realmente acreditavam no nazismo! Mas isso significa que eles inventaram ideias sobre Hitler, em parte coisas de um interesse extraordinário! Coisas completamente fantásticas, interessantes e complicadas! Coisas muito acima do nível normal! Eu achava aquilo grotesco. Hoje eu diria que eles caíram na cilada (*they were trapped*) de suas próprias ideias. Foi o que aconteceu. Mas naquela época eu não tinha clareza (ARENDDT, 2008, p. 41).

Muitas dessas declarações parecem se encaixar no perfil de Heidegger. Queremos chamar a atenção para a última delas. Acreditamos que essa metáfora utilizada por Arendt,

¹⁷ “The trouble with these gentlemen was, and has Always been, that they couldn’t read books like ‘*Mein Kampf*’” (ARENDDT-GRAY, 1967, s/p). Mais tarde ela afirmaria com convicção que Heidegger “jamais leu *Mein Kampf*”. Hoje, após a publicação da correspondência de Heidegger com seu irmão Fritz, já sabemos que Heidegger não apenas leu o *Mein Kampf*, como também presenteou o irmão com um exemplar recomendando a leitura. Heidegger em 18 de dezembro de 1931, três anos antes de Hitler assumir o poder, escreve ao irmão Fritz: “Caro Fritz, parece que a Alemanha despertou, compreendeu seu destino. *Gostaria que lesse o livro de Hitler, fraco nos capítulos iniciais autobiográficos*. Já ninguém mais pode negar que este homem possui, e sempre possuiu, um seguro instinto político, quando todos nós ainda estávamos obnubilados. O movimento nacional-socialista crescerá no futuro, com novas forças adicionais. Já não se trata da mesquinha política de partido - *trata-se antes da salvação ou do ocaso da Europa e da cultura ocidental*” (HEIDEGGER apud DI CESARE, 2016, s/p, itálicos nossos).

¹⁸ Duarte, refletindo sobre esse aspecto, destaca que essa postura de Arendt já começa a apontar a direção de sua crítica. “Sua crítica permite perceber o perigo inerente a qualquer concepção unitária e antipluralista do povo e do corpo político nacional enquanto dotados de *uma* missão histórica, reconhecida pelo filósofo que conduz o líder na interpretação desse ‘envio comum’ (*geschick* § 74)” (DUARTE, 2000, p. 326).

sobre aqueles que se transformaram em presas de suas próprias armadilhas, tem uma implicação direta com Heidegger. E, nesse sentido, quando Arendt, cinco anos mais tarde, afirma que o comportamento de Heidegger pode ser comparado ao de Platão, ela estava sugerindo exatamente que Heidegger havia sido um prisioneiro de suas próprias ideias. Com elas, o professor, que se tornou reitor, acirrava o conflito entre o seu pensamento filosófico e as demandas ordinárias da vida pública. Já em 1953, é possível encontrar talvez a mais irreverente e irônica posição de Arendt a respeito de Heidegger. Em julho desse mesmo ano, ela escreve no seu diário uma pequena parábola que conta “a verdadeira história de Heidegger” (ARENDR, 2006, p. 390). Nessa curta história, Heidegger é semelhante a uma raposa que “decidiu se retirar totalmente do mundo” e construir “uma toca para si” mesmo. “Era talhada, literalmente para o seu tamanho”, assim, “Heidegger, a raposa” se orgulhava de ter passado “a vida inteira sentado dentro” de sua toca, aquilo que era para ele, a “armadilha, a mais linda do mundo!” (ARENDR, 2008, p. 381-382).

Pelo visto, não é mera coincidência o fato de que essa entrada no diário seja precedida de algumas anotações sobre o valor que os gregos encontraram nas opiniões (*doxai*), no *parece-me* (*dokei moi*) como condição de possibilidade para construção de um espaço público onde saímos de nossa individualidade e aparecemos uns aos outros na tentativa de constituir uma convivência plural. E parece sintomático que Arendt retome suas anotações posteriores tratando exatamente da proposta platônica de supressão da opinião em favor da verdade, do absoluto, do transcendente. Mais de uma década depois, Arendt demonstra ter ainda mais clareza de que Heidegger não conseguira superar sua *deformação profissional*. Encontramos novamente, em seu diário, uma anotação de agosto de 1969, em que ela diz: “o ‘às coisas mesmas’ de Husserl não significava somente: distanciamo-nos das teorias, mas significa também: distanciamo-nos dos livros. Era característico de Heidegger: que estava [precisamente] apegado aos livros, que ele tenha precisado de uma vida inteira para descobrir as ‘coisas mesmas’ nos livros” (ARENDR, 2006, p. 703) Trata-se do docente Heidegger¹⁹, o profissional da filosofia ou o intelectual que não consegue escapar da tentação tirânica de “inventar ideias a respeito de tudo” (ARENDR, 2008, p. 41). Refere-se também à parte de seu pensamento que, de certa forma, flerta com o pensamento platônico, na medida em que não sabe recusar a tirania de um absoluto.

¹⁹ Uma crítica muito sutil ao seu antigo mestre está anotada em seu diário no dia 12 de julho de 1950. Arendt compara o modo como Jaspers e Heidegger lidam com a filosofia: “Jaspers torna toda filosofia ocidental necessária para a própria educação. Ele a usa e gasta. Como se ele [Jaspers] fosse o único educador; *Heidegger seria um professor*” (ARENDR, 2006, p. 12, itálicos nossos).

Essa imagem de Heidegger que transparece nas anotações do diário de Arendt é corroborada pelo menos em alguns de seus escritos publicados. Merece destaque o polêmico texto, de 1969, “Martin Heidegger faz oitenta anos” que, propondo ser uma homenagem ao professor, segundo a própria autora, contém algumas críticas muito duras ao filósofo. No texto, que compõe a *Festschrift*²⁰ de Heidegger, Arendt anuncia o seu objetivo de fazer “uma reflexão sobre quem é Martin Heidegger” (ARENDR, 2003, p. 227). Esse parece ser o trabalho que mais tem incomodado os estudiosos de Arendt. Bernstein, por exemplo, defende a tese de que esse texto é fortemente marcado pelo “mito Heidegger”. Segundo ele, quando Arendt tem a ideia de associar Heidegger a Platão, ela estaria reforçando esse mito cultivado por aqueles que pretendiam sair em defesa do filósofo alemão. O “mito Heidegger” foi construído segundo a ideia de um “pensador puro” que, tentado a se envolver nos negócios humanos, deixa sua morada do pensamento e, quando percebe que tinha cometido um grande erro, recolhe-se definitivamente para o seu lugar. Para Bernstein, essa abordagem pretende enfraquecer a imagem do colaborador nazista Heidegger e fortalecer a imagem de Heidegger, o filósofo, que errou precisamente por sua ingenuidade política²¹.

Preferimos apostar na ideia de que Arendt não vê o problema do ponto de vista de uma aliada ou de uma inimiga²². E isso não quer dizer que ela tenha escolhido se colocar numa posição de neutralidade. Ao que parece, ela assume a posição de quem pode e deve julgá-lo de um modo independente. De fato, desde os primeiros contatos com Heidegger, Arendt havia percebido que ele “era digno de admiração por ter feito do pensar sua paixão e sua morada”, porém não tardou a descobrir que sua insistência em permanecer aí, em “aceitar o espanto como morada”, implicaria necessariamente em “uma retirada do mundo dos afazeres humanos” (*Ibidem*, p. 227, 166) ou, simplesmente, no abandono da morada do mundo. E, por mais encantador que isso possa parecer, aos olhos de Arendt, havia pouca dignidade nessa decisão.

Quando Arendt nos diz que a causa do erro de Heidegger “talvez” não se encontre “apenas” nas “circunstâncias da época” e “menos ainda numa pré-formação do caráter”, mas, sobretudo, na “*deformação profissional*”, ela não está afirmando, de modo categórico, que o momento histórico vivido pelos alemães fosse um fator irrelevante para pensar o problema em questão. Disso não se segue também que ela tenha evitado confrontar o problema a partir do

²⁰ Conjunto de textos em homenagem ao 80º aniversário de Heidegger.

²¹ Cf. BERNSTEIN, 1992, p. 80 e 225; BERNSTEIN, 1997, p. 154.

²² É importante lembrar, conforme Duarte chama a atenção, que a isenção de Arendt lhe permite, ao mesmo tempo, criticar com veemência aqueles que fizeram um tribunal para Heidegger e fazer questão de apontar “as fragilidades políticas no pensamento do seu antigo mestre” (DUARTE, 2000, p. 321).

caráter pessoal de Heidegger. Haja vista que quando ela associa Heidegger a Platão (o ateniense que apostou suas fichas em um tirano de Siracusa), ela continua insistindo que ninguém, em sã consciência, pode negar o aspecto “chocante” e “escandaloso” no fato de Heidegger (o alemão homenageado) ter se associado ao austríaco Hitler, um tirano e ditador da Alemanha. E ela vai além, quando recorda que, do ponto de vista do mundo, o caso Heidegger “mostrou-se ainda um pouco pior (...) pois o tirano e suas vítimas (...) estavam em seu próprio país” (ARENDDT, 2003, p. 229). Mais uma dura lição dos fatos que Arendt teve que aprender a contragosto e que, do ponto de vista de Jacques Taminiaux, fez com que ela, em grande parte de sua obra, preferisse adotar o tom irônico em substituição à reverência que se deve ao mestre²³.

Guardadas todas as proporções, podemos seguir argumentando que Arendt, a exemplo do que havia feito quando ousou emitir um julgamento independente sobre Eichmann, procura escapar da zona de conforto dos acusadores de Heidegger, bem como da cegueira dos seus ferrenhos apoiadores. No caso Eichmann, ela havia chegado à conclusão de que a *irreflexão* é um fator primordial para que os homens pudessem levar a cabo quaisquer atos, por mais cruéis que fossem, sem estabelecerem o mínimo vínculo de responsabilidade por tais atos. E o que é pior, a *irreflexão* está na base da ausência completa da capacidade de ajuizar sobre a relevância de tais atos. No “caso Heidegger”, como lembrou bem Bernstein (1992, p. 80), o mais difícil era compreender como o mestre que havia ensinado a todos que o aspecto mais instigante de nossa época era a recusa de pensar, foi incapaz de refletir sobre o evento mais chocante e que mais nos obriga ao pensamento?

Como sabemos, apesar de sua adesão entusiasmada ao projeto nazista, não podemos concluir que Heidegger abdicou do pensamento como o fez Eichmann e outros tantos que confundiam obediência com virtude civil. Na visão de Arendt, o maior problema com os *pensadores profissionais*, como Heidegger, por exemplo, é que eles escolhem retirar-se do mundo “*refugiando-se em regiões pretensamente mais significativas*” (ARENDDT, 2003, p. 230, *itálicos nossos*). Habitante da morada do pensamento, Heidegger se comporta como estrangeiro no mundo das coisas e dos homens e, embora não fale por meio de clichês, não consegue se comunicar senão invocando conceitos e essências. A linguagem de Heidegger que procura equacionar a política ao seu projeto filosófico, constitui um mundo sonoro

²³ Taminiaux fala de quatro fases do pensamento arendtiano em relação a Heidegger, a) admiração passageira, b) objeções tímidas, c) rechaço total e d) ironia. CF. TAMINIAUX, 1998, p. 135.

particular onde se ouve uma voz fragmentada que se assemelha muito mais a um ruído inaudível do que a uma mensagem carregada de sentido.

A prova disso é que, no momento em que foi confrontado com as exigências mais urgentes em sua vida pública, ele permaneceu tão envolto nessa estrutura de pensamento que simplesmente escapou-lhe a realidade à sua volta, e no seu “discurso da reitoria”, quando se dirigia à comunidade acadêmica, falou acerca de uma estranha “*missão histórico-espiritual do povo alemão*” cuja essência se assentava no “*poder da mais profunda conservação de suas forças extraídas da terra e do sangue*”²⁴ (HEIDEGGER, 2007, p. 156, 159, itálicos nossos). Ao contrário de Eichmann, Heidegger é o mestre do pensamento. E, como todo o mestre, ele envida todos os esforços para discipliná-lo e condicioná-lo num nível tão elevado que restou muito pouco a dizer sobre as “banalidades” referentes “à realidade dos porões da Gestapo e dos infernos de torturas dos campos de concentração que surgiram imediatamente depois do incêndio de *Reichstag*” (ARENDDT, 2003, p. 230). O “silêncio” posterior de Heidegger é esclarecedor, sua linguagem não é deste mundo.

Nesses dois casos, impressiona a capacidade de Arendt em emitir um julgamento fora dos lugares-comuns. Mesmo estando indiretamente, ou diretamente, afetada em ambos, ela sabia que, diante dela, colocava-se talvez o “maior desafio moral” (ARENDDT, 2007, p. 38) do nosso tempo e, justamente por isso, precisaria responder à altura. O fato é que Arendt foi capaz de perceber que, do ponto de vista das questões morais, a ausência de pensamento de Eichmann era um problema muito mais relevante do que seus atos administrativos efetivos. Do mesmo modo, em sua corajosa avaliação, ela havia apontado que o erro de Heidegger, elevando o seu pensamento para “se esquivar *refugiando-se em regiões pretensamente mais significativas*” (ARENDDT, 2003, p. 230), é tão perigoso quanto o não pensar. Essa descoberta é muito mais grave e mais desconcertante do que a adesão do professor Heidegger ao partido nazista e sua colaboração na reitoria de Freiburg.

Observando a conduta desses homens, Arendt se dá conta de que o pensamento pode ser instrumentalizado e, com isso, ele se aparta definitivamente de um juízo são. O comportamento de Eichmann é um claro sinal de que a domesticação do pensar pela linguagem ideológica e militar perturba seriamente a nossa capacidade humana de julgar. Em

²⁴ Curioso é notar que o próprio Heidegger reconhecia sua incapacidade de comunicar o que pensava: “O discurso não foi compreendido por aqueles a quem ele concernia, nem quanto ao seu conteúdo nem quanto à perspectiva em que enuncia o que me forneceu o fio condutor, durante todo o tempo em que fui reitor, para distinguir o que era essencial do que era menos essencial e somente exterior” (HEIDEGGER *apud* PENNA, 2007, p. 154).

circunstâncias como essas, o nosso juízo, embora ainda esteja presente, perde a dimensão da *gravitas*. Sem o “peso” da responsabilidade, perdemos também a dimensão da grandeza, da proporção, da magnitude dos nossos atos. Por isso, o exemplo de Eichmann, cuja “consciência” estava aliviada pelo cumprimento do dever, demonstrou que do ponto de vista de nossos padrões morais de julgamento, “essa *normalidade* era muito *mais apavorante* do que todas as atrocidades juntas” (ARENDDT, 2007, p. 299, itálicos nossos). No “caso Heidegger”, a tentativa do filósofo de explicar uma das mais catastróficas experiências conduzidas pelos homens no mundo, do ponto de vista de sua morada do pensamento, não era menos perniciosa.

Já em 1958, Arendt chamava a atenção para o perigo do alheamento contido nesse modo de pensar desarraigado da vida pública. “Contra isso”, diz Arendt, “*o pensamento filosófico deve ser posto em alerta*” (ARENDDT, 2006, p. 573, itálicos nossos). Devemos considerar que a permanência na morada do “espanto” não tem o poder de extinguir a nossa faculdade do juízo, no entanto, fazer do espanto a única morada, pode condenar o nosso pensamento a perseguir fantasmas que nos manterão ocupados demais para julgar. Poderíamos pensar, com Arendt, que ao fim e ao cabo, a matriz desses modos de vida é sempre o isolamento e, por isso, não surpreende a escolha das formas totalitárias de governo, pois, nesses casos, elas parecem as mais adequadas (ARENDDT, 2008, p. 267). Certamente, Arendt compreendeu que a lição da banalidade do mal, presente na *irreflexão*, parece se complementar com os perigos da *deformação profissional*. Porque, até onde podemos saber, de acordo com Duarte, “Heidegger constituiu-se para ela no exemplo vivo e privilegiado da atividade de pensar”, porém “ele jamais poderia ter-lhe oferecido inspiração quanto ao que significa pensar de uma maneira política, isto é, ‘julgar’” (DUARTE, 2000, p. 332).

Se nos orientarmos agora pela observação de Whitehead, podemos conjecturar que grande parte dos homens, devido ao desamparo que experimentaram, não conseguiram ir além da dimensão prática do pensamento. Segundo Arendt, o primeiro sintoma desse desamparo é a falta de imaginação que os impele a se comunicar sempre por meio de clichês, que são uma forma preliminar e rudimentar de linguagem (ARENDDT, 2006, p. 307). Assim, Eichmann pode muito bem ser enquadrado no tipo dos homens práticos de que falava Whitehead, se olharmos para o que ele foi capaz de fazer e o modo como ele pensava. O seu comportamento revelava que a *irreflexão* o impedia de fazer a experiência do “<<senso comum>> como meio usual [como uma forma cotidiana] de compreensão”. O julgamento de Eichmann prova que,

na ausência do “senso comum”, a nossa imaginação pode ser condenada a viver prisioneira de nossa “própria particularidade” (*Ibidem*, p. 578).

Por outro lado, temos algumas pessoas que eram conhecidas e respeitadas pela sua profissão. Figuras como Heidegger, por exemplo, independente do que fizeram ou do que pensaram, eram consideradas intelectuais. Para Arendt, o exemplo de Heidegger é paradigmático porque, em grande medida, foram justamente suas próprias ideias que o levaram a aderir ao movimento nacional socialista e a apoiar o governo de Hitler. Com isso, ele demonstrou sua inépcia em pensar “sem cair na solidão filosófica” (*Ibidem*, p. 578). O intelectual Heidegger era especialista em um tipo de pensamento que evita “permanecer sempre na convivência, no aqui e agora” e, em muitas vezes, “abandona a esfera da convivência e vai além do senso comum” (*Ibidem*, p. 573). Diante desses exemplos, Arendt compreende que, embora o pensamento seja uma “faculdade presente em todo mundo (...), a inabilidade de pensar” dialogicamente, pode ser um problema não apenas para homens em geral, mas também para “os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito”²⁵ (ARENDR, 2000, p. 143).

Para Beiner (1982), o que Arendt depreende dessas duras lições é que o fenômeno totalitário escancarou uma realidade para a qual não podemos mais fechar os olhos. A característica principal da nossa época é, sem dúvida, uma crise moral e intelectual, cuja raiz se encontra na tradição de pensamento ocidental.²⁶ Essa crise moral e intelectual é a mais clara expressão de uma crise do pensamento. Podemos imaginar o problema a partir de um pêndulo oscilando quase que invariavelmente entre a *irreflexão* e o *pensamento instrumentalizado*. De um lado, a parcela majoritária de homens que não dispõe de tempo “muito menos desejo de *parar* e pensar” (ARENDR, 2000, p. 6) e, de outro lado, os poucos que se dedicam à tarefa do pensamento, seguindo justamente “o modelo que temos do pensar” que, segundo Arendt, continua a ser “o modelo dos filósofos” (*Ibidem*, p. 22). Aí o problema se agrava ainda mais, pois, de acordo com a nossa autora, entre esse tipo refinado de pensamento e a tirania, há uma afinidade muito grande. O exemplo clássico platônico e o exemplo contemporâneo de Heidegger não deveriam nos assustar, quando compreendemos que, por trás desses e de tantos outros pensamentos filosóficos, jaz o desejo ardente de melhorar o homem. Não é por acaso que “provérbios como ‘não se faz uma omelete sem

²⁵ Como demonstra Arendt: “Mais tarde, e consumado o fato, por assim dizer, Heidegger recorreu a conceitos mitologizantes e confusos como ‘povo’ e ‘terra’” (ARENDR, 2008, p. 210).

²⁶ “This moral and intellectual crisis of the West did not, however, originate with totalitarianism; it had its roots deep within the Western tradition” (BEINER, 1982, p. 95).

quebrar ovos' (...) representam, mesmo sob forma vulgar, uma quintessência do pensamento filosófico ocidental” (ARENDR, 2008, p. 307).

Após o julgamento de Eichmann Arendt chegou a conclusão de que foi a *irreflexão* do agente nazista o motivo principal que despertou nela o interesse em discutir as questões morais implícitas em toda essa experiência pela qual ela havia passado. Na sequência de sua justificativa, ela aponta outras questões que também teriam renovado as suas dúvidas a respeito de antigas verdades filosóficas em que pareciam indiscutíveis a toda a tradição. Arendt estava se referindo a “essas questões morais” que, adentrando ao plano da experiência, choca-se diretamente “com a sabedoria de todas as épocas”. O problema estaria, portanto, relacionado diretamente a dois aspectos específicos do campo filosófico. O primeiro deles diz respeito ao fato de que as “respostas tradicionais que a ética (...) ofereceu para o problema do mal” eram insuficientes para compreender a gravidade do fenômeno do mal na experiência totalitária. E o segundo era a imprecisão das respostas filosóficas para a questão: “O que é pensar?” (ARENDR, 2000, p. 7).

Em outro contexto, ela nos diz exatamente por que essa questão é tão urgente em seu projeto. Foi justamente sobre a base do pensamento racional toda uma tradição erigiu belos tratados de ética, ao lado das mais sofisticadas teorias filosóficas. Gigantescos monumentos teóricos que se mostraram inócuos, tanto para compreender quanto para impedir que o mal, como um fungo, pudesse se alastrar na superfície de tal modo²⁷. Apesar disso, Arendt tem a clareza de que, embora “por mais seriamente que a nossa maneira de pensar possa estar envolvida nesta crise, a nossa capacidade para pensar não está em causa” (ARENDR, 2000, p. 21), e isso significa que nem tudo está perdido. Parece que ela quer apontar, a exemplo de Whitehead, que existe uma lacuna no pensamento refinado dos intelectuais e no pensamento grosseiro dos homens práticos. No plano do pensamento de Arendt, essa lacuna é facilmente identificada como a perda da orientação do pensamento político, ou como Arendt gosta de chamar, pensamento do senso comum.

²⁷ Arendt escreve a Scholem explicando que o mal “pode recobrir e devastar o mundo todo precisamente porque se alastra *como um fungo sobre a superfície*” (ARENDR/SCHOLEM, 2017, p. 763, itálicos nossos).

Conclusão

A perda radical do senso comum foi um fator fundamental para o recrudescimento das ideologias totalitárias que foram colocadas em prática no período de domínio real dos governos totalitários. Esse é um dos primeiros fatores que pesam na polêmica avaliação de Arendt sobre a figura de Eichmann. O oficial nazista encarna o homem comum que pode passar uma vida inteira sem “pensar” e, por isso, age sempre de acordo com normas e regras gerais. A irreflexão, que impedia Eichmann de ajuizar sobre as suas escolhas e seus atos, foi a causa principal para que ele se tornasse um dos maiores assassinos do nosso tempo. Segundo a autora, a banalidade do mal ficou explícita no caso Eichmann e, com ela, veio o desafio de compreendermos esse novo fenômeno. Já quando se trata da avaliação arendtiana de Heidegger e de sua adesão e apoio ao regime nazista, a questão ganha outra conotação. No caso Heidegger, o desafio era maior, pois o filósofo alemão era conhecido e admirado por toda a geração de Arendt como o “mestre” do pensamento. A dura tarefa de julgar a postura de Heidegger leva Arendt a atribuir ao pensamento acadêmico filosófico a qualidade de um pensar cativo e alheio ao cotidiano plural dos homens.

Nesse sentido, podemos dizer que, para Arendt, numa suposta resposta a Whitehead, existe uma alternativa equidistante entre valores grosseiros, próprios do pensamento dos homens práticos, e os valores refinados, cultivados pelo pensamento dos intelectuais. Trata-se de exercitar o pensamento político, ou como ela gostava de nomear, o pensaneot do senso comum. É um tipo de pensamento equilibrado e orientado pelo sentimento comunitário. Essa afirmação tem mais plausibilidade quando atentamos para o fato de que entre os intelectuais e a grande massa dos alemães, a adesão era a regra, conforme a própria Arendt testemunhou. Mas ela mesma diz que “entre outros”, com os quais ela convivia, as coisas eram diferentes. Nem todos julgaram os acontecimentos de acordo com o critério da utilidade; alguns não acreditaram na lógica das ideias e houve aqueles poucos que escolheram não se refugiarem na região solitária do intelecto. Como bem observou Maria Cristina Müller, esses “outros”, dos quais Arendt fala com muito entusiasmo, foram “paralisados” pelo fato de “pensarem por si mesmos” e, por isso, “preferiram não seguir as ordens e as leis dos seus países” dominados pela insana lógica totalitária. Eles são exemplos de uma nova “moralidade política”²⁸ (MÜLLER, 2010, p. 274).

²⁸ A tese de Müller fala de uma “moralidade política” onde “a conduta moral dever estar relacionada à liberdade do sujeito julgar e agir guiado tão somente por si mesmo”. Pelos parametros dessa “moralidade política”, todo aquele de julga “adota o outro – o amor ao mundo e a pluralidade – como referência para a tomada de posição no mundo” (MÜLLER, 2010, p. 113, 96).

Servindo-nos de uma metáfora da própria autora, podemos afirmar que esses “outros” resistiram aos ventos dessas “devastadoras tempestades de areia que nos carregam a todos”, graças ao simples fato de serem capazes de “ver a questão de todos os lados” (ARENDDT, 2008, p. 330, 51). Esse modo de pensar, esse discernimento, só pode ser cultivado numa modalidade de vida cuja matriz é o senso comum. O pensamento advindo do senso comum é, na perspectiva arendtiana, o modo típico do pensar que brota em meio a opiniões e pontos de vistas opostos. Trata-se do que Arendt denominou de “pensamento político” que, em sua opinião, “é o único que tem que mover-se no <<common sense>>”. O senso comum é único solo no qual o pensamento político pode vir a ser no mundo. Conforme Arendt entende, o pensamento político é “algo que *se funda nele* [no senso comum] e logo cresce em outra dimensão. *Permanece constantemente no mundo comum*” (ARENDDT, 2006, p. 573, itálicos nossos). E fica claro que essa modalidade de pensamento não estava presente nas figuras de Eichamann e Heidegger.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 13ed. Trad. R. Raposo, revista por A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: O pensar, o querer, o julgar*. 4ª ed. Trad. Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. (VE)

ARENDDT, Hannah. *A Comprrender: formação, exílio e totalitarismo. ondição humana*. 13ed. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007 (EJ)

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. (HTS)

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Diário filosófico: 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT/GRAY. Correspondence File. Hannah Arendt's Papers, *The Manuscript Division*, Library of Congress. Disponível em: Acesso em jun. 2015.

ARENDT/JASPERS. *Correspondence 1926–1969*, trans. L. Kohler and H. Saner New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

ARENDT/SCHOLEM. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem* Ed. Marie Luise Knott. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

BEINER, Ronald. Preface. On judging. In: ARENDT, H. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

BERNSTEIN, Richard. Heidegger's Silence? Ethos and Technology. In: *The New Constellation*. Cambridge: MIT Press, 1992.

BERNSTEIN, Richard.. Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger. *Constellations*, volume 4, no 2, 1997.

CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. *Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DI CESARE, Donatella. Il nazismo secondo Heidegger: “Hitler risveglia il nostro popolo”. *Corriere della Sera*, 13 de out. 2016. Disponível em: <<
https://www.corriere.it/cultura/16_ottobre_12/heidegger-carteggio-herder-nazismo-fritz-ff5926be-908a-11e6-824f-a5f77719a1a0.shtml>>. Acesso em marc/2020

HEIDEGGER, Martin. A autoafirmação da Universidade Alemã: o discurso da reitoria. Trad. João Camillo Penna. *Terceira Margem*. Rio De Janeiro, nº 17, p. 149-166, Jul./Dez. 2007.

LONGERICH, Peter. Joseph Goebbels: Uma biografia. Trad. Luiz A. de Araújo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

MÜLLER, Maria Cristina. A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt. 2010. 311 f. *Tese (Doutorado)* Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

TAMINIAUX, Jacques. Arendt y Heidegger. Areté. *Revista de Filosofia* 10 (1): 1998 p. 135-147.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. 2ª ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2002.

WHITEHEAD, Alfred North. *A ciência e o mundo moderno*. Trad. Hermann H. Watzlawcki. São Paulo: Ed. Paulus, 2006.

WOLIN, Richard. *Heidegger's children*. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

PENNA, João Camillo. Nota introdutória. In: HEIDEGGER, Martin. A autoafirmação da Universidade Alemã: o discurso da reitoria. Trad. João Camillo Penna. *Terceira Margem*. Rio De Janeiro, nº 17, p. 149-166, Jul./Dez. 2007.