

Cura Posterior: banalidade do mal e a ética do pensar em Hannah Arendt

Subsequent Healing: The banality of evil and the ethics of thinking in Hannah Arendt

Adilson Silva Ferraz¹
Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo analisar sucintamente a transição na concepção de mal no pensamento de Hannah Arendt, entre sua radicalidade e banalidade, procurando investigar se a faculdade de pensar poderia estar intrinsecamente ligada ao não cometimento do mesmo. Embora o intuito primordial de Arendt fosse constatar as atividades fundamentais do homem, concluímos que pode haver uma identificação entre esta faculdade e a possibilidade de a mesma constituir uma garantia da ética, especialmente quando, na tentativa de mantê-la, o indivíduo age em desconformidade com algumas das normas jurídicas e sociais predominantes.

Palavras-chave: mal radical, banalidade do mal, ética do pensar, Hannah Arendt.

ABSTRACT: This paper examines briefly the transition in Hannah Arendt's concept of evil from its radical character to its banality, seeking to investigate whether the faculty of thinking might be intrinsically linked to not committing it. Although Arendt's primary purpose was to identify the fundamental activities of man, I conclude that there may be an identification between this faculty and the possibility for it to provide a guarantee of ethics, especially when, in attempting to maintain it, the subject acts against some of the prevailing social and legal standards.

Key words: radical evil, banality of evil, ethics of thinking, Hannah Arendt.

¹ Doutorando em Direito pela Universidade de Buenos Aires (UBA), mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), professor da UFPE, da Associação Caruaruense de Ensino Superior (ASCES) e da Escola Superior da Magistratura de Pernambuco (ESMAPE). Universidade Federal de Pernambuco. Av. Professor Moraes Rego, 1235, Campus Universitário, 50670-901 Recife PE, Brasil. E-mail: adilson_ferraz@hotmail.com.

Considerações iniciais

Para a Noite

Inclina-te, tu consoladora, suavemente sobre meu coração
Dá-me, silenciosa, o alívio das dores.
Cobre com tuas sombras sobretudo a claridade –
Dá-me o cansaço e a fuga frente ao deslumbramento.

Deixa-me teu silêncio, o refrescante desprendimento
Deixa-me no escuro ocultar o mal
Se a claridade me atormenta com novas faces,
Dá-me tu a força para constante ação²
Hannah Arendt (1925-1926, p. 27).

Durante a vida de Hannah Arendt, esta silenciosa noite consoladora que alenta, alivia as aflições e dá forças para a ação pareceu pairar fragilmente sobre um sempre presente espectro luminoso, que revela novas faces. A noite apazigua enquanto que a claridade é ameaçadora e atormenta com a visão de um futuro incerto. Mas é o confronto com a claridade que permitiria a Arendt ver com lucidez os novos desafios, como o “antigo filósofo” que se deixa soltar das cadeias para buscar a verdade, essa luz que ofusca e machuca. Neste profundo e íntimo poema do inverno de 1925/1926, Arendt parece intuir os inimagináveis fenômenos que marcariam o século, as guerras, o totalitarismo, o holocausto, o mal, revelando que desde a juventude suas reflexões permaneceriam como ecos que reverberam, exortando a humanidade a não desconsiderar os terríveis acontecimentos políticos que fizeram parte da sua vida e foram alvo de seus estudos.

A pensadora alemã foi apátrida durante 18 anos, entre 1933, ano em que foi para Paris fugindo da perseguição nazista, e 1951, quando recebeu a cidadania americana. Quebrou tabus ao ser a primeira mulher a ser entrevistada por Günter Gaus³, a ser convidada a dar os seminários Christian Gauss em Princeton, ao criticar polemicamente a guerra do Vietnã, o modelo educacional, o movimento sionista, o feminismo, o movimento estudantil. Não queria pensar como os filósofos profissionais (*Denker von Gewerbe*), que teriam tornado a filosofia hostil à política. Queria olhar para política com “os olhos limpos da Filosofia”, fugindo da tradição que havia dissociado o pensamento da ação. Lecionou nas universidades de Berkeley, Princeton, Columbia, Brooklyn College, Aberdeen (Escócia) e na *New School for Social Research*⁴, até 1975, ano de seu falecimento.

² *An die Nacht. Neig Dich, Du Tröstende, Leis meinem Herzen; Schenke mir, Schweigende, Lindrung der Schmerzen. Deck Deine Schatten vor Alles zu Helle – Gib mir Ermatten und Flucht vor der Grelle. Lass mir Dein Schweigen, die kühlende Löse, Lass mich im Dunkel verhüllen das Böse, Wenn Helle mich peinigt mit neuen Gesichtern, Gib Du mir die Kraft zum steten Verrichten* (Arendt, 1925-1926, p.27).

³ A conhecida e premiada entrevista (Prêmio Adolf Grimme) intitulada *Was Bleibt? Es bleibt die Muttersprache* foi transmitida pela televisão da Alemanha Ocidental em 1964, e posteriormente transcrita. A tradução para o português (O que fica? É a Língua Materna que fica) se encontra na seguinte coletânea de ensaios: Arendt (2001).

⁴ A *New School for Social Reseach* foi fundada em 1919 por intelectuais, alguns dos quais lecionavam na universidade de Columbia durante a primeira guerra mundial. Em 1933, com a chegada de Hitler ao poder, Alvin Johnson, seu primeiro presidente, criou a Universidade no Exílio com ajuda do filantropo Hiram Halle e da Fundação Rockefeller, acolhendo estudantes e artistas que estavam sendo ameaçados pela ascensão do nacional socialismo. A *New School for Social Research* tornou-se um centro de estudos interdisciplinares que possibilitou a continuidade da produção intelectual de muitos pensadores judeus que imigraram devido à Segunda Grande Guerra, e fugindo da perseguição nazista. Arendt lecionou nesta universidade de 1967 a 1975, ano em que faleceu. Em sua homenagem, uma cátedra foi criada com seu nome, ocupada por Agnes Heller, e, todos os anos, seminários trimestrais são realizados para discussão de sua obra. Em 2000, foi inaugurado o Hannah Arendt Center, dedicado a preservar seu legado. Importantes intérpretes da obra de Hannah Arendt mantêm pesquisas ou já estudaram na *New School for Social Research*, dentre eles: Richard Bernstein, Elisabeth Young-Bruehl, Agnes Heller, Margaret Canovan (New School for Social Research, 2009).

Entre *Origens do totalitarismo* (Arendt, 1989, [1951]) e *Eichmann em Jerusalém* (Arendt, 1999, [1963]), há uma mudança conceitual fundamental no seu pensamento, o que ela mesma denominou *cura posterior*. Antes, a experiência do totalitarismo, desconhecida até então na história, levou Arendt a acreditar que existiria um mal ainda não considerado pela humanidade, esse mal seria radical. Entretanto, com a cobertura do caso Eichmann para o *New Yorker*, realizada em 1961, Arendt percebeu que, por trás da figura pretensamente perversa do nazista, havia um homem aparentemente normal, mas que não tinha habilidade para pensar. Os reflexos teóricos desta mudança aparecem principalmente em *A vida do espírito*, obra publicada postumamente, onde iria tratar especificamente da atividade do pensar, querer e julgar. Algumas questões que se colocam: o que Hannah Arendt entendia por alguém “ser capaz de pensar”? Poderia a presença do pensar evitar a prática do mal? Não pretendemos exaurir estes problemas, nosso objetivo neste trabalho é expor sucintamente a transição ocorrida na concepção de Hannah Arendt sobre o mal, entre sua radicalidade e banalidade, procurando investigar se a faculdade de pensar pode estar intrinsecamente ligada ao não cometimento do mal. Nesse sentido, uma compreensão não ontologizante do fenômeno do mal nos leva a supor que a atividade do pensar, em meio aos processos fundamentais de interação, poderia permitir ao sujeito ir um pouco além dos problemas mais comuns de decidibilidade no mundo da vida, funcionando como um mecanismo de garantia da ética nos períodos de crise e em ocasiões em que se decide e age de maneira coerente exatamente quando se descumpra o convencional socialmente⁵.

A seguir, passaremos a discutir como a mudança na interpretação do fenômeno do mal presente na obra da pensadora de Hannover representou um passo determinante no decorrer do seu desenvolvimento teórico para a concepção de uma ética que perpassa a atividade do pensar.

O mal radical e o mal banal na concepção arendtiana

A ideia de um mal radical não é própria à tradição filosófica e teológica, e para Hannah Arendt, isso constituiu uma dificuldade, na medida em que não havia parâmetros conhecidos para a compreensão deste fenômeno. De acordo com a cultura popular cristã, o mal seria determinado, demoníaco, e Lúcifer, um anjo caído do céu, seria sua encarnação – apesar de uma tendência na literatura teológica em compreender o mal como ausência de bem. Enquanto que a filosofia várias vezes procurou, como no caso de Kant, racionalizar crenças que dificilmente poderiam ser explicadas senão por argumentos de autoridade ou pela fé, Arendt abandonou a pretensão de explicar o mal segundo a tradição, buscando uma nova percepção a partir da perplexidade diante dos acontecimentos marcantes do século XX. Ela não estava preocupada em delinear uma ontologia do mal, mas o interpreta através da análise dos fenômenos em que ele se manifesta⁶. O

⁵ Na medida do possível, utilizamos os textos originais escritos por Arendt, visando evitar imprecisões e interpretações polêmicas de alguns termos. Remeter-nos-emos aos problemas de tradução quando consideramos necessário. O poema “Para a Noite” e as cartas de Hannah Arendt a Meier Cronemeyer foram consultados na *Library of Congress*, à qual agradecemos a disponibilidade dos arquivos originais. A esses escritos se somam alguns dos ensaios e cartas presentes em *The Jewish writings* (Arendt, 2007) e em *The Jew as Pariah: Jewish identity and Politics in the Modern Age* (Arendt, 1978), que ainda não possuem tradução para o português.

⁶ Arendt chamou seu método filosófico de “análise conceitual”; a tarefa era descobrir “de onde vêm os conceitos”. Com a ajuda da filologia ou análise linguística, ela retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos sob o curso do tempo. Essa espécie de fenomenologia que a pensadora fez do “Mal” havia sido inaugurada desde A Condição Humana, onde ela analisa as três atividades fundamentais da existência humana que constituem a *vita activa*: labor, trabalho e ação. Na análise conceitual de Arendt há clara influência da característica abordagem fenomenológica da analítica existencial de Heidegger (Young-Bruehl, 2004, p. 318). Não é objetivo deste trabalho explorar as influências do pensamento de Heidegger exercidas sobre Hannah Arendt.

próprio termo “inferno” não é utilizado por Arendt para se referir a um local metafísico existente *de per sí*, mas para mencionar o aparecimento do controle das multidões, dos amontoados de pessoas nos campos de concentração, na “solução final”, nas novas formas de dominação política, enfim, no mal trazido pelo totalitarismo. O surgimento deste fenômeno sem precedentes na história representaria o próprio inferno na terra, como ela descreve no ensaio “A imagem do inferno” (Arendt, 2001, p. 117).

É em *Origens do totalitarismo*, onde ela fala nos “três pilares do inferno” – anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo –, que estão presentes as raízes principais de sua interpretação acerca do mal radical, expressão utilizada pela autora desde *Total Domination*, mas que foi introduzida na literatura filosófica por Kant em 1793, na obra *A religião nos limites da simples razão*. Este nega o determinismo da existência *a priori* de uma natureza maligna (fundamento de determinação) do homem, mas defende que lhe é inato no sentido de que é posto na base anterior de todo o uso da liberdade dada na experiência. Isto é, acredita que possa existir uma propensão (*propensio*) adquirida para o mal moral. Quando o homem inverte os móveis do livre-arbítrio, diz-se que há malignidade (*vitiositas, pravitas*), ou um estado de corrupção (*corruptio*) do coração humano, ou ainda perversidade (*perversitas*). Para Kant, o homem mau seria aquele que adota máximas contrárias a lei, que infringe o dever: “[...] o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima” (Kant, 1992, p. 27). O exercício do mal, para Kant, se fundamenta na vontade livre contra o imperativo categórico, idéia que Arendt rejeita. Segundo Kohn, Kant, ao demolir a unidade entre Pensamento e Ser, demonstrando as antinomias da razão, teria aberto o caminho para se conceber uma raiz específica do mal no homem (Kohn, 2001, p. 12).

Para Arendt, o ser humano perderia sua condição de pessoa jurídica e moral nos campos de concentração, morrendo interiormente ao reduzir-se ao nível das “reações idênticas”, mas mantendo-se vivo fisiologicamente: “A dominação completa consuma-se quando a pessoa humana, que é de algum modo uma mistura particular de espontaneidade e condicionamento, for transformada num ser completamente condicionado cujas reações podem ser calculadas mesmo quando for conduzido a morte certa” (Arendt, 2001, p. 240). Esse radicalismo destituiria o homem de sua existência autêntica, transformando os elementos que o constituem fundamentalmente (natalidade, pluralidade e individualidade), retirando-lhe a individualidade e o próprio significado da existência. Para Arendt, o surgimento de um mal radical representaria o fim da noção moderna de progresso gradual dos valores. No sistema totalitário, o mal radical configurava um movimento onde “tudo é possível”, ultrapassando o niilismo do “tudo é permitido”⁷.

No seguinte comentário do diário de Arendt, anterior à publicação de *Origens do Totalitarismo*, já visualizamos implicitamente a sua preocupação em como evitar o mal: “Há mal radical, mas não bem radical. Mal radical sempre aparece quando um bem radical é desejado” (Arendt, 2007, p. 512). Quando o bem absoluto encontra o mal, acaba por transformar-se num mal, porque precisaria eliminar radicalmente o mal do mundo para ser condizente consigo mesmo. Arendt vê no conto “Billy Budd” (Melville, 2003, [1924]), um exemplo deste paradoxo. A personagem representa a bondade, mas tem que matar Claggart, a encarnação do mal, de modo que essa seria a única forma de fazer o bem reinar de forma absoluta. Ao final, o capitão

⁷ No ensaio “Pesadelo e vôo” (*Nightmare and Flight*), publicado em 1945 e destinado a comentar o livro *The Devil's Share*, de Denis de Rougemont, Hannah Arendt demonstra preocupação quanto ao problema do mal, alertando que, após a experiência totalitária, o mal não é mais um problema localizado, mas teria se tornado uma questão para toda a humanidade (Arendt, 2005, p. 134).

Vere acaba por condenar Billy Budd, pois precisava preservar uma justiça relativa já que o absoluto não é deste mundo (Arendt, 1990, p. 79). Quanto às grandes figuras históricas, admite sua admiração por Jesus, que trouxe ao mundo um princípio de amor desinteressado, mas o critica por não ter atuado politicamente, pois só seria um homem político se tivesse agido não em função da salvação da alma. Gandhi, porém, não se preocupava apenas com a salvação da alma; ele teria dado abertura à persuasão dos adversários, uma característica fundamentalmente política. Mas Arendt observa que, se Gandhi tivesse se confrontado com um regime totalitário, teria sido um sonhador que teria levado uma multidão para a catástrofe, ou ainda teria sido obrigado a usar da violência (Roviello, 1987, p. 37)

Após esta compreensão inicial do mal em sua espécie radical exposta em 1951 em *Origens do totalitarismo*, a própria pensadora reconhece uma mudança na compreensão do fenômeno, passando a empregar o termo “banalidade do mal”: “Você está absolutamente certo: Eu mudei de idéia e não falo mais em “mal radical” [...] É de fato minha opinião que o mal nunca é radical, que é apenas extremo, e que não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca” (Arendt, 1978, p. 251). A banalidade do mal estaria desvinculada das manifestações e explicações oferecidas pela tradição, não provindo de forças demoníacas e tampouco teria raízes identificáveis. O mal como raiz poderia ser cortado, impedido de se propagar, o que teria sido constatado historicamente com o termo do próprio totalitarismo, mas o mal banal seria praticamente sem limites, pois “pode crescer e devastar todo o mundo porque ele se alastra como um fungo sobre a superfície”⁸ (Arendt, 2007, p. 471).

Essa substancial mudança na interpretação do mal aparece na obra Eichmann em Jerusalém, publicada em 1963, a partir da cobertura do julgamento de Karl Adolf Eichmann para o *The New Yorker*, responsável pela deportação de milhares de judeus para campos de concentração, o “executor chefe do Reich”. A pensadora diria que o mal banal⁹ é um “fenômeno de superfície”, de modo que Eichmann não era um homem mau por natureza, por tentação ou vontade, não tinha sinais de firmes convicções ideológicas, nem tampouco havia estupidez, mas sim irreflexão (Arendt, 1992, p. 6). Arendt não acredita que exista um Eichmann em cada um de nós, mas suas características é que se multiplicariam em sociedades de massa, inclinadas ao não exercício do pensamento e à falta de profundidade.¹⁰ Quanto maior a falta de profundidade, maior seria a suscetibilidade ao cometimento do mal, e, no momento da segunda grande guerra, teria sido a sociedade de massa nazista, conquistada por meio da propaganda ideológica, que possibilitou a banalização do mal naquelas proporções. O motivo primordial da mudança de um conceito ontologizante de mal para compreendê-lo enquanto um fenômeno de superfície foi evitar uma incompreensão histórica, ética e política do totalitarismo, presente na visão de que os crimes cometidos escapavam da escolha humana por estarem ligados ao demoníaco, ao satânico. Arendt teria evitado assim uma isenção de responsabilidades aos olhos da história e uma mitificação que diluiria uma compreensão autêntica do fenômeno (Figueiroa, 2006, p. 11). Arendt não deixa muito claro até que ponto recepciona o conceito kantiano e o que ela quis dizer com “não falo mais em mal radical”, mas é

⁸ Em carta a Gershom Scholem, estudioso do misticismo judaico, escrita em 24 de julho de 1963.

⁹ Hannah Arendt, no ensaio *Answers to questions submitted by Samuel Grafton*, ainda distingue o “banal” do “lugar-comum” (*commonplace*). O lugar-comum é uma coisa trivial, que acontece frequentemente, com constância, enquanto que alguma coisa pode ser banal mesmo sem ser comum, mas que ocupa seu espaço. Dessa forma, Eichmann banalizou o mal ao fazê-lo ocupar o *locus* do que é comum (Arendt, 2007, p. 479).

¹⁰ No julgamento de Eichmann, Arendt percebeu que quanto mais se ouvia o acusado mais óbvio ficava sua inaptidão para pensar do ponto de vista do outro. A todo o momento ele tropeçava na língua alemã, usava clichês e frases feitas para se esquivar da realidade, se apoiando na repetição, na rotina. A ausência de criticidade lhe era peculiar, chegando até mesmo a afirmar: “Minha única língua é o oficialês [*Amtssprache*]” (Arendt, 1999, p. 62).

certo que a possibilidade da existência de um mal banal introduzida por Arendt em Eichmann em Jerusalém marca uma passagem em seu pensamento que não abandona Kant completamente. O deslocamento interpretativo de Arendt, que partiu de um enfoque moral e antropológico do fenômeno do mal para um viés político, não é entendido por Souki como uma ruptura com o conceito de mal radical kantiano, pois não haveria incompatibilidade entre tal conceito e o de banalidade do mal arendtiano. O conceito de mal radical poderia abarcar as novas modalidades que apareceram com o advento do totalitarismo, desde que se parta do princípio de que, para Kant, o mal pode destruir a legalidade na sua contingência, mas não a moralidade na sua incondicionalidade (Souki, 2006, p. 35). Devemos levar em consideração que independentemente de concebermos a *cura posterior* enquanto ruptura com Kant ou como um fator agregador de sentido ao seu conceito original de mal radical, a idéia de um mal banal, como aquele que se manifesta onde prevalece, principalmente, a ideologia e a alienação, é a base para o pensar enquanto *topos* de uma ética arendtiana.

Uma ética do pensar: seria a faculdade de pensar capaz de evitar o mal?

Pode o problema do bem e do mal, nossa faculdade de distinguir o certo do errado, estar conectado com nossa faculdade de pensar? (Arendt, 1992, p. 6).

[...] uma vida sem pensamento seria sem sentido. (Arendt, 1992, p. 134)

Arendt indaga sobre uma possível relação entre nossa vida contemplativa, composta pelo pensar, querer e julgar¹¹, e o agir no mundo. Afirmava que “o pensar pode condicionar uma pessoa contra fazer o mal porque a sua capacidade de julgar bem e mal é um subproduto da atividade pensante”. Apenas em sua última obra, *A vida do espírito*, Arendt (1992) começou a apresentar sua descrição de como o não-pensar evita o julgar e bloqueia a capacidade que todos temos de dizer “isso está certo” ou “isso está errado” (Young-Bruehl, 2004, p. 328). Esse caminho se tornou possível devido à sua pretensão de purificar um conhecimento sobre essas atividades que historicamente havia sido marcado pela tradição, tarefa que permitiu uma elucidação crítica e uma distinção entre as experiências fundamentais do homem. Isto distingue a filósofa de vários pensadores contemporâneos, que, embora se insiram entre os considerados pós-metafísicos, mantiveram-se vinculados ao formalismo e à especialização do conhecimento, enquanto que Arendt se juntou às “fileiras daqueles que, há algum tempo, têm tentado dismantelar a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, como nós as conhecemos desde o seu início na Grécia até hoje” (Arendt, 1992, p. 212).

A retirada (*withdrawal*) consciente e momentânea do mundo caracteriza a atividade de pensar. Embora o exercício do pensamento constitua um fim em si, possuiria um lado perigoso, pois é quando aqueles que nele se engajam são trans-

¹¹ “O Pensar” e a parte inicial de “O Querer” foram apresentados de forma resumida nas *Gifford Lectures*, na Universidade de Aberdeen, em 1973 e 1974, e posteriormente expostos na *New School for Social Research*. A parte “O Julgar”, que não chegou a ser sistematizada pela autora, foi extraída de aulas expositivas sobre a filosofia política de Kant, ministradas em 1970 na *New School*. Ao nos referirmos ao pensamento (*thought*), não utilizaremos a difundida expressão “capacidade para pensar”, pois se falarmos de uma “capacidade” para pensar estaremos deixando de lado o “processo” que constitui o pensar e estaremos destacando um atributo como algo autônomo.

portados para o mundo invisível das idéias, onde as fidelidades a códigos de conduta são gradualmente dissolvidas, e todas as coisas estáveis são postas em movimento. O pensar seria uma atividade paradoxal, pois permitiria ao espírito, que pertence ao mundo, se distanciar desta esfera intranscendível. Essa faculdade permitiria que não nos trancássemos em realidades superficiais nem em dogmas incontornáveis, na medida em que desestabilizaria os critérios estabelecidos, valores e medidas de bem e de mal, pois teria o poder de dissipar toda certeza. Por isso, dizia a filósofa que, em certo sentido, o próprio pensar é uma atividade perigosa: “Não há pensamentos perigosos; o próprio pensar é perigoso” (Arendt, 1992, p. 176).

Para Arendt, o pensamento não é prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todos, e a inability para pensar não seria uma imperfeição daqueles muitos a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente nos indivíduos¹². A compreensão de um pensar não mais restrito ao ofício do filósofo permite a concepção de uma moralidade que exige do sujeito o agir ético, que atribui responsabilidade a todos por suas ações, mesmo nos casos em que o Direito – como no caso da Alemanha nazista – prescreva o desrespeito aos direitos humanos. A questão que se coloca com a crise de nossos padrões tradicionais de valor não é apenas a da fragilidade dos códigos até então vigentes, mas o risco de se conduzir segundo regras prévias e externas que tiram daquele que age a prerrogativa de pensar para decidir o que fazer em cada situação que se apresenta (Correia, 2002, p. 140). Essa competência para agir conscientemente estaria intimamente ligada à atividade do pensar.

O regime totalitário, pano de fundo das reflexões de Arendt, realizaria de modo extremo a separação entre pensamento e esse agir consciente, perpetuando uma ideologia que afasta o sujeito da realidade. Aqueles que não refletem não teriam uma relação adequada com o mundo, porque não conseguiriam ver como o mundo se revela e como eles aparecem no mesmo. Mas nem aqueles que vivem sob uma atmosfera de terror e são inábeis para pensar poderiam se eximir de não cometer o mal, pois mesmo nestes casos ainda haveria liberdade de decisão e ação. Assim ocorreu com os assassinos da SS que possuíam alternativas possíveis, embora limitadas. Eles poderiam sempre dizer: “Eu desejo ser substituído de minhas funções assassinas, e nada aconteceria a eles. Desde que nós estamos negociando em política com homens, e não com heróis ou santos, é esta possibilidade de ‘não-participação’ (*Kirchheimer*) que é decisiva se nós começamos a julgar, não o sistema, mas o individual, suas escolhas, seus argumentos” (Arendt, 2007, p. 469). Eichmann é um excelente exemplo de alguém que desistiu de compreender o sentido de suas ações no mundo. Não pensar é também negar a si a responsabilidade pelos seus atos, e é justamente quando não refletimos sobre o mal que podemos realizá-lo, quando anestesiarmos a criticidade.

Arendt toma emprestado de Sócrates a forma de pensamento dois-em-um como argumento para fazer a conexão entre o pensar e a não prática do mal:

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

¹² Acreditamos que o uso das expressões “capacidade para pensar” ou “incapacidade para pensar” acaba gerando uma dubiedade, pois vai de encontro à idéia arendtiana de que todos possuem a faculdade do pensamento, embora alguns tenham uma inability para essa atividade. Desde o início da obra *A vida do espírito*, a autora preferiu utilizar o termo *thoughtlessness*, traduzido por “ausência de pensamento” ou “irreflexão”, o que implica a não utilização de uma atividade, em uma falta não definitiva, e não na negação total da sua existência, porque, embora alguns sujeitos não a usem, ainda possuem a capacidade de usá-la. Do ponto de vista da moralidade do sujeito, poderíamos falar em uma capacidade para “fazer” ou “não fazer” o mal, mas quando nos remetemos ao pensamento já está pressuposta a capacidade que possibilita sua existência.

a sabedoria são incapazes de pensar, enquanto que, reciprocamente, aqueles que amam a investigação e, assim, “fazem filosofia” são incapazes de fazer o mal (Arendt, 1992, p. 179).

O critério adotado por Arendt é o da concordância do pensamento consigo mesmo. O pensar seria caracterizado pela não-contradição, pela harmonia. Sócrates era ciente da distinção entre consciência e o ego pensante; ele observava que o pensar produz uma dualidade no sujeito, na medida em que implica um “estar só”, mas não solidão absoluta, pois é no momento em que estou só que me faço companhia. Essa solidão, vista como o *habitus* exclusivo do filósofo e considerada antipolítica, seria a condição necessária para o bom funcionamento da pólis e uma garantia contra o mal, melhor que qualquer lei ou forma de coerção (Arendt, 2008, p. 66). A atividade do pensar sugere justamente que a diferença e a alteridade, características do mundo das aparências, tal como é dado ao homem, seriam condições da própria existência do ego pensante do homem, enquanto um diálogo silencioso e antecipado com os outros. Apesar de ser uma “ocupação solitária”, exercida em plena solidão, “deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós” (Arendt, 1993, p. 53). Segundo Arendt, não haveria atividade do pensamento sem diálogo:

De todas as necessidades humanas, a “necessidade da razão” é a única que jamais poderia ser adequadamente satisfeita sem o pensamento discursivo; e o pensamento discursivo é inconcebível sem palavras já significativas, antes que um espírito viaje, por assim dizer, através delas – *poreuesthai dia logon* (Platão). A linguagem sem dúvida serve também para a comunicação entre os homens; mas, aí, sua necessidade vem simplesmente do fato que os homens, seres pensantes que são, têm a necessidade de comunicar seus pensamentos; os pensamentos, para acontecer, não precisam ser comunicados; mas não podem acontecer sem ser falados – silenciosa ou sonoramente, em um diálogo, conforme o caso (Arendt, 1992, p. 99).

O critério do diálogo espiritual não seria a verdade, mas a conformidade do ser consigo mesmo, a coerência. É o que se reflete na afirmativa socrática: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim regido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me” (Arendt, 1992, p. 181). Ou seja, o dois-em-um é uma forma de evitar a alienação pelo diálogo interior que leva o sujeito a um julgar e um agir consciente. Como Arendt conclui nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, o que Sócrates fez, foi tornar público, através do discurso, o processo do pensamento baseado na regra da consistência, ou como denomina Kant na *Crítica do juízo*, o axioma da não-contradição (Arendt, 1993, p. 50).

O mal para Hannah Arendt, assim como para Kant, não possuiria estatuto imediatamente ontológico, mas se constituiria no “vazio do pensamento”, numa negatividade, na ausência. O pensamento, que é a retirada do mundo das aparências e a reflexão sobre o significado das coisas, seria uma condição necessária, mas não suficiente para se resistir ao mal:

Nós resistimos por não sermos arrastados à superfície das coisas, por pararmos a nós mesmos e começarmos a pensar – isto é, por alcançar outra dimensão do que o horizonte da vida cotidiana. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém é, mais provavelmente vai estar susceptível ao mal (Arendt, 2007, p. 479).

Embora o pensamento reivindique um afastamento do mundo para existir, retornaria sempre a este se manifestando através do que Sócrates chamava de “sopro do pensamento”. Irradiar-se-ia no mundo devido à sua disposição para munir o indivíduo da capacidade de distinguir o que é bem e o que é mal, preparando a vontade para decidir o que será e o julgar para decidir o que já não é mais. No *postscriptum*, publicado em *A vida do espírito*, Arendt (1992) explica que “[...] o pensamento é uma preparação indispensável na decisão do que será e na avaliação do que não é mais. Uma vez que o passado, como passado, fica sujeito ao nosso juízo, este, por sua vez, seria uma mera preparação para a vontade. Esta é inegavelmente a perspectiva legítima, dentro de certos limites, do homem, à medida que ele é um ser de ação” (Arendt, 1992, p. 213). Dessa forma, o pensamento é o ponto de partida para um agir ético na esfera pública, para o viver em um mundo comum no qual ele precisa se posicionar com responsabilidade. Aquilo “que impede o pensar é, portanto, pernicioso para a *vita activa*, pois abafa o impacto do sopro do pensamento no mundo das aparências” (Lafer, 2003, p. 84). Como a própria Arendt afirma em *A vida do espírito*: “Se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo seria, provavelmente, alguma propriedade inerente à própria atividade, independente de seus objetos” (Arendt, 1992, p. 135)

Considerações finais

Um dos grandes perigos de nosso pensamento hoje é precisamente que o pensamento – eu o entendo no sentido do pensamento filosófico – não tem uma relação verdadeiramente originária com a tradição. Ninguém sabe qual será o destino do Pensamento¹³ (Der Spiegel, 1976).

A ruptura para com a tradição deixa Heidegger, um dos mestres de Hannah Arendt, perplexo: qual será o destino do pensamento? Essa é também a pergunta sobre a destinação da própria humanidade. Haveria uma resposta para os dilemas éticos da contemporaneidade? Seria viável uma ética calcada nas faculdades que constituem a vida do espírito? Devemos levar em conta que Arendt introduz no sujeito elementos interiores como o pensar, algo que se encontra de forma incipiente, por exemplo, nas éticas procedimentais como as de Kant e Habermas. A ética de Arendt é uma ética do diálogo, mas, apesar de o sujeito ter mais liberdade no discurso de que fala Arendt – consigo mesmo e com os outros – devido ao pensamento não se comprometer *a priori* com nada, talvez faltem os elementos externos que garantam a segurança quanto aos resultados desse discurso. Poderíamos argumentar que se os procedimentos tradicionais de garantia da ética não fossem efetivos, seria o pensamento que entraria em cena, impedindo ações eticamente reprováveis, creditando, dessa forma, ao pensar uma tarefa hercúlea. Entretanto, consideramos perigoso interpretar a “capacidade para pensar” como o único legado deixado por Arendt, como uma resposta aos problemas da política. É verdade que seu objetivo inicial era constatar a atividade fundamental do pensar e não se valer dessa análise como proposta, mas concluímos que pode haver uma identificação entre esta faculdade e a possibilidade de a mesma constituir uma garantia da ética no mundo da vida, principalmente nos períodos de crise – por exemplo, quando da ruptura institucional

¹³ Em entrevista a *Der Spiegel*, realizada em 1966 e publicada postumamente, Heidegger comenta seu texto “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”, distinguindo a metafísica, em seu sentido tradicional, e o pensamento, que exige um novo cuidado para com a linguagem, um retorno ao conteúdo originário que perece continuamente, e não a invenção de novos termos, como pensara outrora (Der Spiegel, 1976).

do Estado ou durante a guerra – e quando se age eticamente exatamente quando se descumprem algumas das normas jurídicas e sociais predominantes, assim como Arendt vivenciou enquanto durou o totalitarismo alemão e foi apátrida.

Referências

- ARENDDT, H. 1925-1926. *An die Nacht*. Disponível em: http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/053370/053370page.db&recNum=26&itemLink=%2Fammem%2Farendthtml%2FmharendtFolderP05.html&linkText=7, acesso em: 22/06/2008.
- ARENDDT, H. 1978. *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the Modern Age*. New York, Grover Press, 288 p.
- ARENDDT, H. 1989. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 568 p.
- ARENDDT, H. 1990. *Da revolução*. São Paulo, Ática, 264 p.
- ARENDDT, H. 1992. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 392 p.
- ARENDDT, H. 1993. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 152 p.
- ARENDDT, H. 1999. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 342 p.
- ARENDDT, H. 2001. *Compreensão e política e outros ensaios: 1930-1954*. Lisboa, Antropos, 354 p.
- ARENDDT, H. 2005. *Essays in understanding: 1930-1954 – formation, exile, and totalitarianism*. New York, Schocken Books, 458 p.
- ARENDDT, H. 2007. *The Jewish writings*. New York, Shocken Books, 559 p.
- ARENDDT, H. 2008. *A promessa da política*. Rio de Janeiro, Difel, 287 p.
- CORREIA, A. 2002. O pensar e a moralidade. In: A. CORREIA (ed.), *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, p. 139-157.
- DER SPIEGEL. 1976. Disponível em: <http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=21112916&top=SPIEGEL>, acesso em 10/04/2009.
- FIGUEIROA, M. 2006. Totalitarismo, banalidad y despolitización – La actualidad de Hannah Arendt. In: C. PRESSACCO, *Totalitarismo, banalidad y despolitización – La actualidad de Hannah Arendt*. Santiago, LOM, p. 9-34.
- KANT, I. 1992. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa, Edições 70, 212 p.
- KOHN, J. 2001. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à vida do espírito. In: O.A. AGUIAR, *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 9-36.
- LAFER, C. 2003. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo, Paz e Terra, 197 p.
- MELVILLE, H. 2003. *Billy Budd*. São Paulo, Cosac & Naify, 160 p.
- NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEACH. 2009. Hannah Arendt Center. Disponível em: <http://www.newschool.edu/nssr/subpage.aspx?id=18664>, acesso em: 08/04/2009.
- ROVIELLO, A. 1987. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa, Instituto Piaget, 204 p.
- SOUKI, N. 2006. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 152 p.
- YOUNG-BRUEHL, E. 2004. *Hannah Arendt: For love of the world*. Yale, Yale University Press, 620 p.

Submetido em: 02/09/2008

Aceito em: 16/03/2009