UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maria Olilia Serra

DOS TEMPOS SOMBRIOS AO CUIDADO COM O MUNDO

A Banalidade do Mal e a *Vida do Espírito* em Hannah Arendt

São Paulo

2014

Maria Olilia Serra

DOS TEMPOS SOMBRIOS AO CUIDADO COM O MUNDO

A Banalidade do Mal e a *Vida do Espírito* em Hannah Arendt

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de doutora em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento.

São Paulo

2014

Maria Olilia Serra

DOS TEMPOS SOMBRIOS AO CUIDADO COM O MUNDO

A Banalidade do Mal e a *Vida do Espírito* em Hannah Arendt

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de doutora em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento.

Aprovado em _____/_____/2014

BANCA EXAMINADORA

_____

Orientador: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento – Universidade de São Paulo

_____

_____

_____

_____

Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nasceram para morrer, mas para começar.

Hannah Arendt

A Maria Dalva, *in memorian*

Agradecimentos

À Fernanda Maria, pelo apoio afetivo e técnico. A Felipe e Miguel – aprendam que os bons exemplos são uma inspiração para a vida. Aos meus irmãos Alteredo, Raimundo e Jairo e a todos os familiares que me incentivaram nesse projeto de estudos – vocês que não tiveram a oportunidade de cursar uma universidade.

Agradeço ao meu orientador, professor Milton Meira, pela sua generosidade em me aceitar como orientanda, pelo respeito às minhas escolhas e apoio em momentos decisivos.

Agradeço à minha banca de qualificação composta pelos professores Maria das Graças de Souza e Edson Teles pela leitura e sugestões para o meu texto.

Sinceros agradecimentos à professora Maria das Graças de Souza pela acolhida carinhosa dispensada a mim e aos colegas do Dinter, tornando nossa passagem pela USP mais acolhedora e, principalmente, por ter contribuído de forma significativa para que o Dinter fosse uma realidade. Agradeço, ainda, ao professor Alberto Barros pela acolhida cordial e, de um modo geral, aos professores da USP que ministraram cursos na UFMA.

Aos companheiros do Dinter: Plínio, Hélder, Janilson, Zilmara e Gastão pelo companheirismo e apoio. Principalmente, pela nossa convivência na república dos maranhenses em Sampa. A Luís Inácio, pela companhia e conversas interessantes e agradáveis, e a Marly Menezes pela convivência serena e gentil, colegas queridos de departamento e de jornada de doutoramento.

Zilmara, pelas chantagens emocionais desde a graduação até o Dinter, meus agradecimentos.

Plínio, valeu a convivência e a apresentação de alguns caminhos de Sampa.

Aos colegas de departamento de Filosofia da UFMA, que permitiram meu afastamento, bem como o dos demais colegas do Dinter. Aos demais servidores da UFMA e da USP que, de alguma forma, contribuíram para o projeto Dinter, em especial a Maria Helena Barbosa pelo apoio em momentos decisivos.

A Almir Jr., pelo apoio de sempre na minha vida pessoal e acadêmica – que o Eros da amizade continue nos enlaçando.

A Luciano Façanha, pelo incentivo e generosidade para comigo e apoio no Dinter.

Aos meus amigos: professora Nady Domingues, pelo incentivo e amizade, mesmo à distância; ao professor Arnold Filho, pelo apoio e torcida de sempre; Judite Eugênia, pelo respeito e carinho; Iolanda Mesquita, pela torcida; Celeste Miranda, pela disponibilidade; Zartú Giglio, pela amizade e incentivo; Marcelo Antunes, ainda pelo texto *Eichmann em Jerusalém*.

A Tânia Rêgo, Telma Rêgo e Ataíde, Terezinha e Artur Rêgo pelo carinho.

A José Fernandes, pelo incentivo movido pela fé e esperança, que não me deixou abater ao longo dessa jornada.

Ao meu amigo dr. Francisco Frazão, que movido pelo espírito do santo de seu nome, sempre me deu apoio em minhas demandas de amor. Ao padre Juan Manuel, mesmo distante e a William Amorim.

Ao querido amigo Márcio Montello, pelo apoio técnico; a André Viegas pelo suporte com o inglês. Aos meus ex-alunos que integraram o grupo de estudos Hannah Arendt: Cacilda Bonfim, Cleonilde, Daniel Madorra e Wescley Fernandes. Aos meus ex-monitores Flávio e Ubiratane. A Marco Simões, pelo apoio técnico. A todos os meus orientandos, do passado e do futuro, e alunos do curso de Filosofia. Aos pesquisadores e tradutores de Hannah Arendt no Brasil.

À Mocinha Pereira e Fernando Lanter pelo apoio de toda uma vida.

Ao professor Eduardo Jardim, pela acolhida carinhosa e bate-papo sobre Hannah Arendt na PUC/RJ.

Meu agradecimento especial à professora Victoria Borges pelo olhar atento sobre o meu texto, pelo carinho de amiga, injetando ânimo e coragem sempre que eu precisava. Que o seu coração compreensivo saia sempre em visita aos amigos.

E, por fim, à CAPES, pelo financiamento do projeto Dinter.

Resumo

SERRA, Maria Olilia. **Dos tempos sombrios ao cuidado com o mundo: a banalidade do mal e a *Vida do Espírito* em Hannah Arendt**. 2014. 150 fls. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

A presente tese aborda o tema da banalidade do mal e a vida do espírito em Hannah Arendt. Segue-se o fio condutor da reflexão da autora sobre o mal, cujo contexto político são os acontecimentos extremos do século XX. Com a expressão *tempos sombrios* evidencia-se o conceito de mal radical presente em *Origens do Totalitarismo.* Mostra-se que o mal radical, um conceito kantiano, para Hannah Arendt traduz o fato da redução de seres humanos a seres supérfluos que podem ser eliminados. Examina-se o conceito de banalidade do mal, suscitado por Arendt na obra *Eichmann em Jerusalém*. Apresenta-se, a partir do acusado Eichmann, o significado de banalidade do mal, com suas implicações para a ética. Seguem-se as reflexões de Arendt sobre o pensar, o querer e o julgar, faculdades da vida do espírito, para identificar os seus elementos definidores. O cuidado com o mundo trata especificamente do julgar e aponta que, para Arendt, o juízo de gosto kantiano fundamenta o juízo político que só pode ser exercido em comunidade. Por fim, considera-se que Eichmann é a metáfora do homem de massa contemporâneo e que Arendt, ao refletir sobre a banalidade do mal e colocá-lo como uma questão para a vida do espírito, nos convoca à responsabilidade para com o mundo que identificamos como uma ética do cuidado com o mundo.

Palavras-chave: Arendt. Mal. Vida do espírito. Mundo. Juízo. Kant.

Abstract

SERRA, Maria Olilia. **From the dark times to the care for the world: the banality of evil and the life of the mind in Hannah Arendt**. 2014. 150 pages. Thesis (Phd). Graduate program in Philosophy, Department of philosophy, University of São Paulo. São Paulo, 2014.

The present thesis treats the theme of the banality of evil and the life of the mind in Hannah Arendt. It follows the guiding principle of the author's reflection over evil, whose political context are the extreme events of the 20th century. The expression *dark times* shows the concept of radical evil present in the *Origins of Totalitarianism*. It is shown that the radical evil, a kantian concept, to Hannah Arendt translates the fact of reducing human beings to superfluous beings that can be eliminated. It examines the concept of the banality of evil, raised by Arendt in her *Eichmann in Jerusalem*. It presents, from the accused Eichmann, the meaning of the banality of evil, with its implications for ethics. It follows the reflections of Arendt on thinking, willing and judging, faculties of the life of the mind, to identify their defining elements. The care for the world leads specifically with the judging and points out that, for Arendt, the Kantian judgment of taste grounds the political judgment that can only be exercised in the community. Finally, it considers that Eichmann is the metaphor of the contemporary mass man and Arendt, reflecting on the banality of evil and putting it as a question for the life of the mind, summons us to responsibility for the world, that we have identified as an ethic of care for the world.

Keywords: Arendt. Evil. Life of the spirit. World. Judgment. Kant.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **10**

CAPÍTULO I Os Tempos Sombrios: A banalidade do mal **18**

1.1 Deveres de um cidadão: o acusado. 24

1.2 O mal: da radicalidade à banalidade 29

1.3 Ética e responsabilidade 44

CAPÍTULO II Do mal à vida do espírito: o pensar e o querer **54**

2.1 O vento do Pensamento 58

2.1.1 O que nos faz pensar 73

2.1.2 Sócrates e o dois-em-um: uma manifestação da pluralidade humana 82

2.1.3 O tempo do pensamento 86

2.2 O peso da vontade: o querer 91

2.2.1 A descoberta da vontade 97

2.2.2 A liberdade 104

CAPÍTULO III O cuidado com o mundo: o julgar **110**

3.1 A perda do senso comum 112

3.2 As lições de Kant 115

CONSIDERAÇÕES FINAIS **135**

REFERÊNCIAS **144**

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt tem como solo de suas reflexões sobre a condição humana os chamados “tempos sombrios”, termo que tomou emprestado de Brecht “Aos que virão a nascer”, poema cuja ênfase recai sobre as desordens, as revoltas, o ódio e as injustiças reinantes entre os homens, impedindo-os de “preparar o terreno para a bondade”. Eis o trecho da poesia:

> De fato, vivo em tempos sombrios!
> ... Ah ! nós
> Que queríamos preparar o terreno para um mundo amistoso,
> Não pudemos ser amistosos.
> Mas vocês, quando estiverem aqui,
> Quando o homem for um amigo para o homem,
> Pensem em nós
> Com indulgência. [1]

No prefácio de *Homens em tempos sombrios*, ela afirma que mesmo no tempo mais sombrio pode-se esperar alguma iluminação que emana não de teorias e conceitos, mas da luz incerta, fraca e bruxuleante de alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, que farão brilhar pelo tempo que lhes foi dado na Terra.[2]

Hannah Arendt foi uma dessas mulheres que brilhou na Terra. Seu tempo teve início no ano de 1906, quando nasceu em Hannover, Alemanha, numa família de judeus assimilados, mas passou a infância e permaneceu até a adolescência na cidade de Immanuel Kant, Königsberg, na Prússia Oriental. Cresceu em um ambiente culto e, de acordo com seu depoimento, pelo menos durante a sua infância, nunca ouviu em casa a palavra judeu.

Muito cedo a filosofia se apresentou a Hannah Arendt, tanto que na adolescência leu a *Crítica da Razão Pura* de Kant com grande paixão. Estudou teologia e literatura grega. Em 1924, em Marburg, foi aluna de Martin Heidegger, a quem chamou de “o rei oculto do pensamento”. Em 1929, em Heidelberg, doutorou-se sob a orientação de Karl Jaspers, com uma tese sobre *O conceito de Amor em Agostinho*. Com seu orientador, manteve uma amizade marcada por admiração e respeito, evidenciada nas correspondências até a morte de Jaspers em 1969.

---

[1] Brecht, B. *apud* Courtine-Denamy, Sylvie. **O Cuidado com o mundo**: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos, 2004, p.103

[2] Arendt, H. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. Posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P. 9.

Cumpre destacar que em sua tese sobre o Amor em Agostinho, encontra-se implícito o conceito de natalidade, apesar de não ter sido desenvolvido, que assume o lugar de centralidade no pensamento de Hannah Arendt. É através do nascimento que nos inserimos no mundo na condição de estranhos e, através das palavras e atos, ingressamos neste mesmo mundo numa espécie de segundo nascimento, “no qual confirmamos e assumimos o fato nu de nosso aparecimento físico original”, diz Arendt em *A Condição Humana*.

Em sua tese, Arendt busca entender o que significa para Agostinho o amor a Deus, o amor ao próximo e o amor ao mundo, com as suas relações entre esses diversos tipos de amor. A autora explica que, para o filósofo cristão, a vida do ser humano em seu trajeto tem origem no criador, cujo futuro último pode ser a morte eterna ou a beatitude através da vida eterna. O que o espera depende da graça de Deus, mas também de sua escolha entre o amor a Deus ou o amor ao mundo. Se o homem optar pelo amor ao mundo, fará dele a sua casa. Porém, o mundo é passageiro e o homem ao morrer perderá tudo. Entretanto, para aquele que escolhe o amor a Deus, a morte se transforma em entrada para a vida eterna. Para quem anseia estar em casa na vida eterna, o mundo é um deserto e, sendo assim, o amor a Deus abarca a alienação do mundo. A autora chama a atenção que, para Agostinho, é possível estar no mundo e, mesmo assim, não estar em casa nele, isto porque é possível amar o mundo na medida em que as coisas do mundo e as pessoas nele inseridas são apenas um caminho para Deus. A tese de Arendt já aponta para a questão da alienação do mundo cujo eco se faz presente na sua reflexão sobre a Era Moderna.

Em oposição a Agostinho, Arendt escolhe o amor ao mundo – *amor mundi* –, que não se localiza no interior do homem e se direciona para algo que está fora dele, do qual pode participar. Daí a importância, para ela, do mundo comum, pois este é o lugar em que o homem encontra sua realização máxima e onde pode iniciar algo novo. Esse é o agir enquanto início que tem relação com o dom da liberdade.

Seguindo a trajetória de vida da autora, o ano de 1933 foi decisivo. Na eleição desse ano, o Partido Nacional Socialista tomou a frente do Parlamento Germânico e Hitler assumiu a liderança da Alemanha. Em Berlim, Arendt começou a trabalhar para Kurt Blumenfeld e os sionistas alemães compilando evidências de

antissemitismo nos arquivos da Biblioteca Nacional Prussiana. Ela foi presa e detida durante oito dias para prestar depoimento na chefatura de polícia. Com esse episódio, decidiu que chegara a hora de deixar a Alemanha. No outono de 1933, Arendt chegou a Paris.

Na França, país procurado pelo maior número de imigrantes da Europa, a autora era uma apátrida. Apenas mais uma integrante de um grande número de refugiados. Em maio de 1940, todos os refugiados procedentes da Alemanha, com exceção de velhos e crianças, foram recolhidos a campos de internamento. Hannah Arendt foi levada para um campo em Gurs, na fronteira com a Espanha. Tal fato significou que também a França deixou de ser um abrigo seguro para os apátridas judeus, principalmente com a Segunda Guerra Mundial. Quando deixou o campo, Arendt e Heinrich Blücher, seu segundo marido, conseguiram o visto para emigrarem para os Estados Unidos no ano de 1941.

Residindo nos Estados Unidos na condição de apátrida, em 1943, Arendt tomou conhecimento dos campos de concentração, especificamente de Auschwitz, criação do totalitarismo nazista. Para ela, foi um verdadeiro choque.

> [...] O decisivo para nós foi o dia em que ficamos sabendo de Auschwitz. Isso foi em 1943. De início, nós não acreditamos [...] porque militarmente isso era desnecessário e sem qualquer objetivo. [...] Isso foi o verdadeiro choque. [...] Foi como se um abismo se tivesse aberto. [...] Isso não poderia ter ocorrido. E não me refiro apenas ao número das vítimas. Refiro-me ao método, à fabricação dos cadáveres e assim por diante. [...] Algo aconteceu com o que não podemos nos reconciliar.[3]

Ao tomar conhecimento do terror totalitário, Arendt dá início ao que chamou de “empresa compreensiva”. Daí *Origens do Totalitarismo* (1951), obra em que examina o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo. Um ponto importante a ser evidenciado nesse exame da autora é a constatação da desintegração da vida política no contexto europeu que culminou com o declínio do Estado-Nação e a sua inabilidade para lidar com aqueles que deixavam seu país de origem – no caso os apátridas e as minorias, grupos aos quais foram negados os direitos humanos quando perderam os seus direitos nacionais. Por isso, a crítica de Arendt aos direitos humanos.

---

[3] Arendt, H. O que resta? Resta a língua: uma conversa com Günter Gauss. IN: **Compreender**, 2008, p. 43.

Cumpre registrar que as implicações em virtude da condição de apátrida é a perda da nacionalidade, do sentimento de pertencimento, do usufruto dos direitos humanos, até o direito à vida. Desse modo, configura-se "a falta de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz".[4]

No terceiro volume de *Origens*, Arendt examina o totalitarismo com sua ambição de domínio total cujos pilares são a ideologia e o terror, com seus campos de concentração e extermínio. A novidade do totalitarismo é a destruição do sentido da política, pois suprime a ação e dissolve o espaço entre os homens.

> A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos 'crimes' não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior.[5]

Além do ineditismo, um outro elemento importante evidenciado por Arendt em seu exame do totalitarismo foi o papel da solidão do homem de massa. A condição preliminar da solidão é o isolamento. A solidão, desde o século passado, é experiência diária das massas. Mas, Arendt adverte que isolamento e solidão não são a mesma coisa. "O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída."[6] O isolamento torna-se solidão quando o homem perde o seu lugar no espaço político da ação e também é abandonado pelo mundo das coisas além de perder a sua condição de *homo faber* e ser tratado como *animal laborans*. Desse modo, o isolamento se refere ao terreno político da vida enquanto a solidão se refere à vida humana como um todo.

Sendo assim, Arendt define a solidão como "a experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter."[7] A perda do sentimento de pertencer ao mundo tem relação com o desarraigamento e a superfluidade, o que implica não ter raízes e, de acordo com

---

[4] Arendt, H. **Origens do Totalitarismo**, 1989, p. 330.
[5] Idem. A Tradição e a Época Moderna. In: **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2000, p.54.
[6] ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. p. 527.
[7] Id. Ibid., p. 527.

ela, “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma.”[8]

Ora, tal condição contraria a lei da pluralidade humana, pois a terra é habitada por homens no plural cujo senso comum regula a experiência do mundo que é dado aos homens material e sensorialmente. O mundo diz respeito não só às barreiras artificiais que os humanos interpõem entre si, mas também entre eles e a natureza. Refere-se, ainda, aos assuntos que estão entre os homens, ou seja, assuntos que lhes interessam quando entram em relações políticas uns com os outros. Para Arendt, o terror triunfa quando as pessoas perdem o contato com seus semelhantes, com a realidade na qual estão inseridas e, principalmente, quando perdem a capacidade de sentir e pensar. Por outro lado, pensar é um ato solitário mas que se constitui num diálogo entre eu e eu mesmo – é o dois-em-um que não nos faz perder o contato com o mundo dos semelhantes. Então, para pensar, o homem fica só, mas pode estar em companhia de si mesmo. A solidão pode se tornar insuportável quando ocorre a perda do próprio eu. Isso significa que o homem

> perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo. [9]

Ratificando sua reflexão sobre a solidão e suas implicações para o terreno da política, da própria individualidade e do pensamento, Arendt faz referência a Lutero, que cita uma frase da Bíblia, onde se lê: “Não é bom que os homens estejam sós, pois o homem solitário [...] sempre deduz uma coisa de outra e sempre pensa o pior de tudo”.[10] Ao citá-lo, a autora atenta para o perigo da lógica da solidão que se movimenta através do raciocínio dedutivo, dos regimes totalitários que destroem o espaço entre os homens, e do próprio mundo, que pode ser transformado num deserto.

É no contexto do horror criado pelo totalitarismo que Hannah Arendt identifica “o surgimento de um mal radical antes ignorado e que põe fim à noção de

---

[8] ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. p. 528.
[9] Id. Ibid., p.529.
[10] Id. Ibid., p. 530.

gradual desenvolvimento e transformação de valores".[11] A temática do mal radical é posta em evidência no contexto da filosofia alemã do século XVIII pelo filósofo Immanuel Kant. O fenômeno totalitário enquanto experiência política do século XX confrontou a humanidade com uma nova modalidade do mal, identificado pela autora como o mal banal ou a banalidade do mal. A formulação do problema da banalidade do mal dá-se no livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

É no interior desse quadro das reflexões de Hannah Arendt que a presente tese será desenvolvida. Parte-se do significante "mal" como fio condutor para o direcionamento dos problemas abarcados por ele na reflexão arendtiana, em especial, o *Julgamento de Eichmann* e *A vida do espírito*, no intuito de acompanhar as articulações conceituais e compreender as sugestões de respostas às questões levantadas pela própria Hannah Arendt. Nesse sentido, segue-se o caminhar da autora em sua exigência de pensar o presente sem o amparo da tradição, em sua busca de encontrar formas de renovar o pensamento político num diálogo crítico com outros pensadores antigos e contemporâneos. Daí a necessidade de empreender algumas incursões por obras de autores por ela trabalhados, principalmente Kant, pois é através da aproximação criativa de fragmentos, oriundos de outros pensadores e em ruptura com eles, que Hannah Arendt exercita seu próprio pensamento. Tal encaminhamento permite ir além das interpretações que reduzem sua obra ao interesse pela ação e pela política ou que dividem sua obra em duas fases, numa, o político, na outra, a vida contemplativa.

Considera-se que, ao se ocupar com as experiências do pensar, do querer e do julgar, Hannah Arendt não está se afastando do mundo compartilhado para refletir "apenas" sobre as faculdades do espírito e, sim, entrelaçando, ao mesmo tempo que os diferencia, o ético do político. É possível, então, abordar e afirmar a existência, em Arendt, de uma ética do cuidado com o mundo. Desta forma, a hipótese norteadora do trabalho é de que a pensadora teve como horizonte primordial, ao refletir sobre os acontecimentos políticos do século XX, o cuidado com o mundo e a pluralidade. O totalitarismo nazista, um dos acontecimentos extremos, reforçou a perda do mundo comum e, consequentemente, do senso comum, além,

[11] Arendt, H. Origens do Totalitarismo, 494

das capacidades espirituais e de ação, em especial a capacidade de ajuizamento que possibilita o discernimento do certo e do errado, bem como a inserção do homem em comunidade.

A partir do julgamento de Eichmann, em que Hannah Arendt esteve presente em Jerusalém, a autora identifica a banalidade do mal, que suscitou questões de ordem moral e política e a colocou diante do desafio de pensar sobre o mal. Nesse sentido, as reflexões se direcionaram para o pensar, o querer e o julgar, faculdades que integram a vida do espírito como atividades que podem fazer frente ao mal, assumindo uma conotação ético-política, que implica numa postura de cuidado face ao mundo. Desse modo, inferimos que há uma ética em Arendt que pode ser denominada de uma ética do cuidado com o mundo que significa assumir responsabilidade pelo mundo. Tal ética justifica-se porque, para a autora, no centro da política encontra-se sempre o cuidado com o mundo. Entendemos que, se para Arendt o juízo é a faculdade política por excelência, então é a capacidade de julgar que nos responsabiliza pelo mundo, com a possibilidade de resgatá-lo da alienação.

Diante do exposto, a presente tese desenvolve-se em três capítulos. No primeiro, *Os Tempos Sombrios: A Banalidade do Mal*, aborda-se o caso Eichmann com o objetivo de compreender em que consiste a banalidade do mal, a partir do relato do julgamento. Faz-se referência ao mal radical em Kant, citado em *Origens do Totalitarismo*, obra em que o mal é posto como uma maneira histórica e politicamente cristalizada de reduzir os homens a seres supérfluos, ao passo que em *Eichmann em Jerusalém*, o mal é caracterizado como banal e configura-se como um desafio ao pensamento. Dentro desse itinerário, apresenta-se o perfil do acusado a partir de excertos do depoimento, bem como alguns aspectos da controvérsia surgida com a publicação do relato *Eichmann em Jerusalém*. Examina-se a relação entre ética e responsabilidade a partir dos textos que versam sobre o tema ainda a partir do caso Eichmann em que Arendt afirma que ética e moral significam muito mais que sua origem etimológica e referem-se à capacidade de julgar.

No segundo capítulo, *Do mal à vida do espírito: o pensar e o querer,* segue-se o percurso de Hannah Arendt em suas reflexões sobre o pensar e o querer em *A vida do espírito*. Ela parte da investigação sobre se o pensamento pode impedir o mal, considerando que identificou a ausência de pensamento em

Eichmann. Para esse intento, é necessário desvendar os elementos do pensar, uma vez que este lida com invisíveis e a busca de significado. A autora recorre a Kant e a Sócrates – considerado por ela como o filósofo exemplar para o pensamento. O pensar não esgota a vida da mente, que abrange também o querer, onde radica a vontade. Discorre-se sobre a vontade, uma faculdade autônoma do espírito humano que não se confunde com o pensamento e o juízo, mas que se articula com essas faculdades. Mesmo apresentando as suas dificuldades, a reflexão de Arendt sobre a vontade é de fundamental importância para a compreensão da liberdade e consequentemente da ação. Na abordagem sobre a vontade, as referências exemplares para Arendt são Agostinho, o primeiro filósofo da vontade, e Duns Scotus, com o seu tributo à liberdade e à contingência.

No terceiro capítulo, *O cuidado com o mundo: o julgar*, seguem-se as análises de Hannah Arendt sobre o juízo, constantes no *post-scriptum* de *A vida do espírito* e *As lições sobre a filosofia política de Kant*, uma vez que a autora não escreveu a terceira parte de *A vida do espírito*, que corresponderia ao julgar, em virtude de seu falecimento em 1975. Para tratar do juízo, a autora recorre, mais uma vez, a Kant, especialmente à *Crítica do juízo*, na estética, obra na qual a autora identifica uma filosofia política kantiana, e destaca o gosto e o juízo. Na leitura de Arendt, o gosto e o juízo articulam-se com o político através das faculdades da imaginação e do senso comum, pois o julgar resgata o senso comum, a realidade de um mundo partilhado pela pluralidade dos homens. Através da “mentalidade alargada”, o juízo leva em consideração o que o outro pensa. Então, pensar com a mentalidade alargada significa treinar a imaginação para sair em visita aos outros, ou seja, mover-se em um espaço que é potencialmente público.

Por fim, considera-se que, com o caso Eichmann, Arendt evidencia o viés ético-político das faculdades do espírito, principalmente com a faculdade de julgar, que nos convoca para uma ética do cuidado com o mundo, cujo princípio é o *amor mundi* e aponta-se como uma das vias para essa ética o exemplo da educação.

CAPÍTULO I

Os Tempos Sombrios: A banalidade do mal

Com o intuito de dar continuidade à compreensão do Totalitarismo, Hannah Arendt solicitou ao editor do *New Yorker*, William Shawn, para acompanhar, como repórter, o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém. Após perder os julgamentos dos nazistas em Nuremberg, deixando de ver "essas pessoas em carne e osso", ver Eichmann em Jerusalém *in persona*, era uma espécie de "cura posterior".[12]

Desse acompanhamento, foi publicada a série de artigos no *New Yorker* e, considerando o número de documentos de que dispunha e a insatisfação com as reportagens publicadas na imprensa sobre o julgamento, Arendt percebeu a necessidade de escrever um trabalho mais longo. Assim, veio a público, em 1965, o livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.*

O livro não apresenta nenhum tratado teórico nem a história do sofrimento do povo judeu. Para a autora, trata-se do relato do julgamento de um homem comum, com todas as suas circunstâncias, que integrou o *staff* do terceiro Reich de Hitler, e participou da chamada solução final, mas que vai além, já que ela realiza uma análise da banalidade do mal.

Essa obra encerra a "narrativa de um julgamento" cuja fonte principal é a transcrição dos processos distribuídos à imprensa em Jerusalém, suscitando uma série de reações negativas, de discussões, que culminaram com a polêmica conhecida como *A controvérsia* e que, para Hannah Arendt, tratava-se de uma campanha política guiada e orientada com riquezas de detalhes por grupos de interesse e repartição pública.

Os pontos principais da polêmica Eichmann são centrados em três tópicos: o retrato de Eichmann como um "homem banal"; seus comentários sobre os conselhos judaicos europeus e seu papel na solução final dos nazistas; e, por fim, as

[12] Young – Bruehl, Elisabeth. Por amor ao mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 296.

discussões de Arendt sobre a condução do julgamento, o levantamento das questões legais e dos propósitos políticos. Em carta de 3 de outubro de 1963 à sua amiga Mary McCarthy, ao comentar sobre as críticas dirigidas a seu livro, ela diz:

> [...] em minha última carta mencionei diversos falsos problemas pelos quais sou elogiada ou censurada. Repetindo: a questão da resistência judaica substitui o verdadeiro problema, a saber que membros individuais dos conselhos judaicos tiveram a possibilidade de não participar. Ou: "Uma Defesa de Eichmann", que supostamente escrevi substitui o verdadeiro problema: que tipo de homem era o réu e até que ponto nosso sistema jurídico é capaz de cuidar desses novos criminosos que não são criminosos usuais? [...] Descrevo o papel dos conselhos judaicos. Não foi minha intenção e minha tarefa explicar todo esse assunto – nem em referência à história judaica nem em referência à sociedade moderna em geral. [...] Minha "noção básica" do caráter comum de Eichmann é muito menos uma noção que uma descrição fiel de um fenômeno, e a mais geral que tirei é indicada: "banalidade do mal". [13]

Em entrevista concedida a Thilo Koch[14], Arendt afirma que a controvérsia sobre o livro gira majoritariamente em torno de fatos, e não de teses ou opiniões, mas que, infelizmente, tais fatos foram despojados de seu caráter fático e passaram a ser considerados teorias. Tanto o livro quanto o julgamento tem o mesmo foco: o próprio acusado. E o que veio à luz durante o processo para estabelecer sua culpabilidade foi a totalidade de um colapso moral no coração da Europa, em toda sua horrível facticidade. Para Arendt, pode-se dela escapar de diversos modos: negando-a, reagindo com patéticas admissões de culpabilidade que não levam a nenhuma obrigação e que encobrem qualquer elemento específico, ao invocar uma culpa coletiva do povo alemão; ou afirmar que o que se passou em Auschwitz não foi mais que a consequência de um antigo ódio contra os judeus, o maior *pogrom* de todos os tempos.

Ainda na entrevista com Koch, Arendt esclarece que em nenhum momento do livro ela desculpa os crimes do período nazista e nem de Eichmann. Tratava-se de uma distorção maliciosa. Young-Bruehl[15] narra que, em 1961, o Congresso Judaico Mundial distribuíra em massa um panfleto apresentando Adolf

---

[13] Arendt, H. **Entre amigas**: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, PP.157-158.
[14] KOCH, Thilo. El caso Eichmann y los alemanes. Una conversación con Thilo Koch. In: Arendt, H. **Escritos Judíos**. Barcelona: Paidós, 2009, PP.590 a 595.
[15] YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p.306.

Eichmann como responsável pela execução da solução final. Essa afirmação foi refutada no julgamento. Mas a imagem de Eichmann apresentada no panfleto por Nehemiah Robinson, um dos participantes da controvérsia, não oferecia nenhum desafio aos leitores que supunham Eichmann desumano e monstruoso; o panfleto era um tratado de demonologia.

Com relação à controvérsia, Arendt registra que é mais fácil suportar a ideia de que a vítima é vítima de um "demônio com forma humana", ou de um decreto como o de Amán, como registra a Bíblia, que promulgou a destruição e o assassinato de judeus, do que aceitar a ideia de que a vítima é vítima de um homem normal que anda pela rua, que não é louco e nem é particularmente malvado.[16]

Com relação ao subtítulo, sobre a banalidade do mal, Arendt considera ter sido mal interpretado, pois para ela essa era a grande catástrofe do século XX e que não podia ser trivializada. Algo banal, portanto, não é algo trivial nem é algo que ocorra comumente. Nádia Souki nos elucida que Arendt

> jamais recorreu ao recurso das categorias confortáveis de monstro e de mártir, como também não pactuou com as teorias da culpabilidade ou da inocência coletivas. À procura de seu próprio julgamento ela não evitou julgamentos difíceis e foi o que ela fez, desde o instante em que viu Eichmann 'em carne e osso', no tribunal de Jerusalém. Acreditava que esse julgamento era bem verificável e que ela tinha responsabilidade de dizer aquilo que não havia sido dito: seu tom revelava sua própria cólera diante do que lhe parecia ser uma dissimulação.[17]

Dentre todas as questões históricas e morais tocadas por Arendt, sua referência à atitude dos conselhos judaicos e a crítica ao rabino de Berlim constituem os pontos-chave do livro. Young-Bruehl observou que "as afirmações de Arendt sobre os conselhos judaicos foram colocadas e construídas de maneira ainda menos feliz".[18] A opinião corrente era a de que Hannah Arendt acusara o seu povo de covardia e falta de vontade de resistir, o que constituía uma distorção de sua crítica à liderança judaica, mais especificamente aos membros dos conselhos judaicos.[19]

---

[16] ARENDT, H. **El caso Eichmann y los alemanes**, p.593.
[17] SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p.74.
[18] YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p.307
[19] Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt faz referência aos conselhos judaicos e à "cooperação" de alguns de seus membros com o trabalho da polícia e da administração nazista. Os conselhos faziam

Livros, artigos e resenhas foram utilizados por instituições judaicas para decretarem guerra contra Hannah Arendt e o seu *Eichmann em Jerusalém*, acusando-a de lançar ideias difamatórias sobre o povo judeu. A autora recusou-se a envolver-se na controvérsia pública ao não responder às acusações de seus detratores, limitando-se apenas a responder às críticas de antigos colaboradores e companheiros e de amigos, como no caso de Gershom Scholem.

O que a controvérsia pública em torno de *Eichmann em Jerusalém* pôs em evidência foram questões morais e políticas cruciais para o século XX até o presente. Os debates suscitados com a publicação do livro foram muitos, mas Arendt ressalta que o livro tem seu assunto penosamente limitado, pois o relatório de um julgamento só pode discutir a matéria relacionada com a justiça. A situação geral do país onde se realiza o julgamento só deve ser levada em consideração se houver relevância para o julgamento. Cito-a:

> Este livro, então, não se relaciona com a história do maior infortúnio que jamais caiu sobre o povo judeu, nem tão pouco é a narrativa do totalitarismo ou a história do povo alemão, na época do Terceiro Reich, finalmente e por último, também não é um tratado teórico sobre a natureza do mal.[20]

O foco do relato de Hannah Arendt recai sobre a pessoa do réu, o homem de carne e osso, com uma história individual e com um conjunto único de qualidades, peculiaridades, atitudes típicas e circunstâncias. Tudo que não

---

as listas dos deportados e "onde quer que vivessem judeus, havia líderes judaicos reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperava de uma maneira ou outra, por uma razão ou outra, com os nazistas. De fato, a verdade é que se o povo judeu tivesse estado realmente desorganizado e sem líder, teria havido o caos e muita miséria, porém o número total de vítimas mal teria chegado de 4,5 a 6 milhões de pessoas". (Eichmann, p. 139). Um ponto forte da controvérsia foi a crítica endereçada a Leo Baeck, líder dos judeus de Berlim. Registra Arendt: "Ninguém obrigava os funcionários judeus a jurarem segredo; eles eram voluntariamente 'portadores de segredos', tanto para assegurar a ordem e prevenir o pânico [...] ou, quando, em situação fora de considerações 'humanas', como aquela em que, 'viver na expectativa da morte por gasificação seria apenas a mais dura', como no caso do dr. Leo Baeck, antigo chefe Rabino de Berlim. Durante o julgamento de Eichmann, uma das testemunhas salientou as consequências infelizes dessas espécies de 'humanidade' – pessoas que entregavam-se voluntariamente à deportação de Theresienstadt para Auschwitz e denunciavam aqueles que tentavam contar-lhes a verdade, dizendo que eram 'insensatos' [...]. Leo Baeck, erudito de boas maneiras, muito educado, o qual acreditava que os policiais judeus seriam 'mais gentis e prestativos', e tornariam 'essa prova tão penosa, mais fácil' (apesar de, realmente, serem mais brutais e menos corruptíveis, uma vez que tanta coisa estava em jogo para eles)". (Eichmann, p.132-133).

[20] Arendt, H. Eichmann, Diagrama e Texto, 1983, p. 293.

influenciou o réu deve ser omitido do relatório. Por isso, Arendt afirma que o julgamento deveria se realizar no interesse da justiça e nada mais.

Um ponto a ser destacado no julgamento foi o local em que foi realizado: a corte de Jerusalém. Intelectuais como Jaspers e até mesmo Arendt defendiam a tese de que Eichmann deveria ser julgado em um tribunal de caráter internacional sob a égide das Nações Unidas, pois os crimes cometidos pelo réu atentaram contra toda a humanidade. Eichmann havia sido capturado pelo serviço secreto israelense em Buenos Aires e levado para Israel para ser julgado pelos crimes perpetrados contra o povo judeu durante o regime nazista.

Arendt inicia sua narrativa com alusão ao Tribunal de Jerusalém, *Beth Hamishpath*, e as palavras proferidas pelo oficial de justiça anunciando a chegada dos juízes para dar início ao julgamento. De acordo com a autora, um dos juízes, Landau, esforça-se ao máximo para que o julgamento não se transforme num espetáculo.

Um julgamento assemelha-se a uma dramatização, porém o de Eichmann nunca se transformou em peça de teatro. No entanto, destaca Arendt, o espetáculo pensado por Ben-Gurion em certo ponto foi realizado, pois as lições que ele achou que deveriam ser ensinadas a judeus e gentios, aos israelenses, a árabes, e a todo o mundo foram transmitidas antes do julgamento. Ben-Gurion apresentou alguns artigos para explicar por que Israel sequestrou o acusado. Havia lições para o mundo não-judaico, para os judeus da Diáspora, para a geração de israelenses que cresceu desde o holocausto e, finalmente, para “impressionar os nazistas”, principalmente os que tinham ligação com alguns dirigentes árabes.

Para Ben-Gurion, realizar o julgamento de Eichmann em Israel tinha como um dos motivos a educação dos jovens judeus:

> Queremos que conheçam os fatos mais trágicos de nossa história, os fatos mais trágicos da história mundial. Não me importo se eles desejam conhecê-los; eles devem conhecê-los. Deveria ser-lhes ensinada a lição de que os judeus não são carneiros para serem abatidos, mas um povo que pode revidar – como os judeus fizeram na guerra de independência de 1948.[21]

[21] YOUNG-BRUEHL, E. **Por amor ao Mundo**, p.305.

Ao tratar inicialmente do Tribunal de Justiça, Arendt ressalta criticamente que no julgamento havia aqueles que serviam à justiça, no caso, os juízes, e aqueles que serviam a Ben-Gurion e ao Estado de Israel, no caso do Procurador Hausner e sua equipe. Assim, ela se recusa a assumir a postura do próprio Estado de Israel que, como foi citado, quis fazer de Eichmann um acusado-símbolo e, do seu processo, o cenário de um espetáculo por onde desfilariam, de uma só vez, os piores e os mais representativos espécimes do totalitarismo nazista.

No caso Eichmann, a autora empreendeu uma importante reflexão, mesmo como judia, trata o caso como um crime contra a humanidade, sem *pathos*, sem indulgência, recusando toda a "política do coração", da compaixão, da piedade de si mesmo (no caso o povo judeu). Com essa postura, Arendt foi acusada de não amar Israel.

Em carta de G. Scholem, que integra a controvérsia, o autor diz que na tradição judaica há um conceito difícil de definir conhecido como *Ahabath Israel* que se traduz como "amor pelo povo judeu" mas que Scholem encontra poucos traços dele em Arendt e em muitos intelectuais da esquerda alemã.

Ao responder a carta, Arendt diz a Scholem que ele tem razão quando se refere ao *Ahabath Israel*, pois de fato ela não sente amor semelhante a nenhum povo ou coletivo algum, nem alemão, nem francês, nem norte-americano. Na verdade, ela afirma que só ama os seus amigos.

> [...] Quiero comenzar con la *Ahabat Israel*. [...] Tiene usted toda la razón cuando afirma que yo no siento un "amor" semejante, y ello por dos razones. Primera, porque nunca en mi vida he "amado" a Pueblo o colectivo alguno, ni al alemán, ni al francés, ni al norteamericano, ni tampoco a la clase obrera o cualquier otra cosa de este tipo. En realidad, solo amo a mis amigos y me siento completamente incapaz de cualquier otra clase de amor. En segundo lugar, tal amor a los judíos me resultaria sospechoso, puesto que yo misma soy judia.[22]

Do julgamento, Arendt diz que:

---

[22] ARENDT, H. Carta a Gerhard Scholem, de 20 de julho de 1963. In: **Lo que quiero es compreender**: sobre mi vida y mi obra. Madri: Editorial Trotta, 2010, p.30. O amor que Arendt considera é o *amor mundi*.

> Apesar das intenções de Ben-Gurion e de todos os esforços da Promotoria, permanece na teia do tribunal um indivíduo, uma pessoa de carne e osso; e, mesmo que Ben-Gurion "não se importasse com o veredicto pronunciado contra Eichmann", inegavelmente, a única função da Corte de Jerusalém era pronunciar alguma sentença.[23]

Mas quem é o acusado?

1.1 Deveres de um cidadão: o acusado.

Adolf Eichmann, o acusado no julgamento em Jerusalém, foi capturado por agentes israelenses num subúrbio de Buenos Aires, na tarde de 11 de maio de 1960 e levado para Jerusalém para julgamento na Corte Distrital. A acusação constava de quinze itens, principalmente de cometer crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra, durante o período do Regime Nazista, especialmente durante a II Guerra Mundial.

Durante seu interrogatório, a cada um dos itens Eichmann alegava que não era culpado na forma da acusação. De acordo com o seu advogado, Roberto Servatius, respondeu numa entrevista à imprensa a seguinte pergunta: de que forma Eichmann pensava ser culpado? "Sentia-se culpado diante de Deus, não diante da lei".[24] Isto porque, sob o sistema legal nazista existente à época, o acusado não fez nada de errado, pois os seus atos não eram crimes e sim "atos do Estado", sobre os quais nenhum outro Estado tinha jurisdição. Nas palavras de Eichmann[25]: "Eu não tive nada a ver com a matança dos judeus. Eu nunca matei um judeu ou um não-judeu, por essa razão – eu nunca matei um ser humano. Eu nunca dei ordem para matarem um judeu ou um não-judeu; eu simplesmente não fiz isso".

O acusado nega as acusações que lhe são imputadas, pois ele sempre fora um cumpridor da lei, pois as ordens do Führer tinham força de lei.

---

[23] ARENDT, H. Eichmann em Jerusalém. Diagrama e Texto, p.36.
[24] Arendt, H. Eichmann em Jerusalém, p. 37.
[25] Id. Ibid., p. 38.

Mesmo negando, a acusação indicava que ele teria agido de caso pensado e em plena consciência da natureza criminosa de seus atos. Entretanto, Eichmann lembrava muito bem que só teria tido “má consciência se não tivesse feito o que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande zelo e cuidado meticuloso.”[26] Cumpre destacar que o tema da consciência será desenvolvido por Hannah Arendt em obras posteriores, além de ser fundamental para as implicações éticas e políticas.

De acordo com as declarações, Eichmann, pessoalmente, nunca teve qualquer motivo contra os judeus e afirmava que, pelo contrário, tinha razões particulares para não ser um inimigo deles. Entre seus amigos sim, havia antissemitas fanáticos.

Com relação às questões de consciência, o Conselho da Defesa não prestou a devida atenção a Eichmann, o que levou Arendt a afirmar que: “Eles preferiram concluir, por mentiras ocasionais, que ele era um mentiroso – e perderam o maior desafio moral, e até legal, de todo o processo[27].

Eichmann, nascido em 19 de março de 1906, ao longo de uma vida sem brilho e até mesmo de infortúnio, como ele registra, se filiou ao Partido Nacional Socialista em abril de 1932 e entrou para a SS, a convite de Ernst Kaltenbrunner, tornando-se chefe do Escritório Central para Segurança do Reich, lugar em que Eichmann foi empregado, mais precisamente como chefe da seção B – 4, Escritório IV, sob o comando de Heydrich Müller.

Na SS, Eichmann tornou-se um perito na Questão Judaica. Para isso, o seu testa de ferro, um certo von Mildenstein, pediu-lhe que lesse *Der Judenstaat* de Theodor Herzl, o clássico sionista que, de acordo com o relato de Arendt, num tom de ironia, o “converteu” ao sionismo.[28] Como perito, o acusado recebeu a tarefa de executar a “emigração forçada” dos judeus austríacos, o que significava expulsar todos os judeus. Foi encarregado de organizar inicialmente a emigração, nos estágios preparatórios do genocídio e, mais tarde, a evacuação forçada dos judeus para os campos de extermínio na Solução Final. Eichmann organizou a deportação

---

[26] Id. Ibid., p. 41.
[27] ARENDT, H. Eichmann em Jerusalém, p.42.
[28] ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**, p. 56.

de seres considerados supérfluos e inoportunos para os centros de extermínio demonstrando competência extraordinária. Em seu interrogatório ele deixara claro que fora empregado em transportes e não em matanças. Arendt escreve que:

> Legal ou ao menos formalmente, ele soubera o que estava fazendo; e havia a pergunta adicional, se ele estivera em condições de julgar a enormidade de seus atos...Uma última pergunta, a mais chocante de todas, foi feita, repetidas vezes pelos juízes, especialmente o juiz – presidente: "A matança dos judeus foi contra a sua consciência?"[29]

Para a autora, a pergunta do juiz era uma questão moral, cuja resposta não foi importante para a justiça. Porém, a questão da consciência será central no desenvolvimento do Relato e em suas reflexões posteriores. Eichmann tinha uma consciência que funcionava do modo que era esperada: ora ele sabia das ordens de matança, ora não. Sua consciência se rebelava apenas contra a ideia de matança dos judeus alemães. No relato de Hannah Arendt destaca-se o que ela chamou de "o problema da consciência de Eichmann", em especial no capítulo sobre a conferência de Wannsee, ou Pôncio Pilatos. Para a Solução Final, Eichmann teve sua consciência acalmada pelo fato de que ninguém da SS, "absolutamente ninguém"; foi contrário à Solução Final.

Eichmann se sentiu em muitas oportunidades como Pôncio Pilatos e perdeu a necessidade de sentir "fosse o que fosse" com relação à Solução Final, pois a nova lei da terra era a lei do Führer e os "seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpriu o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei".[30]

Além de ser um respeitador das leis, Eichmann declarou no interrogatório da polícia, com grande ênfase, "que tinha vivido toda sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever".[31] Arendt destaca que o juiz Raveh, fosse por curiosidade fosse por

---

[29] Id. Ibid., p. 105.
[30] Arendt, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sob a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, p. 152.
[31] Id. Ibid, p.153.

indignação pelo fato de o acusado ter a ousadia de invocar o nome de Kant em relação a seus crimes, resolveu interrogá-lo. A autora relata que, para surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico. Assim o acusado se pronunciou: “o que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio da minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais”.[32]

Ora, Arendt chama a atenção para o fato de que o imperativo categórico kantiano não se aplica a roubo e assassinato, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver em um sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los. Além da formulação do imperativo categórico, Eichmann acrescentou que lera a *Crítica da Razão Prática*, de Kant. Ainda explicou que desde que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver de acordo com os princípios kantianos, por isso não era mais “senhor de seus próprios atos”, e de que era incapaz de “mudar qualquer coisa”.[33]

Arendt assevera que, nesse contexto, o acusado inserido num “período de crime legalizado pelo Estado” descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. O teor da formulação foi distorcido para: “aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local” – ou, na formulação de Hans Frank para o “imperativo categórico do Terceiro Reich”, que Eichmann deve ter conhecido: “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove”.[34] Hannah Arendt observa que Kant jamais pretendeu dizer nada que culminasse com exceção, pois ao contrário, para ele todo homem é um legislador no momento em que começa a agir. Ao fazer uso da “razão prática” o homem encontra os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei. Como sabemos, ainda em Kant há uma exigência de que o homem faça mais do que obedecer à lei, que ultrapasse o mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei, a fonte de onde a mesma brotou. Na filosofia de Kant é a razão prática a fonte da lei.

---

[32] ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**, p.153.
[33] As aspas são usadas pela autora.
[34] ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. Companhia das Letras, p. 153.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant estabelece a fórmula do imperativo categórico como imperativo da moralidade, porque tem o caráter de uma lei prática e não deixa a vontade escolher o contrário do que ordena; também tem em si a necessidade exigida pela lei. A lei é um princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir; por isso a lei caracteriza-se pela universalidade e a fórmula fundamental do imperativo categórico, o princípio formal de todos os deveres, da qual se devem deduzir as máximas que regulam a ação humana é: "age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal".[35]

Para Kant, a vontade, além de atuar conformando-se a leis, é a faculdade que dá a si mesmo seus fins e, para tal, é preciso um fim último com valor absoluto e válido para todo ser racional. Ora, só o homem e, de modo geral, todo ser racional, existe como fim em si mesmo, e não como meio para uso arbitrário das vontades. Assim, só o homem possui valor absoluto e o imperativo prático é: "age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio."[36] Esta formulação evidencia que o homem não é uma coisa e, sendo assim, não posso dispor do homem na minha pessoa, seja para humilhá-lo, mutilá-lo ou matá-lo. Essa interdição é válida com relação ao outro, pois cabe a cada um, na medida de suas forças, contribuir com os seus semelhantes de acordo com o princípio da humanidade e de toda a natureza humana. Para Arendt,

> qualquer que tenha sido o papel de Kant na formação da mentalidade do "pequeno homem", na Alemanha, não resta a mínima dúvida de que Eichmann seguiu os preceitos de Kant, ao menos sob um aspecto: uma lei era uma lei, não podia haver exceções.[37]

Ora, nos países civilizados, a voz da consciência tal como a lei diz para todos: " – Não matarás!", apesar dos desejos e inclinações naturais do homem, no país de Hitler dá outra voz de comando à consciência, a saber: " – Matarás, apesar dos organizadores dos massacres saberem, muito bem, que assassinar é contra os desejos e inclinações normais da maioria das pessoas."[38]

---

[35] KANT. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden, p.113.
[36] Idem. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.224.
[37] ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**, Diagrama e Texto, 1983, p. 162.
[38] Id. Ibid., p.162

Eichmann seguiu o mandamento do Führer e organizou, junto com outros, a matança de milhões de judeus e, por isso, foi acusado, pela Promotoria do julgamento, de "conspiração" e um dos "principais criminosos de guerra" e responsável por tudo que se relacionava à Solução Final. Eichmann foi acusado de "crimes contra a humanidade", um conceito estranho na lei israelense. Por outro lado, o acusado insistira que era culpado apenas por "auxilio e instigação", mas jamais cometera um ato público. A sua culpa provinha de sua obediência, de ter cumprido o seu dever.

> Nas palavras de Arendt, "(...) sem dúvida que a defesa tentaria alegar que Eichmann não passava de um pequeno dente da engrenagem, era previsível; que o próprio réu pensaria nesses termos, era provável, e foi o que ele realmente fez até certo ponto; enquanto a tentativa de acusação de fazer de Eichmann o maior dente da engrenagem – pior e mais importante que Hitler – foi uma curiosidade inesperada. Os juízes fizeram o que era correto e apropriado, desconsideraram toda essa noção, o que, incidentalmente, também fiz, apesar das acusações e elogios encontrados".[39]

Com a acusação, Eichmann foi sentenciado à pena de morte. Quando do cumprimento da sentença, simplesmente fez uso de clichês usados nos discursos funerários. Diz Arendt: "Era como se naqueles últimos minutos, ele estivesse resumindo a lição que este longo percurso através da maldade humana nos ensinou: a lição da temerosa banalidade do mal, que desafia palavras e pensamentos".[40]

A questão a ser posta é: em que consiste a banalidade do mal?

1.2 O mal: da radicalidade à banalidade

A questão do mal apareceu nas reflexões de Hannah Arendt na obra *Origens do Totalitarismo*, onde trata do Estado Totalitário.

> O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda humanidade fosse

[39] Arendt, H. Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura. In: **Responsabilidade e Julgamento**, p.92-93.
[40] Idem. **Eichmann em Jerusalém**, p.262.

> apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única "liberdade" consista em "preservar a espécie".[41]

Ao refletir sobre a ambição de domínio total, Arendt faz referência ao mal radical, tematizado por Kant em *A religião nos limites da simples razão*. Diz a autora:

> O surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores. Não há modelos políticos nem históricos nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la, a alternativa de tudo ou nada – [...] não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração.[42]

Para Hannah Arendt, o domínio total tem como suporte a doutrinação ideológica e o terror absoluto nos campos de concentração e de extermínio. Nesse sentido,

> Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado.[43]

A degradação de seres humanos só foi possível nos campos de concentração, pois em condições normais "a espontaneidade jamais pode ser inteiramente eliminada, uma vez que se relaciona não apenas com a liberdade humana, mas com a própria vida, no sentido da simples manutenção da existência".[44] Os campos de concentração, de acordo com a análise de Arendt, foram o modelo perfeito para o domínio total em geral.

---

[41] ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, p.488.
[42] Id. Ibid., p. 494.
[43] Id. Ibid., p.488, 489.
[44] Id. Ibid., loc. Cit.

Os métodos utilizados pelos regimes totalitários, principalmente nos campos de concentração e de extermínio, apontam para a direção de um princípio niilista de que "tudo é possível", "tudo é permitido". Mas, diante de tal quadro, Arendt evidencia que o bom senso e as "pessoas normais" se recusam a crer que "tudo é possível".[45]

Ainda em alusão ao quadro do mal, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt fala que o verdadeiro horror dos campos de concentração e extermínio reside no fato de os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se estivessem mortos, posto que "o horror compele ao esquecimento". Desse modo, no processo de domínio total os passos são os seguintes:

> O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem. Por um lado, isso foi conseguido quando certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei e quando o mundo não-totalitário foi forçado, por causa da desnacionalização maciça, a aceitá-los como os fora da lei.[46]

Em seguida, mata-se a pessoa moral, através do esquecimento sistemático, tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubando da morte o significado de uma vida realizada. Nesse aspecto, a morte apenas salva o fato de que ele jamais havia existido, o que contraria a tradição do mundo ocidental. No mundo grego, ressalta Arendt, até mesmo o herói Aquiles providenciou os funerais de Heitor e os governos mais despóticos honraram seus inimigos mortos.

---

[45] Para Primo Levi, "no Campo (...) a luta pela sobrevivência é sem remissão, porque cada qual está só, desesperadamente, cruelmente só. Se um *Nuil Achtzenh* vacila, não se encontrará que lhe dê uma ajuda, e sim quem o derrube de uma vez, porque ninguém tem interesse em que um 'muçulmano' a mais se arraste a cada dia até o trabalho; e se alguém, por um milagre de sobre-humana paciência e astúcia, encontrar um novo jeito para escapar do trabalho mais pesado, uma nova arte que lhe propicie uns gramas de pão a mais, procurará guardar seu segredo, e por isso será apreciado e respeitado, e disso tirará uma própria, exclusiva, pessoal vantagem; ficará mais forte, e portanto será temido, e quem é temido é, só por isso, candidato à sobrevivência". '*Muselmann*', com essa palavra, os veteranos do campo designavam os fracos, os ineptos, os destinados à 'seleção'." LEVI, Primo. É isto um homem? Trad. de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p.89. "Era comum a todos os *Lager* o termo *muselmann*, 'muçulmano', atribuído ao prisioneiro irreversivelmente exausto, extenuado, próximo à morte. Propuseram-se para o fato duas explicações, ambas pouco convincentes: o fatalismo e as faixas na cabeça, que podiam simular um turbante." LEVI, Primo. Os Afogados e os Sobreviventes. Tradução: Luís Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p.85.

[46] ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, p.498.

> O próximo passo decisivo do preparo de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem. Isso se consegue, principalmente, tornando impossível, pela primeira vez na história, o surgimento da condição de mártir (...). Morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Sob certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente e sabemos que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento de uma personalidade sem direitos e sem consciência.[47]

O último passo no processo de domínio total corresponde ao matar a individualidade. Destruir a individualidade é destruir a capacidade de iniciar algo novo com seus próprios recursos. Diz Arendt:

> Depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida. [...] Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com seus próprios recursos. [...] Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte. [48]

Com o processo de domínio total, os regimes totalitários visavam a transformação da própria natureza humana. E os campos de concentração se constituíram em laboratórios onde as mudanças na natureza humana foram testadas.[49]

Numa crítica escrita para a *Review of Politics*, o filósofo político Eric Voegelin declarava-se atônito com o fato de Arendt julgar possível pensar uma coisa tal como "mudança na natureza humana". Pois, "uma natureza" não pode ser mudada ou transformada; uma mudança de natureza é uma contradição de termos; lidar com a natureza de uma coisa significa destruir a coisa. Conceber a ideia de "mudar a natureza do homem" (ou de qualquer coisa) é um sintoma da falência intelectual da civilização ocidental. Arendt responde a Voegelin:

---

[47] ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, p. 502-504.
[48] Id. Ibid., p.506.
[49] Em sua obra *Homo Sacer*, Giorgio Agamben, ao tratar da biopolítica, inspirando-se nas considerações de Michel Foucault, mas também nas reflexões de Hannah Arendt, Walter Benjamin e Carl Schmitt, diz que: "O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior é o novo *nómos biopolític*o do planeta." (p.183) "Na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais teria sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão." (p.178)[49]

> o sucesso do totalitarismo é idêntico à liquidação mais radical da liberdade como uma realidade política e humana do que qualquer coisa que testemunhamos antes. Sob essas condições, dificilmente será consolador agarrar-se a uma natureza imutável do homem e concluir que ou o próprio homem está sendo destruído ou a liberdade não pertence às capacidades essenciais do homem. Historicamente, conhecemos a natureza do homem apenas na medida em que ela tem existência e nenhum reino de essências eternas irá jamais consolar-nos se o homem perder suas capacidades essenciais.50

Quando Eric Voegelin acusou Arendt de compreender erroneamente o que implicava a frase "mudança na natureza humana", ele acusava-a de ter sido infectada pela "doença espiritual do agnosticismo". Mas Arendt preocupava-se com o fenômeno, com aquilo que aparece e não com uma suposta realidade postada por trás do fenômeno, "uma natureza oculta ou uma essência invisível". Em *A Condição Humana*, a autora escreveu que algo como natureza humana ou essência humana poderia ser conhecida apenas por Deus; que os homens capazes de conhecer a essência de coisas diferentes deles mesmos não podem "saltar por cima de suas sombras" para descobrir sua própria essência. O desejo de tal salto, argumentava ela, distrai os homens de suas verdadeiras responsabilidades para com a realidade e o mundo que partilham.[51]

A crença totalitária de que "tudo é possível", mostra que tudo pode ser destruído. Mas, para Arendt:[52]

> Não obstante, em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriam, sem saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar.

Nessa passagem, Arendt evidencia a presença do mal, mas, ao mesmo tempo a impossibilidade de um "mal absoluto", bem como de um "mal radical", pois, diz a autora: "é inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um "mal radical", e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela

[50] ARENDT, H.. Resposta a Eric Voegelin. Apud Young-Bruehl, E.: Por amor ao mundo, p.235.
[51] Arendt, H. A Condição Humana, p. 236.
[52] op. cit., p. 510.

denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um "rancor pervertido" que podia ser explicado por motivos compreensíveis".[53]

O mal radical a que Arendt refere-se teria surgido em conexão com o sistema no qual todos os homens se tornaram "igualmente supérfluos", tal como registra em *Origens do Totalitarismo*, e em uma carta de 4 de março de 1951, endereçada a Karl Jaspers:

> [...] o mal provou ser mais radical que o esperado. Em termos objetivos, os crimes modernos não estão estipulados nos Dez Mandamentos. Ou: a tradição Ocidental está padecendo do preconceito de que as piores coisas que os seres humanos são capazes de fazer provêm do vício do egoísmo. Nós sabemos, todavia, que os maiores males ou o mal radical não tem mais coisa alguma a ver com tais motivos pecaminosos, humanamente compreensíveis. O que o mal radical realmente é eu não sei, mas parece-me que ele de algum modo tem a ver com o seguinte fenômeno: tornar os seres humanos, enquanto seres humanos, supérfluos (não os usando como meios para um fim) o que deixaria intocada sua essência enquanto humanos, atingindo apenas sua dignidade humana; mas, propriamente tornando-os supérfluos enquanto seres humanos.[54]

Hannah Arendt cita o termo "mal radical", já trabalhado por Kant, mas não dá a mesma conotação do autor. Em sua reflexão no texto *A religião no limites da simples razão*, Kant situa o mal na própria natureza humana e não diz respeito a um homem em particular, mas ao caráter da espécie, o que leva o autor a afirmar que o mal é "inato" e que "o homem é mau por natureza". É mau porque tem consciência da lei moral e admitiu em sua máxima o afastamento da mesma. Mau por natureza "significa que isto vale para ele considerado em sua espécie [...]"[55]

Em Kant, o mal é inato, radicado na natureza humana, então só pode ser radical. Para o autor:

> este mal é Radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar

[53] Arendt, H. Origens do Totalitarismo, p. 510.
[54] ARENDT, H. Apud: Correia, Adriano. Mal e obediência – Uma nota. Filosofia ou Política?, 2010, pp. 11-12 Correspondances et Dossier Critique, p. 948.
[55] Kant, I. A Religião nos Limites da Simples Razão, coleção Os Pensadores, p. 376.

> senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma, é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem ente que age livremente.

Desse modo, em Kant, a questão do mal inscreve-se na ordem da moralidade, posto que nasce das condições do exercício da liberdade e de responsabilidade do homem. Enquanto que, para Arendt, em sua referência em *Origens do Totalitarismo*, o mal radical tem a ver com a fabricação de seres humanos supérfluos, com a cristalização de males extremos e mesmo impensáveis.

Richard J. Bernstein, em seu texto *Mudou Hannah Arendt de opinião? Do mal radical à banalidade do mal*[56] afirma que Arendt mudou de opinião sobre o Mal Radical, a partir de sua resposta à crítica de G. Scholem acerca da banalidade do mal.

O autor, em seu texto, pergunta o que entende Arendt por mal radical. A pista essencial, para ele, encontra-se em sua carta a Jaspers, quando registra que o mal radical tem a ver com o fenômeno da superficialidade dos seres humanos. Essa superfluidade é reafirmada em *Origens do Totalitarismo*, inclusive quando a autora trata da decadência do Estado-Nação.

Bernstein destaca que, em Hannah Arendt, o mal radical consiste em tornar os seres humanos supérfluos enquanto seres humanos e tem a ver com o uso dos homens como meios para um fim. Para ele, e nós concordamos, a referência ao mal radical em Kant em *Origens do Totalitarismo*, não significa que ela concorda com o conceito de Kant. [57] Ainda para Bernstein, a noção de mal radical que Arendt analisa em *Origens do Totalitarismo* não contradiz, como assegura Scholem, a

---

[56] BERNSTEIN, Richard J. **?Cambió Hannah Arendt de opinión?***: Del Mal Radical a La banalidade del mal*. IN: **Hannah Arendt**: El orgullo de pensar. Compiladora Fina Birulés. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006, PP.235 a 257.

[57] Nesse sentido, Eugênia Wagner registra que o trabalho de Nádia Souki, *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*, parte do pressuposto de que Arendt seguiu a "trilha" de Kant na busca da compreensão para o mal totalitário e acabou por concluir que o "mal radical" kantiano e a "banalidade do mal" arendtiana são noções coincidentes. Mas, para Eugênia Wagner as noções diferenciam-se, pois o enfoque arendtiano é político nos dois casos. "Para Arendt, o 'mal radical' kantiano não é um conceito político porque pertence à esfera da moralidade e diz respeito 'ao indivíduo em sua singularidade'. A banalidade do mal diz respeito ao mal político." Ética & Política, PP.175-177

noção de banalidade do mal, pois são noções que encontram-se associadas ao fenômeno das massas supérfluas.[58]

Em *Eichmann em Jerusalém*, pela primeira vez, Arendt utiliza a expressão "banalidade do mal" quando faz referência ao comportamento de Eichmann antes da sua morte ao dar vivas a Alemanha, Argentina e Áustria. Ela ressalta: "Era como se naqueles últimos minutos, ele estivesse resumindo a lição que este longo percurso através da maldade humana nos ensinou – a lição da temerosa banalidade do mal, que desafia palavra e pensamento".[59]

Com a polêmica criada após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt acrescenta um pós-escrito ao relato, onde registra que imagina que o subtítulo do livro também tenha originado uma controvérsia sobre a banalidade do mal. Essa expressão foi usada porque ela entendia que

> Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de se provar um vilão. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação.[60]

Tratava-se de um homem de carne e osso, com uma história individual, uma pessoa como outra qualquer. Um homem normal, mas um burocrata do regime nazista ou mais especificamente um instrumento de destruição de milhares de pessoas, um homem comum, sem grandes motivações ideológicas e engajamento político, apenas um homem banal, na expressão da autora. Nesse sentido, ela não via em Eichmann um monstro, nem a encarnação do demônio ou um personagem shakespeariano. Ele simplesmente nunca compreendeu o que estava fazendo.

Diante desse quadro revelado do burocrata Eichmann, Arendt assinala que ficou aturdida com a superficialidade do agente que tornava impossível retraçar o mal incontestável dos seus atos, em níveis mais profundos. Mas essa superficialidade não significava tolice ou estupidez, e sim refletia uma autêntica incapacidade de pensar. O que Eichmann fez não foi algo de extraordinário nem que

---

[58] ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral, op. cit., p.159.
[59] Arendt, H. Eichmann em Jerusalém, 1983, p. 262.
[60] Arendt, H. Eichmann em Jerusalém, 19, p 310.

pertença ao cotidiano e, no entanto, os seus atos foram hediondos. Registra Arendt:[61]

> Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico a burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é "banal" e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade dialógica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum.

Em relação à banalidade do mal, Hannah Arendt faz uma distinção substancial entre "banal" e "lugar-comum". Ela diz o seguinte: "Para mim, existe uma diferença fundamental: 'lugar-comum' é o que acontece frequentemente, o que acontece comumente, porém algo pode ser banal mesmo sem ser comum."[62] Bethânia Assy explica que, para Arendt, "lugar-comum" é um fenômeno que é comum, trivial, cotidiano, que acontece com frequência. Enquanto que o termo banal é diferente de lugar-comum, pois o comum pressupõe um habitat cuja ocorrência é frequente, constante, por outro lado, banal não pressupõe algo que seja comum, mas algo que ocupa o espaço do que é comum. O mal "per se" nunca é trivial, entretanto ele pode se manifestar de um modo tal que pode ocupar o lugar daquilo que é comum.

Arendt aproxima o significado de banalidade à ideia de um fenômeno superficial, o que significa ausência de raiz, *rootlessness*. Portanto, banalidade do mal significa que o mal não tem raízes, não é enraizado em motivos maléficos nem na natureza humana, também não tem suporte em nenhum tipo de manifestação do mal presente em nossa tradição. Nas palavras de Arendt:

> Eu quero dizer que o mal não é radical, indo até as raízes (radix), que não tem profundidade, e que por esta mesma razão é tão terrivelmente difícil pensarmos sobre ele visto que a Razão, por definição, quer alcançar as raízes. O mal é um fenômeno superficial, e em vez de radical, é meramente extremo. Nós resistimos ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda

---

[61] Id. Ibid., p. 311.
[62] ASSY, Bethânia. Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt. In: Hannah Arendt, Diálogos, reflexões, memórias. Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto, organizadores. Belo Horizonte: Editora UFMA, 2001, p.143.

> ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann, [...] era um exemplo perfeito.63

Ainda mais:

> A consciência no sentido socrático não é nada mais do que consciência no sentido de estar ciente, atento e capaz de conhecer por si próprio. Este é o dois-em-um que se atualiza na atividade do pensamento. [...] Essa consciência é a condição para a memória [...]. Em certo sentido, poderíamos afirmar que da mesma forma que a memória – e por consequência o medo da dor ou da morte que impõem limites à nossa coragem – representa um obstáculo aos nossos desafios, a atividade do pensamento significa um obstáculo aos nossos atos. Tais considerações estão relacionadas à natureza do mal: uma criatura com total ausência de pensamento teria ilimitada capacidade para o mal, não no sentido de deliberadamente ser 'um vilão' visando obter determinados objetivos, mas no sentido de que tais motivações, todas aplicadas ao interesse próprio, não desempenham nenhum papel. A banalidade do mal: uma espécie de mal que nasce da ausência de pensamento pode chegar a extremos impensáveis, [...] e sendo, em termos de motivações, sem causa e sem raízes, e ainda, sem limites. O mal sem limites, não o mal radical.64

Para Bethânia Assy, matiza-se em Arendt a relação entre a faculdade de pensar e uma moralidade negativa, no sentido de que ela não conduz o homem ao bem, embora possa preveni-lo de perpetrar o mal, ao menos esta manifestação do mal na forma da banalidade do mal.

> O pensamento pode ser uma atividade, mas ele não é uma ação. [...]Uma atividade na qual atinge seu cume na forma de solitude, construída a partir do modelo do diálogo, pode e realmente oferece obstáculos à nossa maneira de agir, embora não nos conduza à ação. Ela é inteiramente negativa, pois não nos diz o que fazer, mas quando parar. Em outras palavras, ela é uma ética de impotência, em um duplo sentido. Primeiro, no sentido de que o indivíduo não tem poder, que se adquire na companhia dos outros. E segundo, no sentido de que nas situações-limite, onde eu me afasto da companhia dos outros e não quero participar do que eles estão fazendo, estou renunciando a todo poder. A faculdade de pensar me diz quando este ponto foi alcançado, ou seja, quando pessoas que pensam não podem mais prosseguir. *A fonte de todo mal neste caso é a ausência do pensamento,* thoughtlessness*, de forma que não se pode ser mal voluntariamente. Isto pressuporia o pensamento*.[65]

---

[63] Arendt, H. Arendt to Grafton. Apud. Bethânia Assy, op. cit. p.145.
[64] ARENDT, H. Basic moral propositions. Apud. Assy, Bethânia. op.cit., 152.
[65] Id. Ibid., p.153.

Em carta endereçada a G. Sholem, de 1963, Arendt faz a seguinte afirmação com vistas a esclarecer o sentido da expressão “banalidade do mal”:

> Você tem bastante razão: eu mudei meu espírito e já não falo de “mal radical”. Faz muito tempo que nós nos encontramos pela última vez, senão teríamos conversado, talvez, sobre esse assunto. (Consequentemente, eu não sei por que você chama meu termo “banalidade do mal” um bordão ou slogan. Até onde eu sei ninguém havia usado o termo antes de mim; mas isso não é importante.) Minha opinião agora é a de que o mal nunca é “radical”, é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode crescer demais e deteriorar o mundo todo precisamente porque ele se espalha como um fungo na superfície. Ele é ‘desafiador do pensamento’, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chegar às raízes, e no momento em que ele se interessa pelo mal, ele se frustra porque não há nada. Essa é sua “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical.66

Pelo exposto, percebe-se em Arendt uma preocupação em esclarecer o conceito de “banalidade do mal”. A inspiração para esse conceito, de acordo com Arendt, foi de Henrich Blücher que fez referência à superficialidade do mal a partir de uma passagem de um texto de Brecht, em que o poeta registra que os grandes criminosos políticos devem ser expostos ao riso.

O certo é que “o conceito banalidade do mal” foi usado pela primeira vez por Arendt no livro sobre Eichmann. De acordo com a autora, na tradição filosófica a questão do mal é associada à ignorância ou falha de conhecimento, à vontade enquanto fundamento do livre-arbítrio e a uma necessidade moral. Entretanto, a tradição filosófica não pôde conceber um mal radical, bem como a teologia cristã, pois aprendemos que o mal é algo demoníaco e que sua encarnação é Satã, ou Lúcifer, cujo pecado é o orgulho, o querer igualar-se a Deus.

É comum ainda dizer que os homens maus agem por inveja, que pode ser creditada ao ressentimento mediante algum insucesso, mesmo à inveja de Caim, que matou seu irmão Abel porque o “Senhor teve estima pela oferenda de Abel”. Os homens maus podem, também, agir por fraqueza, ódio ou cobiça, raiz de todo o mal. Diz Arendt:[67]

---

[66] Id.. Carta a Gersom Sholem, de 1963, Apud Young-Bruhel, Elizabeth. Hannah Arendt: Por amor ao mundo, p. 327

[67] ARENDT, H. A Vida do Espírito, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 5.

> Diz-se que os homens maus agem por inveja; e ela pode ser tanto ressentimento pelo insucesso, mesmo que não se tenha cometido nenhuma falta (Ricardo III) ... Ou podem ter sido movidos pela fraqueza (Macbeth). Ou ainda, ao contrário, pelo ódio poderoso que a maldade sente pela pura bondade ("Odeio o Mouro: o que me move é o coração", de Iago; o ódio de Claggart pela "bárbara" inocência de Billy Budd, um ódio que Melville considerou "uma depravação com relação à natureza humana"); ou pela cobiça [...].

Em contraste com o pensamento filosófico, o pensamento religioso insere a questão do mal relacionando-o com o pecado original e a corrupção da natureza humana, mas sem relação com o mal deliberado. "Caim não queria se tornar Caim quando matou Abel, e até Judas Iscariotes, o maior exemplo do pecado mortal, se enforcou".[68] Na perspectiva religiosa, todos devem ser perdoados porque não sabiam o que estavam fazendo. A exceção a essa regra é Jesus de Nazaré, o criador do Perdão que deveria ser aplicado para todos os pecados que de alguma maneira podem ser explicados pela fraqueza humana. Mas, ressalta Arendt, que o grande amante de pecados, menciona que existem aqueles que causam *Skandala*, ofensas vergonhosas, escandalosas. Daí, em *Algumas Questões de Filosofia Moral*, Arendt faz a seguinte afirmação:

> O mal segundo Jesus é definido como o "obstáculo" *skandalon*, que os poderes humanos não podem remover, de modo que o malfeitor real aparece como o homem que nunca deveria ter nascido: "Seria melhor para ele que uma pedra de moinho fosse dependurada ao redor de seu pescoço e ele, lançado ao mar"... O *Skandalon* é aquilo que não está em nosso poder reparar – pelo perdão ou pela punição – e o que, portanto, permanece como obstáculo para todas as demais execuções e atos.[69]

Ora, para Arendt Jesus de Nazaré é o criador político do perdão, tal como registra em *A Condição Humana:*

> O descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito esta descoberta num contexto religioso e tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério num sentido estritamente secular.70

Em outra passagem, Hannah Arendt, na mesma obra citada, destaca que Jesus sustenta contra "escribas e fariseus", que não é verdade que somente Deus

---

[68] Idem. Responsabilidade e Julgamento, p. 137.

[69] Arendt, H. In: Responsabilidade e Julgamento, p 191.
[70] Arendt, H. "A Condição Humana". Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1987, p. 250.

tenha o poder de perdoar, pois o perdão deve ser mobilizado pelos homens entre si porque só assim poderão esperar ser perdoados por Deus. Mas o dever de perdoar não se aplica ao "caso extremo do crime e do mal intencional", que são raros e, talvez, mais do que as boas ações. Deus se encarregará deles no Juízo Final, que não desempenha nenhum papel na vida terrena e cuja característica é a justa retribuição e não o perdão.

O perdão não é vingança, pois o ato de perdoar não pode ser previsto jamais: "O perdão é a única reação que não-re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado".[71] Por isso, o desdobramento dos ensinamentos de Jesus sobre o perdão é a libertação dos grilhões da vingança. Nesse sentido, a punição é a alternativa do perdão, mas, de acordo com Arendt, é significativo "que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável".[72] Trata-se de ofensas que, segundo a autora, desde Kant, são chamadas de "mal radical".

Como já foi registrado, Arendt, inicialmente, faz referência à noção de "mal radical" em *Origens do Totalitarismo*, relacionando-o com a superfluidade dos homens. Ao denominar o mal da dominação totalitária do século XX de "radical", de acordo com Jerome Kohn[73]: "Arendt queria dizer que a raiz do mal aparecera pela primeira vez no mundo". Pois o "mal radical" kantiano e a "banalidade do mal" arendtiana são noções distintas.[74]

Em *Algumas Questões de Filosofia Moral*, Arendt enfatiza que, para Kant, o homem era tentado a fazer o "mal" por seguir suas inclinações, que estão arraigadas na natureza humana e não na razão. Kant e nenhum outro filósofo moral acreditava que o homem pudesse querer o mal pelo mal. Todas as transgressões são explicadas por Kant como "exceções que o homem é tentado a fazer perante

---

[71] ARENDT, H. A Condição Humana, 1987, p. 253.
[72] Idem p. 253.
[73] KOHN, J. In: Responsabilidade e Julgamento, p. 19.
[74] Para Nádia Souki, "podemos dizer que o conceito de mal radical de Kant abarca o de banalidade do mal, e ainda mais: que a banalidade do mal é uma roupagem contemporânea do mal radical. A banalidade do mal não seria uma novidade enquanto essência, mas seria uma novidade enquanto fenômeno (aparência)." (SOUKI, Nádia. Hannah Arendt e a banalidade do mal. P.100.) Por outro lado, para Eugênia Wagner, "o mal radical kantiano não é um conceito político porque pertence à esfera da moralidade e diz respeito ao indivíduo em sua singularidade". Para esta autora, a banalidade do mal diz respeito ao mal político. (WAGNER, Eugênia. Hannah Arendt – Ética & Política. P.177).

uma lei que, do contrário, ele reconhece como sendo válida – assim o ladrão reconhece as leis da propriedade, até deseja ser protegido por elas, e só faz uma exceção temporária a essas leis para seu próprio benefício".[75]

A fórmula que, para Kant, a mente humana aplica sempre que tem que distinguir o certo do errado é o imperativo categórico, cuja fórmula é comparada a uma bússola, com a qual os homens poderão distinguir "o que é bom, o que é mau". Esse conhecimento está ao alcance de todos os homens, até do mais comum e localiza-se na estrutura racional da mente humana, enquanto outros tinham localizado tal conhecimento no coração humano. Mas, diz Arendt:

> O que Kant não teria aceitado como natural é o que o homem também vai agir segundo o seu julgamento. O homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo dos sentimentos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão e o coração.[76]

De acordo com Jerome Kohn,

> o imperativo talvez seja realmente o relato mais convincente já apresentado da noção tradicional da consciência moral (*moral consciousness*) ou consciência (*consciense*); o próprio Kant a considera uma bússola(...) mas para Arendt era *insuficientemente política*, porque o agente obediente não assume a responsabilidade pela consequência dos seus atos, porque a noção de dever de Kant, como mostrou Eichmann, pode ser deturpada, e porque (embora, claro, Kant nada soubesse disso) o caráter sem limites do mal proveniente da ausência de pensamento elude a sua compreensão conceitual.77

Essa citação de Jerome Kohn ratifica que o conceito de banalidade do mal em Hannah Arendt diz respeito ao mal político e não ao mal que é da esfera da moralidade, como em Kant. Todavia, toda reflexão sobre o caso Eichmann e a banalidade do mal desencadeou uma investigação sobre as imbricações entre pensar, querer e julgar e as noções de moralidade, ética e responsabilidade.

---

[75] ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral. In: Responsabilidade e Julgamento, p. 126.

[76] ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral, p. 126.
[77] KOHN, J. Prefácio, In: Responsabilidade e Julgamento, p. 22.

Em uma correspondência de 1963 a Meier-Cronemeyer, Hannah Arendt diz o seguinte:

> O escrito [Eichmann em Jerusalém] foi de certo modo uma cura posterior para mim. E é verdade que foi uma maneira de chegar às bases da criação de uma nova moral política – ainda que eu jamais, tolhida pela modéstia, usasse tal formulação.78

A banalidade do mal enquanto conceito refere-se a um fenômeno político, pois o mal praticado por indivíduos que não pensam ocorre quando os códigos de conduta e hábitos caem por terra. O mal político não é praticado isoladamente e, por isso, é que a moralidade do indivíduo e a incapacidade para a reflexão são objeto de interesse para Arendt nos momentos de crise política.

Ora, Eichmann não pensava porque não possuía uma voz da consciência "que a alma humana carrega constantemente consigo".[79] Jerome Kohn, ao perguntar sobre o que Arendt escreveu em sua narrativa do julgamento, suspeita que "seja o problema verdadeiramente estonteante da consciência de Eichmann", pois "o fato de que a sua 'consciência' veio à luz no desenrolar do julgamento é parte interessante do significado da banalidade do mal – a evidência da primeira é que culminou no conceito da última".[80]

Filósofos, psicólogos e outros que se dedicam a analisar o fenômeno da consciência, tendem a concebê-la como a racionalização de um motivo, ou uma emoção irresistível, ou uma prescrição para a ação, ou intenção do inconsciente. Mas, para Arendt, "a consciência é supostamente um modo de sentir além da razão e dos argumentos, e de conhecer pelo sentimento o que é certo e errado[...]. Esses sentimentos não são indicações confiáveis, não são, na verdade, indicação nenhuma de certo e errado".[81]

O termo consciência, destaca Arendt, originalmente significa consciência de si (*consciousness*), isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, nos tornamos cientes de nós mesmos, e não tem relação com a faculdade de conhecer e julgar o certo e o errado. Em grego e em latim, a palavra para consciência de si

---

[78] ARENDT, H. Carta a Meyer-Cronemayer em 1963. Apud: Assy, Bethânia. Rostos privados em espaços públicos – por uma ética da responsabilidade. In: Responsabilidade e julgamento, p.34.
[79] WAGNER, Eugênia, Hannah Arendt: ética e política, p. 191.
[80] KOHN, Jerome. In: Responsabilidade e Julgamento, p. 16.
[81] ARENDT, H. Responsabilidade e Julgamento, p. 172-73.

(*consciousness*), também indica a consciência (*conscience*); a mesma palavra consciência (*conscience)*, em francês, é usada para os sentidos cognitivo e moral; em inglês só recentemente a palavra "consciência" (*conscience*) adquiriu o sentido moral especial. Arendt lembra que o *conhece a ti mesmo*, inscrito no templo de Apolo, o *gnothi sauton* délfico, que junto com o *meden agan*, nada em demasia, tem sido considerado o primeiro preceito moral geral pré-filosófico.

1.3 Ética e responsabilidade

De acordo com Jerome Kohn, a questão fundamental a ser enfrentada por Hannah Arendt no pós-guerra seria a questão do mal. Pois "o mal tinha se evidenciado como o inverso do fundamento milenar da moral ocidental – não matarás".[82] Nesse sentido, os acontecimentos terríveis do século XX, para Arendt, podem ser vistos em termos de um colapso da moralidade. Diz Arendt:

> Entre as muitas coisas que ainda se pensava serem "permanentes e vitais" no início do século e mesmo assim não perduraram, escolhi voltar a nossa atenção para as questões morais, aquelas que dizem respeito à conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocados para julgar ou justificar os outros e a si mesmos, e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural. Até que, sem grande alarde, tudo isso desmoronou quase da noite para o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de costumes (mores), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou povo.[83]

Nessa citação fica evidente o colapso da moralidade. A autora lembra, em *Algumas questões de filosofia moral*, a busca de Nietzsche de "novos valores" como uma clara indicação da desvalorização dos chamados "valores", para o seu tempo, e que os antigos tinham chamado de virtudes. O que Nietzsche estabeleceu como

---

[82] KOHN, Jerome. In: Hannah Arendt. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios) 1930-1954. São Paulo, Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 24.
[83] ARENDT,H. Algumas Questões de Filosofia Moral. IN, **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p.13.

padrão foi só a própria vida que, por sua vez, é uma pressuposição, que pode ser questionada em sua verdade. Para Arendt, o autor não poderia saber que a existência da humanidade como um todo algum dia podia ser posta em perigo pela conduta humana. Na verdade, a grandeza de Nietzsche foi que tenha ousado demonstrar "como a moralidade se tornara vergonhosa e sem sentido".[84]

Na Alemanha de Hitler, o colapso dos padrões morais foi total, pois além das fábricas de morte com seus programas de extermínio, o quadro mais assustador, para Arendt, era "a colaboração natural de todas as camadas da sociedade alemã, inclusive das elites mais antigas que os nazistas deixaram intocadas e que nunca se identificaram com o partido no poder".[85] O regime nazista anunciava um novo conjunto de valores que dava suporte a um sistema legal. Ainda registra Arendt:

> A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinados a acreditar.86

Nessa passagem, Arendt faz uma separação entre os criminosos e as pessoas comuns. Um tribunal, ao julgar um criminoso baseia-se na "pressuposição da responsabilidade e culpa pessoal", e na crença no "funcionamento da consciência". As questões legais e morais não são as mesmas, mas ambas têm em comum o fato de que lidam com pessoas e não com sistemas e organização. Na sociedade de massas, "todos os indivíduos são tentados a se considerarem um simples dente de engrenagem em alguma espécie de maquinaria, seja em algum empreendimento burocrático, social, político ou profissional, seja o padrão casual mal ajustado e caótico das circunstâncias em que todos de algum modo levamos a nossa vida". [87] No julgamento de Eichmann, a defesa afirmou que ele fora um minúsculo dente na engrenagem, dispensável e substituível. Mas a Corte não aceitou essa tese da defesa, considerando que o acusado conseguiu orientar-se na

---

[84] ARENDT. H. **Algumas Questões de Filosofia Moral**, p.115.
[85] Idem, p.117.
[86] Idem, p.118.
[87] Idem, p.121.

complexa estrutura organizacional nazista; e ainda considerou na sentença que a responsabilidade legal e moral daquele que entrega a vítima para a morte não é menor do que daquele que a faz morrer. Arendt afirma, então, que a transferência de responsabilidade que habitualmente ocorre na sociedade moderna, cessa numa sala de um tribunal, pois a virtude do judiciário é focar sua atenção no indivíduo.

A moralidade, como já foi dito, diz respeito ao indivíduo em sua singularidade. Mas, a abordagem restrita do problema da moralidade e seus fundamentos coloca a questão da "responsabilidade pessoal". De acordo com Arendt, "esse termo deve ser compreendido em contraste com a responsabilidade política que todo governo assume pelas proezas e malfeitorias de seu predecessor, e toda nação pelas proezas e malfeitorias do passado".[88]

Toda geração, do ponto de vista da nação, recebe a carga dos pecados dos pais, bem como as bênçãos das proezas dos ancestrais, por causa do *continuum* histórico. Por isso, "num sentido metafórico é que podemos nos sentir culpados pelos pecados de nossos pais, de nosso povo ou da humanidade, em suma, por atos que não praticamos".

Arendt considera um erro, do ponto de vista moral, sentir culpa por um ato não praticado, bem como sentir isenção de toda culpa quando alguém de fato é culpado de algo. Um outro aspecto a ser considerado é o de culpa coletiva. Diz Arendt:

> Quando somos todos culpados, ninguém o é. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenção ou potencialidades. [...] Mas a responsabilidade pessoal ou moral é tarefa de todos.[89]

Nesse sentido, um argumento surgido durante o caso Eichmann, que assumiu um papel relevante, foi o "argumento do mal menor", que reza o seguinte: "se somos confrontados com dois males [...], é nosso dever optar pelo menor, ao

---

[88] ARENDT, H. Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura. In: Responsabilidade e Julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.89.
[89] Idem, pp. 98, 214.

passo que é irresponsável nos recusarmos a escolher".[90] Para Arendt, tal argumento é uma falácia moral, que foi muito rejeitado pelo pensamento religioso. Autora cita o exemplo do Talmude e a política do papa João XXIII.

> o Talmude sustenta que se eles pedem a você que sacrifique um homem pela segurança da comunidade, não o entregue; se eles pedem a você que entregue uma mulher para ser violentada para o bem de todas as mulheres, não deixe que seja violentada. [...] O papa João XXIII escreveu sobre o comportamento político do papa e do bispo, o que é chamado 'a prática da prudência': eles 'devem tomar cuidado para [...] não serem de alguma maneira coniventes com o mal, esperando que com essa atitude possam ser úteis a alguém.91

Do ponto de vista político, Arendt ressalta que a fraqueza do argumento reside no fato de que a escolha pelo "mal menor" é uma escolha pelo mal. O mal do Terceiro Reich foi tão monstruoso que não poderia ser considerado um "mal menor". Durante o regime totalitário, a decisão de não praticar o mal pode ser considerada um fato político, pois os não-participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava de maneira automática, ou seja, como se houvesse um conjunto de regras aprendidas ou inatas que podem ser aplicadas caso a caso e que, diante de uma nova situação, é preciso apenas seguir o que é dado de antemão. Diz Arendt:

> O seu critério, na minha opinião, era diferente: eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de atos; e decidiam que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos. Assim eles também optavam por morrer quando eram forçados a participar. Em termos francos, recusaram-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando 'não matarás', mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios.92

Mas Arendt admite que há situações extremas em que a "responsabilidade pelo mundo, que é primariamente política, não pode ser assumida, porque a responsabilidade política sempre pressupõe, ao menos, um

---

[90] ARENDT, H. Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura. In: Responsabilidade e Julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.89.
[91] Idem, p.99.
[92] Idem, p.107.

mínimo de poder político".[93] Nessa condição temos a impotência ou a total falta de poder. Sob uma ditadura os não-participantes na vida pública são aqueles que se recusam a dar apoio, evitando que seu apoio ou responsabilidades seja uma obediência. Arendt ressalta que

> a obediência é uma virtude política de primeira ordem, sem a qual nenhum corpo político poderia sobreviver. A liberdade irrestrita de consciência não existe em parte alguma, pois significaria a ruína de toda comunidade organizada.94

Onde um adulto consente, uma criança obedece; se um adulto obedece, ele de fato "apoia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica obediência". Nos julgamentos de Nuremberg ao julgamento de Eichmann, os réus alegaram obediência à lei do país. Para Arendt:

> Muito seria ganho se pudéssemos eliminar essa perniciosa palavra, 'obediência', de nosso vocabulário do pensamento moral e político. Se refletíssemos exaustivamente sobre essas questões, poderíamos recuperar um pouco de autoconfiança e até de orgulho, isto é, recuperar o que os tempos antigos chamavam de dignidade ou da honra do homem: não talvez da humanidade, mas do *status* de ser humano.95

Arendt destacava que uma das variantes de ação e resistência não violenta é a desobediência civil, que é um dos exemplos descobertos no século de Hannah Arendt. Para a autora, basta imaginar o que aconteceria a qualquer forma de dominação violenta se um número significativo de pessoas agisse "irresponsavelmente" e se recusasse a apoiá-la, mesmo sem resistência ativa e rebelião, para verificar a sua eficácia.[96]

---

[93] ARENDT, H. Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura. In: Responsabilidade e Julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.108.
[94] Idem, p. 109.
[95] Idem, p.111.
[96] Idem, p.110. No ensaio sobre a Desobediência Civil, Arendt diz que "a desobediência –civil e criminosa – à lei, tornou-se um fenômeno de massa nos últimos anos, não somente nos Estados Unidos, mas em muitas outras partes do mundo. O desprezo pela autoridade estabelecida, religiosa e secular, social e política, como um fenômeno mundial , poderá um dia ser considerado como o evento

Como já foi referido, a responsabilidade política é coletiva e diferente da culpa moral ou legal, que é pessoal. No ensaio sobre Responsabilidade Coletiva, Arendt retomou o significado de moralidade e ética. Para a autora "as duas palavras significam originalmente nada mais do que costumes ou maneiras e, depois, num sentido elevado, os costumes e as maneiras que são mais apropriadas para o cidadão".[97] Nesse contexto, Arendt quer chamar a atenção para a responsabilidade política do cidadão para com o mundo. Por isso, Arendt não escreve sobre a moral baseada em regras universáveis que são aplicadas a casos particulares visto que "perdemos o corrimão do pensamento moral para guiar-nos".[98]

Para ratificar a responsabilidade política, Arendt destaca que a partir da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, até Cícero, a ética ou a moral era parte da política, aquela parte que referia-se ao cidadão e que não tratava das instituições. E na Grécia ou em Roma todas as virtudes são virtudes políticas. Nesse sentido, a questão a ser posta nesse âmbito não é se um indivíduo é bom, mas se a sua conduta é boa para o mundo em que vive. Por isso, "no centro do interesse está o mundo, e não o eu".[99]

Exemplificando, Arendt recorre a Ésquilo. Se Orestes mata a mãe sob as ordens rigorosas de Apolo e, mesmo assim, é perseguido por Erínias, é porque a ordem do mundo foi perturbada duas vezes e deve ser restaurada. Orestes fez o que era certo quando vingou a morte do pai e matou a mãe, mas, ainda assim, era culpado, porque tinha violado outro "tabu". Eis a tragédia pois, nesse caso, somente um ato maligno pode pagar na mesma moeda o crime original. O importante, ressalta a autora, é que a solução para a tragédia é apresentada por Atenas através da fundação de um tribunal, que desde então assumirá a tarefa de manter a ordem correta e eliminar a

> maldição de uma cadeia interminável de malfeitorias, necessárias para manter a ordem do mundo. É a versão grega da compreensão cristã de que toda a resistência ao mal feito no mundo

---

proeminente da última década". In: Crises da República. Trad. José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p.64.

[97] ARENDT, H. Responsabilidade Coletiva. In: Responsabilidade e Julgamento, p.218.

[98] FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p.159.

[99] ARENDT, H. Responsabilidade Coletiva. In: **Responsabilidade e Julgamento**, p.218.

> necessariamente acarreta alguma implicação no mal e a solução dessa situação difícil para o indivíduo.[100]

Nessa breve recuperação histórica, Arendt assinala que com a ascensão do cristianismo a ênfase deslocou-se inteiramente da preocupação com o mundo e os deveres a ele ligados para a preocupação com a alma e sua salvação. As recomendações presentes nas epístolas do *Novo Testamento* indicam o não envolvimento público e político dos homens. Arendt aponta que apenas dois dos Dez Mandamentos nos obrigam moralmente, o "não matarás" e o "não prestarás falso testemunho", que foram desafiados por Hitler e Stálin.

Ao refletir sobre as questões da responsabilidade e do mal, Arendt procura distinguir as preocupações de ordem política e as de ordem moral. Por isso, afirma Arendt:

> No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo. Se despirmos os imperativos morais de suas conotações e origens religiosas, resta-nos a proposição socrática – é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: "Pois é melhor para mim estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo um só, estar em desavença comigo mesmo."[101]

Da proposição socrática, Arendt infere a pressuposição de "que não só vivo junto com outros, mas também com o meu eu, o que esse viver junto, por assim dizer, tem precedência sobre todos os outros".[102] De acordo com Arendt, a resposta política à proposição socrática é: "o importante no mundo é que não haja nenhum mal, sofrer o mal e fazer o mal são igualmente ruins. Não importa quem o sofra; o nosso dever é impedi-lo."[103]

Na esteira da preocupação política com o mundo, Arendt lembra Maquiavel que queria ensinar aos príncipes "como não ser bons", inspirado nos patriotas florentinos que desafiaram o papa e, por isso, foram dignos de elogio porque "colocavam a sua cidade muito acima da alma". Nesse sentido, Arendt evidencia que para Maquiavel, no âmbito político, mais importante que a bondade é

---

[100] Idem, p.219.
[101] ARENDT, H. Responsabilidade Coletiva. In: Responsabilidade e Julgamento, p. 220.
[102] Idem. P.221.
[103] Idem. Loc. Cit.

o mundo. Mas, com isso, Maquiavel não queria dizer que eles deviam ser ruins e malvados, e sim evitar as inclinações e agir de acordo com princípios políticos, distintos dos princípios morais e religiosos, e também dos criminosos. Arendt ressalta que, "para Maquiavel, o padrão pelo qual julgamos não é o eu, mas o mundo, é exclusivamente político, e isso é o que o torna tão importante para a filosofia moral."[104] E mais, Maquiavel sabia que as pessoas frequentemente são *tentadas* a fazer o bem e precisavam de um *esforço* para fazer o mal e vice-versa.

Para Jerome Kohn, a referência de Arendt a Maquiavel pode ser uma argumentação mais forte

> "acrescentando que a moralidade e também a religião tendem a negar (embora não destruir como fez o totalitarismo) a propensão política fundamental, arraigada na condição da pluralidade humana, de cuidar mais do mundo do que de si mesmo ou da salvação da alma". [105]

Por isso, nesse ponto, "Arendt estava realmente próxima de Maquiavel: quando os mandamentos morais e religiosos são pronunciados em público num desafio à diversidade das opiniões humanas, eles corrompem tanto o mundo como a si mesmos".[106]

A ética cristã, baseada na faculdade da vontade, enfatiza a prática do bem. Mas, para Arendt, o bem, a bondade não ocupam o centro da vida pública. Na verdade, a ocultação da bondade está presente nos ensinamentos de Jesus de Nazaré. Em suas reflexões, a autora assevera que a única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade que evita ser vista e ouvida. Quando a bondade aparece em público, ela perde o seu caráter de bondade e assume o caráter de caridade organizada ou mesmo de um ato de solidariedade. Nesse sentido, "não dês tuas esmolas perante os homens, para seres visto por eles". Só existe bondade quando a mesma não é percebida nem mesmo por aquele que a pratica: "que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita".

Pela ausência de manifestação fenomênica exterior, a bondade apresenta uma qualidade negativa. Disso resulta a compreensão de que nenhum homem pode

---

[104] ARENDT, H. Algumas questões de Filosofia Moral. IN: Responsabilidade e Julgamento, p.145.
[105] KOHN, Jerome. Introdução à edição americana. IN: **Responsabilidade e Julgamento**, pp.20-21
[106] Id. Ibid. loc. Cit. .

ser bom, visto que Jesus de Nazaré ensinava que nenhum homem pode ser bom. “Porque me chamais de bom? Ninguém é bom a não ser um, isto é, Deus”.[107] Ao tratar da questão da bondade a partir do Nazareno, a autora lembra a percepção de que nenhum homem pode ser sábio, o que culminou com o nascimento da sabedoria, ou da filosofia.

Ao comparar o amor à bondade e o amor à sabedoria que se resolvem nas atividades de filosofar e de realizar boas obras, Arendt lembra que essas atividades cessam imediatamente sempre que o homem pode ser sábio ou bom. O amor à bondade e o amor à sabedoria se opõem ao domínio público, mas o caso da bondade é extremo. A bondade “deve esconder-se de modo absoluto e evitar toda aparição, pois do contrário é destruída”.

O amante da bondade, enfatiza Arendt, não pode viver uma vida solitária, mas, por outro lado, sua vida com os outros e para os outros não deve ser testemunhada inclusive por si próprio. Não é solitário e sim desamparado, pois, embora conviva com outros homens, deve ocultar-se deles e não pode testemunhar o que faz. O filósofo, amante da sabedoria, conta com a companhia dos pensamentos. Embora o ato de pensar seja a mais solitária das atividades, não é realizado sem um parceiro e sem companhia.

De acordo com Arendt, os conselhos de conduta de Jesus, a saber: “mas eu vos digo, amai os vossos inimigos, abençoai os que vos amaldiçoam, fazei o bem àqueles que vos odeiam” (Mt 5, 44), mostram que Jesus radicalizou ordens e preceitos antigos, além de evidenciar que

> o eu e a interação entre mim e mim mesma já não são os critérios fundamentais de conduta. O objetivo não é, de modo algum, sofrer o mal em vez de fazer o mal, mas algo completamente diferente, a saber, fazer o bem aos outros, e o único critério é realmente o outro.[108]

É mister lembrar que, com o caso Eichmann, Arendt insere no conjunto de suas reflexões a preocupação com as questões éticas. Nas palavras da autora:

> Ética e moral significam muito mais do que a sua origem etimológica indica. Não tratam de costumes, maneiras ou hábitos, nem mesmo

[107] Essa é uma passagem bíblica citada por Hannah Arendt, Lc 8,19. **A Condição Humana**. p.92.
[108] ARENDT, H. Algumas questões de filosofia moral. In: **Responsabilidade e Julgamento**, p.182.

> de virtudes no sentido estrito do termo, pois as virtudes são resultado de algum treinamento. Antes tratamos da afirmação, sustentada por todos os filósofos que já se ocuparam da questão, de que, primeiro, há uma distinção entre certo e errado e de que essa é uma distinção absoluta, ao contrário de uma distinção entre grande e pequeno, pesado e leve, que são relativas; e de que, segundo, todo ser humano em sã consciência é capaz dessa distinção.[109]

Em suma, infere-se das reflexões de Arendt que moral e ética referem-se à capacidade de julgar que é liberada pela faculdade de pensar. Nos textos em que Arendt faz reflexão sobre a moral e ética surge a questão da responsabilidade em suas nuances moral, política e jurídica, em situações excepcionais. Nesse sentido, pode-se dizer que encontra-se nas reflexões de Hannah Arendt uma ética da responsabilidade. Nas palavras de Bethânia Assy:

> em uma ética da responsabilidade a descrição em termos normativos não faz sentido, tal qual nas éticas prescritivas baseadas no indivíduo moralmente bom. Ao contrário, uma ética da responsabilidade está intimamente relacionada a um agir consistente, *vis-à-vis* nossas ações públicas, interações e opiniões, cuja qualidade estaria comprometida pelo encorajamento, exercício e cultivo de um *ethos* público, da capacidade de sentir satisfação com aquilo que interessa apenas em sociedade.[110]

Se moral e ética referem-se à faculdade de julgar que, por sua vez, é liberada pela faculdade de pensar, vejamos então a reflexão sobre o pensar.

---

[109] Id. Ibid.,p.139

[110] ASSY, Bethânia. “Faces privadas em espaços públicos”. Por uma ética da responsabilidade . In: **Responsabilidade e Julgamento**, p.52.

CAPÍTULO II

Do mal à vida do espírito: o pensar e o querer

A obra *A vida do espírito,* publicada *post mortem*, tem como preocupação de Hannah Arendt duas fontes distintas: uma, o julgamento de Eichmann em Jerusalém, em que mencionou a "banalidade do mal"; outra, as questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas e com as respostas mais amplas da filosofia para a questão: "o que é o pensar?"

O conteúdo da obra teve origem nas conferências preparadas para as "Gifford Lectures", da Universidade de Aberdeen, na Escócia. As conferências sobre "o pensar" foram proferidas na primavera de 1973; sobre "o querer" foram iniciadas em 1974, mas foram interrompidas em virtude do ataque cardíaco sofrido por Arendt. Além do "pensar" e o "querer", a *vida do espírito* contém um apêndice com alguns trechos de suas aulas na Universidade de Chicago e na New School for Social Research de Nova York sobre a filosofia política de Kant, em que trata do julgar ao discutir a *Crítica do Juízo.*

De acordo com Richard Bernstein[111], um dos primeiros textos em que Hannah Arendt discute a questão do pensamento é o seu ensaio de 1944, *A Tradição Oculta,* em que recupera uma tradição do pensamento judaico moderno: o judeu pária. Ao pária, Arendt contrasta um outro tipo judaico: o *parvenu*.

Recorrendo a Max Weber que evidenciou a categoria de pária, principalmente em obras como *O judaísmo antigo* ou *Economia e Sociedade,* a categoria pária é aplicada à condição diaspórica dos judeus na antiguidade e na Idade Média. Em toda parte, os párias são estrangeiros, dispersos entre outras nações, submetidos a uma dupla moral, uma interior à comunidade e, outra, orientando as relações com o mundo limítrofe.

Para Arendt, o pária é um tipo humano que apresenta uma relevante importância para a avaliação da humanidade nos tempos sombrios. As pessoas que

[111] BERNSTEIN, Richard J. Arendt on thinking. IN: **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Villa, D. (ed.). New York, Cambridge University Press, 2002.

exemplificam o pária tais como os poetas, escritores e artistas afirmam sua independência e liberdade dentro de uma sociedade que lhes atribui o *status* de escória. Em seu ensaio, Arendt escreve sobre quatro exemplos da tradição pária: Heine, Chaplin, Lazare e Kafka. Quando se refere a Kafka, a autora já destaca o pensamento como o elemento com o qual pode-se confrontar a sociedade.

Mas é em Bernard Lazare que Arendt encontra a expressão "pária consciente". Em Lazare, o pária é o judeu emancipado, do gueto e da ortodoxia; é "portador de uma tradição oculta, alimentada pelo orgulho e pela grandeza dos perseguidos". Para Odílio Aguiar[112], "o pária consciente na perspectiva arendtiana, difere tanto do pária como do assimilado (parvenu). [...] O pária consciente é aquele que é excluído pelo mundo e, como tal, se manifesta, mantém algum contato com a tradição, mas caminha paralelo a ela".

Retornando a Bernstein, o mesmo assinala que Arendt, no texto sobre a *Tradição Oculta,* ao caracterizar o pária como um indivíduo que usa o seu pensamento como uma arma encontra-se o germe para a ideia da autora do *Selbstdenken*, o pensador independente. O importante para Bernstein, é que Arendt, no escrito citado, ainda não elabora aquilo que ela quer dizer com "pensamento", mas seus comentários apresentam relevância significativa para seus textos posteriores como *A Vida do Espírito.*

Pensar, querer e julgar são as três atividades espirituais básicas. E, de acordo, com Young-Bruehl,

> a vida do espírito, é, para expor de maneira simples, um tratado sobre o bom governo mental. Por meio de uma série complexamente entretecida de reflexões e análises, Arendt tentou apresentar uma imagem das três faculdades espirituais checando cada uma delas como três ramos de governo.[113]

Cada uma das faculdades tem a sua liberdade interna, que é a pré-condição para a harmonia espiritual. No texto, o pensar e o querer têm apresentação minuciosa. Mas Arendt não escreveu o volume sobre "o julgar" em virtude de sua morte e, assim, ficamos sem saber como se articularia o pensar, o querer e o

---

[112] AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt**, p. 214.
[113] **Por amor ao mundo**, Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1997, p. 398.

“julgar”. Sobre o “julgar” o público leitor de Arendt tem indicações em *As lições sobre a filosofia política de Kant* e outras referências ao tema como *A crise da cultura* e o apêndice de *A vida do espírito*.

Em uma anotação do seu diário[114], do ano de 1967, Hannah Arendt registrou a sua intenção de escrever sobre a vida do espírito. O seu projeto era completar *A condição humana,* livro de 1958, com um segundo volume de *A condição humana II,* dedicado às atividades de pensar, querer e julgar.

Em *A Condição Humana*, as atividades da *vita activa*, trabalho, obra e ação, correspondem à existência do homem como ser condicionado. O trabalho é a condição da própria vida, a obra proporciona um mundo artificial de coisas, e a ação corresponde à condição humana da pluralidade. Em *A vida do espírito*, as atividades da *vita contemplativa*, pensar, querer e julgar, não são condicionadas não lhes correspondendo diretamente nenhuma das condições da vida ou do mundo. Não obstante, quando Hannah Arendt diz, por exemplo, que o pensar não é condicionado, isso não significa afirmar uma dualidade ou que o mesmo se dá fora do mundo. O pensar é uma atividade invisível mas é “despertado pelos acontecimentos vividos pelos homens”.

Como indica Eduardo Jardim “a vida espiritual não se origina nas experiências do homem como ser condicionado. Entretanto, isso não quer dizer que ela seja espontânea, pois ela é a resposta dos homens no plano espiritual, à sua inserção no mundo”[115]

Para Jerome Kohn,

> o último trabalho de Arendt pode ser considerado o complemento de seu projeto anterior sobre as atividades da vida ativa, pois a tradicional oposição entre *vita contemplativa* e *vita activa* não mais existe. A atividade espiritual, embora reflexiva, não é contemplativa

[114] ARENDT, H. Diário Filosófico – 1950-1973. Barcelona: Herder, 2006. “Las tres facultades o actividades del espíritu: pensar – querer – juzgar, son independientes del condicionamento del hombre, es decir, el condicionamento las limita, pero no brotan de él. Son las tres actividades con las que el hombre responde a su condicionamento, no las que le correspondem. En este sentido no son espontaneas, aunque no son condicionadas en sentido estricto”. Octubre de 1967, [27], p. 653.

[115] JARDIM, Eduardo. Hannah Arendt: Pensadora da Crise e de uma novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 106.

> no sentido usual. Para Arendt a atividade de pensar não alcança, nem mesmo vem a desembocar na "verdade".[116]

Em outras palavras, as reflexões de Arendt não estão comprometidas com a busca de verdades em sentido cognitivo, que tem a ver com o raciocínio lógico, e sim com a busca de significado que é inseparável do pensamento. E o pensamento é uma experiência comum, mas na vida cotidiana não desejamos e não temos tempo de parar para pensar.

Foi a ausência de pensamento identificada em Eichmann quando do seu julgamento que despertou o interesse de Arendt. Numa conferência pronunciada em 30 de outubro de 1970, na New School for Social Research, intitulada *Pensamento e Considerações Morais,* texto que antecede a *Vida do Espírito,* a autora diz que:

> Há alguns anos, em um relato sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mencionei a "banalidade do mal": com a expressão não quis referir-me a teoria, mas antes a algo bastante factual, o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cujas raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente; sua personalidade destacava-se unicamente por sua extraordinária superficialidade.117

Arendt ressalta que o agente não era nem monstruoso nem demoníaco, por mais monstruosos que fossem seus atos. A única característica que podia ser captada em seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o antecedeu, e até mesmo em seu passado, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, "mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar"[118].

Foi essa ausência absoluta de pensamento que atraiu o interesse de Arendt. Para o desenvolvimento de sua reflexão acerca do mal, a autora elenca as questões que norteiam o percurso para a escrita de *A Vida do Espírito,* a saber:

> Será o fazer-o-mal (pecados por ação e omissão) possível não apenas de "motivos torpes" (como a lei os denomina), mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo

---

[116] KOHN, Jerome. O mal e a Pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção À vida do Espírito. IN: Origens do Totalitarismo: 50 anos depois. 2001, p. 17.
[117] ARENDT, H. Pensamento e Considerações Morais. IN: A Dignidade da Política. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 145.
[118] ARENDT, H., Idem, p. 145.

> particular ao interesse ou à volição? Será que a maldade – como quer que se defina esse estar "determinado a ser vilão" - não é uma condição necessária para o fazer-o-mal? Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar?119

A própria autora responde a essas perguntas com um não, pois o pensamento não evita o mal no sentido de produzir o bem como resultado, como se a "virtude pudesse ser ensinada e aprendida"[120], haja vista que somente hábitos e costumes podem ser ensinados. No caso de Eichmann, Arendt destaca que:

> A ausência de pensamento com que me defrontei não provinha nem do esquecimento de boas maneiras e bons hábitos, nem da estupidez, no sentido de inabilidade para compreender – nem mesmo no sentido de "insanidade moral", pois ela era igualmente notória nos casos que nada tinham a ver com as assim chamadas decisões éticas ou os assuntos de consciência.[121]

Então, foi a inabilidade para compreender de Eichmann mais as questões morais que se originam na experiência real e que se chocam com a sabedoria de todos as épocas, seja com relação às respostas oferecidas pela ética, um ramo da filosofia, para o problema do mal, seja para a questão menos urgente "o que é o pensar?".

2.1 O vento do Pensamento

Arendt registra, com relação ao *Pensamento*, que desde Platão, a atividade do pensamento serve apenas para abrir os olhos do espírito. O pensamento visa à contemplação e nela termina. Quando a filosofia se tornou serva da teologia o pensamento passou a ser meditação e a terminar na contemplação, um estado da alma onde não há esforço do espírito para conhecer a verdade.

Com a Era Moderna, o pensamento tornou-se um servo da ciência, do conhecimento organizado; e a matemática, a ciência não empírica por excelência,

---

[119] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**. Civilização Brasileira, p. 19.
[120] Id, loc. cit.
[121] Id, loc. cit.

passou a ser a ciência das ciências, fornecendo a chave para as leis da natureza e do universo que se encontram ocultas pelas aparências.

Inserido na vida contemplativa, o pensamento sempre foi considerado pura quietude, dá-se no deserto enquanto modo de vida contemplativo. Com o triunfo da Era Moderna, e em resposta às questões evidenciadas em *Origens do Totalitarismo,* Hannah Arendt dedicou-se a examinar a "vida ativa". A autora encerrou esse estudo com uma curiosa sentença que Cícero atribuiu a Catão: "nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo".[122]

Para Arendt as questões implícitas na sentença de Catão são óbvias, mas apresentam dificuldades, a saber: "o que estamos 'fazendo' quando nada fazemos a não ser pensar? Onde estamos quando, sempre rodeados por outros homens, não estamos com ninguém, mas apenas em nossa própria companhia?"[123] Tais questões apresentam dificuldades, pois aparentemente pertencem à esfera da "metafísica" ou da "filosofia", que abrigam questões sem sentido. As dificuldades com as questões metafísicas se agravaram desde que os filósofos começaram a declarar o fim da filosofia e da metafísica. Também quando os teólogos começaram a discutir a proposição "Deus está morto".

Arendt chama a atenção para o fato de que com as chamadas "mortes" modernas de Deus, da filosofia e da metafísica, com consequências históricas consideráveis, inclusive política, e apesar das crises, a "habilidade para pensar não está em questão; somos o que os homens sempre foram – seres pensantes".[124] Por isso, apesar das doutrinas dos pensadores não serem convincentes ou razoáveis, nenhuma pode ser descartada como puro absurdo, pois só as falácias metafísicas contém as pistas para que possamos descobrir o que significa o pensamento para os que nele se engajam.

Em *A Vida do Espírito,* Arendt junta-se à fileira daqueles que vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia e, nesse sentido, dedicou-se a

---

[122] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 22.
[123] Id,loc. Cit. p. 22.
[124] Id.ibid., p. 26.

desconstruir falácias metafísicas, tendo em vista a recuperação de preciosidades que lhe permitissem pensar os problemas de seu próprio tempo.

Para a descoberta do significado do pensamento, Arendt recorre à distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand,* ou "razão" e "intelecto". A distinção entre essas duas faculdades coincide com a distinção entre as duas atividades espirituais: pensar e conhecer; e dois interesses distintos: o significado e a cognição. Pensar é da esfera da razão; conhecer é da esfera do intelecto, que deseja o conhecimento certo e verificável. Arendt com essa distinção quer esclarecer o seguinte: "a necessidade da razão não é inspirada pela da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa."[125]

Dessa afirmação de Arendt resulta claro que o pensar não se confunde com o raciocínio do senso comum nem com a cognição, pois a incapacidade para pensar pode ser encontrada em pessoas inteligentes, em cientistas, intelectuais e em indivíduos muito cultos e eruditos. Em *Algumas questões de filosofia moral*, encontramos a seguinte passagem, que confirma a questão da irreflexão:

> Assassinos do Terceiro Reich não só levavam uma impecável vida familiar, como gostavam de passar o seu tempo de lazer lendo Hölderlin e escutando Bach, provando (como se houvesse falta de provas a esse respeito) que os intelectuais podem ser tão facilmente induzidos ao crime quanto qualquer outra pessoa. [...] Na medida em que o pensamento é uma atividade ele pode ser traduzido em produtos, em coisas como poemas, música ou pinturas. Todas as coisas do pensamento. [...] O ponto importante sobre esses assassinos altamente cultos é que nem um único deles compôs um poema digno de ser lembrado, uma música digna de ser escutada ou pintou um quadro que alguém gostaria de pendurar na parede. [...] Nenhum talento suportará a perda de integridade que experimentamos quando perdemos essa capacidade comum de pensar e lembrar.[126]

Cumpre evidenciar que Arendt não está afirmando que as pessoas que se dedicam às artes, às ciências e a erudição não tenham o hábito de pensar ou que sejam malfeitores por definição. Trata-se de chamar a atenção para o fato de que "a linha divisória entre aqueles que querem pensar, e portanto têm de julgar por si

---

[125] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**, p. 30.
[126] Id. **Algumas Questões de Filosofia Moral**, p. 161

mesmos, e aqueles que não querem pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais."[127]

Para Arendt, o certo é que Kant estabeleceu a distinção entre pensar e conhecer, mas permaneceu tolhido pelo peso da tradição metafísica, com as chamadas questões últimas, que não se deu conta de que havia liberado a razão, a habilidade de pensar.

> Afirmava, defensivamente, que havia "achado necessário negar o conhecimento [...] para abrir espaço para a fé". Mas não abriu espaço para a fé, e sim para o pensamento, assim, como não "negou o conhecimento", mas separou conhecimento de pensamento.[128]

O pensar é da ordem do invisível, pois ocorre no mundo interno. Lida com objetos que não estão presentes aos sentidos, mesmo que tenham sido originariamente dados pelos sentidos. Por isso, o pensar precisa do mundo das aparências.

Em *A vida do espírito,* para refletir sobre o pensar, Arendt faz uma abordagem inicial sobre a natureza fenomênica do mundo. Este mundo que contém muitas coisas, naturais ou artificiais, porém o aparecer é comum a todas. Principalmente, diz Arendt:

> Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem. [...] Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um expectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.[129]

Com essa passagem, Arendt quer significar que os homens não estão apenas no mundo, eles são do mundo. Isto porque cada criatura que nasce só pode ser e aparecer no mundo que é comum a todos os seres vivos; um mundo com inúmeros aspectos e que se apresenta à pluralidade humana. Desse modo, todas as

---

[127] Id. Responsabilidade Pessoal Sob a Ditadura, em **Responsabilidade e Julgamento**, p. 107.

[128] ARENDT, **A Vida do Espírito**, p. 29. Kant faz a distinção entre pensar e conhecer bem como a afirmação de que abriu espaço para a fé no Prefácio à segunda edição da Crítica da Razão Pura. Cito Kant: "Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentes [...] Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença [...]." Crítica da Razão Pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 27.

[129] ARENDT, H. A Vida do Espírito, op. cit., p. 35.

criaturas sensorialmente dotadas tem a aparência como algo comum a elas. Porém, a autora destaca que mais importante é o fato de que todas as criaturas aparecem e desaparecem e que o mundo existiu antes de sua chegada e continuará a existir depois de sua partida. “Estar vivo significa viver em um mundo que precedeu à própria chegada e que sobreviverá à partida.”[130]

Mas também, estar vivo significa aparecer, pois os seres vivos são meras aparências; “aparecem em cena como atores em um palco montado para elas”. Se há um palco, então nós temos atores e expectadores, então aparecer “significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos expectadores”.[131] Aqui, evidencia-se que cada ser singular tem a sua epifania ao participar do grande jogo do mundo, do parecer e ser percebido, de participar da pluralidade, da dimensão fenomênica do mundo. Por isso, Arendt reafirma que “somos do mundo, e não apenas estamos nele”.

Somos do mundo. Tal fato significa que, para a nossa existência, a Aparência tem primazia, mas que para as atividades espirituais que pressupõem uma retirada do mundo tal como ele nos aparece é um recuo para o eu. Aqui cabe a seguinte pergunta: será que as atividades espirituais têm um lugar adequado neste mundo, considerando que são invisíveis e sem sentido?

Arendt chama a atenção para o fato de que na tradição metafísica, o filósofo deve deixar o mundo das aparências para descobrir o que “realmente é”, como fez Platão na Alegoria da Caverna em sua obra a *República.*

A referência de Arendt sobre a parábola é a seguinte:

> A estória da caverna desdobra-se em três etapas: a primeira reviravolta tem lugar na própria caverna, quando um dos habitantes liberta-se dos grilhões que acorrentam suas “pernas e pescoços” para que “eles apenas possam ver diante de si”, colados os seus olhos à tela sobre a qual as sombras e imagens das coisas aparecem; agora, onde um fogo artificial ilumina as coisas na caverna tais como realmente são. Há, em segundo lugar, a reviravolta da caverna para o céu límpido, onde as ideias aparecem como as verdadeiras e eternas essências das coisas na caverna, iluminadas pelo sol, a ideia das ideias, que possibilita ao homem ver e ás ideias brilhar. Finalmente, há a necessidade de volver à

[130] ARENDT, H. A Vida do Espírito, op. cit., p. 37.
[131] Idem, p. 37.

> caverna, de deixar o reino das essências eternas e novamente se mover no reino das coisas perecíveis e homens normais. Cada uma destas reviravoltas é realizada por uma perda de sentido e orientação: os olhos acostumados às sombrias aparências do anteparo são ofuscados pelo fogo na caverna; os olhos, já acostumados à luz mortiça do fogo artificial, são ofuscados pela luz que ilumina as ideias; finalmente, os olhos ajustados à luz do sol devem reajustar-se à obscuridade da caverna. [132]

Quando o filósofo se retira do mundo dado aos nossos sentidos e faz meia volta, a *periagoge* de Platão, em direção à vida do espírito, ele se orienta pelo espírito, em busca de algo que "lhe seria revelado e que explicaria sua verdade subjacente".[133] Entretanto, de acordo com Arendt, o nosso aparato sensorial pode retirar-se das aparências presentes, mas permanece atrelado à Aparência.

A primazia da aparência é fato no mundo cotidiano do senso comum, do filósofo e até mesmo do cientista. Nesse mundo busca-se a eliminação de erros e a dissipação de ilusões, mas não levam a uma região além das aparências.

Com base nas teses do biólogo e zoólogo suíço Adolf Portmann, que combatem as teorias funcionalistas que afirmavam que as aparências, em seres vivos, só servem para proteger os órgãos internos, Arendt conclui que os

> padrões comuns de julgamento, tão firmemente enraizados em pressupostos e preconceitos metafísicos – segundo os quais o essencial encontra-se sob a superfície e a superfície é o "superficial" estão errados; e a nossa convicção corrente de que o que está dentro de nós, nossa "vida interior", é mais relevante para o que nós "somos" do que o que aparece exteriormente não passa de uma ilusão [...].[134]

Referida ilusão tem seu aporte nas chamadas filosofias dualistas, que afirmavam a existência de duas esferas da realidade: o mundo sensível, apreendido pelos sentidos, pois é aparente, e o mundo ideal, invisível, objeto do pensamento. Na filosofia grega, Platão é o grande representante da teoria dos Dois Mundos. Na alegoria da caverna, exposta na *República,* lembra Arendt, ocorre a "reviravolta da caverna para o céu límpido, onde as ideias aparecem como as verdadeiras e

---

[132] ARENDT, H. A Tradição e a Época Moderna. IN: Entre o Passado e o Futuro. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 64.
[133] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 40.
[134] ARENDT, H. idem, p. 46-47

eternas essências das coisas na caverna, iluminadas pelo sol, a ideia das ideias, que possibilita ao homem ver e às ideias brilhar”. [135]

Na Era Moderna, com Descartes, a suspeita com relação ao aparelho sensorial e cognitivo do homem fez com que o autor definisse a *res cogitans* independente de “qualquer coisa não material”, e a “não-mundanidade”. A *res cogitans* cartesiana, destaca Arendt: “essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada, nem sequer saberia que existe uma realidade e uma possível distinção entre o real e o irreal, entre o mundo comum da vida consciente e o não-mundo privado de nossos sonhos”.[136]

De acordo com Arendt, o pensamento que submete à dúvida tudo que se apossa não possui nenhuma relação com a realidade. O erro de Descartes foi esperar superar a dúvida retirando-se completamente do mundo e concentrando-se exclusivamente na própria atividade do pensar. Para Arendt, as teorias dualistas são falaciosas e são uma interpretação do processo de retirada do pensamento do mundo das aparências. Entretanto, o pensamento sempre lida com objetos ausentes, afastados da percepção direta dos sentidos. Então, a pergunta a ser posta é: qual a dinâmica do pensamento? Ou como se caracteriza o pensar?

As três atividades espirituais básicas, para Arendt, são o Pensar, Querer e Julgar. Os objetos do pensar, querer e julgar são dados pelo mundo ou surgem da vida de cada um neste mundo mas, por outro lado, como atividades não são condicionados nem necessitados seja pelo mundo ou pela vida do homem no mundo. Embora sejam condicionados existencialmente, pelo período de tempo entre o nascimento e a morte, pelo trabalho para viver e se sentir em casa no mundo, e incitados a agir para encontrar o seu lugar na sociedade, os homens só podem transcender tais condições espiritualmente. Arendt ressalta que

> os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem em última instância, da vida do espírito. [...] A ausência de pensamento é realmente um poderoso fator nos assuntos humanos; estatisticamente, é o mais poderoso deles, não apenas na conduta de muitos, mas também na conduta de todos.[137]

---

[135] ARENDT, H. Tradição e a Época Moderna. In: Entre o Passado e o Futuro, p. 64.
[136] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 65-66.
[137] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 89.

As atividades espirituais têm como característica principal a invisibilidade. O pensamento sempre lida com objetos ausentes, afastados da percepção direta dos sentidos. Por isso, um objeto de pensamento é sempre uma representação, "isto é, alguma coisa ou alguém que na verdade está ausente, presente somente ao espírito, que por meio da imaginação, consegue torná-lo presente na forma de uma imagem". Dito de outro modo, "quando estou pensando, desloco-me para fora do mundo das aparências, mesmo se meu pensamento lida com os objetos que foram originariamente dados pelos sentidos, e não com invisíveis, tais como conceitos e ideias".[138]

Trata-se, na verdade, de uma retirada do mundo que está sempre presente para os sentidos, pois o ato espiritual tem como característica precípua, através da faculdade do espírito, tornar presente o que está ausente. Através do dom da imaginação que, para Kant, citado por Arendt, "é a faculdade da intuição mesmo sem a presença do objeto"[139]. Também a memória armazena para a lembrança tudo o que "não é mais" e a vontade antecipa o que "ainda não é", pois refere-se ao futuro, a projetos.

O fundamental, para Arendt, é que o "pensar" não tem capacidade para mover a vontade ou prover o juízo com regras gerais, mas deve preparar os particulares dados aos sentidos ou de – sensorializá-los. Nesse processo, vimos que a imaginação transforma um objeto visível em "invisível" o que implica também a lembrança. Então, "o pensar é um re-pensar".

Assim, o pensar, a busca de significado, geralmente é concebido como antinatural, como se, ao começar a pensar, os homens se empenhassem em uma atividade contrária à condição humana. O pensamento como tal, e não só o pensar sobre eventos ou fenômenos extraordinários, ou sobre as velhas questões metafísicas, mas qualquer reflexão que não serve ao conhecimento e que não se guia por objetivos práticos está "fora de ordem", como observou Heidegger[140]. Todo pensar exige um pare-e-pense.

---

[138] ARENDT, H. Pensamento e Considerações Morais. IN: A dignidade da Política. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 150.
[139] O aprofundamento sobre o papel da imaginação para as faculdades espirituais será realizado no 3º capítulo, sobre o julgar.
[140] A autora faz referências a Heidegger com a obra **Introdução à Metafísica**

O pensar paralisa os homens e, por isso, é que desde Platão o corpo do filósofo parece que habita a cidade dos homens, como se, pensando, os homens se retirassem do mundo dos vivos. Daí a afinidade entre a filosofia e a morte.

Arendt ressalta que Platão foi o primeiro filósofo a observar que, para os que não fazem filosofia, o filósofo aparece como se estivesse perseguindo a morte. Zenão, o fundador do estoicismo, relata que o oráculo de Delfos, ao ser interrogado sobre o que fazer para chegar à melhor vida, havia respondido: "Tome a cor dos mortos"[141].

A autora observa que nos tempos modernos Schopenhauer é um dos filósofos que defende a mortalidade como a "fonte eterna da filosofia". E Heidegger, alude Arendt, em *Ser e Tempo* destacava a "antecipação da morte como a experiência decisiva pela qual o homem poderia alcançar o seu eu autêntico e libertar-se da inautenticidade do Eles".[142]

"Tome a cor dos mortos". Este é o estilo de vida do filósofo "profissional", ou seja, daquele que devota toda a sua vida ao pensamento, monopolizando e elevando a um nível absoluto o que é apenas uma as faculdades humanas. Hannah Arendt não se incluía no grupo dos "filósofos profissionais" e ressalta que o filósofo é "um homem como você e eu", e como portador de um senso comum é consciente de ficar "fora de ordem" quando se empenha na atividade de pensar.

O senso comum e a opinião comum afirmam que a "morte é o maior de todos os males", mas para o filósofo, ao contrário, desde a época de Platão[143] em que a morte era considerada como a separação entre alma e corpo, "a morte é uma divindade, uma benfeitoria para o filósofo precisamente porque ela dissolve a união entre corpo e alma".[144] Daí, toda a história da filosofia encontra-se atravessada por uma luta interna entre o senso comum, que é o sexto sentido que adéqua os nossos

---

[141] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 98.
[142] Idem, p. 98.
[143] No *Fédon*, Diálogo de Platão sobre a Imortalidade da alma, temos a seguinte passagem: "Por Zeus, Sócrates, eu não tinha nenhuma vontade de rir, mas tu me fizeste rir! É que, penso, se o vulgo te ouvisse falar desse modo se convenceria de que há muito boas razões para se atacar os que se ocupam de filosofia, e a ele fariam como sem reserva os nossos amigos: "na verdade", diria ele, "os que se dedicam à filosofia são homens que se estão preparando para morrer"; e, se há uma coisa que seguramente pensarão, é que é justamente esse o fim que eles merecem!". (Platão. Fédon. In: **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 65)
[144] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**, p. 99.

cinco sentidos a um mundo comum, e a faculdade humana do pensamento e a necessidade da razão, que afastam o homem do mundo por períodos consideráveis.

Para pensar é preciso a solidão e o modo de vida do filósofo é solitário, mas é escolhido livremente. Por isso, assevera Arendt, quando Platão enumera as condições naturais que favorecem o desenvolvimento do "dom filosófico" não cita a hostilidade da multidão contra o filósofo, mas o Riso, a reação natural da multidão diante das preocupações do filósofo e da aparente inutilidade da sua ocupação. Platão temia o ridículo que há em todo riso e lembra a história da camponesa Trácia. Cito Arendt:

> O que é decisivo aqui não são as passagens dos diálogos políticos – as Leis ou a República – contra a poesia e especialmente contra os comediantes, mas a maneira totalmente séria com que conta a história da camponesa trácia explodindo às gargalhadas quando vê Tales cair no poço enquanto observava os movimentos dos corpos celestes, "declarando que ele estava ansioso por conhecer as coisas dos céus, enquanto lhe escapavam [...] as que se encontravam a seus pés". E Platão acrescenta: "Qualquer pessoa que dedique sua vida à filosofia está vulnerável a esse tipo de escárnio [...]". Toda a ralé se juntará à camponesa, rindo dele, [...] pois em seu desamparo, ele parece um tolo".[145]

Para Arendt, Kant é um caso único entre os filósofos pois o mesmo se junta ao riso do homem comum. Sem ter em mente a história de Platão sobre a camponesa, Kant conta uma história idêntica, com muito bom humor, envolvendo Tycho Brahe e seu cocheiro. Durante uma viagem noturna, o astrônomo havia proposto que se orientassem pelas estrelas para que encontrassem o caminho mais curto. O cocheiro respondeu ao astrônomo considerando que o mesmo pudesse conhecer muito sobre os corpos celestes, mas na terra era um tolo[146].

Com essas referências, Arendt chama a atenção para a luta interna entre o raciocínio do senso comum e o pensamento especulativo, luta essa que se passa no próprio espírito do filósofo. Metaforicamente, desaparecemos deste mundo mediante a necessidade que tem o pensamento de transcender o mundo, afastando-se dele. Daí a afinidade entre a filosofia e a morte, haja vista que nos inserimos no mundo das aparências pelo nascimento e do qual desaparecemos pela morte.

---

[145] ARENDT, H. **A vida do Espírito**, p. 101.
[146] Idem. Loc. Cit.

Por isso, Platão, no *Fédon*, afirma que na perspectiva da multidão os filósofos só fazem buscar a morte. Mas, ressalta que o verdadeiro filósofo, que passa a vida imerso em pensamento, deseja, em primeiro lugar, ficar livre de ocupações e, principalmente, de seu corpo que sempre exige cuidados. Em segundo lugar, o filósofo deseja viver em um além com os objetos com os quais o pensamento se ocupa, tais como a verdade, a beleza, a justiça. Assim, os homens naturalmente se esquivam da morte como o maior de todos os males, enquanto que os filósofos voltam-se para ela como o maior de todos os bens.

Um outro fator que Arendt destaca como a mais frequente e mais básica experiência do pensamento é a lembrança, pois está relacionada às coisas ausentes, que desapareceram dos sentidos. Daí a relevância de Mnemosyne, Memória, mãe das musas. Para aparecer ao espírito a lembrança deve primeiramente ser dessensorializada; e os objetos sensíveis são transformados em imagens através da imaginação. Esta torna presente o que está ausente em uma forma dessensorializada, sem a qual não se processa nenhum pensamento. Como exemplo, desse processo e o papel da lembrança, Arendt cita Orfeu e Eurídice[147].

> Orfeu desceu ao Hades para resgatar sua esposa morta e disseram-lhe que a poderia ter de volta sob a condição de que não se voltasse para vê-la, enquanto ela o seguia. Mas quando se aproximaram do mundo dos vivos, Orfeu olhou para trás e Eurídice imediatamente desapareceu [...] O velho muito conta o que acontece no momento em que o processo do pensamento chega ao fim no mundo da vida ordinária: todos os invisíveis tornam a sumir. Também convém que o mito se refira à lembrança, e não à antecipação.

Para Eduardo Jardim, com o mito de Orfeu e Eurídice, Hannah Arendt ilustra uma dialética de distanciamento e de aproximação, realizada pela imaginação: “Orfeu sustentou a presença da amada ausente com a força da sua lembrança e do seu pensamento, por todo o tempo em que resistiu a voltar-se para trás”.[148]

Da reflexão preliminar do pensamento dependem a vontade e o juízo mas não ficam presos a ele, porque lidam com o particular e têm o seu lar no mundo das aparências. O que há de comum às três faculdades é a “quietude”, isto é, a ausência de qualquer ação ou perturbação.

---

[147] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**, p. 105.
[148] JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**, p. 128.

Referida ausência é um tipo de retirada que funda-se em sua forma original na descoberta de que somente o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo. Arendt destaca que a descoberta do espectador contribuiu muito para a convicção dos filósofos gregos sobre a superioridade do modo de vida contemplativo, que apenas assiste e presencia, cuja condição mais elementar, segundo Aristóteles, era o *schole*. Por sua vez, s*chole* não se confunde com o tempo de inatividade,

> [...] mas o ato deliberado de se abster, de se conter (*schein*) e de não participar das atividades comuns determinadas pelas nossas necessidades cotidianas (*he ton anagkaion schole*) com a finalidade de ativar o lazer (*scholen agein*), que era, por sua vez, o verdadeiro objetivo de todas as outras atividades, assim como, para Aristóteles, a paz era o verdadeiro objetivo da guerra[149].

O ato de não-participação ativa e deliberada nas atividades da vida cotidiana em sua forma mais antiga é encontrada em uma parábola atribuída a Pitágoras e relatada por Diógenes Laércio, a saber:

> A vida [...] é como um festival, assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*Theatai*]; assim também na vida dos homens servis saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade.

Como espectador pode-se compreender “a verdade” sobre o espetáculo, mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo. Somente o espectador ocupa uma posição que lhe permite ver o jogo, a cena toda; assim como o filósofo é capaz de ver o *Kosmos* como um todo. A posição fora do jogo é a condição para julgar e compreender o significado do jogo[150].

Ao ator o que interessa é a *doxa*, que significa fama e opinião. Arendt discorre sobre a *doxa* numa conferência de 1954, sob o título de *Filosofia e Política*[151], em que trata da relação entre ambos. Citando Sócrates, Arendt destaca que a *doxa* não era fantasia subjetiva, arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos.

---

[149] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 112.
[150] ARENDT, H. A vida do Espírito, p. 112
[151] ARENDT, H. Filosofia e Política. In: A dignidade da Política. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 91.

A palavra *doxa,* significa não só opinião, mas também glória e fama. E como tal relaciona-se ao domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. É diferente da vida privada, doméstica, em que não se é visto nem ouvido por outros. Na vida privada não é permitida qualquer *doxa*, pois é uma espécie de esconderijo e não se pode aparecer nem brilhar. Para Arendt[152]:

> Sócrates, que recusou a honra e o poder públicos, nunca se retirou para a vida privada; pelo contrário, circulava pela praça pública, bem no meio dessas *doxa*i, dessas opiniões. O que Platão posteriormente chamou *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade em sua *doxa*.

Odílio Aguiar ressalta que, "para Arendt, Sócrates é um exemplo da postura do espectador. [...] é o símbolo da autonomia do pensamento e da indeterminação da vida intelectual, condição otimizada para a emergência do sentido. Sócrates como o espectador arendtiano, não se ausentou da cidade para o mundo da contemplação nem de se engajar na política".[153]

O método socrático tem sua importância ancorada em uma dupla convicção, a saber: todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo, por isso, Sócrates começava sempre com perguntas; de antemão não se pode saber que espécie de *dokeimoi*, de "parece-me", o outro possui. Então, necessário se faz assegurar-se da posição do outro no mundo comum.

Então, para o ator, mas não para o espectador, é decisivo como ele aparece aos outros, pois ele depende do "parece-me" do espectador. Arendt ressalta que, diferentemente do filósofo que inicia o seu *bios theoretikos* deixando a companhia de seus semelhantes e a das opiniões incertas, os espectadores de Pitágoras são membros de uma audiência e, por isso, o seu veredito, mesmo imparcial e livre dos interesses do lucro ou da fama, não é independente do ponto de vista dos outros.

---

[152] ARENDT, H. Filosofia e Política, op. cit. p. 97.
[153] AGUIAR, Odílio. O Espectador como metáfora do filosofar. IN: Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, p. 70.

Os espectadores não são solitários, nem autossuficientes, como o “deus mais elevado” que o filósofo tenta imitar pelo pensamento e que, de acordo com Platão, basta-se a si mesmo e não precisa de mais ninguém, seja amigo ou conhecido. O espectador e não o ator tem a chave do significado dos negócios humanos.

Mas, as atividades mentais, que são invisíveis e lidam com o invisível somente manifestam-se através da palavra. Eis porque a linguagem e a metáfora são relevantes na compreensão da Vida do Espírito. Os seres pensantes têm o ímpeto de falar e tornar manifesto aquilo que, de outra forma, não poderia absolutamente pertencer ao mundo das aparências. Mas, se o aparecer exige em si a presença de espectadores, o pensar, ao contrário, em sua necessidade de discurso, “não exige nem pressupõe ouvintes”. Isto porque a intrincada linguagem humana, com sua complexidade gramatical e sintática, não seria necessária na comunicação entre semelhantes. Os sons, os sinais, gestos, que compõem a linguagem dos animais serviria para as necessidades humanas vitais, e também evidenciar as disposições da alma. Porém, é o espírito que exige o discurso.

Arendt ressalta que o discurso é “som com significado”, sem contudo ser um enunciado ou uma proposição em que verdade e falsidade, ser e não-ser estão em jogo. Vale dizer que “implícita no ímpeto da fala, está a busca de significado, e não necessariamente a verdade”.[154] Palavras são portadoras de significados e assemelham-se a pensamentos, o que implica afirmar que “seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar”.[155]

Arendt, nota, entretanto, que a linguagem é o único meio pelo qual é possível a manifestação das atividades espirituais para o mundo exterior bem como para o próprio eu espiritual, mas a mesma não é tão adequada à atividade do pensamento como a visão em sua tarefa de ver. As atividades espirituais não têm um vocabulário próprio e, por isso, recorrem a experiências da vida comum, ou dos sentidos. A autora afirma que a linguagem filosófica e a maior parte da linguagem poética é metafórica. Arendt registra que

---

[154] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 118.
[155] Idem, p. 118.

> a metáfora fornece ao pensamento "abstrato" e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de "estabelecer a realidade de nossos conceitos", como desfazendo a retirada do mundo, precondição para as atividades do espírito.[156]

A metáfora opera a "transferência" – *metapherein*, de um estado existencial do pensar para outro de aparências. Ela é a ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências. É o maior dom concedido ao pensamento e à filosofia. Na origem, a metáfora é poética e não filosófica. Não é à toa, destaca a autora, que poetas e escritores afinados com a poesia, e não com a filosofia, conhecessem sua função essencial.[157]

A linguagem metafórica é essencialmente a linguagem do pensamento, pois "analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele"[158]; tais fios garantem a unidade da experiência humana. Através da metáfora o mundo das aparências insere-se no pensamento independentemente das necessidades corporais e das reivindicações dos nossos semelhantes. Além do mais o ego pensante jamais abandona totalmente o mundo das aparências. Cito Arendt[159]:

> A teoria dos dois mundo, como já disse, é uma falácia metafísica, mas não é absolutamente arbitrária ou acidental. É a falácia mais razoável a atormentar a experiência do pensamento. A linguagem prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de ter trânsito em assuntos não sensíveis, pois permite uma transferência, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis. Não há dois mundos, pois a metáfora os une.

Avançando em sua reflexão, Arendt ainda aborda a metáfora em relação com o inefável. Desde o início da filosofia o pensamento foi concebido como visão, que serviu de modelo para a percepção em geral, de mediada para os outros

---

[156] ID IBID , p. 123.

[157] Arendt registra que "o descobridor desse instrumento originalmente poético foi Homero, cujos dois poemas estão cheios de todos os tipos de expressões metafóricas". "A filosofia - é razoável admitir – foi à escola de Homero para imitar-lhe o exemplo. E a tendência para admitir isto é ainda mais reforçada pelas duas primeiras, mais famosas e influentes alegorias do pensamento: a viagem de Parmênides aos portões do dia e da noite e alegoria primeira é um poema e a segunda essencialmente poética, impregnada pela linguagem homérica. Isso no mínimo sugere que Heidegger estava certo quando chamou a poesia e o pensamento de vizinhos próximos". (A Vida do Espírito, pp. 126 e 128)

[158] ARENDT, Idem, p. 129.

[159] ARENDT, idem, p. 130.

sentidos. Entretanto, nem todas as metáforas foram extraídas da esfera da visão. Por exemplo, para os teóricos da Vontade as metáforas têm como modelo o desejo, como propriedade de todos os sentidos, ou a audição, na linha da tradição judaica de um Deus que se ouve mas não se vê.[160]

O juízo, a última das habilidades espirituais, retira sua linguagem metafórica do sentido do gosto, o mais íntimo e privado dos sentidos, oposto à visão.

Na tradição hebraica, de acordo com Arendt, se o Deus pode ser ouvido e não visto, então, em termos de verdade, esta é invisível. Na tradição metafísica, entendida nos termos da metáfora da visão a verdade é inefável por definição. Desse modo, "a invisibilidade da verdade é, na religião hebraica, tão axiomática quanto sua inefabilidade na filosofia grega, da qual toda filosofia posterior deriva suas hipóteses axiomáticas".[161]

Arendt ratifica que a linguagem do pensamento é metafórica, que estabelece uma ponte no abismo entre o visível e o invisível, o mundo das aparências e o ego pensante, mas que "não existe uma metáfora capaz de iluminar de forma razoável essa atividade especial do espírito, na qual algo invisível dentro de nós lida com os invisíveis do mundo".[162] A única metáfora que pode ser concebida para a vida do espírito é a sensação de estar vivo, pois "sem o sopro de vida, o corpo humano é um cadáver; sem pensamento, o espírito humano está morto".[163] Além do mais, a metáfora se nega a responder à inevitável questão, "por que pensamos? Uma vez que não existe resposta para a questão: por que vivemos? Então, para suprimir a questão "por que pensamos?", Arendt examina a questão: "o que nos faz pensar?".

2.1.1 O que nos faz pensar

[160] Arendt cita que "as metáforas retiradas da audição são muito raras na história da filosofia; a mais notável exceção moderna são os últimos escritos de Heidegger, nos quais o ego pensante "ouve" o chamado do Ser". (A Vida do Espírito, p. 131)
[161] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 140.
[162] Id., ibid., p. 143
[163] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 144.

O ponto de partida de Arendt para o exame da questão sobre “o que nos faz pensar”, é a suposição de que a atividade de pensar está incluída entre as atividades ou aqueles atos que têm o seu fim em si mesmos e não deixam nenhum produto, externo e tangível, no mundo em que habitamos. A autora ressalta que não há uma data para o início em que a necessidade de pensar começou a ser sentida, mas pode-se supor, devido as mitologias e o conhecimento sobre épocas pré-históricas, que a mesma é contemporânea ao aparecimento do homem sobre a terra.

O que pode ser datado é o começo da filosofia e da metafísica, bem como identificar as respostas dadas à pergunta sobre “o que nos faz pensar”.

Nos primórdios da filosofia grega, os pensadores acreditavam que a filosofia tornava os mortais capazes de habitar a vizinhança das coisas imortais e, desse modo, adquirir a imortalidade dentro dos limites humanos. Para os poetas e os filósofos gregos todos os mortais deviam esforçar-se por atingir a imortalidade, o que seria possível devido à afinidade entre deuses e homens, pois comparados com as outras criaturas vivas, o homem é um deus.

Arendt destaca que na Grécia pré-filosófica o axioma era o fato de que o único incentivo digno do homem como homem a era busca da imortalidade. A autora cita que:

> Para os gregos, a filosofia era “obtenção da imortalidade” e, como tal, realizava-se em dois estágios. O primeiro era atividade do *nous*, que consistia na contemplação do eterno e era, em si mesma, *a neu logae,* não discursiva; em seguida vinha a tentativa de traduzir a visão em palavras. Isso era chamado por Aristóteles *alêtheuein* e significa não apenas dizer as coisas como elas realmente são, sem esconder nada, mas, além disso, aplica-se exclusivamente às proposições sobre coisas que sempre e necessariamente são, e que não podem ser de outro modo. O homem como homem, distinto de outras espécies animais, é um composto de *nous* e *logos* [...].[164]

Mas, Arendt ressalta que os pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega, tão importantes para a história da metafísica, a ciência assombrosa, perderam a sua relevância. Na opinião da autora a resposta que não perdeu a sua plausibilidade para a questão “o que nos faz pensar”, é a afirmação de Platão, a

[164] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**, p. 157 e 158.

saber, que a origem da filosofia é o espanto. Espanto que não tem ligação com a imortalidade. A referência da autora é o *Teeteto,* na passagem em que o mesmo acabara de dizer que estava "espantado" no sentido de "estar perplexo", sendo elogiado por Sócrates que diz:

> Esta é a verdadeira marca do filósofo. Pois essa é a principal paixão (*pathos*) do filósofo: espantar-se (*thaumazein*). Não há outro começo ou princípio (*arche*) da filosofia senão esse. Penso que não era mau genealogista aquele (ou seja Hesíodo) que fez de Íris (o arco-íris, mensageira dos deuses) filha de Thaumas (aquele que espanta).[165]

O espanto enquanto ponto de partida do pensamento não é confusão, surpresa e perplexidade e sim admiração. O que maravilha é afirmado e confirmado pela admiração que, por sua vez, irrompe na fala, o dom de Íris. E a fala toma a forma de louvor, de glorificação, de uma ordem harmoniosa por trás das coisas do mundo. Em síntese, o espanto diante do invisível que se manifesta nas aparências foi apropriada pela fala.

É digno de nota que o espanto admirativo concebido como ponto de partida da filosofia não deixa lugar para a existência factual da desarmonia, da feiura e nem do mal. Arendt registra que, em nenhum diálogo, Platão trata da questão do mal. Apenas no *Parmênides* ele fala de "objetos corriqueiros e baixos" que jamais despertaram admiração de ninguém.

Em sua investigação sobre "o que nos faz pensar", Arendt encontrou na resposta romana, apesar do legado grego, a filosofia como "ciência", a "*animi medicina*" de Cícero, cuja utilidade era ensinar aos homens como curar seus espíritos desesperados, escapando do mundo através do pensamento. E, em oposição ao espanto admirativo platônico, a divisa dessa "ciência" era "*nil admirari*", ou seja, não surpreender-se com nada, nada admirar.[166] Para Arendt, em Hegel é patente a influência romana em sua noção de filosofia. Nesta, o pensamento não surge de uma necessidade da razão, mas tem sua raiz existencial na infelicidade. "É da desunião, da desavença que nasce o pensamento", "da necessidade de reconciliação".[167] Em sua filosofia da história, enfatiza que o estoicismo, o

---

[165] Arendt, citando o *Teeteto* de Platão In: op. Cit., p. 162 e 163.
[166] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**, p. 173
[167] ID. IBID., p. 174

epicurismo e o ceticismo, embora opostos, tinham o mesmo propósito de tornar a alma indiferente a tudo o que o mundo real tinha a oferecer.

Em Epiteto, para Arendt, o espírito mais penetrante dentre os estoicos tardios, o tema da filosofia é a própria vida de cada um. O que a filosofia ensina é uma "arte de viver", de como lidar com a vida. Nesse sentido, o pensamento tornou-se uma *techné*, um tipo particular de artesanato, merecedor da mais alta estima.

Durante o último século da República, Arendt destaca que Cícero tinha descoberto as linhas de pensamento que indicaria como encontrar o caminho para fora deste mundo. A filosofia era uma ocupação de homens bem-educados que se retiram da vida pública e não tinham mais preocupações importantes. Então, filosofar não se relacionava "com nada que fosse de suma importância". Também não se relacionava com o divino e não tinha conexão com a imortalidade. Pois, para os romanos, as atividades que mais se pareciam com as dos deuses referiam-se a fundação e conservação das comunidades políticas.

Nesse contexto, a questão do mal só aparece em Boécio que, de acordo com Arendt, com uma linha de pensamento ainda muito primitiva, mas que será desenvolvida de uma forma sofisticada e complexa, durante a Idade Média.

> Deus é a causa final de tudo o que é; Deus, como "bem supremo", não pode ser a causa do mal; tudo o que é tem que ter uma causa; uma vez que há apenas causas aparentes do mal, mas não uma causa última, o mal não existe. Os maus, diz a filosofia, não apenas são impotentes, eles não são, o que você impensadamente considera mau tem seu lugar na ordem do universo. E, nessa medida, é necessariamente bom. Seus aspectos maus são uma ilusão dos sentidos, da qual você pode livrar-se pelo pensamento. E um antigo conselho estoico: o que negamos pelo pensamento - e o pensamento está em nosso poder – não pode nos afetar.[168].

Para responder à pergunta "o que nos faz pensar" Arendt procura um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias: a de pensar e de agir. Trata-se de um homem que não se encontra entre os muitos nem entre os poucos, que não tenha pretensão de ser governante de homens, nem mesmo a de estar mais bem preparado para

[168] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 183

aconselhar, pela sua sabedoria superior, os que estão no poder, mas que também não se submeta docilmente às regras. Cito Arendt:

> Um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar. Não deve ser fácil encontrar esse homem. Caso ele possa representar para nós a real atividade de pensar, então não terá deixado atrás de si nenhum corpo doutrinário [...] Vocês já terão percebido que estou pensando em Sócrates.[169].

Deve-se registrar que Sócrates é um referencial permanente, enquanto "tipo ideal de cidadão-filósofo", no pensamento de Hannah Arendt. Sócrates foi escolhido em meio à multidão de seres vivos, no passado e no presente, porque, para Arendt, com ele encontra-se a origem do pensamento crítico.

De acordo com Arendt, o pensamento crítico funda-se na experiência, é modesto, não doutrinário e coloca em exame o próprio pensar. Nesse sentido, Sócrates se dedica à atividade de pensar, mas não se propôs a converter os cidadãos da polis a crenças ou convicções.

As controvérsias sobre o Sócrates histórico são muitas, mas Arendt acredita que existe uma linha divisória entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão. Principalmente, porque Platão fez de Sócrates o porta-voz de teorias e doutrinas inteiramente não-socráticas. Para Arendt, Sócrates é um modelo.

Arendt aponta nos diálogos socráticos de Platão o fato de que todos são aporéticos. A argumentação gira em círculos e não leva a lugar nenhum. Por exemplo, para saber o que é a justiça, necessário se faz saber o que é o conhecimento. Para ser pio, é preciso saber o que é a piedade. Os argumentos dão voltas, não ficam sempre no mesmo lugar. Quando Sócrates faz perguntas

> para as quais ele não conhece a resposta, coloca-os em movimento; e quando as afirmações voltam ao ponto de partida, em geral é ele que alegremente propõe começar de novo e investigar o que são a justiça, a piedade, o conhecimento ou a felicidade.[170]

---

[169] ARENDT, H. op. cit., p. 189
[170] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 191-192

Sócrates acreditava que falar e pensar sobre a justiça, a piedade, a coragem e coisas do gênero poderiam tornar os homens mais justos, pios e corajosos, mesmo sem definições e valores que orientassem as condutas futuras. As convicções de Sócrates sobre esses assuntos são ilustradas com as comparações que ele fazia de si mesmo. Essas comparações são traduzidas em três imagens: um moscardo, uma parteira e uma “arraia-elétrica”. São as imagens de Sócrates.

Sócrates dizia-se um “moscardo” que sabe como ferroar os cidadãos que, sem ele, “continuarão adormecidos e calmos pelo restante de suas vidas”, a não ser que sejam despertados. O que Sócrates faz para despertá-los? “Pensar, examinar questões, uma atividade sem a qual, para ele, a vida, além de não valer a pena, sequer era totalmente viva”.[171]

Parteira. Sócrates considerava-se uma parteira e, como tal, era estéril e, por isso, restava apenas a perícia de dar à luz os pensamentos dos outros e revelar as consequências de suas opiniões. Devido a esterilidade e a perícia da parteira ele decidia se estava lidando com uma gravidez real ou ilusória. Ele livrava as pessoas de suas opiniões, isto é, dos preconceitos não examinados que os impediriam de pensar.

A terceira imagem de Sócrates é da arraia-elétrica, que paralisa qualquer um com as suas perplexidades. Contudo, o que pode ser considerado como paralisia do ponto de vista habitual dos assuntos humanos, é sentido como o mais alto grau da vida. Isto porque a paralisia do pensamento é dupla: primeiro, ela é inerente ao parar para pensar, à interrupção de todas as outras atividades. Por outro lado, tem efeito paralisante quando nos livramos das atividades cotidianas, pois o que era indubitável torna-se inseguro porque as regras de condutas não resistem ao vento do pensamento.

Para explicar a atividade de pensar, mesmo consciente de que estava lidando com invisíveis em sua investigação, Sócrates usou a metáfora do vento. Para ilustrar, Arendt faz uma citação de Xenofonte: “Os ventos são eles mesmos

[171] ARENDT, H. Pensamento e Considerações Morais. IN: A Dignidade da Política, p. 156. A Vida do Espírito, p. 194

invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam”.[172]

Ainda com relação a mesma temática do vento, Arendt cita Heidegger em uma passagem em que esse autor fala de Sócrates:

> Durante toda a sua vida e até a hora da morte, Sócrates não fez mais do que se colocar no meio desta correnteza, desta ventania [do pensamento], e nela manter-se. Eis por que ele é o pensador mais puro do Ocidente. Eis por que ele não escreveu nada. Pois quem sai do pensamento e começa a escrever tem que se parecer com as pessoas que se refugiam, em um abrigo, de um vento muito forte para elas [...]. Todos os pensadores posteriores a Sócrates, apesar de sua grandeza, são como estes refugiados. O pensamento tornou-se literatura. [173]

Ainda sobre a metáfora do vento, encontramos a seguinte passagem em *Pensamento e Considerações Morais*:

> A manifestação do vento do pensamento não é um conhecimento; é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa isso pode, de fato, impedir catástrofes, ao menos para mim mesmo.[174].

Prosseguindo com a inspiração socrática, Arendt afirma que o pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a essência desmaterializada do estar vivo. Uma vida sem pensamento é possível, mas “[...] fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos”.[175]

Desse modo, pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, o que implica em dizer que o pensamento tem sempre que começar de novo. Uma atividade que acompanha toda a vida diz respeito a conceitos como justiça, felicidade e virtude, oferecidos pela linguagem, que expressam o significado de tudo o que acontece na vida e ocorre enquanto os homens estão vivos.

---

[172] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**, p. 196. Celso Lafer destaca que “é interessante notar que essa metáfora não é apenas grega, mas também judaico-cristã, consistindo, portanto, uma imagem matriz da civilização ocidental. De fato, tanto em grego quanto em hebraico uma mesma palavra designa vento e espírito (*pneuma* e *ruah)*. Por sua vez, no Evangelho segundo São João, Jesus diz a Nicodemo: “o vento assopra onde quer e ouves a sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito””. **Hannah Arendt** : pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 75.
[173] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**, p. 196
[174] Idem. Pensamento e Considerações Morais. In: **A Desigualdade da Política**, p. 167 e 168.
[175] idem. **A Vida do Espírito**, p. 141

Por outro lado, Arendt ressalta que a ausência de pensamento, que parece um estado recomendável em assuntos políticos e morais, tem o seu perigo. A ausência de pensamento protege as pessoas do perigo da investigação, ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de condutas prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade. As pessoas acostumam-se, então, não tanto ao conteúdo das regras, sob as quais podem subsumir particulares. Dito de outro modo, as pessoas acostumam-se a jamais decidirem por si próprias. Se aparecer alguém se propondo a abolir velhos valores ou virtudes, a mesma será aceita, desde que ofereça um novo código.

Sendo assim, quando inversões cruciais acontecem e abalam uma sociedade, parece que de imediato a grande maioria encontra-se adormecida. Por isso os dirigentes totalitários conseguiram inverter os mandamentos básicos da moralidade ocidental: “não matarás” e “não levantarás falso testemunho”.

Tal como para Sócrates, para Arendt o pensamento não cria valores, não descobre o que é o “bem” nem confirma as regras de conduta aceitas; antes, dissolve-as. No entanto, o pensamento tem importância moral e política que aparece somente nos momentos históricos em que “as coisas se despedaçam; o outro não se sustenta;/a mera anarquia está à solta no mundo”, momentos em que “aos melhores falta de todo a convicção, ao passo que os piores/Enchem-se de uma intensidade passional”.[176]

Somente nesses momentos o pensamento deixa de ser um assunto marginal em questões políticas. Isso significa que quando todos se deixam levar impensadamente pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, aqueles que pensam são forçados a aparecer, pois sua recusa a aderir fica patente, tornando-se uma forma de ação.

O pensamento tem um elemento depurador, como a maiêutica socrática[177], que traz à tona as implicações das opiniões não examinadas e,

---

[176] ARENDT, H. **Pensamento e Considerações Morais**, p. 167

[177] Marilena Chauí esclarece que o método socrático, exercitado sob a forma do diálogo, consta de duas partes. “Na primeira, chamada de *protréptico*, isto é, exortação, Sócrates convida o interlocutor a filosofar, a buscar a verdade; na segunda, chamada *élenkhos*, isto é, indagação, Sócrates, fazendo perguntas comentando as respostas e voltando a perguntar, caminha com o interlocutor para encontrar a definição da coisa procurada. O *élenkhos* é dividido por Sócrates em duas partes e são

portanto, as destrói, tais como: valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções. Arendt registra que os atenienses disseram a Sócrates que o pensamento era subversivo, que o vento do pensamento era um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos. Mas, Sócrates não afirmava que o pensamento aperfeiçoasse alguém, ele apenas desperta, o que lhe parecia um bem para a cidade. Para Catherine Vallée, o que Sócrates faz "é praticar a maiêutica no coração da cidade".[178]

Para Arendt, a busca de significado aparece na linguagem socrática como o amor, no sentido grego de *eros*. Como Eros, o amor é essencialmente uma falta, deseja o que não tem. Eis porque os homens amam a sabedoria e começam a filosofar porque não são sábios. Amam a beleza e fazem o belo porque eles não são belos. Quando deseja o que não tem, o amor estabelece uma relação com o que não está presente. A busca empreendida pelo pensamento é um tipo de amor desejante e, por isso, "os objetos do pensamento só podem ser coisas merecedoras de amor – beleza, sabedoria, justiça, etc. O mal e a feiura quase por definição estão excluídos da consideração do pensamento."[179]

Arendt registra que o mal e a feiura podem apresentar-se como deficiência, pois em si não têm raízes próprias nem essências onde o pensamento possa se firmar. O mal não possui estatuto ontológico, "ele consiste em uma ausência", em algo que não é. Sócrates "acreditava que ninguém pudesse fazer o mal voluntariamente". Para Arendt,

> ao que parece, a única coisa que Sócrates tinha a dizer sobre a conexão entre o mal e a ausência de pensamento é que as pessoas que não amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de pensar, enquanto que, reciprocamente, aqueles

---

estas que, comumente, vemos chamados de método socrático. Na primeira parte, feita a pergunta, Sócrates comenta as várias repostas que a ela são dadas, mostrando que são sempre preconceitos recebidos, imagens sensoriais percebidas ou opiniões subjetivas e não a definição buscada. Esta primeira parte chama-se ironia (*eiróneia*), isto é, refutação, com a finalidade de quebrar a solidez aparente dos preconceitos. Na segunda parte, Sócrates, ao perguntar, vai perguntar, vai sugerindo caminhos ao interlocutor até que este chegue à definição procurada. Esta segunda parte chama-se *maiêutica*, isto é, arte de realizar um parto, no caso, parto de uma ideia verdadeira". (Introdução à História da Filosofia, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 144)

[178] Vallée, Catherine. Hannah Arendt – Sócrates e a Questão do Totalitarismo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 25

[179] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 201

> que amam a investigação e, assim, "fazem filosofia", são incapazes de fazer o mal.[180]

Desse modo, a conclusão a que chega Hannah Arendt sobre a possível conexão entre a ausência de pensamento e o mal é que: "apenas as pessoas inspiradas pelo *eros* socrático, o amor da sabedoria, da beleza e da justiça são capazes de pensamento e dignos de confiança.[181] Mas isso não significa que todo mundo quer fazer o bem. Na verdade o mal é praticado por pessoas que jamais se decidiram a fazer o bem ou mal.

2.1.2 Sócrates e o dois-em-um: uma manifestação da pluralidade humana

Ainda no contexto da reflexão sobre a possível conexão entre a ausência de pensamento e o mal, Arendt destaca duas afirmações feitas por Sócrates no *Górgias,* que não faz parte dos diálogos socráticos, que trata da retórica, a arte de dirigir e convencer os muitos.

As duas sentenças são as seguintes:

1 – "É melhor sofrer o mal do que o cometer". Cálicles, o interlocutor responde: "Sofrer o mal não é digno de um homem, mas de um escravo, para quem é melhor morrer do que viver, para quem não é capaz de socorrer nem a si mesmo nem àqueles que para ele são importantes".[182]

Mas, para Arendt, do ponto de vista do mundo, que é distinto dos "eus" subjetivos, o que conta é que o mal foi feito; é irrelevante saber quem se saiu melhor, se o autor do mal ou a vítima. A autora afirma que, "na qualidade de cidadãos, nós devemos evitar que o mal seja cometido, porque está em jogo o mundo em que todos nós – o malfeitor, a vítima e o espectador – vivemos. A cidade foi injuriada".[183]

---

[180] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 201
[181] ARENDT, H. Idem, p. 202
[182] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 203
[183] Id. Ibid., p. 204.

É importante ressaltar que Arendt chama a atenção para o fato de que na primeira afirmação Sócrates não fala na pessoa do cidadão, que se preocupa mais com o mundo do que consigo mesmo, e sim como um homem devotado ao pensamento. Nesse sentido, Sócrates ainda responderia a Cálicles:

> "Se você estivesse, como eu, apaixonado pela sabedoria, e se sentisse a necessidade de pensar sobre tudo e examinar tudo, você saberia que é melhor sofrer o mal do que o praticar, caso não haja alternativa, caso o mundo seja como você o descreve, dividido entre fortes e fracos, onde 'os fortes fazem o que está em seu poder, e os fracos sofrem o que têm que sofrer' (Tucídides). Mas é claro que o pressuposto aqui é: se você está apaixonado pela sabedoria e pelo filosofar; se você sabe o que significa investigar."184

2 – "Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me".[185]

Nessa afirmação Sócrates diz que é um e, por ser um, não quer correr o risco de entrar em desacordo consigo mesmo. Sócrates faz tal afirmação, bem como a primeira, a partir da experiência do pensamento, cuja essência é o "dois-em-um", traduzido em linguagem conceitual por Platão como o "diálogo sem som de mim comigo mesmo". Mas, por outro lado, não é a atividade de pensar que unifica o "dois-em-um" e sim o mundo exterior que se impõe ao pensador e interrompe o processo do pensamento. Cito Arendt:

> Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é UM, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade. Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia [...][186]

A atividade de pensar, o estar só, transforma a consciência de si em uma dualidade que é a indicação da existência dos homens no plural. Essa dualidade do eu consigo mesmo faz do pensamento uma verdadeira atividade, pois aquele que

---

[184]Id. Loc. Cit.
[185] ARENDT, H. **A Vida do Espírito**, p. 203.
[186] Id. Ibid., p. 207.

pergunta é ao mesmo tempo o que responde. Eugênia Sales Wagner, nesse sentido, comenta que

> o pensar realiza a experiência da diferença da identidade porque, enquanto diálogo do dois-em-um, aquele que pergunta é ao mesmo tempo aquele que responde. Trata-se da alteridade que faz com que aquele que tem o hábito de pensar se perceba como pessoa única na medida em que o diálogo consigo mesmo é já a forma de manifestação da pluralidade humana, tal como Kant ressaltou[187].

Então, para Arendt, o dois-em-um socrático cura o estar só do pensamento. Além de revelar a "infinita pluralidade que é a lei da terra.[188]

Importa destacar que, para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significava que os parceiros do diálogo fossem amigos. "O amigo é um outro eu", observou Aristóteles ao falar da amizade. Do ponto de vista da tradição socrática "o eu é uma espécie de amigo". Então o diálogo do pensamento só pode acontecer entre amigos, cujo critério básico é não se contradizer. Por isso é melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, porque pode-se continuar amigo de um sofredor e, ao contrário, ninguém quer conviver com um assassino – nem mesmo outro assassino. Nesse sentido, Arendt, lembra que na base do *Imperativo Categórico* de Kant[189] está a ordem: "não se contradiga". Quem abre uma exceção para si mesmo se contradiz, por isso os ladrões e assassinos não podem querer que mandamentos como "tu matarás" ou "tu roubarás" se tornem leis com validade universal.

Com as reflexões sobre o dois-em-um, Arendt ressalta que Sócrates descobriu que o homem pode ter interação consigo mesmo e com os outros. A autora evoca uma passagem do *Hípias Maior* que oferece um testemunho autêntico sobre Sócrates. Diz Arendt:

> Quando Hípias volta para casa, ele permanece um, pois, embora viva só, não busca fazer-se companhia. Não é, certamente, que ele perca a consciência, só que ele não costuma exercitá-la. Quando Sócrates vai para casa, ele não está solitário, está junto a si mesmo.

---

[187] WAGNER, Eugênia S. **Hannah Arendt**: ética & política. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006, p. 179.

[188] Jerome Kohn em "O Mal e a Pluralidade: O Caminho de Hannah Arendt em Direção à Vida do Espírito, faz uma referência a Margaret Canovan que em sua reinterpretação do pensamento político de Arendt destaca que a "autora "aumentou" o mundo por meio da palavra "pluralidade"". Para Jerome Kohn, Canovan está claramente correta pois a palavra "pluralidade" aparece em toda a obra de Arendt, compondo todos os *topoi* de seu pensamento. IN: **Origens do Totalitarismo**: 50 anos depois, p. 18.

[189] A formulação do Imperativo citada por Arendt é: "aja apenas segundo uma máxima tal que você possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal". A *Vida do Espírito*, p. 210.

> Evidentemente Sócrates tem que entrar em alguma espécie de acordo com o sujeito que o espera, já que eles vivem sob o mesmo teto. É melhor se desavir com o mundo todo que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias.[190]

Nessa passagem estão presentes duas espécies de solidão: a solidão enquanto companhia de si, no caso de Sócrates. No caso de Hípias o mesmo é incapaz de fazer companhia a si mesmo; na solidão, Hípias falta a si mesmo e o seu eu abandona-o. Sócrates, o apaixonado pela praça pública, volta para casa, onde ficará só, para encontrar outro indivíduo. O sujeito que espera Sócrates em casa tem o nome de "consciência moral".

Por outro lado, Arendt cita o exemplo de Ricardo III, de Shakespeare, para ilustrar o diálogo que uma pessoa, quando a alma está em desarmonia, tem consigo mesma. Eis a passagem escolhida pela autora:

> De que estou com medo? De mim mesmo? Não há mais ninguém aqui:/Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu./Há um assassino aqui? Não. Sim, eu:/Então jamais! Como? De mim mesmo? Boa razão essa:/Por medo de que me vingue. Como? Eu de mim mesmo? Ora! Eu me amo. Por quê? Por algum bem/Que possa ter feito a mim mesmo?/Mas não, ai de mim! Eu deveria me odiar/Pelos atos execráveis cometidos por mim?/Sou um canalha. Não minto; eu não sou./Idiota, falas bem de ti mesmo: idiota, não te adules.[191].

Quando Ricardo III escapa de sua companhia e junta-se a seus pares a sua fala é: "Consciência é apenas uma palavra que os covardes usam,/Antes de mais nada, para infundir temor nos fortes [...][192]

Arendt observa que essa consciência moral, diferentemente da voz de Deus dentro de nós ou do *lúmen naturale*, não oferece nenhuma prescrição positiva, ao contrário, para Shakespeare, ela "deixa um homem repleto de embaraços". O *daimon* de Sócrates, a voz divina que ele escutava, só lhe diz o que não fazer. O que faz um homem temer a sua consciência "é a antecipação da presença de uma testemunha que o aguarda apenas se e quando ele voltar para casa". Desse modo, a liberação da consciência moral pelo pensamento poderia vir a dissuadir o agente de praticar o mal.

---

[190] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 211
[191] Citada por Arendt, em inglês, em *A Vida do Espírito,* pp. 211-212. A tradução é na página 212.
[192] Idem., ibid, p. 212

Contudo, pode-se afirmar que o pensamento, reflexão sobre o significado das coisas, é uma condição necessária mas não suficiente para condicioná-los contra a prática do mal. Necessário se faz a conexão com o juízo, a faculdade de julgar particulares, a habilidade de dizer “isto é errado”, “isto é belo”. Nas palavras de Arendt:

> Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para mim.[193]

Lembramos que Arendt não via em Eichmann um monstro, nem a encarnação do demônio, mas um agente superficial que refletia uma autêntica incapacidade de pensar. Nesse sentido, Sócrates lembraria a Eichmann que o pensamento é inerente a todos os homens e que somente “as pessoas que não amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de pensar”.[194]

2.1.3 O tempo do pensamento

Para finalizar a investigação sobre o pensamento, seguindo a *démarche* de *A vida do espírito,* Arendt propõe a seguinte questão: “onde estamos quando pensamos?”

O pensamento está sempre fora de ordem, interrompendo as atividades ordinárias e sendo interrompido por elas; lida com ausências e abandona o que está presente e ao alcance da mão. Em sua busca de algo significativo, o pensamento generaliza, busca o essencial e, nesse sentido, afirma Arendt:

---

[193] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 216.
[194] Id. Ibid, p. 201.

> O "essencial" é o que se aplica em toda parte, e esse "em toda parte", que confere ao pensamento seu peso específico, é, espacialmente falando, um "lugar nenhum". O ego pensante, movendo-se entre universais e essências invisíveis, não se encontra, em sentido estrito, em lugar algum.[195]

A metafísica com suas teorias falaciosas pretende definir o lugar do pensamento. Arendt assevera que, entre os pensadores clássicos, Aristóteles foi o único filósofo a afirmar que a atividade de pensar não tem um lar. No *protreptikos*, o filósofo louvava o *bios theoretikos,* porque este não precisava de lugares especiais para se realizar; em qualquer lugar onde alguém se devota ao pensamento, ele atingirá a verdade.

Sendo assim, o lugar do ego pensante, o "em toda parte", considerado da perspectiva do mundo das aparências, é um lugar nenhum. Mas, a questão não se refere apenas ao espaço, pois existimos também no tempo. O *insight* de Kant mostra que "o tempo nada mais é do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interno".[196]

Se existimos também no tempo, cabe descobrir a localização do ego pensante no tempo. Para esse intento Arendt recorre a uma parábola de Kafka, que faz parte de uma coleção de aforismos intitulados *Ele*. Eis a parábola:

> Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele: e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha

---

[195] Id. ibid, p. 221.

[196] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 223. A análise de Kant sobre o Espaço e o Tempo encontra-se na *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura.* Espaço e Tempo são intuições puras e estão *a priori* no espírito. O espaço é a forma do "sentido externo", é uma propriedade do espírito de nos representar objetos como existentes fora de nós. O tempo é a forma do "sentido ínterno", é uma propriedade do espírito de perceber-se a si mesmo intuitivamente, isto é, de perceber seus estados internos. Cito Kant: "[...] o tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior. [...] o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; [...] antes determina a relação das representações no nosso estado interno". (Kant, I. *Crítica da Razão Pura.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 73, B 50)

> de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si.[197]

De acordo com Arendt, a parábola descreve a sensação temporal do ego pensante, o nosso "estado interno" em relação ao tempo do qual nos damos conta quando nos retiramos das aparências e encontramos as atividades espirituais voltando-se sobre si mesma. Quando a nossa atenção dirige-se para a própria atividade é quando surge a sensação interna do tempo. "Nessa situação, passado e futuro estão igualmente presentes, precisamente porque estão igualmente ausentes da nossa percepção".[198] Em carta endereçada a Martins Heidegger, de 24 de setembro de 1967, Arendt faz o seguinte registro:

> [...] Estou enviando em anexo um aforismo de Kafka. Pensei neste aforismo no momento em que você mencionou a liberdade em relação ao espaço e ao tempo, assim como nos primeiros parágrafos do texto sobre Kant em que o futuro se mostra como o que "está por vir" e nos "alcança". Pois os dois oponentes da parábola kafkiana são evidentemente passado e futuro.[199]

Então, a parábola trata do passado e do futuro. A leitura mostra que o não-mais do passado é transformado, em virtude da metáfora espacial, em que o passado se encontra atrás de nós, enquanto que o futuro, o ainda-não, é algo que se aproxima pela frente. O cenário da parábola é um campo de batalha onde as forças do passado e do futuro chocam-se uma contra a outra. No meio dessas forças encontra-se o "Ele", que na verdade é o homem.

O campo de batalha é, para Kafka, "uma metáfora do lar do homem sobre a terra". Na perspectiva do homem, o campo de batalha é um intervalo, é um Agora, que se prolonga, onde ele passa sua vida. O presente, na vida cotidiana é o mais escorregadio e fútil dos tempos modais, é "apenas o choque entre "passado", que não é mais, e o "futuro", que vem se aproximando e, no entanto, ainda não é".[200] Arendt ressalta que:

> O homem vive nesse intervalo, e o que ele chama de "presente" é uma luta que dura toda a vida contra o peso morto do passado, que o

---

[197] ARENDT, H. A Vida do Espírito, pp. 224-225. A autora também cita a metáfora de Kafka na coletânea *Entre o Passado e o Futuro,* no Prefácio intitulado *A Quebra entre o Passado e o Futuro.* Em carta de 24 de setembro de 1967, endereçada a Martin Heidegger.
[198] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 225.
[199] Hannah Arendt – Martin Heidegger: correspondência 1925/1975. Organização Ursula Ludz. Tradução Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumurá, 2001, p. 115-116
[200] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 227

> impulsiona com a esperança, e contra o medo do futuro (cuja única certeza é a morte), que o empurra para trás, para "a serenidade do passado", com a nostalgia e a lembrança da única realidade de que o homem pode ter certeza.[201]

Na leitura de Arendt, a parábola de Kafka sobre o tempo não se aplica ao homem em suas ocupações cotidianas, mas apenas ao ego pensante, à medida que ele se retirou da rotina diária. A lacuna entre o passado e o futuro só se abre na reflexão, cujo tema é o que está ausente. Então, a atividade de pensar "pode ser entendida como uma luta contra o próprio tempo".

Ao analisar o texto de Arendt com relação à parábola, André Duarte ressalta que do ponto de vista do homem, o tempo não é um contínuo, sem interrupção; é partido ao meio no ponto que "ele" ocupa. Essa posição "dele" não é o presente, como usualmente entendemos, "mas antes a brecha no tempo cuja existência é conservada graças à "sua" luta constante, à sua tomada de posição contra o passado e o futuro".[202]

A temporalidade é inerente à dinâmica do pensamento, mas não obedece a uma concepção tradicional de tempo, como sucessão ininterrupta de agoras, ou como uma sequência numérica, fixada pelo calendário. "A dimensão temporal do *nunc stans,* experimentada na atividade de pensar, reúne na sua própria presença os tempos ausentes, o ainda-não e o não mais".[203]

Mas, para Hannah Arendt, a metáfora de Kafka apresenta o seguinte problema: "ele" pula para fora da linha de combate e pula totalmente fora deste mundo e o julga de fora, mesmo que não necessariamente do alto. Ora, sem "ele" não haveria diferença entre passado e futuro, mas uma eterna mudança. Também essas forças bateriam de frente e mutuamente se aniquilariam. Com uma presença combativa essas forças formam um ângulo, que, para Arendt, a imagem seria a de um paralelogramo de forças. Com essa imagem a região do pensamento não seria situada além e acima do mundo e do tempo humano. E o lutador, por sua vez, não mais teria que pular da linha de combate para encontrar as condições necessárias para o pensamento tais como a calmaria e a quietude. Desse modo, a localização do

---

[201] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 227
[202] DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 135
[203] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 233

ego pensante no tempo seria o intervalo entre o passado e o futuro, isto é, o presente, uma lacuna no tempo.

Lembrando que se deteve nas “falácias metafísicas”, uma vez que elas contêm indicações importantes para o pensamento, Hannah Arendt ratifica que se juntou às fileiras daqueles que se dedicam à desmontagem da metafísica e da filosofia, com todas as suas categorias. Referida desmontagem só é possível em virtude do rompimento do fio da tradição sem possibilidade de reatá-lo. Trata-se da perda da trindade romana, religião, autoridade e tradição, cuja perda não implica destruição do passado. Na verdade trata-se da perda da continuidade do passado.

Por outro lado, o processo de desmontagem não é destrutivo. Ele tem uma técnica própria que consiste em lidar com fragmentos do passado. Nesse sentido Arendt cita uma passagem de a tempestade, Ato I, Cena 2, de William Shakespeare:

> A cinco braços jaz teu pai,
> De seus ossos se fez coral,
> Aquelas pérolas foram seus olhos.
> Nada dele desaparece
> Mas sofre uma transformação marinha
> Em algo rico e estranho.[204]

No ensaio sobre Walter Benjamim, em *Homens em tempos sombrios,* encontra-se uma passagem da autora que enriquece a compreensão sobre novas formas de lidar com a tradição do pensamento filosófico:

> Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. Mas, [...] como “fragmentos do pensamento”.[205]

Mesmo porque “a atividade do pensamento é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que foi terminado na noite anterior”. Ademais, o pensamento, reflexão sobre o significado das coisas, é uma condição necessária

---

[204] ARENDT, H. A Vida do Espírito, p. 237. A poesia é citada pela autora em inglês. Citamos a tradução.
[205] ARENDT, H. Homens em Tempos Sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 222

mas não suficiente para se resistir ao mal. Principalmente, como já foi aludido, o pensamento com seu componente depurador libera a faculdade do juízo.

Ainda que o pensamento possa impedir alguém de cometer o mal, “o pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir”, não determina o que fazer nos momentos em que é possível fazer algo. Nesse sentido, Arendt examina a vontade em relação com a liberdade, assunto do segundo volume de *A Vida do Espírito.*

A Vontade, de acordo com Arendt, é a capacidade interna pela qual os homens decidem sempre “quem” eles vão ser, como vão se mostrar no mundo das aparências. É a vontade que cria a pessoa que pode ser responsabilizada por suas ações, por todo o seu “ser”, e o seu caráter.

Eichmann não tinha o hábito de pensar, mas será que cometeu o mal banal voluntariamente?

2.2 O peso da vontade: o querer

Ao concluir o volume sobre o Pensar, no *postscriptum*, Arendt afirma que vai tratar da vontade e do juízo no segundo volume de *A Vida do Espírito.* Isto porque o pensar não esgota a vida da mente, além do fato de que a atividade do pensamento lida com invisíveis em toda experiência e tende a generalizar, enquanto a vontade e o juízo lidam com particulares e, nesse sentido, estão mais próximos do mundo.

Para refletir sobre a faculdade da Vontade, Arendt colocará em evidência o problema da liberdade. Mas, a análise da faculdade da vontade é feita pela autora em termos de sua história, pois a descoberta da vontade é datada, já que coincide com a descoberta da interioridade humana como uma região especial da vida. A liberdade deixou de ser uma palavra indicativa de um *status* político, ou seja, o *status* do cidadão livre e não do escravo.

A vontade é uma faculdade autônoma do espírito humano, o órgão espiritual para o futuro, mas que não lida simplesmente com coisas que estão ausentes dos sentidos e que podem se fazer presentes através do poder de re-presentação do espírito. A vontade também lida com coisas visíveis e invisíveis, que nunca existiram. Diz Arendt:

> No momento em que voltamos nosso espírito para o futuro, não estamos mais preocupados com "objetos", mas sim com projetos, e não importa se eles são formados espontaneamente ou como reações antecipadas a circunstâncias futuras. E assim como o passado apresenta-se ao espírito sempre com o aspecto da certeza, a característica principal do futuro é sua incerteza básica, por mais alto que seja o grau de probabilidade a que se possa chegar em uma previsão. Em outras palavras, estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser.[206]

Se a tarefa principal da vontade é elaborar projetos, tal fato pode significar que ela convoca o ainda-não que está ausente. Pela impossibilidade de prever e de projetar algo válido sempre, a vontade lida com projetos únicos gerando a incerteza que, de acordo com Arendt, produz expectativa e é acompanhada por um sentimento duplo e contraditório: esperança e medo. Cito Arendt:

> [...] enquanto a Vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem. Nosso aparato psíquico – a alma em contraposição ao espírito – está equipado para lidar com o que vem da região do desconhecido em sua direção por meio da expectativa, cujas modalidades principais são esperança e medo. [...] Toda esperança traz consigo um medo, e todo medo cura-se ao tornar-se a esperança correspondente.[207]

Para acalmar o espírito e quaisquer ímpetos de ação e impulsos para fazer um projeto, a autora chama a atenção para o *fatalismo* que realizou uma carreira bem sucedida ao longo dos séculos. No *fatalismo* a proposição que impera é: "tudo está determinado", libertando o espírito de toda a necessidade de movimento. O futuro é negado como projeto da vontade. É negada, também, a possibilidade de iniciar algo novo. Por outro lado, a única possibilidade de paralisar a vontade é a previsão da morte, pois com esta não há mais futuro, nada mais por vir.

---

[206] Arendt, H. *A Vida do Espírito*, 1993, p. 197.
[207] Arendt, H. *A Vida do Espírito*, 1993, p. 213.

> Vista da perspectiva da Vontade, a velhice consiste no encolhimento da dimensão de futuro; e a morte do homem significa menos o seu desaparecimento do mundo das aparências do que sua perda final de um futuro. Essa perda, no entanto, coincide com a realização máxima da vida do indivíduo, que em seu fim tendo escapado à mudança incessante do tempo e à incerteza de seu próprio futuro, abre-se para a "tranquilidade, e, deste modo, para o exame, para a reflexão e para o olhar retrospectivo do ego pensante em sua busca de significado. Assim, do ponto de vista do ego pensante, a velhice, nas palavras de Heidegger, é o tempo da meditação, ou, nas palavras de Sófocles, é o tempo de 'paz e liberdade' – libertação do estado de sujeição não só às paixões do corpo como também à paixão devoradora que o espírito impõe à alma, à paixão da vontade chamada 'ambição'"[208].

Diferentemente do pensamento, que lida com a lembrança, com o repensar, a vontade lida com coisas que estão em nosso poder mas que não estão asseguradas, criando, assim, um estado de tensão, de inquietação, ressaltada por Santo Agostinho em sua análise da vontade. O pensamento, por sua vez, através da lembrança pode afetar a alma com o anseio pelo passado e, assim, causar dor e pesar, mas sem perturbar a serenidade do espírito.

Ao tratar do modo como o espírito afeta a alma e produz seus *humores,* Arendt está referindo-se à "tonalidade" da vida do espírito. O humor do ego pensante é a *serenidade*, que significa o prazer de uma atividade que não se caracteriza pela superação da resistência da matéria. Apesar disso, por estar ligada à lembrança, o humor do ego pensante inclina-se para a melancolia que, segundo Kant e Aristóteles, é o humor característico do filósofo. Com relação à Vontade o humor predominante é a *tensão,* que arruína a tranquilidade do espírito, "*animi tranquilitas*", citada por Leibniz.

Celso Lafer aponta que há um antagonismo latente entre o *eu pensante e o eu volitivo,*

> [...] que reside no fato de serem atividades mentais que, pelo provisório desligamento do mundo das aparências tornam presente o que está ausente. Entretanto, o pensar torna atual um presente durável – o *nunc stans* do pensamento – que nos leva a questionar o significado das coisas. Já o querer nos leva para o futuro com todas as suas incertezas [...].[209]

---

[208] Id. Ibid., 1993, p. 217-218.

[209] Lafer, C. Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder. 2003, p. 87

Na análise de Arendt, não há filósofo que descreveu o ego volitivo em seu confronto com o ego pensante com maior simpatia, *insight* e significação para a história do pensamento do que Hegel. Respaldada em Alexandre Koyré, ela afirma que a grande originalidade de Hegel é a insistência no futuro que tem primazia em relação ao passado. Na concepção de Hegel, cita a autora, "todo mundo é filho de seu próprio tempo, e, portanto, a filosofia é seu tempo compreendido em pensamento".[210] Nesse contexto evidencia-se que a tarefa da filosofia é "entender o que existe", pois o que existe é razão", o "que é pensado é, e o que é existe somente à medida que é pensamento".[211]

Mas, a primazia do passado desaparece quando Hegel passa a discutir "o tempo humano" que o homem experimenta inicialmente como movimento até se voltar para o pensar, quando o homem reflete sobre os acontecimentos exteriores. Daí a atenção do espírito dirige-se essencialmente para o futuro, isto é, "para o tempo que está no processo de vir em nossa direção". É o futuro que terminará e realizará o Ser. Por sua vez o Ser, terminado e realizado, pertence ao Passado.

Então, em Hegel, a autoprodução do espírito humano é a "autoconstituição do tempo", logo o homem não é só temporal, ele é o Tempo. Nas palavras de Arendt:

> Mas em Hegel, o espírito produz o tempo somente em virtude da Vontade, seu órgão para o futuro; e o futuro, "nesta perspectiva, é também a fonte do passado, já que o futuro é engendrado espiritualmente pela antecipação feita pelo espírito de um segundo futuro, em que o 'eu-serei' imediato terá se transformado em 'eu-terei- sido'. [...] A vontade em última instância, antecipa a frustação final dos projetos da vontade, que é a morte; tais projetos também um dia terão sido".[212]

Um aspecto que Arendt destaca em sua reflexão sobre Hegel é a concepção de homem. Para o autor, o homem não se distingue das outras espécies animais por ser um animal *rationale* mas por ser a única criatura viva que sabe de sua própria morte. É na antecipação da morte feita pelo ego volitivo que o ego pensante se constitui. Nessa antecipação, os projetos da vontade assumem a aparência de um passado antecipado e, assim, tornam-se objeto de reflexão. Por

[210] Arendt, H. *A Vida do Espírito*, 1993, p. 216
[211] Id. Ibid.
[212] Arendt, H. *A Vida do Espírito*, 1993, p. 218.

isso, Hegel sustenta que somente o espírito que "não ignora a morte" capacita o homem para "dominar a morte", resistindo e preservando-se dentro dela. Arendt ressalta, ainda, que a doutrina de Hegel, ao estabelecer o primado do futuro, em suas especulações sobre o tempo, está em sintonia com a fé dogmática no progresso, uma característica do seu século. Ela assinala:

> E uma vez que, para Hegel, a filosofia diz respeito ao "que é verdadeiro eternamente, nem o ontem nem o amanhã, mas o presente enquanto tal, o 'agora' no sentido de uma presença absoluta", uma vez que o espírito, assim como é percebido pelo ego pensante, é "o agora enquanto tal", a filosofia tem que apaziguar o conflito entre o ego pensante e o ego volitivo. Tem que unir as especulações sobre o tempo que fazem parte da perspectiva da vontade e sua concentração no futuro com o pensamento e sua perspectiva de um presente que dura.[213]

Arendt aponta que a tentativa de Hegel de conciliar as atividades do espírito, pensar e querer, com os seus conceitos de tempo fracassa. Hegel encontra a solução para o conceito cíclico de tempo e de tempo retilíneo com o que ele chamou de "Espírito do mundo", que não se configura como simples coisa-pensamento e sim como uma presença encarnada na humanidade. Assim posto, a autora diz que:

> Tal movimento, no qual as noções retilínea e cíclica de tempo são conciliadas ou unidas, formando uma espiral, não se baseia nem nas experiências do ego pensante nem nas do ego volitivo; é o movimento não experienciado do espírito do mundo que constitui o *geisterreich*, [...] Esta é sem dúvida uma solução muito engenhosa para o problema da Vontade e é sua reconciliação com o pensamento puro.[214]

Cumpre evidenciar que um ponto importante no exame da faculdade da Vontade é a relação com a ação. A vontade como fonte da ação é "um poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos"[215] Aqui temos a possibilidade do novo, pois todo homem, pelo fato de ter nascido, é um novo começo: é a natalidade e não a mortalidade que pode constituir-se na categoria central do pensamento político. Arendt, por outro lado, chama a atenção para a questão de como a faculdade da vontade pode ocasionar algo novo e, desse

---

[213] Id. Ibid., p. 221.
[214] Arendt, H. *A Vida do Espírito*, 1993, p. 222.
[215] Id. Ibid., p. 191.

modo, “mudar o mundo”, podendo funcionar no mundo das aparências, ou seja, em um mundo de “factualidade que é velho por definição e que transforma inexoravelmente toda espontaneidade de seus recém-chegados no “foi dos fatos”.[216] De acordo com Bethânia Assy “da mesma forma que a ação anuncia o milagre da natalidade na *vita activa*, a virtude criadora da vontade anuncia o milagre da natalidade na *vita contemplativa* (*voluntas transcendi omne creatum*)”.[217]

Do ponto de vista da sua história, que é o foco da análise de Arendt, a faculdade da vontade foi “descoberta” nos primórdios da filosofia cristã, inicialmente com a impotência da vontade por São Paulo apóstolo; mas, para Arendt, Santo Agostinho é o primeiro filósofo da vontade. Por outro lado, a antiguidade não lidou com uma faculdade da vontade, mas tem uma precursora: a *proairesis*, a faculdade da escolha, presente em Aristóteles. Mas Hannah Arendt entende que a faculdade da escolha não é vontade. Ela diz:

> A ação, no sentido do modo como os homens querem aparecer, exige um plano anterior deliberado, para o qual Aristóteles inventa um novo termo, *proairesis*, escolha, no sentido de preferência entre alternativas – uma em vez de outra. Os *archai,* começos e princípios dessa escolha, são desejo e logos: o logos fornece-nos o propósito pelo qual agimos; a escolha torna-se o ponto de partida das próprias ações. A escolha é uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre os dois.[218]

Sem uma mediação, razão e desejo permaneceriam em um antagonismo natural e bruto e o homem assediado pelos conflitos entre as duas faculdades. Então, se razão e desejo entram em conflito, necessária se faz uma “escolha deliberada” com a intervenção da razão. Nesse sentido, Arendt assevera que:

> É tentadora a conclusão de que a *proairesis*, a faculdade de escolha, é a precursora da Vontade. Ela abre um primeiro espaço, pequeno e bastante restrito, para o espírito humano [...]. Deliberamos somente sobre os meios para alcançar um fim que tomamos como certo, que não podemos escolher. [...] Os meios, e não somente os fins, são dados; e nossa livre escolha consiste apenas em uma seleção “racional” entre eles; *proairesis* é o árbitro entre as diversas possibilidades.[219]

---

[216] Id. Ibid., p. 192.
[217] Assy, B. A atividade da vontade em Hannah Arendt. IN: Transpondo o abismo, p. 47.
[218] Arendt, H. *A Vida do Espírito*, 1993, p. 231.
[219] Arendt, H. *A Vida do Espírito, 1993,* p. 232.

Vale observar que a faculdade de escolha em Aristóteles é *liberum arbitrium*, como em latim, mas que não se confunde com a Vontade e o seu poder espontâneo de começar algo novo nem com uma faculdade autônoma. Logo, o *liberum arbitrium* não é espontâneo nem autônomo.

2.2.1 A descoberta da vontade

A vontade era uma faculdade desconhecida para os gregos e só descoberta quando Paulo e Agostinho testemunharam a "importância" da vontade, ou seja, a cisão entre querer e não querer, entre poder e querer.

De acordo com Arendt, a descoberta do apóstolo Paulo, descrita na Epístola aos Romanos, "mostra uma luta permanente entre o "dois-em-um" da mente; pois esses dois não são amigos. O resultado para o apóstolo é que "não entendo minhas próprias ações [Tornei-me uma questão para mim mesmo]. Pois não faço o que quero, mas o que odeio, isso é o que faço (7:15)"[220]. Nesse conflito Arendt vê um problema porque o "conflito interno jamais pode ser solucionado, seja em favor da obediência à lei, seja da submissão ao pecado; essa "miséria" interna, segundo São Paulo, pode ser curada somente através da graça, gratuitamente.[221]

Então, Arendt constata em Paulo uma mudança de ênfase do fazer para o crer; do homem que vive no mundo das aparências para uma interioridade que só pode ser examinada por Deus. O tema abordado pelo apóstolo na Epístola aos Romanos é que a "lei não pode ser cumprida, que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra".[222] Nesse aspecto, a questão é posta por Paulo em termos de duas leis: a lei do espírito, em que desfruta a lei de Deus em seu eu mais íntimo, e a lei de seus

---

[220] Idem. *A Vida do Espírito*, 2010, p. 327. Na Bíblia a passagem é "Porque o que faço não o aprovo, pois o que quero, isso não faço, mas o que aborreço, isso eu faço". Epístola do Apóstolo Paulo aos Romanos (7:15). Bíblia Sagrada, Fecomex, 1997, p. 204.

[221] Idem, 2010, p. 330. Na Epístola: "mas não é assim o dom gratuito como a ofensa. Porque, se pela ofensa de um morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dom pela graça, que é de um só homem, Jesus Cristo, abundou sobre muitos". (5:15). Bíblia, p. 202.

[222] Arendt, H. *A Vida do Espírito.* Civilização Brasileira, 2010, p. 330. Na Epístola: "De maneira eu agora já não sou eu que faço isto, mas o pecado que habita em mim". (7:17). Bíblia, p. 204.

“membros”, que lhe diz para fazer intimamente o que mais odeia. A velha Lei do judaísmo dizia “não farás”. A nova Lei diz: “não quererás”. Então, é da experiência de um imperativo que exigia submissão voluntária que levou à descoberta da Vontade. Cabe ressaltar as palavras de Arendt:

> E era inerente a essa experiência o fato admirável de uma liberdade que nenhum dos povos antigos – grego, romano ou hebreu – conhecera, ou seja, o fato de que há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode, independentemente de necessidade e coação, dizer “sim” ou “não”, concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência; e também que uma tal faculdade pode vir a determinar o que ele irá fazer.[223]

Para Arendt, quando Paulo diz “não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse eu faço” (Romanos, 7:19)[224], o apóstolo evidencia uma Vontade que se divide, que depende da misericórdia de Deus, mas, principalmente, uma “vontade (é) impotente não por causa de algo externo que a impeça de ter êxito, mas porque se tornava um obstáculo para si mesmo”[225]

Se Paulo considerava a Vontade impotente, para Epiteto, filósofo estóico quase contemporâneo de Paulo, a Vontade é todo-poderosa, ela é a faculdade de comando, e não a razão, por isso a Vontade é onipotente. A razão por si só não move nem realiza nada. Arendt em referência a Epiteto:

> O homem [...] não tem nada de mais soberano [*kyróteros*] do que a vontade [*proairesis*] [...] tudo o mais [está] sujeito a ela, e a vontade em si é livre da escravidão e do jugo. É verdade que a razão [*logos*] distingue o homem dos animais que estão, portanto, “marcados para servir”, ao passo que o homem é talhado para o comando; apesar disso, o órgão que tem capacidade de comando não é a razão, mas a vontade. Se a filosofia lida com “a arte de se viver a própria vida”, e se o seu maior critério é a utilidade, neste âmbito, então a filosofia significa muito pouco além do seguinte: procurar saber como é viável exercitar a vontade de obter e a vontade de evitar sem obstáculos.[226]

O poder da vontade reside no fato de dividir soberanamente e de interessar-se somente pelas coisas que estão em poder do homem, que residem exclusivamente na interioridade humana. “Logo, a primeira decisão da vontade é

---

[223] Id. ibid., p. 331.
[224] Id. Ibid., p. 332.
[225] Id. Ibid., p 333.
[226] Arendt, H. *A Vida do Espírito.* Civilização Brasileira, 2010, p. 340-34.

não querer o que não pode obter e deixar de não querer o que não pode evitar”[227]. Arendt assinala que no centro das considerações de Epiteto é o fato de que toda obediência pressupõe o poder de desobedecer. Então, a questão “é o poder da vontade para assentir ou dissentir, dizer sim ou não, pelo menos no que me diz respeito.”[228]

De acordo com Julia Kristeva, “a sabedoria de Epiteto fixa os padrões e as normas da supremacia que, de esquivamento à dor, resulta na insensibilidade, na apatia e na total alienação do mundo. Felizmente o antagonismo de duas vontades encerra essa resignação fundamental ao destino, e faz cessar o desespero. É sobretudo a interioridade humana, feita de representações, que será o legado dos estóicos ao cristianismo: Santo Agostinho bem terá necessidade dessa faculdade “prodigiosa”[..].[229]

Em Santo Agostinho, que, na história do pensamento, Hannah Arendt considera o primeiro filósofo da Vontade, a questão é oposta a partir da investigação sobre a causa do mal. Sem alguma causa o mal não poderia existir, e não pode ser Deus, porque “Deus é bom”. Nas *Confissões* de Agostinho:

> Eis Deus, e eis as suas criaturas. Deus é bom, poderosíssimo e incessantemente superior a elas. Sendo bom, criou coisas boas, e assim as envolve e completa. Mas então onde está o mal, de onde veio e como conseguiu penetrar? Qual a sua raiz, qual a sua semente? Ou talvez não exista? [...] Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem. [...] Em ti o mal não existe de forma alguma; e não só em ti, mas em quaisquer criaturas tomadas em sua universalidade.[230]

No diálogo sobre o Livre-Arbítrio, o discípulo diz: “Pergunto se o livre – arbítrio [...] nos deveria ter sido dado por Aquele que nos fez. Pois parece que não poderíamos pecar se não tivéssemos um livre-arbítrio. E é de temer que desta maneira Deus também poderia ser considerado a causa de nossos atos maus”.[231] No diálogo, por causa do temor do discípulo, Agostinho encerra a discussão que, diz

---

[227] Ibdem, p. 341
[228] Ibdem., p. 346
[229] Kristeva, J. **O Gênio Feminino**. Tomo 1, Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 187.
[230] Agostinho, S. **Confissões**. Ed. Paulinas, 1984, Livro VII, 5, 12, pp 165-177.
[231] Agostinho. O Livre Arbítrio apud Arendt, Hannah. *A Vida do Espírito*, 2010, p. 350.

Arendt, será retomada na obra *A Cidade de Deus* com a questão do "propósito da Vontade" como a do "Propósito do Homem".

Para uma filosofia da Vontade em Agostinho, o ponto de partida do autor foi a análise minuciosa da Epístola aos Romanos. Arendt assinala que, diferentemente de Paulo que fala de duas Leis Antagônicas, Agostinho fala de "duas vontades, uma nova e outra antiga, uma carnal e outra espiritual", e esclarece com detalhes a luta dessas vontades em seu interior, "que lhe dilacera a alma". A lei é uma só e o seu *insight* é "Querer e poder não são o mesmo". Mas, não obstante, querer e poder realizar estão interligados, pois para que o poder seja produtivo a vontade deve estar presente e, por sua vez, o poder deve estar presente para o uso da vontade.

Arendt observa que o dado surpreendente em Agostinho é que a Lei não se dirige ao espírito e sim à Vontade, porque "o espírito não se move até que queira ser movido". Eis que somente a Vontade é livre. Mas, em Agostinho, enfatiza Arendt, a faculdade da escolha não se aplica a uma seleção de meios para chegar a um fim, refere-se à escolha entre *vele* e *nolle*, ou seja, entre querer e não – querer.

A todo *vele* corresponde um *nolle*, o que mostra que a liberdade da faculdade é limitada, pois diz Agostinho: "Porque nenhum ser criado pode querer contra a criação, pois isso seria – mesmo no caso do suicídio – um querer dirigido não só contra uma contravontade, mas também contra o próprio sujeito que quer e não-quer."[232]

Na verdade, quando Agostinho afirma a impossibilidade de um não-querer completo, uma vez que não se pode querer a própria existência enquanto se está não – querendo, ele está refutando os filósofos estóicos com suas artimanhas espirituais "que recomendaram para habilitar os homens a retirar-se do mundo continuando a viver nele"[233]. Em vez da retirada do mundo, e de evidenciar a vontade, Agostinho retoma a Louvação: "agradece o existir", "louva todas as coisas pelo simples fato de que existem"[234].

---

[232] Arendt, H. Arendt, H. *A Vida do Espírito.* Civilização Brasileira, 2010, p. 354
[233] Ibdem., p. 356.
[234] Idem., p. 355

Com relação ao conflito da Vontade, diferentemente de Paulo que o colocava em termos de uma luta entre carne e espírito, Agostinho entendia que o problema encontrava-se na própria faculdade da Vontade e não na natureza dual do homem. O conflito não surge de uma cisão entre o espírito e a vontade e nem de uma cisão entre a carne e o espírito. Então, pergunta Agostinho:

> De onde vem tal monstruosidade? E por que motivo? [...] o espírito ordena ao corpo e este imediatamente lhe obedece; o espírito dá uma ordem a si mesmo, ele resiste? [...] O corpo não tem vontade própria e obedece o espírito, embora ele seja diferente do corpo. Mas quando "o espírito ordena ao espírito que ele queira", ainda que seja o mesmo espírito, ele não obedece. De onde provém essa monstruosidade? Qual a razão? Repito: o espírito ordena a si que queira algo [...]. Mas quem manda aqui, o espírito ou a vontade? [...] é a vontade [que] ordena que haja vontade; não uma outra vontade [como ocorreria se o espírito se dividisse entre vontades conflitantes], mas exatamente a mesma vontade.

A cura da vontade, ou da divisão da vontade contra si mesma, em Agostinho, se dá não através da graça, mas do amor, que é a vontade final e unificadora que por fim decide a conduta de um homem. Arendt ressalta, que "o amor é o peso da alma, sua lei da gravidade, aquilo que leva o movimento da alma ao repouso. [...] O fim de todo movimento é o repouso, compreendendo agora as emoções – movimentos da alma – em analogia com os movimentos do mundo físico"[235]. Assim, os corpos nada mais desejam a não ser o seu peso e a alma deseja por seu amor. A gravidade da alma, a essência de quem é alguém, e o que é impenetrável aos olhos humanos, manifesta-se nesse amor. Desse modo, nas *Confissões,* Agostinho diz: "meu peso é o meu amor; é ele que me leva aonde quer que eu vá"[236].

Por outro lado, a vontade tem uma função em *A vida do espírito* como um todo. Inspirado na Trindade, Agostinho localiza três faculdades no espírito, mas que na verdade são uma só: Memória, Intuito e Vontade, que são iguais em peso, mas a unidade dá-se através da vontade. "Lembro-me de que tenho memória, intelecto e vontade; entendo que entendo, quero e me lembro; e quero querer, lembrar-me e entender"[237]. A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer; ao Intelecto o

---

[235] Idem., pp. 358-359
[236] Agostinho, S. *Confissões.* Livro XVIII, cap. IX apud Arendt, H. *A Vida do Espírito,* 359.
[237] Agostinho. *De Trinitate,* Livro X, Capítulo 11, parágrafo 18 apud Arendt, H. *A Vida do Espírito,* 2010, p. 365.

que escolher para o entendimento. Ambos são contemplativos e, portanto, passivos. Somente quando as três faculdades são forçadas, através da vontade, a tornar-se uma unidade é que temos o pensamento, o *cogitatio* de Agostinho.

Arendt destaca ainda que em Agostinho a força unificadora da Vontade também se manifesta na percepção sensorial. Por meio da atenção, a Vontade, num primeiro momento, une os órgãos dos sentidos ao mundo real de uma forma que esse mundo exterior seja arrastado para o interior e, assim, preparando-o para as operações posteriores do espírito, a saber: "para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado"[238]. A vontade como força unificadora, pode ser entendida como "a fonte da ação". E, ao preparar o terreno para a ação, pode-se supor que, assim, a vontade não tem tempo de se envolver na controvérsia com sua própria contravontade. Mas, nesse sentido, necessário se faz a redução da vontade, cujo ato interrompe o conflito entre o *vele* e o *nolle* e tem um preço: a liberdade, que Arendt destaca, principalmente, em Duns Scotus.

Vale ressaltar que, em Agostinho, a vontade encontra redenção ao transformar-se em amor, que, por sua vez, exerce sua influência pelo "peso", pois "a vontade assemelha-se a um peso" [...][239]."O amor é a gravidade da alma, ou o contrário: gravidade específica dos corpos é, por assim dizer, seu amor."[240] Arendt sintetiza a referência ao amor com as seguintes palavras:

> No mais, o que se salva nessa transformação da concepção mais antiga de Agostinho é o poder que a vontade tem de afirmar ou negar; não há maior afirmação de algo ou de alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas – *Amo:* v*olo ut sis*.[241]

---

[238] Arendt, H. Arendt, H. *A Vida do Espírito.* Civilização Brasileira, 2010, p. 364
[239] Agostinho. *On the Trinity,* Livro XI, cap. IX, apud Arendt, H. *A Vida do Espírito,* 2010, p. 368.
[240] Idem. *The City of God,* Livro XI, cap. XXIII. Ileideus.
[241] Arendt, H. Arendt, H. *A Vida do Espírito.* Civilização Brasileira, 2010, p. 368. Françoise Collin lembra que a frase de Agostinho foi enviada a Arendt, em sentido amoroso, em uma carta de Heidegger, datada de 13 de maio de 1925. (Nacer y tiempo. Agostin en el pensamiento arendtiano. In: Hannah Arendt: El orgullo de pensar. Barcelona. Gedisa, 2006, p. 78). Eis a passagem da carta de Heidegger: Agradeço-lhe por sua carta, por ter me acolhido em seu amor, ó mais amada! Você sabe que isso é o mais difícil de ser suportado por um homem? Para todo o resto há caminhos, auxílios, limites e entendimentos. Somente aqui tudo significa: Estar em meio ao amor: ser impelido até o seio da existência mais própria. Agostinho disse certa vez que o amor é um *volo, ut sis*. Eu a amo: quero que você seja o que é. Hannah Arendt – Martin Heidegger: Correspondência. 1925/1975. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 22-23.

Mas para Arendt, é na obra *A Cidade de Deus* que encontramos em Agostinho a referência à liberdade relacionada com a política. Nessa obra, a liberdade é concebida como um caráter da existência humana no mundo, e não como uma disposição humana íntima. Nesse sentido:

> O homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: *[initium] et esset*, *creatus est homo, ante quiem nemo*. No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar: ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade.[242]

Arendt evidencia que, para Agostinho, Deus criou o homem temporal, uma criatura essencialmente temporal posto que não vive simplesmente no tempo. O homem foi criado para que pudesse haver novidade, haver um começo que jamais existira antes.

> E Agostinho distingue este começo do começo da criação usando a palavra "*initium*" para a criação do Homem, mas "*principium*" para a criação dos céus e da terra. Quanto às criaturas vivas feitas antes do homem, elas foram criadas "no plural", como começos de espécies, ao contrário do homem, que foi criado no singular e continuou a "propagar-se a partir de indivíduos"[243].

Em virtude da singularidade do homem é que para Agostinho, antes do homem, não havia ninguém que pudesse ser chamado de "pessoa" e, por isso, a individualidade manifesta-se na vontade. Arendt ressalta, ainda ancorada em Agostinho, que todo homem sendo criado no singular, "é um novo começo em virtude de ter nascido". Mas, para a autora, se Agostinho tivesse levado as suas especulações às últimas consequências, teria definido os homens não como mortais mas como "natais"; e a liberdade da vontade teria sido definida não como *liberum arbitrium*, mas como a liberdade enfocada por Kant na *Crítica da razão pura.*

Em Kant, a faculdade do homem de começar espontaneamente uma série no tempo é invocada quando ele trata das antinomias da razão pura, na primeira *Crítica*. Nessa abordagem, Kant faz uma distinção entre um começo absoluto e um começo relativo e Arendt cita a seguinte passagem de Kant:

---

[242] Arendt, H. Que é Liberdade? In: Entre o Passado e o Futuro, p. 216.
[243] Arendt, H. *A Vida do Espírito,* p. 373

> Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até ao infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente.[244]

Arendt observa que a distinção kantiana entre começo absoluto e outro relativo guarda semelhanças entre o *principium* do céu e da terra e o *initium* do homem em Agostinho. E, provavelmente, se tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Agostinho, Kant teria "concordado que a liberdade da espontaneidade *relativamente* absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o fato de os homens *nascerem* – continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a Vontade".[245]

Com a leitura da obra agostiniana, Arendt pretende apontar o vínculo entre ação e liberdade. Esta, por sua vez, configura-se como uma capacidade humana que só se realiza com seres humanos capazes de falar e agir no mundo, mais especificamente no espaço público. Sendo assim, um elemento a ser destacado na política é a contingência que, em *A vida do espírito,* Arendt privilegia a partir das ideias de Duns Scotus.

2.2.2 A liberdade

Para Arendt, Duns Scotus[246] é o único pensador cristão que admitiu a contingência pois os "cristãos [...] dizem que Deus age contingentemente [...], livre e contingentemente"[247]. A contingência é "o preço a ser pago pela liberdade" e em Scotus não é privação ou defeito do Ser, ao contrário, a contingência é um modo positivo de ser, tal como a necessidade. Arendt destaca que:

> por contingente, disse Scotus, "não designo algo que não é necessário ou que não tivesse sempre existido, mas sim algo cujo

[244] Kant, I. *Crítica da Razão Pura.* Calouste Gulbenkian, B478, p. 410
[245] Arendt, H. *A Vida do Espírito,* p. 374
[246] Duns Scotus é um pensador cristão natural da Escócia, nascido no ano de 1266. Estudou em Oxford e foi ordenado padre em 1291. Sua formação deu-se na confluência de duas tendências: a da Ordem de São Francisco, platônica e agostiniana, e, na Universidade de Paris, a do aristotelismo tomista. A tese fundamental do autor é sobre a onipotência ou liberdade absoluta que coincide com a infinitude de Deus.
[247] Arendt, H. *A Vida do Espírito,* p. 401

> oposto poderia ter ocorrido no momento em que este ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas sim que é *causada contingentemente".*[248]

Bethânia Assy enfatiza que "a relevância semântica deste ser *causado contingentemente,* ao invés de *ser contingente,* se dá ao conferir à vontade a possibilidade de determinar aquilo que se torna necessário. Daí a valoração da pluralidade de causalidades nos assuntos humanos precisamente ao destiná-la à contingência e ao seu dado de imprevisibilidade [...]".[249]

Cumpre destacar que Duns Scotus dá primazia à contingência mas, por outro lado, não descarta a *necessidade*, uma vez que vivemos em um mundo factual de necessidade. Algo pode ter acontecido por acaso, mas assim que tenha vindo a ser e assumido realidade, "perde seu aspecto de contingência e apresenta-se a nós com o aspecto de necessidade". Eis porque o passado é absolutamente necessário. Mas, como conciliar liberdade e necessidade?

Na verdade, em Scotus não havia como conciliar liberdade e necessidade, pois ambas eram dimensões do espírito completamente diferentes. Não há uma resposta real para a questão da conciliação entre liberdade e necessidade, mesmo porque, se existe conflito, este se dá entre liberdade e natureza ou entre a Vontade Natural (*ut natura*) e a Vontade Livre (*ut libera*). A Vontade se inclina naturalmente para a necessidade, bem como o intelecto, todavia, ao contrário do intelecto, a vontade consegue resistir à inclinação.

Arendt não identifica em Duns Scotus simples inversões conceituais, "mas sim novos e genuínos *insights* que poderiam, todos provavelmente, ser explicados como as condições especulativas para uma filosofia da liberdade".[250] Isto porque com o atributo da vontade, de agir ou não agir, de acordo com Bethânia Assy, "se assentaria o fundamento ontológico da liberdade política, ou seja, a vontade corresponderia à atividade da *vita contemplativa* que mais se aproximaria da ação e da liberdade política, entre as atividades da *vita activa.* Dito de outro modo, estaria na vontade o fundamento filosófico da noção de liberdade moderna, na qual a contingência assumiria um novo e fundamental significado, tal como espontaneidade da vontade".[251]

---

[248] Arendt, H. *A Vida do Espírito,* pp. 402-403
[249] Assy, Bethânia. *A Atividade da Vontade em Hannah Arendt:* por um *ethos* da singularidade (haecceitas) e da ação. IN: Transpondo o Abismo, p. 41.
[250] Arendt, H. *A Vida do Espírito*. 2010, p 411.
[251] Assy, B. idem, p. 43

Evidencia-se, pelo exposto, a importância da liberdade, principalmente a política, conceito que perpassa toda a obra de Arendt. Em uma passagem de *A Condição Humana,* no capítulo sobre a Ação, a autora afirma que "com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes."[252]

A liberdade como fato da vida cotidiana e não como um problema filosófico insere-se no âmbito da política. Pelo fato de o homem ser dotado com o dom da ação, ação e política são as capacidades humanas que não podem ser concebidas sem existência da liberdade. Os homens só convivem politicamente organizados em virtude da liberdade e, sem ela, "a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e o seu domínio de experiência é a ação", afirma Arendt.[253]

Segundo Arendt, na perspectiva da tradição do pensamento, evidencia-se um conceito de liberdade interior e apolítica, mas, para a autora, o homem não saberia da liberdade interior se não tivesse experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível. Principalmente, a consciência da liberdade ou do seu contrário só é possível no relacionamento com os outros. A liberdade interior é a liberdade filosófica, que é a opção daqueles que segundo Kant, Arendt denomina de pensadores profissionais, filósofos ou cientistas, que não se dispuseram a pagar o preço da contingência pelo dom questionável da espontaneidade.

Historicamente, tanto na antiguidade grega quanto na romana, "a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania".[254] Isso significa que a liberdade configurava-se como o estado do homem livre, "o que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, e sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações"[255]. No entender de Arendt, a tradição do pensamento político, que tem início com Parmênides e Platão, funda-se em oposição à noção de *polis* e de cidadania, pois o filósofo escolhe um modo de vida em oposição ao *bíos politikós* que é o modo de

---

[252] Arendt, H. *A Condição Humana*, 2010. P. 222
[253] Arendt, H. *O que é liberdade?.* IN: Entre o Passado e o Futuro. P.205
[254] Id. Ibid., p. 205
[255] Id. Ibid., p. 194

vida político. E, com o cristianismo primitivo o conceito de liberdade adentra a história da filosofia, especialmente com o apóstolo Paulo.

Enquanto um dos problemas principais da Filosofia, a liberdade foi vivenciada como algo que ocorria no relacionamento entre “mim e mim mesmo”, fora do relacionamento entre os homens. Nesse contexto, liberdade e livre-arbítrio tornaram-se sinônimos, e a liberdade, então, era vivenciada em completa solidão, tal como a solidão agostiniana, exemplificada por Arendt, a chamada “acesa contenda” dentro da própria alma, que é uma luta que se trava no “interior da própria vontade”. Assim, consolida-se a noção de liberdade exercida em completa solidão, afastando-se da pluralidade humana, o centro do âmbito político.

A liberdade filosófica é a liberdade da vontade, relevante somente para pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários e é da esfera do “eu quero”. Em outro âmbito, a liberdade política é da esfera do “eu posso” e só pode se manifestar na esfera da comunidade, da pluralidade. Possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral, a liberdade política só se manifesta em comunidades onde os relacionamentos dos que vivem juntos é regulado, no falar e no agir, por um número de leis, costumes, hábitos e similares. Nas palavras de Arendt, “a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu – e eu mesmo [I – and – myself] dual para um nós plural”[256].

O “nós” da pluralidade implica uma multiplicidade de comunidades com os seus mais diversos modos e formas, cuja traço em comum entre as comunidades, é a sua gênese, ou começo, que se traduz com o “No princípio”. Para lidar com os mistérios do “no princípio”, na concepção de Arendt, a via é apelar para as narrativas lendárias. Trata-se de duas lendas fundadoras da civilização ocidental, a romana e a hebraica, que, mesmo totalmente diferentes, têm em comum o fato de sustentarem que a fundação, ou seja, o ato pelo qual o “nós” se constitui em entidade, inspira-se no princípio do “amor pela liberdade, e isso tanto no sentido negativo de liberação da opressão quanto no positivo de estabelecimento da liberdade como realidade estável e tangível”.[257]

Cumpre ressaltar que, para Arendt, as duas lendas envolvem um ato de liberação, a fuga da opressão e da escravidão no Egito, através de Moisés, e a

[256] Arendt, H. *A Vida do Espírito,* 2010, p. 469.
[257] Id. Ibid., p. 472.

lenda romana com a narrativa de Virgílio sobre Enéas e sua fuga de Troia em chamas.

> Em ambos os casos, esse ato é narrado da perspectiva de uma nova liberdade: conquista de uma nova "terra prometida", que oferece mais que a luxúria do Egito, e a fundação de uma nova cidade, que é preparada por uma guerra destinada a acabar com a guerra de Troia, de modo que a ordem dos acontecimentos, tal como exposta por Homero, pudesse ser revertida[258].

Cada lenda é contada a partir da perspectiva da liberdade adquirida recentemente, com o objetivo de fundar um novo começo em oposição ao antigo. Contudo, Arendt considera, com relação às duas lendas, que há um *hiatus* entre o "desastre" e a "salvação" isto é, entre a liberação da velha ordem e a nova liberdade ou em uma *novus ordo seclorum*, uma "nova ordem das eras", que simboliza o nascimento do mundo que se modificara estruturalmente. Por outro lado, as lendas fundadoras revelam que a libertação não conduz automaticamente à liberdade e apontam para um *abismo* que se abre diante da liberdade, e que não se aplica uma explicação do tipo causa e efeito nem de categorias como potência e ato. Sendo assim, o abismo da liberdade gera perplexidades posto que a liberação é a *conditio sine qua non* da liberdade*,* mas não é a *conditio per quam* que causa a liberdade, então, não resta ao "iniciante" algo em que possa agarrar-se.

Em busca de um elemento para a obtenção de alguma estabilidade para justificar a nova ordem, os homens de ação direcionam o olhar para o passado, para algo exterior à liberdade. Arendt assevera que a solução hebraica para essa perplexidade foi admitir um Deus-Criador. Enquanto a solução para os romanos foi olhar para os gregos a fim de fundar Roma como uma "nova Troia". Dito com as palavras de Arendt, "a fundação de Roma foi o renascer de Troia, a primeira, por assim dizer, de uma série de renascenças que fizeram a história da cultura e civilização europeia"[259].

Para concluir o capítulo sobre o querer, Arendt assevera que o abismo da espontaneidade foi coberto na tradição ocidental com a compreensão de que o *novo*

---

[258] Arendt, H. *A Vida do Espírito,* 2010, pp. 472-473. A autora aprofunda os temas da fundação da liberdade em sua obra *Sobre a Revolução*, publicada em 1968. Na introdução intitulada *Guerra e Revolução*, Arendt enfatiza que, a despeito dos preconceitos, a liberdade era e sempre foi o objetivo da Revolução. Entretanto, na contemporaneidade, a noção de liberdade foi colocada no centro do debate sobre a guerra e o uso justificável da violência. Mas Arendt tem em vista em sua reflexão o significado das revoluções modernas.

[259] Id. Ibid., p. 481

é “uma reafirmação melhorada do velho”. E, por isso, Arendt recorre, mais uma vez, a Agostinho, lembrando que o propósito da criação do homem era possibilitar um começo: “Para que houvesse um começo o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse – *‘Initium [...] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit”*[260]. A capacidade de começar enraíza-se na *natalidade* que, de acordo com Hans Jonas, é a categoria central do pensamento de Arendt. E tem a ver com o fato de que “novos homens” sempre aparecem no mundo através do nascimento.

Lembramos que o regime totalitário, diferentemente das ditaduras e tiranias, ao eliminar pessoas estava eliminando a possibilidade de um novo começo e, consequentemente, da liberdade. André Duarte comenta que “a liberdade é uma ‘capacidade’ humana e não uma ‘disposição humana interna’, uma propriedade inalienável de cada homem no singular, de modo que não é o homem que possui a liberdade, mas é a liberdade que vem a ser com o advento de homens capazes de agir e falar no mundo, podendo, portanto, ser destruída como fenômeno mundano por determinadas formas de governo”.[261] Arendt ressalta, ainda, o milagre da liberdade em sua relação com o início, quando afirma que: “O milagre da liberdade está contido nesse poder – começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele.[262]” Por isso,

> [...] estamos *condenados* a ser livres porque nascemos, não importando se apreciamos a liberdade ou abominamos sua arbitrariedade, se ela nos “apraz” ou se preferimos escapar à sua terrível responsabilidade, elegendo alguma forma de fatalismo. Esse impasse, se é que é um impasse, só pode ser desfeito ou resolvido pelo apelo a uma outra faculdade do espírito, não menos misteriosa do que a faculdade de começar: a faculdade do juízo[...][263]

[260] Agostinho. *De Civitate Dei*, Livro XII, Cap. XX apud Arendt, H. *A Vida do Espírito,* p. 486.
[261] Duarte, A. *O pensamento à sombra da ruptura,* p. 214.
[262] Arendt, H. *Que é Política*. pp. 43-44
[263] Idem. *A Vida do Espírito.* p. 487

CAPÍTULO III

O cuidado com o mundo: o julgar

Em carta endereçada a Karl Jaspers, de 26 de junho de 1957, Hannah Arendt registra o seu entusiasmo com a leitura da *Crítica do Juízo* de Kant. Nas palavras de Arendt:

> Eu leio nesse momento com um entusiasmo crescente a *Crítica do Juízo.* É lá que se esconde a verdadeira filosofia política de Kant e não a *Crítica da Razão Prática.* Os elogios endereçados ao "senso comum", tão desdenhado, como fenômeno do gosto trata seriamente do fenômeno fundamental do julgamento – que é provavelmente real em todas as aristocracias –, "a extensão do modo de pensar" que é uma parte do julgamento, de forma que se pode pensar no lugar de todos os outros. A exigência de comunicabilidade. As exigências feitas pelo jovem Kant na sociedade; e o velho homem as devolve no fim da vida. Eu sempre preferi este livro à maioria das críticas, mas ela jamais falou como agora, depois que eu li o seu capítulo sobre Kant.[264]

Se, na carta a Karl Jaspers, Arendt registrava o seu entusiasmo com o juízo em Kant antes de cunhar o conceito de banalidade do mal, ela já tematizava sobre o juízo estético kantiano em *O Conceito de História: Antigo e Moderno* (1958) e em *A Crise na Cultura* (1960).

Em carta de 10 de agosto de 1954, Mary McCarthy conta a sua amiga Hannah Arendt que está escrevendo um romance e faz a seguinte pergunta: "Por que eu não mataria minha avó se quisesse?"[265] Em 20 de agosto de 1954, Arendt responde a carta da amiga, iniciando com a questão proposta. Para Hannah Arendt, no passado, as respostas a esse tipo de pergunta eram dadas pela religião, por um lado, e pelo senso comum, por outro. "Por que eu não mataria minha avó se quisesse?" Arendt responde:

> A resposta religiosa é: porque você vai para o inferno e a danação eterna; a resposta do senso comum é: porque você mesmo não quer

[264] Arendt, H. Carta a Karl Jaspers, de 26.7.1957, em Hannah Arendt/Karl Jaspers: correspondence 1926-1969, Apud Eugênia Wagner. **Hannah Arendt: Ética & Política**, p. 234

[265] Arendt, H. **Entre Amigas**. A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, pp. 47-48.

> ser assassinado. Nenhuma das duas funcionam mais, e não só por causa das respostas específicas [...], mas porque suas fontes, a fé por um lado e os juízos do senso comum não fazem mais sentido. A resposta filosófica seria a de Sócrates: já que tenho de viver comigo, e sou, na verdade, a única pessoa da qual nunca poderei me separar, a única cuja companhia terei de suportar para sempre, não quero me tornar um assassino; não quero passar a vida na companhia de um assassino.[266]

Ainda na mesma carta, Arendt, assevera que a raiz da modernidade é a desconfiança com relação aos sentidos, em decorrência dos resultados das grandes descobertas das ciências naturais que demonstraram que os sentidos humanos induzem os homens ao erro, não revelando o mundo tal como é. Daí decorreu a perversão do senso comum. Arendt constata que:

> A vida média transcorre num mundo dado pelos sentidos, e é controlada e guiada pelo senso comum. Se este senso comum se perder, já não haverá mais mundo comum, nem sequer aquele mundo do qual o filósofo insistirá em ausentar-se temporariamente e para o qual dever retornar. A perversão do senso comum começou quando se supôs que não se tratava de um sentido constitutivo do mundo comum, mas de uma faculdade que todos temos em comum. Esta é a faculdade lógica, o fato de que todos diremos unanimemente: dois mais dois igual a quatro. Mas, embora possamos tê-la em comum, esta faculdade é inteiramente incapaz de nos guiar no mundo ou de aprender o que quer que seja.[267]

Nessas passagens da carta a Mary McCarthy, percebe-se que Arendt já antecipa suas reflexões sobre o juízo, o senso comum e o mundo comum, principalmente a perda do senso comum, tendo como pano de fundo a Revolução Científica do século XVII e o advento da Era Moderna. Referidos temas são aprofundados por Arendt em *A Condição Humana* (1958), e *A Vida do Espírito* (1970). De acordo com Eduardo Jardim, “Hannah Arendt desenvolveu sua reflexão sobre o juízo a partir desse panorama da Era Moderna, em que se destaca a ruína do senso comum, que constitui a base sobre a qual todo ajuizamento se fundamenta”.[268]

---

[266] Ibidem, p. 50.
[267] Arendt, H. **Entre amigas**, 1995, pp. 51-52.
[268] Jardim, E. **Hannah Arendt**: a pensadora da crise e de um novo, 2011, p. 142.

3.1 A perda do senso comum

No Prólogo de *A Condição Humana,* Arendt apresenta o objetivo da obra: "pensar o que estamos fazendo", cujo pano de fundo é "a rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada – em dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando) que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo"[269]. Essa rebelião é impulsionada pelo conhecimento científico e tecnológico, que culminou com a "moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [Self]"[270]. Referida alienação tem como solo a era moderna que, cientificamente, começou no século XVII e terminou no limiar do século XX e, não se confunde com o mundo moderno que, politicamente, nasceu com as primeiras explosões atômicas.

Arendt identifica a moderna alienação do mundo em sua análise sobre a *vita activa* e a Era Moderna. A autora destaca três grandes eventos que determinaram o caráter da era moderna: a descoberta da América; a Reforma e a invenção do telescópio, que ensejou o desenvolvimento de uma nova ciência que "considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo."[271] Dos três eventos, o menos percebido, registra Arendt, foi a invenção do telescópio por Galileu Galilei, mas que mudou a concepção física do mundo. O telescópio, ajustado aos sentidos humanos e com o destino de revelar o que ficara fora do alcance dos sentidos, possibilitou a abertura para um mundo inteiramente novo e determinou o curso de outros eventos que iriam dar início à era moderna.

Galileu confirmou a tese de seus predecessores, isto é, do heliocentrismo em substituição ao geocentrismo[272], e estabeleceu um fato demonstrável onde antes

---

[269] Arendt, H. **A Condição Humana**, 2010, p. 3
[270] Idem. Loc.. cit.
[271] Id. Ibid., p. 309.
[272] Arendt esclarece que "a novidade da descoberta de Galileu foi anuviada por sua estrita relação com antecedentes e precursores. Não apenas as especulações filosóficas de Nicolau de Cusa e de Giordano Bruno, mas a imaginação matematicamente treinada dos astrônomos, Copérnico e Kepler, havia desafiado a noção do mundo finito e geocêntrico que os homens conservavam desde tempos imemoriais. Os filósofos, e não Galileu, foram os primeiros a abolir a dicotomia entre uma Terra e um céu sobre ela, promovendo-a, como eles pensavam, 'à categoria das estrelas nobres' e encontrando um lar para ela em um universo eterno e infinito. E parece que os astrônomos não precisaram de telescópio algum para afirmar que, contrariamente a toda experiência dos sentidos, não é o Sol que se move em torno da Terra, mas a Terra que gira em torno do Sol". (*A Condição Humana,* p. 322)

havia apenas especulações. A reação filosófica a essa realidade foi a dúvida cartesiana, evento fundador da filosofia moderna. Arendt enfatiza que a filosofia cartesiana conduziu a humanidade rumo à introspecção. Diz Arendt:

> O famoso *Cogito ergo sum* ("penso, logo existo") não resultava, para Descartes, de alguma autocerteza do pensamento como tal – pois, se assim fosse, o pensamento teria adquirido uma nova dignidade e uma nova significação para o homem –, mas era uma simples generalização de um *dubito ergo sum*. Em outras palavras, da mera certeza lógica de que ao duvidar de algo eu permaneço consciente de um processo do duvidar em minha consciência, Descartes concluiu que esses processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e que podem ser objeto de investigação na introspecção[273]

Na introspecção, a mente só se envolve com a produção da própria mente, sem a interferência de nenhuma pessoa, e, sendo assim, o "homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo". Por isso, a introspecção promove uma perda do senso comum que surge naturalmente quando se partilha o mundo com os outros. Cito Arendt:

> Pois o senso comum, que fora antes aquele sentimento por meio do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos.[274]

Percebe-se na passagem citada, que a autora enfatiza a perda do mundo comum que, por sua vez, aqui, pode ser compreendido como o "artefato humano", aquilo que é "fabricado pelas mãos humanas", bem como os assuntos que se interpõem entre os homens. Além do conjunto de "instituições e leis que é comum e aparece a todos". Arendt enfatiza que

> "conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum [...] pois, como todo espaço-entre [in-between], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros [...]".[275]

---

[273] Id. Ibid., pp. 348-349.
[274] Arendt, H. **A Condição Humana**, p. 353
[275] Id. Ibid., p. 64

O registro da perda do senso comum já está presente em *Origens do Totalitarismo,* quando Arendt trata da solidão e a retrata como uma das experiências fundamentais de toda vida humana, mas, também, contrária às necessidades básicas da condição humana. De acordo com a autora:

> Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado materialmente e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata.[276]

Nessa perspectiva, Arendt ainda ressalta que:

> [...] o grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhe aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais.[277]

Lembramos que a experiência mais terrível do que Arendt chama de "desmundanização do mundo comum e humano", foi a dos campos de concentração e extermínio, que foram constituídos como a "verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário".[278] Nesse processo, foram anuladas a natalidade e a mortalidade bem como a individualidade, que implica na desumanização. No texto sobre *A Natureza do Totalitarismo*, Arendt ratifica suas reflexões quando diz:

> O perigo que o totalitarismo desnuda diante de nosso olhos – e esse perigo, por definição, não será superado pela simples vitória sobre os governos totalitários – brota do desenraizamento e estranhamento do homem no mundo, e podemos chamá-lo de perigo do isolamento quanto e da superfluidade. Tanto o isolamento quanto a superfluidade são, evidentemente, sintomas da sociedade de massas, mas isso não esgota seu verdadeiro significado.[279]

A sociedade de massas é uma sociedade atomizada cujos componentes são indivíduos isolados que não tomam decisões sobre o mundo e,

---

[276] Arendt, H. **Origens do Totalitarismo**, 1998, p. 528
[277] Arendt, H. **Origens do Totalitarismo**, 1998, p. 335.
[278] Idem, p. 489
[279] Arendt, H. Sobre a Natureza do Totalitarismo. IN: **Compreender**, 2008, pp. 379-378

consequentemente não assumem responsabilidade por ele, ao contrário, são peças de um processo de produção e consumo. Os traços do homem da massa identificados pela psicologia da multidão, citados por Arendt, são: sua solidão, apesar da sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, e, destacamos, a sua "capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir [...]".[280]

Esse é o contexto da Era Moderna em que a reflexão de Hannah Arendt sobre o juízo aparece e que, de acordo com Eduardo Jardim, "se destaca a ruína do senso comum, que constitui a base sobre a qual todo ajuizamento se fundamenta".[281] Não obstante, é na *Crítica do Juízo* de Kant, mais especificamente no juízo reflexionante estético, que Arendt percebeu uma alternativa para o julgamento numa situação de crise dos costumes, dos valores, de uma ruptura com a tradição em que não temos mais um "corrimão" para pensar e julgar.

3.2 As lições de Kant

No *postscriptum* de *O pensar,* em *A vida do espírito,* Arendt anuncia que irá concluir o segundo volume da obra com uma análise da faculdade do juízo, tarefa que é vislumbrada com dificuldade dada a escassez de fontes que forneçam um testemunho insuspeito. A faculdade do juízo só teve relevância a partir do advento da *Crítica do Juízo,* de Kant.

A hipótese de Arendt ao isolar o juízo é a seguinte: "os juízos não são alcançados por dedução ou por indução [...] eles não têm nada em comum com as operações lógicas – como é o caso quando dizemos: todos os homens são mortais, Sócrates é um homem, logo Sócrates é mortal." Arendt está "à procura do "sentido

[280] Arendt, H. A Crise na cultura: sua importância social e política. IN: **Entre o passado e o futuro**, 2005, pp. 250-251.
[281] Jardim, E. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início, 2011, p. 142.

silencioso" que, quando chegou a ser tratado, foi sempre pensado, mesmo em Kant, como "gosto" e, portanto, com pertencente ao campo da estética".[282]

Por outro lado, cumpre lembrar que o interesse de Hannah Arendt pela vida do espírito foi impulsionado pela sua perplexidade ante a ausência de pensamento e, consequentemente, a falta de juízo de Eichmann, isto é, de sua incapacidade de julgar por si mesmo. Bárcena observa que, segundo Arendt, o caso Eichmann é duplamente significativo. Por um lado, mostra que a incapacidade para pensar por si mesmo e para distinguir o bem do mal acarreta consequências penosas para a faculdade de julgar. Por outro lado, Arendt conclui que a ausência de reflexão e de juízo equivale a uma ausência dos espaços de aparição em que mostramos nossa identidade à luz. A faculdade do juízo é um patrimônio comum a todos os homens dentro do mundo público, em que se juntam as qualidades do ator político e do espectador desinteressado.[283]

Arendt não escreveu o terceiro volume de *A Vida do Espírito,* que seria dedicado à faculdade de julgar com o objetivo de esclarecer as perplexidades suscitadas com as reflexões sobre as faculdades do Pensamento e da Vontade. A autora teve morte súbita em 04 de dezembro de 1975, mas seus escritos sobre o tema foram objeto de conferências ministradas em dois cursos nos quais abordou sobre a capacidade de julgamento a partir da *Crítica do Juízo,* de Immanuel Kant. O material das conferências foi editado e publicado por Ronald Beiner com título de *Lectures on Kant's political philosophy* (Lições Sobre a filosofia política de Kant). O apêndice sobre o julgar, que integra *A Vida do Espírito,* refere-se às aulas de Arendt sobre a filosofia política de Kant, ministradas na New School em 1970, cuja publicação é da responsabilidade de sua inventariante literária Mary McCarthy.

No texto *A Crise na Cultura*, Arendt inicia a sua reflexão sobre o juízo a partir de Kant, quando enfatiza que a "capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe

[282] Arendt, H. **A Vida do Espírito**, 2010, p. 238.
[283] Bárcena, Fernando. **Hannah Arendt**: una filosofía de la natalidad, 2006, p. 252.

permite se orientar em um domínio público, no mundo comum".[284] Nesse texto a autora já afirma o caráter político do juízo e de como o mesmo pode orientar o homem no domínio público. Nas *Lições,* Arendt se propõe a investigar a filosofia política de Kant, em que retoma o tema do julgar, investigação essa que "apresenta suas dificuldades", isto porque contrariamente a outros filósofos, "Kant nunca escreveu uma filosofia política".[285] Outros filósofos decerto que escreveram filosofias políticas, mas isso não significa que tivessem a política em alta consideração ou que as questões políticas fossem centrais em suas filosofias.

Platão é um exemplo referencial em relação à política pois, Arendt lembra, o filósofo escreveu *República,* obra em que recomenda que os filósofos deveriam tornar-se reis não porque apreciassem a política, mas porque os mesmos não "seriam governados por pessoas piores do que eles próprios" e, além do mais, em tal república haveria quietude e paz que são elementos fundamentais para a vida do filósofo. Mesmo Aristóteles, que não seguiu Platão, sustentou a existência do *bios politikos* em atenção ao *bios theóretichos.* Em sua obra *Política*, destaca Arendt, Aristóteles argumenta que apenas a filosofia possibilita aos homens "desfrutar de si mesmos independentemente, sem a ajuda ou presença dos outros".[286]

Kant não concordaria com as opiniões de Platão acerca do tema da política ou dos negócios humanos, nem tampouco com Aristóteles em relação à superioridade do modo filosófico de vida.

> O filósofo permanece um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e não entre filósofos [...] que a tarefa de avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer [...] pode ser desempenhada por todo homem comum, de bom senso, que tenha refletido sobre a vida.[287]

A filosofia política de Kant é identificada por Hannah Arendt em *Crítica do Juízo,* que dará suporte para suas reflexões sobre o juízo político, apesar de recorrer a outras obras do autor. Essa *Crítica*, que é a terceira, foi denominada a princípio de

---

[284] Arendt, H. **A Crise na Cultura**, 2005, p. 275
[285] Idem. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 13
[286] Aristóteles. Política. Apud Arendt, H. Ibidem, p. 30.
[287] Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 38-39.

Crítica do Gosto, porque este era o tópico favorito do século XVIII. Nas palavras de Arendt:

> Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade. Em outras palavras: agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão.[288]

Hannah Arendt faz uma leitura muito própria da *Crítica do Juízo,* que foge dos cânones da exegese dos estudiosos de Kant. De acordo com Ronald Beiner, no esforço de imprimir um conteúdo político aos conceitos presentes na *Terceira crítica,* ela procura retirar deles seu caráter transcendental.[289] Celso Lafer observa que a leitura de Hannah Arendt é voltada para uma "apropriação filosófica mais do que rigor e fidelidade a Kant, e procura o que ele poderia ter escrito se tivesse elaborado sistematicamente as percepções políticas latentes na *Crítica do Juízo".*[290] Na verdade, trata-se de uma politização da mesma.

Lembramos que em 1790, Kant publica a *Crítica da Faculdade do Juízo,* obra em que pretende encontrar uma passagem entre a *Crítica da Razão Pura* (1781) e a *Crítica da Razão Prática* (1789), ou entre natureza e liberdade. Essa empreitada de Kant apoia-se no fato de que a faculdade do conhecimento coloca um abismo entre a natureza e liberdade, isto é, entre o conceito de natureza e o conceito de liberdade. Assim sendo, a legislação mediante conceitos da natureza, vem do entendimento e é teórica. A legislação, mediante o conceito de liberdade, vem da razão e é prática.

No âmbito da experiência, diz Kant, razão e entendimento possuem legislações diferentes, o que nos leva a pensar que uma não interfere na outra ou que entre natureza e liberdade não existe passagem possível. Entretanto, para Kant:

> [...] o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem de ser pensada de tal modo que a conformidade a

---

[288] Id. Ibid., p. 17.
[289] Beiner, R. Hannah Arendt et la faculté de juger. IN: **Juger**: sur la philosophie politique de Kant. Paris: Éditions de Seuil, 1991, pp. 131-203.
[290] Lafer, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**, p. 300.

> leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.[291]

Mas, para que as leis da liberdade interfiram na natureza, é preciso um fundamento comum para unificar os fenômenos da natureza e os fenômenos da liberdade. Esse fundamento só pode ser encontrado na faculdade do juízo, posto que somente ela pode procurar uma lei particular. Diz Kant:

> A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que subsume o particular, é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva.[292]

Para que as particularidades da natureza sejam julgadas sob o universal é necessário um princípio de unificação que, por sua vez, não é dado na experiência. Mas a experiência deverá dar a si mesma tal princípio para que o homem possa orientar-se na infinita diversidade da natureza. Em busca de tal princípio Kant acena com a ideia de finalidade, um conceito transcendental mas que, por sua vez, não é um conceito da natureza nem um conceito da liberdade, e sim, trata-se de uma maneira de proceder na reflexão sobre os objetos da natureza. Trata-se de um princípio subjetivo do juízo.

O juízo de finalidade, desse modo, é o elemento intermediário entre a causalidade da natureza e a finalidade moral. E apresenta-se em duas formas: a faculdade do juízo estética e teleológica. A primeira é a faculdade de ajuizar mediante o sentimento de prazer ou desprazer; a segunda é a faculdade de ajuizar "a conformidade a fins real (objetiva) da natureza mediante entendimento e a razão".

Para identificar a filosofia política de Kant e fundamentar uma concepção do juízo político, Arendt direciona as suas reflexões para a faculdade do juízo estético, onde Kant trata do Belo a partir do juízo de gosto. A autora não se interessa pela segunda parte da *Crítica do Juízo,* consagrada ao juízo teleológico que busca afirmar uma finalidade objetiva, que implica numa harmonia que reside na própria

---

[291] Kant, I. Crítica da Faculdade do Juízo, 2012, p. 7, BXX
[292] Id. Ibid., p. 11, B XXVI

natureza. Nesse sentido, há uma ideia de "fim da natureza", que resvala para a noção de nexo causal e com a preocupação de Kant em identificar um princípio de cognição. Se o juízo teleológico é voltado para a natureza, então o mesmo não trata do julgamento do particular, logo não é objeto de reflexão para Arendt.[293]

De acordo com Paul Ricoeur, para Hannah Arendt, "é mais frutífero tentar depreender da teoria do juízo de gosto uma concepção do juízo político, do que ligar essa concepção à teoria do juízo teleológico por meio de uma filosofia da história. É uma grande aposta, porque os elos entre filosofia da história e juízo teleológico são mais imediatamente perceptíveis na obra kantiana, no mínimo porque Kant escreveu sua filosofia da história, ao passo que a filosofia política que Hannah Arendt atribui a Kant é em grande parte reconstruída, se é que não permanece incoativa e até virtual".[294]

Pode até ser uma aposta de Arendt depreender uma concepção do juízo político de uma teoria do gosto, mas a autora, sendo coerente com o seu propósito e afastando-se do juízo teleológico, não fundamentaria o juízo político na filosofia da história de Kant, posto que, observa a autora, esta é importante no seu próprio âmbito, mas, principalmente, porque, em Kant, a história é parte da natureza. Cito a autora:

> O objeto da história é a espécie humana entendida como parte da criação, como seu fim último e, por assim dizer, sua coroação. O que importa na história [...] não são as histórias [Stories] ou os indivíduos históricos, nada do que os homens tenham feito de bom ou de mau, mas a astúcia secreta da natureza, que engendra o progresso da espécie e o desenvolvimento de todas as suas potencialidades na sucessão das gerações.[295]

Arendt destaca que o conceito chave para a primeira parte da *Crítica do Juízo* de Kant é o de "sociabilidade" do homem, o que significa dizer que "nenhum

---

[293] Essa passagem pode ser esclarecida com a seguinte citação de Kant: "a faculdade de juízo estética é por isso uma faculdade particular de ajuizar as coisas segundo uma regra, mas não segundo conceitos. A teleológica não é uma faculdade particular, mas sim somente a faculdade de juízo reflexiva em geral, na medida em que ela procede, como sempre acontece no conhecimento teórico, segundo conceitos, mas atendendo a certos objetos da natureza segundo princípios particulares, isto é, os de uma faculdade de juízo simplesmente reflexiva e não determinantes dos objetos". (Kant, I. **Crítica do Juízo**, 2012, VIII, LII, p. 28)

[294] Ricoeur, P. Juízo estético e juízo político segundo Hannah Arendt. IN: **O justo** 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 141

[295] Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, 1983, p. 14

homem pode viver sozinho" e, por isso, os homens são duplamente interdependentes em suas necessidades e cuidados, mas especialmente com relação ao "espírito humano", a sua mais alta faculdade, que não funcionaria fora da sociedade. Nesse sentido, Arendt lembra uma passagem de Kant onde diz que "companhia é indispensável para o pensador".

A questão da sociabilidade é ratificada por Kant quando este afirma que "o mais alto fim intentado para o homem é a sociabilidade"[296] que, de acordo com Arendt, é a origem e não a meta da humanidade do homem. A sociabilidade, então, "é a própria essência do homem na medida em que pertencem apenas a este mundo".[297] Nesse sentido, Ernst Vollrath enfatiza que Arendt leu a *Crítica do Juízo* como uma teoria da mundanidade do mundo qualificada politicamente. E a mundanidade do mundo se constitui como um "espaço fenomênico de aparição das pessoas em suas ações, opiniões e instituições, e o juízo, enquanto faculdade de julgar reflexiva, é o sentido para este caráter comunitário, comum dos assuntos humanos-mundanos."[298]

A sociabilidade evidenciada por Kant, é, para Arendt, a novidade introduzida pelo autor em contraposição a todos as teorias que afirmam que os homens são interdependentes em suas carências e necessidades, mas, no caso uma das faculdades do espírito a dependência é mútua: o juízo, que demanda a presença dos outros. Para evidenciar a questão da sociabilidade, Arendt recorre à seguinte citação de Kant:

> Se admitirmos que o impulso para a sociedade é natural ao homem, mas a sua adequação ou propensão à sociedade, isso é, à sociabilidade, como um requisito para o homem como ser destinado à sociedade, portanto, como uma propriedade que pertence ao ser humano e à humanidade [Humanität], então não podemos deixar de considerar o gosto como uma faculdade para julgar tudo aquilo a respeito de que podemos comunicar nosso sentimento a todos os outros homens, e isto como meio de realizar aquilo que a inclinação natural de cada um deseja.[299]

---

[296] A citação feita por Arendt é da obra de Kant *Começo conjectural da história humana.* Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, 1983, p. 94

[297] Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, 1983, p. 95

[298] Vollrath, Ernst. Actuar y juzgar. IN: **El resplandor de lo público**, 1994, p. 155. Eis a passagem: "Para Ella la mundanidad de este mundo – *ta anthropina pragmata* – se constituye como un espacio fenomênico de aparición de las personas em sus acciones, apercepciones (opiniones) e instituciones, y el juicio, en tanto facultad de juzgar reflexiva, es el sentido para este carácter comunitario, común, de los asuntos humanos-mundanos".

[299] Kant, I. Crítica da Faculdade do Juízo, § 41, apud Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, 1983, p. 94

Os elementos da sociabilidade são a comunicabilidade, pelo fato da necessidade de os homens se comunicarem, e a publicidade, isto é, a liberdade pública para pensar, mas também para publicar. Tais elementos, na verdade, integram a chamada "Era da Crítica", ou Era do Iluminismo que, para Kant, "é aquela atitude meramente negativa que constitui o próprio Iluminismo".[300] Arendt sublinha que, nesse contexto, Iluminismo significa a liberação de todos os preconceitos, de todas as autoridades, sendo considerado um evento de purificação. Nesse sentido, recorre à seguinte citação de Kant:

> Nessa época é, em grau especial, a época da crítica, e a essa crítica tudo deve ser submetido. A religião [...] e a legislação [...] podem procurar eximir-se dela. Mas, então, levantam apenas suspeitas, e não podem exigir o respeito sincero que a razão concede àquilo que se mostrou capaz de suportar o teste do exame livre e aberto.[301]

Dentro do espírito do Iluminismo, crítica, para Kant, tem a ver com a própria faculdade da razão, pois "significa um esforço para descobrir as fontes e limites da razão". Esse propósito é bem claro na *Crítica da Razão Pura*, em que a razão é posta em um tribunal para julgamento, tendo em vista estabelecer os seus limites e o que pode conhecer. Arendt registra que Kant explicitamente desejava proceder no "estilo socrático", silenciando os críticos através de sua ignorância. Sócrates tornou-se a figura do filósofo porque, quando frequentava o mercado, desafiava a todos com os seus questionamentos e, principalmente, não fundou nenhuma escola e não foi membro de nenhuma seita. Esse estilo foi admirado por Kant.

Então, para Kant e Sócrates, o pensamento crítico expõe-se ao teste do livre exame e aberto ao maior número de participantes. E na era do Iluminismo o uso da razão devia ser público. No texto sobre o *Esclarecimento,* Kant diz que:

> Para este esclarecimento ["Aufklärung"] porém nada mais se exige senão Liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões [...]. Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do Mundo Letrado.[302]

---

[300] Id. Ibid., § 40, nota. Apud. Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, 1983, p. 43

[301] Id. Ibid., A XI. Nota ao Prefácio da primeira edição. Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 43.

[302] Kant, I. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? ["Aufklärung"] , p. 104

O sábio, ou o erudito, não é o mesmo que cidadão, ele é o membro de uma comunidade denominada "sociedade dos cidadãos do mundo" e é nessa condição que ele se dirige ao público. Com relação a liberdade de expressão e pensamento, Arendt demarca a posição de Kant que é diferente do entendimento comum. Aqui, liberdade de expressão e pensamento é o direito que cada um tem de expressar a si e sua opinião, tendo em vista persuadir outros indivíduos a compartilhar de seu ponto de vista, o que pressupõe que cada um chegue à sua opinião por si mesmo. Para Kant, ao contrário, nenhum pensamento, e nem a formação de opinião são possíveis sem o "teste do exame livre e aberto", uma vez que a razão não tem como característica o isolamento mas sim a "comunhão com os outros".

Então, o pensamento crítico implica a comunicabilidade que, por sua vez, "implica obviamente uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos."[303] De acordo com Arendt, à pergunta "por que há os homens e não Homem?", Kant teria respondido: para "falar uns com os outros". O pensar e o se expressar publicamente, ou seja, comunicar, significa também publicidade, evidenciando, assim, a sua importância para o pensamento crítico.

Um outro referencial para o pensamento crítico evidenciado por Arendt, a partir de Kant, é a imparcialidade, que, por sua vez, é alcançada através da consideração dos pontos de vista dos outros. A autora o cita:

> Você sabe que não me aproximo das objeções razoáveis meramente com a intenção de refutá-las, mas que, ao pensá-las, sempre as entremeio em meu juízo, concedendo-lhes a oportunidade de subverter todas as minhas mais queridas crenças. Mantenho a esperança de que, vendo meus juízos imparcialmente, da perspectiva dos outros, uma terceira via possa se acrescentar ao meu *insight* prévio.[304].

Ainda em Kant, encontra-se a noção de "alargamento do espírito", alcançado por meio de nosso juízo em comparação com os juízos possíveis, mais do que com os juízos reais dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem. Esse movimento é resultado da faculdade da imaginação. Para Kant, a imaginação é definida como "a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a

---

[303] Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 54
[304] Kant, I. Carta a Marcus Herz. Apud. Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 56

presença deste na intuição".[305] Isto significa que se eu represento o que está ausente é porque eu tenho uma imagem em meu espírito, isto é, uma imagem de algo que vi e que, agora, reproduzo de algum modo. Então, a imaginação é a faculdade de ter presente o que está ausente.

Com relação ao pensamento crítico, a sua possibilidade decorre a partir da inspeção do ponto de vista dos outros. Por isso, embora seja uma ocupação solitária, o pensamento crítico não se separa de "todos os outros" e, mesmo em isolamento, através da força da imaginação torna presente os outros movendo-se em um espaço potencialmente público. Então, "pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita".[306] Aceitar o ponto de vista do outro, diferente do meu, não significa aceitar passivamente o que se passa no espírito do outro, pois isso seria preconceito[307]; trata-se da desconsideração do interesse próprio.

Quanto maior o alcance do pensamento mais geral ele será. Contudo, ressalta Arendt, a referida generalidade não é a generalidade do conceito, como no exemplo do conceito "casa", ao qual podemos subsumir vários tipos de habitação individual. A generalidade está intimamente relacionada a particulares a partir dos pontos de vista que temos que percorrer a fim de chegar ao "nosso próprio ponto de vista geral". Em termos de imparcialidade, este "é um ponto de vista a partir do qual consideramos, observamos, formamos juízos, ou, como diz Kant, refletimos sobre os assuntos humanos".[308] Mas, Arendt chama a atenção para o fato de que, apesar dos assuntos humanos, Kant não nos diz como agir e nem como aplicar a sabedoria aos particulares da vida política, "[...] Kant nos diz como levar os outros em consideração; ele não nos diz como nos associar a eles para agir."[309] Nesse sentido, a questão posta por Arendt é de saber se o ponto de vista geral é "apenas o ponto de vista do espectador".

---

[305] Kant, I. Crítica da Razão Pura, p. 151
[306] Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 57
[307] Em Preconceito e Juízo, Arendt diz que um verdadeiro preconceito pode ser reconhecido porque nele se oculta um juízo já formado, o qual originalmente tinha em legítima causa empírica que lhe era apropriada e que só se tornou preconceito porque foi arrastado através dos tempos, de modo cego e sem ser revisto [...]. O perigo do preconceito reside no fato de originalmente estar sempre ancorado no passado, quer dizer, muito bem ancorado e, por causa disso, não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com o juízo." (Arendt, H. O que é Política, pp. 30-31)
[308] Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 58
[309] Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 58

Para Kant, este é o ponto de vista do cidadão do mundo que, por sua vez, é um "espectador do mundo", ou um *Weltbetrachter*. O famoso pronunciamento de Kant sobre a Revolução Francesa ilustra bem a perspectiva do espectador. Eis o pronunciamento, citado por Arendt:

> Esse evento [a Revolução] não consiste em feitos momentosos ou em malfeitorias cometidas por homens – pelos quais o que era grande entre os homens torna-se pequeno, ou o que era pequeno torna-se grande [...]. Não, nada disso. Trata-se simplesmente do modo de pensar dos espectadores, que se revela publicamente nesse jogo de grandes transformações e que manifesta uma simpatia geral, embora desinteressada, pelos jogadores de um dos lados e contra os do outro, mesmo que essa parcialidade venha a tornar-se muito vantajosa para eles caso seja descoberta [...].
> A revolução de um povo aquinhoado, que vimos desabrochar; pode estar tão repleta de miséria e atrocidades que um homem sensato, visando esperar executá-la com sucesso pela segunda vez, não chegue a resolver a realizá-la com tais custos – essa revolução, repito, encontra nos corações de todos os espectadores (os que não estão engajados no jogo) uma participação ansiosa que beira o entusiasmo, e cuja própria expressão é carregada de perigo; essa simpatia, portanto, não pode ter outra causa além de uma predisposição moral da raça humana.[310]

Para Kant, a importância do acontecimento da Revolução Francesa está centrada no olhar do espectador, na opinião dos observadores que proclamam sua atitude em público. Esse olhar dos espectadores, na ótica de Kant, prova o "caráter moral" da humanidade do homem via progresso que pode ser interrompido mas não cessa em sua marcha. Ao lançar o seu olhar para a história como um todo, o espectador vê espraiando-se o mal, a discórdia, as guerras, mesmo com a razão legislando do seu trono e condenando a guerra e acenando para um estado de paz e de união civil. Então, em Kant, o espetáculo da história como um todo, sem a suposição do progresso, seria ou um retrocesso ou a mesmice.

Assim sendo, Arendt evidencia que na acepção de Kant dois aspectos são fundamentais. Primeiramente, a posição do observador, pois

---

[310] Kant, I. O conflito das Faculdades (Parte II, Seções 6 e 7). Apud. Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, pp. 59-60. Odílio Aguiar registra que o espectador é uma figura presente nos textos de Hannah Arendt anteriores ao julgamento de Eichmann, mas principalmente a partir dele. Relacionado ao gosto, como condição para o aparecimento da esfera pública, o espectador é entendido como uma dimensão própria ao espaço e à ação política, de todo aquele que se abre para o mundo comum. Em *Verdade e Política,* artigo escrito em função da repercussão da cobertura do julgamento de Eichmann, o espectador não está interessado numa ação específica, sua atividade não é interna ao mundo da política, mas consiste em interrogar e compreender o que acontece. (O espectador como metáfora do filosofar. IN: Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt, p. 67)

> ele pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não-participação, seu não envolvimento. A preocupação desinteressada do observador caracterizou a Revolução Francesa como um grande evento.[311]

O outro aspecto é a ideia de progresso, que traduz a esperança no futuro, e com o qual as promessas contidas no evento para as gerações futuras são julgadas. Nesse sentido, é o progresso, e não o destino, "um desígnio por detrás das costas dos homens, uma astúcia da natureza, ou, mais tarde, uma astúcia da história".[312]

Nesse momento de reflexão, ao reforçar o ponto de vista do espectador, Arendt recorre à noção de filosofia, radicada na ideia de superioridade do modo contemplativo de vida que, por sua vez, tem relação com o *insight* de que o sentido ou a verdade, só se revela aos que se abstêm de agir. O exemplo dessa noção é Pitágoras, com a seguinte parábola:

> A vida [...] é como um festival; assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*theatai*]; assim também na vida os homens servis saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade.[313]

Nesse festival, o ator, porque é parte do jogo, é parcial por definição; enquanto o espectador é imparcial uma vez que nenhuma parte lhe é atribuída. Desse modo, "a condição *sine qua non* de todo juízo é retirar-se do envolvimento direto para um ponto de vista exterior ao jogo [...]."[314] O ator depende da opinião do espectador, logo, ele não é autônomo em linguagem kantiana, pois não se conduz de acordo com uma voz inata da razão e sim com o que os espectadores esperariam dele. Assim, a primazia é do espectador. Arendt observa que em Kant o espectador é um "espectador do mundo" que, tendo uma ideia do todo, decide se em algum evento singular, particular, o progresso está sendo efetuado.

A oposição entre o espectador e o ator direciona para a diferença entre contemplação e ação que é pensada em termos de teoria e prática. Mas em Kant, a noção de prática é determinada pela *Razão Prática*, que não trata nem do juízo e

---

[311] Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 71
[312] Idem, ibid.
[313] Idem, ibid. Essa passagem foi citada no segundo capítulo quando tratamos sobre o Pensar e a posição do observador, em *A Vida do Espírito.*
[314] Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 72

nem da ação. Originando-se do "prazer contemplativo" e da satisfação inativa, o juízo não tem lugar na Razão Prática, pois "em questões práticas, não é decisivo o juízo, mas a vontade, e essa vontade simplesmente segue as máximas da razão".[315]

Então, mais uma vez, Arendt afirma que se Kant não escreveu uma filosofia política, a via para que possamos descobrir o que o autor pensava sobre o assunto é nos debruçando sobre a *Crítica do Juízo Estética.* Via de regra, assevera Arendt, somos inclinados a pensar que, para julgar um espetáculo, em primeiro lugar deve-se ter o espetáculo, e que o espectador é secundário em relação ao ator. Além do mais, tendemos a esquecer que um espetáculo não seria apresentado por ninguém se não houvesse espectadores para assisti-lo. "Kant está convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto e, para ele, um mundo sem o homem significa sem espectadores."[316]

Na discussão sobre o juízo estético, Kant faz uma distinção entre o gênio e o gosto. Para a produção de obras de arte requer-se o gênio; mas, para julgá-las, para chancelar se são objetos belos ou não, para Arendt, se exige o gosto "nada mais" além disso. De outro modo, para Kant, "para julgar objetos belos, requer-se o gosto..., para sua produção requer-se o gênio".[317] Ainda, para Kant, o gênio é uma questão de imaginação produtiva e originalidade; o gosto, mera questão de juízo.

No § 46 da *Crítica do Juízo,* Kant registra que

> "o gênio é o talento (dom natural) que dá a regra à arte. Já que o próprio talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, também se poderia expressar assim: gênio é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá a regra à arte".[318]

O gênio cria a arte porque uma de suas propriedades é a originalidade. O gosto, ou juízo, não é privilégio do gênio mas, por sua vez, aqueles que são dotados de gênio, que são poucos, são possuidores da faculdade do gosto. Enquanto que os juízes da beleza, em sua maioria, não são portadores da faculdade da imaginação produtiva. Nesse viés, Arendt cita Kant:

> Abundância e originalidade de ideias são menos necessárias à beleza do que o acordo entre a imaginação, em sua liberdade, e a conformidade à lei do entendimento, [que se chama gosto]. Pois toda a abundância da primeira em uma liberdade sem lei não produz mais

[315] Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 78
[316] Idem, p. 79
[317] Kant, I. Crítica da Faculdade do Juízo, § 48. Apud. Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 79
[318] Kant, I. Crítica do Juízo, 2012, p. 163

> que absurdos; por outro lado, o juízo é a faculdade pela qual ela se ajusta ao entendimento.
>
> O gosto, como o juízo em geral, é a disciplina (ou o cultivo) do gênio; ele corta-lhe as asas [...], orienta, [...] traz clareza e ordem [aos pensamentos do gênio]; ele torna as ideias suscetíveis de consentimento geral e permanente, tornando-as capazes de ser seguidas por outros e mesmo suscetíveis de uma cultura sempre em progresso. Se, então, no conflito entre essas duas propriedades em um produto, algo deve ser sacrificado, há de ser antes do lado do gênio."[319]

Revela-se nessa passagem a subordinação do gênio ao gosto, embora sem o gênio nada existiria para que o juiz pudesse julgar. Nesse contexto, Kant apresenta a seguinte definição sobre o gênio:

> O gênio consiste na feliz disposição, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum estudo pode exercitar, de encontrar ideias para um conceito dado e, por outro lado, de encontrar para outros a expressão pela qual a disposição subjetiva do ânimo daí resultante, enquanto acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada a outros.[320]

Evidencia-se, a partir da originalidade do gênio, a necessidade de comunicação com o outro. Esse encontro dá-se através do gosto. Do mesmo modo, a condição *sine qua non* da existência de objetos belos é a comunicabilidade, e o espaço sem o qual nenhum desses objetos pode aparecer é criado pelo juízo do espectador. O domínio público então, é constituído pelos críticos e espectadores, o que não é conferido aos atores e criadores. Apesar dessa condição o crítico e espectador existe em cada ator e fabricante, pois sem a faculdade crítica de julgar, aquele que age ou faz cairia no isolamento distanciando-se do espectador.

> O espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores. Ele não compartilha com o criador a faculdade do gênio, a originalidade, ou, com o ator, a faculdade da inovação; a faculdade que eles têm em comum é a faculdade do juízo.[321]

Ainda seguindo com Kant, a autora enfatiza que "o senso comum, a faculdade de julgar e discriminar o certo e o errado, deve basear-se no sentido de gosto."[322] Dos cinco sentidos, o gosto e o olfato nos proporcionam sensações internas, que são privadas e incomunicáveis e que por definição parecem sentidos privados. Então, como comunicar o "isto me agra ou desagrada", ou o "prazer ou

---

[319] Kant, I. Crítica do Juízo, § 50. Apud. Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 80
[320] Kant, I. Crítica do Juízo, § 49, 2012, p. 175
[321] Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 81
[322] Idem, p. 82

desprazer" que sinto diante de um objeto de arte? Como articular, então o gosto com o juízo acerca do certo e do errado, e, principalmente, com o político?

As respostas para tais questões são indicadas através de duas faculdades: a imaginação e o senso comum.

A imaginação, como já citamos, é a faculdade de ter presente o que está ausente, e "transforma um objeto em algo com que não tenho que estar confrontado, mas que, em certo sentido interiorizei, de modo que agora posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não-objetivo".[323] Dito de outro modo: apenas aquilo que nos afeta na representação, quando não se pode mais ser afetado pela presença imediata, pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário.

A autora cita que, para Kant, "é belo o que agrada no mero ato de julgar".[324] Por isso, não é de suma importância se o belo agrada ou não na percepção. O que agrada na percepção pode até ser gratificante, mas não é belo. O belo agrada na representação, pois o papel da imaginação é prepará-lo para a "operação de reflexão". A reflexão se dá sobre o objeto. A representação do objeto é que desperta o prazer ou o desprazer. Sendo assim, assevera Arendt:

> Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a disposição própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor. Removendo o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade.[325]

Odílio Aguiar lembra que o

> princípio da imparcialidade não é o mesmo que guia a objetividade moderna, determinada em função de uma teoria, de um campo totalmente neutro em relação à realidade, mas é inspirado na prática de Homero, Heródoto e Tucídides, na ideia de "contar as glórias e feitos de Aquiles e Heitor", de gregos e troianos.[326]

A percepção de reflexão, destaca Arendt, "é a verdadeira atividade de julgar alguma coisa". Como o "poeta cego" não somos diretamente afetados pelas coisas visíveis e, assim, assumimos a posição de espectadores imparciais, que

---

[323] Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, pp. 85-86
[324] Idem, p. 86
[325] Idem, ibid.
[326] Aguiar, Odílio. O Espectador como metáfora do filosofar. IN: Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt, 2009, p. 69. Hannah Arendt aborda essa temática em seu texto *O conceito de história – Antigo e Moderno,* que integra a coletânea de *Entre o Passado e o Futuro*.

podem “ver” o todo, que conferem sentido aos particulares, com os olhos do espírito. Com relação ao senso comum, a autora faz referência à seguinte passagem de Kant:

> O belo interessa [a nós] apenas [quando estamos] em sociedade... Um homem abandonado em uma ilha deserta não enfeitaria sua cabana ou a si mesmo [...] [O homem] não se contenta com um objeto se não pode satisfazer-se com ele em comum com os outros.[327]

Arendt evidencia, com o interesse sobre o belo, que o homem não é um ser cuja condição seja de viver em solidão; ao contrário, a autora aponta para a intersubjetividade, para a convivência no plural e a partilha do gosto. Ela ainda cita outras passagens de Kant que reforçam esse aspecto: “sentimos vergonha quando nosso gosto não concorda com o dos outros” e “no gosto o egoísmo é superado”. Isso significa que temos “consideração” pelo outro e, por isso, superamos nossas condições subjetivas. Nesse sentido, a autora afirma que:

> O juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo suprassensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial [...][328]

O senso comum é, então, uma noção fundamental para a compreensão do juízo político em Arendt. Para aprofundar o exame do senso comum, ela continua com Kant e a *Crítica do Juízo.* Senso comum é um sentido como os demais, entretanto, Kant ultrapassa esse sentido ao usar o termo latino *sensus comunis,* que caracteriza um sentido extra, uma espécie de capacidade extra do espírito, ajustando cada um a uma comunidade. Para Kant, a cada um que pretenda ter o nome de homem o entendimento deve ser comum a todos. É através dele que os homens se distinguem dos animais e dos deuses. “É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido”.[329]

O *sensus comunis* é o sentido primordial para a comunicação das necessidades especificamente humanas. Dada a importância do *sensus comunis* a

---

[327] Kant, I. Crítica do Juízo, § 41. Apud. Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 86
[328] Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 87
[329] Id. Ibid., p. 90

sua perda seria considerada uma insanidade. A definição de *sensus comunis* encontra-se no § 40 da *Crítica do Juízo,* citado por Arendt:

> Sob *sensus comunis* devemos incluir a ideia de um sentido *comum a todos*, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, *de certo modo*, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade... Isso é feito pela comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos [...]. Agora, essa operação de reflexão talvez pareça artificial demais para ser atribuída à faculdade chamada de senso *comum*, mas ela assim o parece apenas quando expressa em fórmulas abstratas. Não há nada mais natural em si mesmo do que abstrair-se do encanto ou da emoção se estamos em busca de um juízo que venha a servir como regra universal.[330]

Então, o sentido extra que é o *sensus comunis,* além de ser um sentido comum a todos, também é uma faculdade de julgar que leva em consideração todos os demais homens em seus pensamentos. Duarte comenta que Arendt não afirma, "mas é perceptível que ela compreende o *sensus comunis* kantiano tanto como condição da comunicação intersubjetiva, quanto como um sentido que se sente a si mesmo na "operação de reflexão" que constitui o juízo."[331]

Ainda no § 40 da *Crítica da Faculdade do Juízo,* Kant apresenta as máximas do *sensus comunis:*

> 1) Pense por si. Para Kant, essa é a máxima de pensar livre de preconceito. É a máxima de uma razão que não é passiva, que não se entrega ao preconceito. Enquanto máxima do Iluminismo significa a liberação do preconceito e da superstição. Pensar, na compreensão kantiana, significa *Selbtsdenken.*[332]
>
> 2) Pensar no lugar de qualquer outro. Essa é a máxima da mentalidade alargada. Para Kant, essa é a máxima de uma pessoa que não leva em consideração as condições privadas subjetivas do juízo, mas reflete o seu juízo de um ponto de vista universal, enquanto se imagina no ponto de vista dos outros. Eis a máxima da faculdade do juízo.

---

[330] Kant, I. Crítica do Juízo, § 40. Apud Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 91

[331] Duarte, André. **A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt**, 1993, p. 129

[332] Nas *Reflexões Sobre Lessing,* Arendt assinala que "o famoso Selbstdenken – pensamento independente para a própria pessoa – não é de forma alguma uma atividade pertencente a um indivíduo fechado, integrado, organicamente crescido e cultivado que então, por assim dizer, olha em torno para ver onde se encontra no mundo o lugar mais favorável para seu desenvolvimento, a fim de se encontrar em harmonia com o mundo, através do rodeio pelo pensamento." (Homens em Tempos Sombrios, 2008, p. 16)

> 3) Pensar sempre em acordo consigo próprio. Essa é a máxima da consistência. De acordo com Kant essa é a máxima mais difícil de ser alcançada e ainda assim somente pela ligação com as duas primeiras. Essa é máxima da razão.[333].

Para Arendt, com as máximas evidencia-se a distinção entre senso comum e *sensus comunis* e ratifica o gosto como a faculdade de julgar sem a mediação de um conceito. A autora cita Kant:

> O gosto é, então a faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade de sentimentos que se ligam a uma dada representação [...]. Se pudéssemos supor que a mera comunicabilidade geral de um sentimento traz consigo, em si mesma, um interesse para nós [...], deveríamos ser capazes de explicar porque o sentimento, no juízo de gosto, vem a ser imputado a cada um, por assim dizer, como um dever".[334]

Mas Arendt assevera que o juízo apresenta suas dificuldades, uma vez que o juízo é "a faculdade de pensar o particular". Pensar significa "generalizar" e, desse modo, a tarefa do juízo consiste em combinar misteriosamente o particular e o geral.

Essa tarefa do juízo não apresenta problemas quando a regra geral é dada uma vez que o juízo apenas subsume o particular a ele, como no caso dos juízos determinantes. A dificuldade encontra-se para os juízos reflexionantes, estéticos ou políticos, "se for dado apenas o particular, para o qual o geral tem que ser encontrado".

Ocorre que um particular não pode julgar outro particular, então para encaminhar a problemática, Arendt aponta a necessidade de um *tertium quid* ou *tertium comparationis* entre dois particulares. Em Kant, as ideias que funcionam como um verdadeiro *tertium comparationis,* são duas. A primeira, "é a ideia de um pacto original do gênero humano como um todo e, derivada dessa ideia, a noção de humanidade, daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano que vive e morre neste mundo, nessa terra que é um globo habitado e compartilhado em comum, na sucessão das gerações.[335]

---

[333] Kant, I. Crítica da Faculdade do Juízo, 2012, pp. 148-150. Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 91

[334] Kant, I. Crítica do Juízo, § 40. Apud. Arendt, H. Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 92

[335] Arendt, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, pp. 97-98. ***Tertium quid*** é expressão latina que significa "terceira coisa" ou "terceira parte" e foi muito usada no período alquímico para se referir a uma terceira substância desconhecida em um meio com duas já identificadas. **Tertium comparationis** é a qualidade comum de duas coisas em comparação mútua.

Para Hannah Arendt, a segunda solução apresentada por Kant é a mais valiosa: a validade exemplar. Exemplo vem de *eximere,* que significa "selecionar um particular" que permaneça sendo um particular, mas que, em sua particularidade, contém em si mesmo uma regra geral. Para Kant, "exemplos são o apoio do juízo".

> Ninguém pode definir a Beleza; e quando digo que esta tulipa particular é bela, não quero dizer: todas as tulipas são belas, porque esta também é bela, nem aplico um conceito de beleza válido para todos os objetos. Sei o que é a Beleza, algo geral, porque a vejo e a declaro ao ser confrontado com o belo em elementos particulares.[336]

Nas notas para o Seminário *Da Imaginação*, de 1970, sobre Kant, Arendt ratifica a importância dos exemplos para os juízos tanto reflexionantes quanto determinantes, sempre que nos ocupamos com particulares. A autora lembra que na *Crítica da Razão Pura,* "o juízo é um talento peculiar que apenas pode ser praticado, mas não pode ser ensinado", e cuja "falta nenhuma escola pode remediar". Na *Crítica* eles são "os apoios [...] do juízo."[337]

No caso dos juízos reflexionantes, na *Crítica do Juízo,* os exemplos são guias condutores e o juízo adquire "validade exemplar". Para ilustrar como seria essa "validade exemplar", Arendt formula a seguinte pergunta: "como estamos aptos a julgar, a avaliar um ato como corajoso?" Quando dizemos espontaneamente, sem derivar de quaisquer regras gerais, e sem um conceito preciso do que seja a coragem: "Este homem é corajoso". O exemplo grego por excelência – citado pela autora – é Aquiles.[338]

Para a validade exemplar é de fundamental importância o apelo à imaginação, pois:

> Devemos ter Aquiles presente mesmo se ele certamente está ausente. Se dizemos de alguém que ele é bom, temos no fundo de nossos espíritos o exemplo de São Francisco ou de Jesus de Nazaré. O juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é corretamente escolhido.[339]

Assim, para Arendt, julgamos e distinguimos o certo do errado por termos em nosso espírito alguma pessoa ou incidente, ausentes no tempo e no espaço, mas que se tornaram exemplos. Os exemplos são muitos e "podem estar no

---

[336] Arendt, H. *Algumas questões de filosofia moral*, p. 204. IN. **Responsabilidade e Julgamento**.
[337] Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, B 172 e 173. Apud. Arendt, H. *Da Imaginação*. In. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 107
[338] Arendt, H. **Da Imaginação**, p. 107
[339] Id. ibid., p.107.

passado remoto ou entre os vivos". Ela conclui o texto sobre *Algumas Questões de Filosofia Moral*, com a seguinte passagem:

> Tentei mostrar que as nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender de nossa escolha da companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. Uma vez mais, essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos, em exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes. No caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferiria o Barba Azul por companhia, tomando-o assim como seu presente, a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós. Mas receio que seja muito maior a probabilidade de que alguém venha nos dizer que não se importa com a questão e que qualquer companhia lhe será satisfatória. Em termos morais e até políticos, essa indiferença, embora bastante comum, é o maior perigo. Em conexão com isso, sendo apenas um pouco menos perigoso, está outro fenômeno moderno muito comum, a tendência difundida da recusa a julgar. A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *Skandala reais,* os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal.[340]

Em suma, pode-se dizer que, para Arendt, julgar relaciona-se com o saber escolher, inclusive "sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado"[341]; usar a imaginação e sair em visita para comunicar-se com o outro; é renunciar à servidão e cultivar sua autonomia e o cuidado com o mundo. Nesse sentido, Eichmann é um antiexemplo com sua ausência de pensamento, sua irreflexão. Apesar de ter se pronunciado como leitor de Kant, ele não aprendeu suas lições.

---

[340] Arendt, H. Algumas questões de filosofia moral IN. **Responsabilidade e Julgamento**. p. 212. Vanessa de Almeida afirma com relação a educação a partir do referencial de Hannah Arendt, que muito do que ensinamos pode ser entendido como exemplo. "Os eventos do passado não contêm receitas, mas, como exemplos, podem ser de grande importância, sobretudo num momento em que não dispomos mais de normas e valores sancionados por uma tradição estável. De certo modo, os testemunhos do passado também são "cúmplices" dos professores para despertar nos alunos o *amor mundi".* (Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo, pp. 120-121)

[341] Arendt, H. **A Crise na cultura**, 2005, p. 281.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A banalidade do mal e a relação com A vida do Espírito em Hannah Arendt foi o objetivo do presente estudo. Ao final do itinerário percorrido, alguns aspectos podem ser evidenciados.

Hannah Arendt forja a expressão "banalidade do mal" em seu relato sobre o julgamento de Eichmann, sem pretensões teóricas ou apoio de doutrinas. Ela faz uso da expressão a partir da constatação da superficialidade do agente dos atos maus, no caso Eichmann. Para a autora, os seus depoimentos deixaram aparecer a superficialidade, inconsistência e irreflexão. Os seus discursos eram recheados de clichês e frases feitas, como exemplo, no último dia de guerra ele disse a seus homens: "eu quero pular para dentro da minha cova dando risada, porque o fato de ter a morte de cinco milhões de judeus [ou "inimigos do Reich", como ele costumava dizer], na minha consciência, dá-me extraordinária satisfação".[342] Mas, a autora reitera o quão decisivo é o caráter de Eichmann com "sua quase total inabilidade de conseguir ver qualquer coisa sob o ponto de vista alheio".[343] A linguagem de Eichmann era de um burocrata,

> quanto mais se o ouvia, mais claro se tornava que sua inabilidade de falar estava intimamente relacionada com a sua inabilidade de pensar, especialmente de pensar em relação ao ponto de vista de outras pessoas. Não havia qualquer possibilidade de comunicação com Eichmann, não porque mentisse, mas porque estava 'fechado' às palavras e à presença de terceiros e, portanto, a realidade como tal.[344]

Logo, Eichmann não tinha imaginação para sair em visita ao outro.

Mais um aspecto evidenciado no julgamento era se Eichmann possuía uma consciência: "Sim, ele tinha uma consciência e funcionava do modo que se esperava. [...] Sua consciência falava com uma 'voz respeitável', com a voz da respeitável sociedade à sua volta."[345] O que se chamou de consciência moral, para

---

[342] Arendt, H. **Eichmann em Jerusalém**. 1983, p.62.
[343] Id. Ibid., p.63.
[344] Id. Op. cit., p. 65.
[345] Id. Op. cit., p. 128 e 140.

Arendt foi o sujeito que esperava Sócrates em casa. Então, se a voz de Eichmann era externa, ele não tinha nenhum sujeito esperando-o em casa.

Através do perfil de Eichmann pode-se vislumbrar o significado da noção de banalidade do mal. Isto porque, como já enfatizamos, Arendt, ao longo dos seus textos, não apresenta conceitos prontos e acabados posto que são o resultado de exercícios do pensamento através de um diálogo com pensadores que são interlocutores. Eichmann não sabia pensar e, consequentemente, não sabia julgar, pois é fruto de um contexto de uma sociedade de massas. Para a autora,

> o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores.[346]

As massas indicam que uma parte do espaço público, durante o fenômeno totalitário, foi destruído e também que seres humanos se tornaram supérfluos, podendo ser eliminados. Nesse contexto, as massas deixaram de participar da cena pública e, por isso, se prestaram à manipulação de todas as ordens. Nesse sentido, "a principal característica do homem de massa não é a brutalidade, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais".[347] Em *A crise na cultura*, Arendt apresenta os traços do homem de massa da seguinte maneira: "Solidão [...] a despeito de sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo".[348]

No contexto da sociedade de massas em que o homem enquanto homem é transformado em um ser supérfluo é que Hannah Arendt identifica o mal radical que tem a ver com a superfluidade dos homens. Nádia Souki aponta que, para Arendt,

> Eichmann é um paradigma do homem de massa [...], do homem contemporâneo, este homem que é prisioneiro da necessidade, é o *animal laborans* que tem apenas uma vida social "gregária", pois perde toda noção de pertinência a um mundo que é o lugar onde, outrora, a palavra e atividade livres dos homens se conjugavam [...].

---

[346] Arendt, H. **Origens do Totalitarismo**, 1989, p. 361.
[347] Id. Ibid., 1989, p.367.
[348] Idem. **A crise na cultura**. 2005, pp. 250-251.

> O homem da modernidade conhece, assim, o *isolamento* que é o impasse para o qual são conduzidos os homens, a partir do momento em que a esfera política de sua vida comum é destruída. Soma-se a isso o *desenraizamento*, que cria a desagregação das relações humanas.[349]

De fato, ao tratar da *vita activa*, que corresponde ao âmbito das atividades humanas fundamentais, Arendt aponta o trabalho como

> a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida.[350]

Com a alienação do mundo na era moderna, a vida triunfou como bem supremo e com a vitória do *animal laborans*. Este, é o homem que trabalha e consome num contexto que se configurou numa sociedade de trabalhadores e que, na reflexão de Arendt "é, realmente apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida."[351]

Enquanto animal que consome, o tempo excedente do *animal laborans* nunca é aplicado em algo que não seja o consumo cujos apetites tornam-se mais ávidos e ardentes quanto maior for o tempo disponível. O triunfo do homem moderno, a partir da emancipação do trabalho, culminou com a admissão do *animal laborans* do domínio público. Arendt assevera que, "enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. O resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas [...]."[352]

Se Eichmann é o paradigma do homem contemporâneo, as suas preocupações ao aderir ao partido nazista foram de ordem pessoal. Ele não fez por convicção e sim movido pela ambição, pois fora um jovem ambicioso que estava farto de seu trabalho como vendedor ambulante. Então:

> de uma vida vulgar, sem significado e consequência, o vento o fizera voar para dentro da História, como ele a compreendia, a saber, um movimento contínuo e no qual alguém como ele – um fracasso total

---

[349] Souki, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**, 2006, pp. 94-95.
[350] Arendt, H. **A condição humana**, 2010. P. 8.
[351] Id. Ibid., p.104.
[352] Arendt, H. **A condição humana**, 2010, p. 166.

> aos olhos da sua classe social, da sua família, e daí, até os seus próprios olhos, poderia começar do marco zero e ainda fazer uma carreira.[353]

Como *animal laborans*, o homem dominado pela necessidade comporta-se regido pelos imperativos da sobrevivência deixando de agir tendo em vista o caráter revelador da ação, ou seja, o homem perde a própria fonte de sentido que ilumina a existência humana. No regime totalitário, cujo solo foi a sociedade de massas, Arendt chama a atenção para o seguinte fato:

> O problema com Eichmann é que havia muitos iguais a ele e que, a maioria não era nem pervertida nem sádica, eram e ainda são terrível e aterradoramente normais. Do ponto de vista das nossas instituições legais e dos nossos princípios morais de julgamento, essa normalidade era muito mais aterradora do que todas as atrocidades juntas, pois implicava [...] que este novo tipo de criminoso que na realidade é *hostis generis humani*, comete seus crimes sob circunstâncias tais, que se torna quase impossível para ele saber ou sentir que está agindo mal.[354]

Por isso, Hannah Arendt não demonizou a figura de Eichmann, pois no tribunal de Jerusalém o que viu foi um homem que

> *nunca compreendeu o que estava fazendo*. Foi exatamente esta falta de imaginação que o tornou capaz de ficar sentado, seis meses a fio, diante de um judeu-alemão que conduzia o interrogatório policial, desabafando com esse homem e explicando-lhe, repetidamente, por que alcançou apenas o grau de tenente-coronel na SS, e que não fora sua culpa não ter sido promovido.[355]

A falta de compreensão de Eichmann revelou a sua incapacidade para pensar e, consequentemente, para julgar. Pois o pensar é a faculdade que possibilita ao homem dar sentido à sua existência no mundo; a decidir por si próprio, a não aceitar regras sem submetê-las ao crivo do exame. Daí a importância política do pensamento em contextos de exceção. Contudo, o pensamento se manifesta no mundo das aparências em conexão com o juízo, a mais política das habilidades espirituais do homem, cujo exercício se dá em comunidade haja vista que leva em consideração o ponto de vista do outro.

A virtude de Eichmann era a obediência, tanto que “ele disse no interrogatório policial, que teria mandado até seu próprio pai à morte se isso lhe

---

[353] Idem. **Eichmann em Jerusalém**, 1983, p.49.
[354] Id. Ibid., p.285.
[355] Id. Ibid., p. 295.

tivesse sido ordenado [...].” Ele lembrava, como funcionário obediente, “de que só teria tido má consciência se não tivesse feito o que lhe ordenaram – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande zelo e cuidado meticuloso”.[356]

Enquanto funcionário obediente, Eichmann mostrou-se como uma pessoa que aderiu à servidão recusando-se a pensar e a julgar. Usando uma linguagem kantiana, ele aderiu à menoridade porque é mais fácil ser menor do que assumir responsabilidades.

> Eu senti que teria de viver uma vida individual e difícil sem um líder; eu não receberia diretriz alguma de quem quer que fosse; nenhuma ordem de comando ser-me-ia mais dirigida; não haveria mais regras apropriadas para serem consultadas – em resumo, uma vida nunca anteriormente conhecida estendia-se à minha frente.[357]

A recusa de Eichmann em pensar e julgar levou Arendt a usar a expressão banalidade do mal. Com essa expressão, Arendt afastou-se das concepções sobre o mal e a tradição filosófica, teológica e literária. André Duarte comenta que

> a banalidade do mal à qual a autora se referia não significava que o mal cometido fosse irrisório, como muitos críticos o interpretaram erroneamente, mas sugeria que, em sua dimensão política, o mal não se enraíza numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico, não revela uma motivação diabólica, isto é, a vontade de querer o mal pelo mal, e sim a superficialidade impenetrável de homens para os quais o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas. O mal provocado por Eichmann origina-se de uma estranha mas possível recusa ou indiferença permanentes em relação ao pensamento e ao juízo.[358]

A banalidade do mal, então, evidencia-se em Hannah Arendt como um conceito que diz respeito ao mal político e tem a ver com a superficialidade dos homens. O mal radical, expressão kantiana retomada por Arendt ao refletir sobre o totalitarismo, no contexto das reflexões da autora, tem a ver com a superfluidade dos homens, ou seja, ao fato de que homens foram transformados em seres supérfluos deixando de ser um fim em si mesmos para ser um simples meio e, sendo assim, passíveis de eliminação. A banalidade do mal expressa a superficialidade de

---

[356] Arendt, H. **Eichmann em Jerusalém**, 1983, pp. 57- 58, 41.
[357] Id. Ibid., p. 48.
[358] Duarte, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, 2000. P. 344.

homens que cometem o mal e relaciona-se com a ausência de pensamento e de julgamento. Também pode significar que o mal necessariamente não tem raízes nem na natureza humana nem em motivos maus. Para Arendt,

> nós resistimos ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superfluidade é o uso de clichês, e Eichmann, [...] era o exemplo perfeito.[359]

Apesar de toda polêmica que o envolveu, o conceito de banalidade do mal, cuja metáfora é Eichmann deu a pensar sobre os tempos sombrios e sobre a recusa da pluralidade, pois como registra Arendt em *A condição humana*, "a ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo".[360]

Hannah Arendt identificou uma ausência de pensamento e de juízo em Eichmann, mas não uma "vontade de querer o mal pelo mal". Mas, pode-se dizer que havia em Eichmann uma impotência da vontade para construir projetos autônomos. Arendt observou a esse respeito que

> a volição é a capacidade interna pela qual os homens decidem sempre "quem eles vão ser, sob que forma desejam se mostrar no mundo das aparências. Em outras palavras, é a vontade, cujo tema é sempre um projeto, e não um objeto, que, em certo sentido, cria a *pessoa* que pode ser reprovada ou elogiada, ou, de qualquer modo, que pode ser responsabilizada não somente por todas as suas ações, mas por todo o seu 'ser', o seu *caráter*".[361]

Com relação a Eichmann e a Vontade, Eugênia Wagner tece comentários esclarecedores sobre essa temática. No entender dessa autora, Eichmann não pensava mas não foi a irreflexão que o levou a praticar o mal, posto que ele "escolheu quem queria ser; era a personificação de uma vontade voltada a realizar-se como burocrata de alto escalão."[362] Do ponto de vista do pensamento, Eichmann

---

[359] Arendt, H. *Arendt to Gafton*. Apud Assy, Bethânia. Eichmann, banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**, 2001, p. 145.
[360] Idem. **A condição humana**, 2010, p. 8.
[361] Idem. **A vida do espírito**, 2010, p.237-238.
[362] Wagner, Eugênia. **Hannah Arendt: ética & política**, 2006, p. 191.

não era uma pessoa e, assim, não podia ser punido como pessoa. É na perspectiva do querer que o acusado deveria ser responsabilizado. A comentadora afirma que:

> Eichmann escolheu quem desejava ser e procurou obedecer cegamente ao projeto que fez de si mesmo: o de um burocrata que pretendia subir na hierarquia por *mérito*. Se não era dado à reflexão, colocou-se à disposição das ordens do *Führer* e mostrou-se capaz de praticar qualquer ato para tornar-se quem escolheu "ser" e aparecer: o eficiente articulador do transporte rápido de judeus para os campos de concentração.[363]

Para Arendt, "não se pode ser mau voluntariamente" e, no entanto, pode-se afirmar que Eichmann agiu voluntariamente e, por isso, é um criminoso. Acontece que Arendt ao fazer tal colocação está se referindo ao ponto de vista do criminoso sobre os seus atos, pois, "Eichmann não se considerava mau", ele apenas foi o eficiente cumpridor de ordens.

Eichmann não era estúpido, pois foi um burocrata eficiente na organização para a solução final, o que significa dizer que sabia fazer uso do juízo determinante mas não sabia fazer uso do juízo reflexivo. Então, a questão a ser posta é: o pensamento e o juízo podem barrar a prática do mal? Lembramos que o pensamento tem o elemento depurador que faz aparecer as implicações das opiniões não examinadas e as destrói, a saber: valores, doutrinas e até mesmo convicções. Desse modo, o pensamento configura-se como uma atividade política por excelência que, através do seu elemento depurador, libera a faculdade de julgar particulares, a habilidade de dizer "isto está errado", "isto é belo". Enquanto o pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes, o juízo se ocupa com coisas particulares e que estão próximas. Não obstante, apesar de distintas, as duas faculdades se interligam. Desse modo, o juízo, "o subproduto do efeito liberador do pensamento, realiza o pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, onde jamais estou só e onde estou sempre ocupado demais para poder pensar."[364] Pode-se dizer com Anne-Marie Roviello, que "o juízo é o pensamento na sua origem fenomenal, o pensamento enraizando-se na particularidade e na contingência da experiência, compreendida como um modo fundamental de abertura do espírito do mundo."[365]

---

[363] Ibidem, p.191.
[364] Arendt, H. **Pensamento e considerações morais**, 1993, p. 167.
[365] Roviello, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**, 1997, p. 104.

Em suma, pensamento e juízo em articulação são as faculdades que se constituem como recursos contra o alastramento do mal no mundo público em momentos de situações-limites. Nesse sentido, as atividades espirituais conduzem a princípios considerados éticos, no sentido negativo, isto é, de não prescrição de imperativos que demandam obediência a um dever moral. Um desses princípios pode ser "*o amor mundi*" que demanda uma espécie de cuidado pelo mundo, pois como afirma Arendt, "em última análise, o mundo humano é sempre o produto do *amor mundi* do homem, um artifício humano cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vem viver nele".[366]

O mundo humano é, assim, produto do homem que assume responsabilidade, que responde por ele, criando um sentido. Para isso, necessário se faz o juízo posto que a faculdade de julgar é própria de cada um. Mas, eis uma questão: como julgar se o juízo não pode ser ensinado? O caminho apontado por Kant e que Hannah Arendt acolhe são os exemplos. Exemplos são o apoio do juízo e podem ser o apoio da educação. De uma educação que não visa apenas habilidades e competências para formar especialistas com vistas ao mercado de trabalho. Trata-se de uma educação que cultive o gosto, a *humanitas*, pois o "humanista [...] não é um especialista, exerce uma faculdade de julgamento e de gosto que está além da coerção que nos impõem cada especialidade [...]. Esse humanismo é o resultado da *cultura animae*, de uma atitude que sabe como preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo".[367]

Em conclusão, uma ética do cuidado com o mundo convoca a educação com a missão de educar os recém-chegados para que se confirme o fato da natalidade que pode salvar o mundo da ruína, da desertificação, e dar início a novos começos, confirmando o princípio da liberdade. Em face do nascimento, a educação

> é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens [...]. E também decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a

[366] Arendt, H. **A promessa da política**, p.269.
[367] Arendt, H. **A crise na cultura**, p. 280.

> oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso, com antecedência, para a tarefa de renovar o mundo comum.[368]

[368] Id. Ibid., p. 247.

REFERÊNCIAS

Obras de Hannah Arendt:

ARENDT, H. **O que é política**? Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. A crise na cultura: sua importância social e política. In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. A crise na educação. In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Trad. de Helena Martins e outros. Antônio Abranches (org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **A Promessa da Política**. Trad. De Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. **A Vida do Espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Antônio Abranches [et. al.]. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **A Vida do Espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Antônio Abranches [et. al.]. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Compreender**: formação, exílio, totalitarismo. Ensaios (1930-1954). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____ – HEIDEGGER, M.: **Correspondência 1925/1975.** Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

_____. Da Imaginação. In: **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **Diário Filosófico** – 1950-1973. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

_____. **Eichmann em Jerusalém** – Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

_____. **Eichmann em Jerusalém** – Um relato sobre a banalidade do mal**.** Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Eichmann à Jérusalem**. Correspondances et dossier critique. Paris: Quarto Gallimard, 2006.

_____. – MC CARTHY, M. **Entre Amigas**. Organização e Introdução de Carol Brightman. Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Escritos Judíos**. Edición de Jerome Kohn y Ron M. Feldman. Trad. Eduardo Canães [et. al]. Barcelona: Paidós, 2009.

_____. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmam. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. Tradução e ensaio de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **Lo que quiero es compreender**: sobre mi vida y mi obra. Trad. Manuel Abella y José Luís López de Lizaga. Madri: Editorial Trotta, 2010.

_____. **O Conceito de Amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Reflexões sobre Lessing. In: **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmam. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Obras de apoio:

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

ALMEIDA, Vanessa S. de. **Educação em Hannah Arendt**: entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **Le vocabulaire de Hannah Arendt.** Paris: Ellipses Edition, 2007.

_____. **Educação em Hannah Arendt**: entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.

AMIEL, A. **A não filosofia de Hannah Arendt** – Revolução e Julgamento. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituição Piaget, 2001.

AGUIAR**,** Odílio A. **Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001.

_____. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

ASSY, B. Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt. In: **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias***.* Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignnoto, Organizadores. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. "Faces privadas em espaços públicos" – Por uma ética da responsabilidade. In: **Hannah Arendt: Responsabilidade e Julgamento**. Edição Jerome Kohn. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. A atividade da Vontade em Hannah Arendt: Por um *Ethos* da singularidade *(Haecceitas)* e da Ação. In: **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política. Correia, A. (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BENHABIB, S. Arendt's Eichmann in Jerusalem. IN. **The Combridge Companion to Hannah Arendt**. Villa, D. (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BERNSTEIN, R. J. Arendt on thinking. In: The **Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Villa, D. (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. The Banality of Evil Reconsidered. In: Calhoun, Craig & Nle-Gowan, John (eds). **Hannah Arendt & The meaning of Politics**. Mineápolis, University of Minisota Press, 1997.

_____. Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidade del mal. In: **Hannah Arendt:** *El Orgulho de pensar*. Birulés, F. (Comp). Barcelona: Gedisa, 2006.

BÁRCENA, F. **Hannah Arendt**: una filosofía de la natalidad. Barcelona: Herder, 2006.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt et La faculté de juger. In: Arendt, H. **Juger**: Sur la philosophie politique de Kant. Paris: Éditons du Seuil, 1991.

Bíblia Sagrada, Fecomex, 1997.

BOELLA, L. Qué significa pensar politicamente? In: **Hannah Arendt**: El orgullo de pensar. Birulés, F. (comp.). Barcelona: Gedisa, 2006.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. Vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

CHAVES, Rosângela. **A capacidade de julgar**: um diálogo com Hannah Arendt. Goiânia: Ed. da UCG, Cânone Editorial, 2009.

COLLIN, Françoise. Nacer y tempo. Augustin en el pensamento arendtiano. In: **Hannah Arendt**: el orgullo de pensar. Birulés, F. (org.). Barcelona: Gedisa, 2006.

CORREIA, A. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 2007.

_____. O Pensar e a Moralidade. In: **Transpondo o abismo**. Correia, A. (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. Mal e Obediência – Uma nota. In: **Filosofia ou Política?** Diálogos com Hannah Arendt. Nascimento, P. (org.), Brea, G. (org.), Milovic, Miroslav (org.). São Paulo: Annablume, 2010.

COURTINE-DENAMY, S. **Hannah Arendt**. Trad. Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **O Cuidado com o mundo**. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. **Trois Femmes dans des sombres temps** – Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil ou Amor fati, Amor mundi. Paris: Albein Michel, 2002.

DUARTE, A. **O Pensamento à Sombra da Ruptura**: Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. A dimensão política da Filosofia Kantiana segundo Hannah Arendt. IN: Arendt, H. **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **Vidas em Risco**: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

JARDIM, E. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **O que nos faz pensar?** Número Especial Hannah Arendt. Cadernos do departamento de Filosofia da PUC/Rio, maio de 2011.

JONAS, H. Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. IN: **Hannah Arendt**: El orgullo de pensar. Birulés, F. (comp.). Barcelona: Gedisa, 2000.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 3. Ed. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **A Religião nos limites da Simples Razão**. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. s/d.

_____. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? ("Aufklärung). In: **Textos Seletos**. Edição Bilíngue. Tradução Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

KOHN, J. O Mal e a Pluralidade: O Caminho de Hannah Arendt em Direção à Vida Espírito. In: **Origens do Totalitarismo**: 50 anos depois. Aguiar, Odílio Alves... [et. al.] (orgs.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. Introdução à edição americana. IN. Arendt, H. **Responsabilidade e Julgamento**. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Introdução. IN: **Compreender**: formação, exílio, totalitarismo. Ensaios (1930-1954). Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

KRISTEVA, J. O Gênio Feminino. A vida, a loucura, as palavras. **Hannah Arendt**. Tomo 1. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, C. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. **Os afogados e os sobreviventes**. Trad. Luís Sérgio Henriques. São Paulo: 2004.

PLATÃO. Fédon. In: **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

RICOEUR, Paul. Juízo estético e juízo político segundo Hannah Arendt. IN: **O justo** 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

ROVIELLO, A. M. **Senso Comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénedicte Houart e João Felipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ROUDINESCO, E. **Retorno à Questão Judaica**. Trad. Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

SANTOS, Silvia Gombi Borges dos. **Em busca de um lugar no mundo**: o conceito de violência em Hannah Arendt. São Paulo: Perspectiva, 2011.

SCHIO, S. Maria. **Hannah Arendt**: história e liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul, RS: Educs, 2006.

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

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**: Sócrates e a Questão do Totalitarismo. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VOLLRATH, Ernst. Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde uma perspectiva política. In: **El resplandor de lo público entorno a Hannah Arendt**. Claudia Hilb (comp.). Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994.

WAGNER, Eugenia S. **Hannah Arendt**: ética & política. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

YOUNG-Bruehl, E. **Por Amor ao Mundo**: A Vida e Obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.