

<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23877>

Artigo recebido em: 20/03/2019

Artigo aprovado em: 02/04/2019

SILÊNCIO E SOLIDÃO: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE FILOSOFIA MORAL EM HANNAH ARENDT

SILENCE AND SOLITUDE: SOME QUESTIONS ABOUT MORAL PHILOSOPHY IN HANNAH ARENDT

Indi Nara Corrêa Fernandes¹

(indi.fernandes13@gmail.com)

RESUMO

Os ensaios e aulas de Hannah Arendt reunidos na obra *Responsabilidade e julgamento* são o fio condutor deste artigo, que pretende abordar algumas questões morais retomadas pela autora após a publicação de *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*, tendo como foco investigativo a relação do ser humano consigo mesmo, ou seja, a relação silenciosa característica do sujeito que pensa. A autora apresenta a tese segundo a qual, mesmo com a ausência de outros, o sujeito não se encontra totalmente sozinho, ou seja, compartilha de si mesmo. Levando essa premissa em consideração, Arendt afirma que o maior mal, tratado em sua obra *Eichmann em Jerusalém*, é cometido por aquele que se recusa a pensar, ou melhor, por aquele que não se reconhece mais como seu próprio interlocutor, abandonando a si mesmo e deixando de se constituir como alguém.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Moral. Banalidade do Mal. Pensamento.

ABSTRACT

Hannah Arendt's essays and lessons compiled in the work *Responsibility and Judgment* are the guiding principle behind this paper, which intends to address certain moral issues recovered by the author after the publication of *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*. Taking as focus the relation of the human being to himself, in other words, the silent relation characteristic of the individual who thinks, the author presents the thesis under which, even in the absence of others, the individual is not totally alone, as he shares of himself. Taking this premise into consideration, Arendt affirms that the greatest evil, examined in her work *Eichmann in Jerusalem*, is committed by the one who refuses to think, or yet, the one who no longer recognizes himself as his own interlocutor, abandoning himself and no longer being incurred as somebody.

Keywords: Hannah Arendt. Moral. Banality of Evil. Thinking.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7874874743895294>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6542-8495>.



1. INTRODUÇÃO

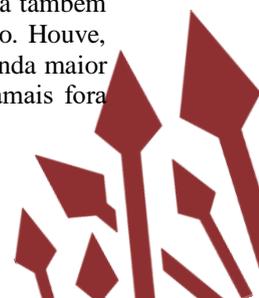
Desde a publicação, em 1951, de sua primeira grande obra *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt se concentrou na investigação dos aspectos que permeavam os regimes totalitários de sua época, principalmente o regime nazista. Sempre mantendo um diálogo com Immanuel Kant, nos capítulos finais de *Origens do totalitarismo* a autora utiliza do conceito kantiano de *mal radical* para caracterizar os sujeitos supérfluos dos campos de concentração e extermínio. Já em 1963, Arendt publica *Eichmann em Jerusalém*, em que pela primeira vez utiliza o termo *banalidade do mal*, dando início a uma nova fase de seu pensamento, a qual estará mais voltada para a relação entre teoria política e filosofia moral.

Como veremos mais adiante, a autora inicia essa nova fase afirmando que o mal não possui raízes, afastando-se, assim, de sua primeira interpretação do conceito kantiano de *mal radical* e introduzindo o termo *banalidade do mal* como indispensável para se entender o indivíduo banal, ou seja, aquele que não possui a capacidade de pensar de forma crítica os eventos em que se encontra inserido. No entanto, Arendt só percebe estar na posse de um novo conceito após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*. Nesse primeiro momento, a autora não teve a intenção de definir com maior vigor o que entendia por *banalidade do mal*, gerando várias controvérsias em torno do conteúdo da obra.

Desse modo, após as repercussões² sobre a sua cobertura do julgamento de Eichmann, encomendada pela revista *The New Yorker*, Hannah Arendt destina seus esforços à tematização de questões morais, realizando diversos cursos e conferências reunidas na obra *Responsabilidade e julgamento*, na qual não mediu esforços para analisar e explicar com maior afinco o conceito de *banalidade do mal*.

Neste trabalho, vamos nos ater ao curso ministrado por Arendt na *New School for Social Research* em 1965, intitulado “Algumas questões de filosofia moral”, com o propósito de entender as circunstâncias que corroboraram para a elaboração do conceito de *banalidade do mal*. Assim, o objetivo deste trabalho é elucidar os aspectos da filosofia moral, especificamente a relação silenciosa do indivíduo consigo mesmo, que Arendt apresenta no

² Logo após sua cobertura do julgamento de Eichmann para a revista *The New Yorker* e a publicação de seu livro *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt recebeu diversas críticas, até mesmo da comunidade judaica e de amigos próximos e, por outro lado, sua análise do julgamento foi defendida também por muitos leitores – no entanto, muitas vezes por algo que não correspondia ao que ela tinha escrito. Houve, assim, uma grande comoção em volta de suas considerações acerca do julgamento e uma confusão ainda maior sobre o conteúdo do texto. Diz ela: “uma grande parte da controvérsia se dirigia a um livro que jamais fora escrito” (ARENDR, 2004, p. 79).



decorrer de suas análises, e, como pano de fundo, apresentar a relação entre política e filosofia, que se tornou primordial em seus escritos mais maduros.

2. A FILOSOFIA MORAL DE HANNAH ARENDT

Conforme seus estudos acerca dos regimes totalitários de sua época³, Arendt questiona se o conteúdo dos valores morais é de fato referente a condutas e padrões de comportamento que auxiliam os indivíduos na compreensão do que é certo ou errado, como entendia toda a tradição do pensamento filosófico até então, e se estes valores morais são “permanentes e vitais” (ARENDR, 2004, p. 115). Em decorrência de suas análises, a filósofa indaga, portanto, se os valores morais não remeteriam ao próprio significado etimológico da palavra “moralidade”, ou seja, “como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras” (ARENDR, 2004, p. 113, grifos da autora), que poderiam ser facilmente trocados ou modificados de acordo com as necessidades e circunstâncias.

Arendt chama atenção para o fato de essa problemática não ter passado despercebida pela era moderna, afirmando que “a busca de Nietzsche de ‘novos valores’ era certamente uma clara indicação da desvalorização do que o seu tempo chamava ‘valores’ e o que tempos mais antigos tinham chamado mais corretamente ‘virtudes’” (ARENDR, 2004, p. 114). Ela se esforça em manifestar que já na modernidade pode-se perceber certa desconfiança para com os princípios morais e questiona: “essas coisas ou princípios, dos quais todas as virtudes são basicamente derivadas, eram meros valores que podiam ser trocados por outros, sempre que as pessoas mudassem de opinião a seu respeito?” (ARENDR, 2004, p. 115). Disso a autora infere que a negação da moralidade, já nos tempos modernos, é uma forma de entender que os princípios morais tais como foram pensados até então – como meros mandamentos morais, por exemplo – não são em tal grau inabaláveis.

A Alemanha nazista representa muito claramente esse cenário, como mostra Arendt:

O regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores. Além disso, provava que ninguém tinha de ser nazista convicto para se adaptar e para esquecer da

³ Antes de se deter ao estudo das questões morais, Arendt se concentrou na investigação dos regimes totalitários de sua época, como o governo de Hitler na Alemanha e o governo de Stálin na Rússia. Vários textos sobre o assunto foram publicados no decorrer de sua vida, sendo o mais importante *Origens do Totalitarismo*, publicado em 1951, no qual a autora faz uma análise sobre antisemitismo, imperialismo e totalitarismo.



noite para o dia, por assim dizer, não o seu status social, mas as convicções morais que antes acompanhavam essa posição. (ARENDR, 2004, p. 117)

Assim, não apenas os criminosos que faziam parte do regime aderiram à inversão dos mandamentos e preceitos morais, mas várias camadas da sociedade alemã – que se tornara totalitária – ajustaram-se à nova ordem moral estabelecida. Não menos estranho foi o fato de vários criminosos que colaboraram com o regime serem pessoas comuns – pessoas muitas vezes consideradas cidadãos de bem, ou seja, pessoas que estavam cumprindo seus deveres perante a sociedade.⁴ Dessa forma, Arendt afirma que “a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção” (ARENDR, 2004, p. 117).

Deixando claro que sua preocupação primordial é referente às questões estritamente morais, ela sustenta:

O que essas pessoas fizeram foi horrível, e o modo como organizaram primeiro a Alemanha e depois a Europa ocupada pelos nazistas tem grande interesse para a ciência política e o estudo das formas de governo; mas nem um, nem outro propõe problemas morais. 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 ensinadas a acreditar. (ARENDR, 2004, p. 118)

Arendt enfatiza que o *colapso da moralidade* ocorreu duas vezes na Alemanha: a primeira com a colaboração de várias camadas da sociedade com o regime nazista, que contradizia todos os preceitos morais até então conhecidos; e a segunda com a queda do regime, quando todos os valores morais retornam a sua – nas palavras um tanto irônicas da autora – “normalidade” (ARENDR, 2004, p. 118).

Por outro lado, houve um número significativo de pessoas que não se ajustaram à nova ordem moral. Esses indivíduos que não se adaptaram ao sistema ou não compactuaram com ele foram capazes de “julgar por si próprios” (ARENDR, 2004, p. 106). Tal julgamento se deu não por serem conhecedores e seguidores dos antigos padrões morais, mas talvez pelo simples fato de não conseguirem conviver consigo mesmos após decidirem cometer certos atos.

⁴ Tanto em *Eichmann em Jerusalém* quanto em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt chama atenção para o fato de os contribuintes, filiados e simpatizantes do regime nazista serem considerados, na época em que o partido estava em ascensão, homens exímios, que estavam prestando grandes serviços para nação. Tal concepção foi invertida da noite para o dia, assim que os alemães perderam a guerra. Os “homens exímios” foram rebaixados a criminosos cruéis e perversos.



Buscando referência na moralidade socrática, Arendt afirma que, para se conceber esse tipo de julgamento, é necessária a “disposição para viver explicitamente consigo mesmo” (ARENDR, 2004, p. 107).

Por mais que as experiências de sua época atestem que a moral, ao contrário do que se propunha o pensamento filosófico até então⁵, está mais relacionada com o sentido etimológico da palavra em si – ou seja, com a moral como um conjunto de hábitos –, Arendt não nega a importância de se entender “que a concordância do pensamento filosófico e religioso nessa questão pesa tanto quanto a origem etimológica das palavras que usamos e nossas próprias experiências” (ARENDR, 2004, p. 140). Entende, também, que a maioria das proposições morais até então formuladas, seja pela filosofia moral ou pela religião, estão voltadas para o eu (*self*), como: “‘Ama o teu próximo como *a ti mesmo*’, ‘Não faça aos outros o que não queres que façam *a ti*’, e, finalmente, a famosa fórmula de Kant: ‘Aja de tal maneira que a máxima da sua ação possa se tornar uma lei geral para todos os seres inteligíveis’” (ARENDR, 2004, p. 140).

Levando essas premissas em consideração e as experiências de sua época, Arendt analisa como tais proposições morais, voltadas para o eu, relacionam-se com o pensar. Como dissemos antes, as pessoas que não participaram do regime nazista ou compactuaram com ele e, por isso, “permaneceram intactos e livres de toda culpa” (ARENDR, 2004, p. 142) foram capazes de julgar por si mesmas que não poderiam viver tendo a consciência⁶ de terem praticado certos delitos – mesmo estes sendo permitidos pela lei do país. No entanto, o não agir dessas pessoas não se configurava a partir de uma obrigação, como supunha o imperativo categórico kantiano⁷, pois aquilo que era certo ou errado já possuía uma evidência em si mesma.

A asserção de os preceitos morais serem evidentes por si mesmos, sem a necessidade de uma imposição exterior, é claramente perceptível na moralidade socrática, e é nela ela que

⁵ Várias vezes no decorrer do texto “Algumas questões de filosofia moral”, Arendt afirma que por toda a tradição do pensamento filosófico e religioso “há uma distinção entre certo e errado, e que essa é uma distinção absoluta, ao contrário de distinções entre grande e pequeno, pesado e leve, que são relativas; e de que, segundo, todo ser humano em sã consciência é capaz dessa distinção” (ARENDR, 2004, p. 139).

⁶ Sobre a consciência, Arendt diz: “Em todas as línguas o termo consciência significa originalmente não a faculdade de conhecer e julgar o certo do errado, mas o que agora chamamos consciência de si (*consciousness*), isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, tornamo-nos cientes de nós mesmos” (ARENDR, 2004, p. 140).

⁷ Arendt afirma que aqueles que não compactuaram com o regime não o fizeram por alguma imposição exterior, “mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que já não fosse evidente por si mesmo para aqueles ao seu redor” (ARENDR, 2004, p. 142). Ou seja, o imperativo categórico se torna obsoleto, visto que não é necessária uma imposição exterior para tornar evidente que tal ato não condiz com o próprio julgamento do indivíduo que escolhe não o praticar.



Arendt se deterá com maior afinco para entender a conduta dos indivíduos que se retiraram de uma vida pública⁸ que se tornara totalitária.

Analisando as duas formulações socráticas – “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” e “é melhor estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desavença comigo mesmo” –, a autora percebe que aqueles que se retiraram da vida pública o fizeram por serem incapazes de compactuar com algo que contradizia a si mesmos. Logo, saber julgar as questões que implicam o ser individual e sua conduta em relação ao mundo só é possível através da atividade silenciosa de pensamento que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Sendo assim, a moralidade socrática, que Hannah Arendt analisa para entender a questão do mal maior, é aquela que leva em consideração, em primeiro lugar, a relação do indivíduo consigo mesmo e, em segundo lugar, a maneira como essa relação implica seu posicionamento com os outros e com o mundo.

Quanto às formulações socráticas, Arendt afirma:

Mesmo que eu seja um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. Essa mesma sentença também revela por que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele. (ARENDR, 2004, p. 155)

A investigação da autora acerca da moralidade socrática nos mostra, portanto, que a atividade de pensar é aquela que reconhece o si como interlocutor em um discurso silencioso – a relação consigo mesmo que é imprescindível para que o indivíduo saiba julgar aquilo que ele mesmo é capaz, ou não, de realizar. Quando essa atividade é posta em exercício, o indivíduo reconhece que, mesmo estando só, está acompanhado de si mesmo: “Assim como sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou

⁸ Em várias de suas obras – como em *A condição humana*, no capítulo “Os domínios público e privado” –, Arendt sempre se preocupou em afirmar a necessidade da participação ativa na vida pública. Em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt reconhece que, a partir do momento em que toda uma sociedade – educação, cultura, instituições públicas etc. – torna-se totalitária, a retirada da vida pública não pode ser condenada. Ela diz: “existem 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 mínimo de poder político” (ARENDR, 2004, p. 108). Em uma sociedade que se torna totalitária, não há espaço para poder político por parte dos não adeptos, pois não existem ferramentas materiais e sociais para qualquer tipo de ação política.



agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver junto com ele” (ARENDDT, 2004, p. 155).

A qualidade de poder distinguir o certo e o errado, portanto, não é apreendida fora do próprio indivíduo, mas pode se tornar evidente a partir do discurso que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Quando o sujeito está pensando, suas reflexões são discutidas através de um diálogo silencioso consigo mesmo – da mesma forma que um indivíduo pode iniciar um diálogo, através da fala, com um outro indivíduo qualquer. Por conta disso, Arendt chama atenção para a obviedade do fato de “que um malfeitor não será um parceiro muito bom para esse diálogo silencioso” (ARENDDT, 2004, p. 156), dando a entender que o sujeito que pensa não estaria disposto a conviver e dialogar com um malfeitor.

Podemos, portanto, afirmar que o comportamento do indivíduo para com os outros é efetivamente dependente de seu comportamento para consigo mesmo, visto que a relação do indivíduo consigo próprio deve ser anterior à relação desenvolvida com o outro – antes de estabelecer uma relação com o outro, o indivíduo deve necessariamente desenvolver uma relação consigo mesmo através do pensamento:

155

O pensamento como uma atividade pode surgir a partir de qualquer ocorrência; está presente quando eu, depois de observar um incidente na rua ou me ver implicada em alguma ocorrência, começo então a considerar o que aconteceu, contando o fato a mim mesma como uma espécie de história, preparando-a, dessa maneira, para sua subsequente comunicação aos outros, e assim por diante. (ARENDDT, 2004, p. 158)

Outra característica fundamental da atividade de pensamento é o pensar sobre os próprios atos, o que, de acordo com a autora, é parte essencial quando o propósito é estabelecer um diálogo consigo mesmo. Assim, quando um indivíduo comete o mal, a capacidade de pensamento, do diálogo silencioso consigo mesmo, fica comprometida – já que aquele que cometeu a má ação não se permite lembrar dela. Por conseguinte, Arendt diz que “a maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar da punição é esquecer o que fez e não pensar mais no assunto” (ARENDDT, 2004, p. 158), assegurando, então, que a lembrança só é possível a partir da atividade silenciosa de pensamento.

A autora afirma que a atividade de pensar está, portanto, relacionada muito intimamente com a capacidade de memória que o indivíduo pode possuir, já que essa lembrança, advinda da memória, só é possível através de uma atividade exaustiva de pensamento praticada consigo mesmo, pois “ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo



mesmo” (ARENDR, 2004, p. 159). O arrependimento, como exemplifica a autora, só é exequível a partir do momento em que o indivíduo consegue se lembrar, através do pensamento, de seus próprios atos.

Ainda sobre a prática do mal e a relação com o pensamento e a memória, Arendt afirma:

Não vou negar que esse tipo de malfeitor exista, mas tenho certeza de que os maiores males que conhecemos não se devem àquele que tem de confrontar-se consigo mesmo de novo, e cuja maldição é não poder esquecer. Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los. (ARENDR, 2004, p. 159)

Assim, tendo em vista a memória, a autora afirma que os maiores criminosos são aqueles que perderam essa capacidade elementar de pensamento, que está diretamente ligada com a lembrança e o esquecimento. O maior mal, nas palavras da autora, “não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo” (ARENDR, 2004, p. 160). Desenvolver a capacidade de se lembrar dos atos praticados é o que pode, e deveria, impedir a prática do mal, pois nenhuma pessoa que possui a lembrança como faculdade inerente a si gostaria de ser lembrada de que cometeu um ato que não aprova. Logo, a moral – como sendo a relação, o diálogo que o indivíduo estabelece consigo mesmo – está ligada à memória, no momento em que esta se faz necessária para impedir que os indivíduos cometam atos maléficis.

Com o prosseguimento de sua investigação, a autora aponta para uma verdadeira distinção existente entre pessoa e humano. Depreende-se que o indivíduo só se constitui como pessoa a partir do momento em que realiza constantemente a atividade de pensar, um pensar que possibilita, como vimos antes, a lembrança e o arrependimento. Sem essa atividade elementar, o indivíduo, por mais humano que possa ser, jamais se constituirá em pessoa ou numa personalidade. Nesse sentido, a autora explana:

Nesse processo de pensamento em que realizo a diferença especificamente humana da fala, eu me constituo de modo explícito como uma pessoa, e vou continuar a ser uma pessoa na medida em que seja capaz dessa constituição repetidas vezes. Se é isso o que comumente chamamos de personalidade, o que não tem nada a ver com o talento e inteligência, ela é o simples resultado, quase automático, do pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*). Em outras palavras, ao conceder o perdão, o que se perdoa é a pessoa e não o crime; no mal sem



raiz, não resta nenhuma pessoa a quem se poderia perdoar. (ARENDDT, 2004, p. 160)

Por meio da relação do indivíduo consigo mesmo, Arendt afirma que podemos encontrar vestígios da noção de pluralidade não apenas como a condição de uma vida política⁹ – de indivíduos que convivem e compartilham um mundo –, mas, também, como a condição do ponto de vista de um indivíduo que compartilha primeiramente de si mesmo, já que essa convivência pressupõe uma divisão interior. Quando o indivíduo pratica o diálogo constante consigo mesmo, é certo que existem um interlocutor e um receptor, assim como quando ele pratica uma ação, tendo a si próprio como testemunha.

Em vista disso, Arendt entende que a solidão (*loneliness*) que o indivíduo pode sentir mesmo quando está envolto por uma multidão é consequência direta do abandono de si mesmo, ou seja, ele já não está mais acompanhado nem de outros, nem de si. Como já abordado, o trato do indivíduo com outros é dependente do trato consigo mesmo, sugerindo-se que a própria noção de pluralidade como correspondente da ação – “única atividade que ocorre diretamente entre os homens” (ARENDDT, 2015, p. 9) – pode ser encontrada também nessa relação silenciosa, já que o indivíduo é capaz de se dividir internamente em dois – o *dois-em-um*.

Essa relação ou diálogo que o indivíduo estabelece consigo próprio, seja quando está pensando ou julgando a partir da própria atividade de pensar, Arendt chama de *estar só* (*solitude*). Esse *estar só* é diferente da solidão (*loneliness*) – e até mesmo oposto a ela –, a qual, como vimos, é decorrente do abandono de si mesmo, e é também diferente das formas de isolamento que podemos nos impor devido, por exemplo, a alguma preocupação com o mundo, como aponta a autora.

Assim, podemos compreender que o *estar só* arendtiano remete ao estar acompanhado de si mesmo; ou seja, para se engajar na atividade de pensar o indivíduo precisa, então, transformar-se numa espécie de *dois-em-um* a fim de manter um diálogo silencioso consigo mesmo. A solidão e o isolamento, como afirma Arendt, não permitem a ocorrência desse diálogo interior, pois não existe um outro para tal.

Esse outro pode ser o próprio indivíduo, quando ele se relaciona consigo mesmo nessa espécie de *dois-em-um*, mas pode ser também a companhia de um outro indivíduo qualquer. No entanto, a atividade de pensar só ocorre no primeiro caso – quando se

⁹ Em *A Condição humana*, Arendt, ao descrever a *vita activa* como uma das três atividades primordiais para a vida na terra – trabalho, obra e ação –, afirma que a ação corresponde à condição humana da pluralidade, esta que é a condição da vida política (ARENDDT, 2015, p. 9).



estabelece o diálogo silencioso consigo mesmo –, pois, quando o indivíduo entra em contato com outro alguém, ele interrompe o processo de pensamento – é quando o *dois-em-um* se transforma, novamente, em um só, para poder estar em companhia de um outro diferente de si mesmo:

O estar só e sua atividade correspondente, que é o pensar, podem ser interrompidos pelo fato de alguma outra pessoa se dirigir a mim ou, como em toda outra atividade, por eu fazer alguma outra coisa, ou pelo puro cansaço. [...] Eu me torno uma, possuindo, é claro, ciência de mim mesma (*self-awareness*), isto é, consciência de mim mesma (*consciousness*), mas já não estou plena e articuladamente de posse de mim mesma. Se uma pessoa me dirige a palavra e se, como às vezes acontece, começamos a dialogar sobre as mesmas coisas com que uma de nós havia se preocupado enquanto ainda estava só (*in solitude*), então é como se eu agora me dirigisse a outro eu. E esse outro eu, *allos authos*, foi corretamente definido por Aristóteles como o amigo. (ARENDDT, 2004, p. 163)

Dessa forma, é importante lembrar que a moralidade como aspecto referente à singularidade, ou seja, a essa preocupação com o eu para a qual Arendt chama atenção, só pode ser considerada quando tratamos desse *estar só* – o *dois-em-um*. Ela só pode ser levada em consideração se entendermos o indivíduo como um ser que pensa e necessita de si mesmo para se constituir como esse ser pensante – essa é, em grande parte, a razão para uma determinada conduta moral ou não. Portanto, as ordens política, religiosa ou até mesmo uma ordem imposta socialmente diferem da ordem moral, que é autoimposta pelo indivíduo no processo de pensamento. Assim, diz Arendt, “não posso fazer certas coisas porque, depois de fazê-las, já não serei capaz de viver comigo mesma” (ARENDDT, 2004, p. 162).

Em momentos de crise¹⁰, é justamente essa autoimposição moral do indivíduo que fornece limites a ele próprio. No entanto, a própria autora reconhece que, em se tratando do ponto de vista político, isso soaria como uma irresponsabilidade do indivíduo, que, bem ou mal, faz parte de uma comunidade – isso porque se trata da preocupação com o eu e não com o mundo ou com outros indivíduos que dele compartilham. Portanto, a autora afirma que toda a sua investigação acerca da moral socrática, na qual está baseando grande parte de sua investigação, só pode ser levada em consideração em tempos de emergência:

[...] a moralidade socrática só é politicamente relevante em tempos de crise, e que o eu como critério fundamental da conduta moral é, politicamente, uma espécie de medida de emergência. E isso implica que a

¹⁰ Quando Arendt discursa sobre os momentos de crise ou emergência, ela está fazendo referência aos regimes totalitários de sua época.



invocação de princípios supostamente morais para questões da conduta cotidiana é em geral uma fraude; quase não precisamos de experiência para saber que os moralistas estreitos, que apelam constantemente para os elevados princípios morais e padrões estabelecidos, são em geral os primeiros a aderir a quaisquer outros padrões que lhes sejam oferecidos, e que a sociedade respeitável, o que os franceses chamam *les bien-pensants*, está mais sujeita a se tornar nada respeitável e até criminosa do que a maioria dos boêmios e *beatniks*. (ARENDDT, 2004, p. 170)

Como um ser que possui a capacidade de pensar e, conseqüentemente, de lembrar – isto é, aquele capaz de conviver consigo mesmo –, é correto afirmar que esse indivíduo estabelece a si próprio certos limites. Independentemente de quais sejam, a autora afirma que o maior mal é justamente essa incapacidade de estabelecer constante diálogo consigo mesmo e, conseqüentemente, de estabelecer limites a partir dessa relação. A grande perda para o próprio indivíduo e para aqueles que compartilham do mesmo mundo é “a perda do eu que constitui a pessoa” (ARENDDT, 2004, p. 167).

Mesmo impondo limites, a atividade de pensar não incita à ação, isto é, não impõe como devemos agir. Isso ocorre porque “o próprio processo de pensar é incompatível com qualquer outra atividade” (ARENDDT, 2004, p. 170). Mesmo produzindo certas conseqüências no âmbito moral, o pensamento enquanto atividade não tem como objetivo a produção de um fim ou uma meta, como podemos identificar na ação.

Esses limites que a atividade de pensar impõe para o indivíduo sugerem que existe uma diferença entre uma transgressão e outra. Essa diferença, para Arendt, “é um princípio puramente moral, distinto de um princípio legal” (ARENDDT, 2004, p. 174) a partir do momento em que o próprio indivíduo estabelece para si mesmo os limites de sua ação, por não se permitir conviver consigo mesmo caso cometa um ou outro delito:

Se aplicarmos essas afirmações à questão da natureza do mal, o resultado seria uma definição do agente e do modo como ele agiu, em vez do próprio ato ou do seu resultado final. E encontraremos esse deslocamento daquilo *que* objetivamente se fez para o *quem* subjetivo do agente como um dado marginal mesmo em nosso sistema legal. Pois se é verdade que acusamos alguém pelo que fez, é igualmente verdade que quando um assassino é perdoado já não se leva esse ato em consideração. Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções. (ARENDDT, 2004, p. 177)

Voltando-se para os julgamentos dos criminosos nazistas, Arendt verifica que não apenas Eichmann, mas diversos outros criminosos se utilizaram do argumento do dente de engrenagem em suas defesas. O dente de engrenagem se



refere a um tipo de sistema burocrático que permite, independentemente de quem esteja operando essa ou aquela função, a continuidade dos processos.

Arendt não nega que a burocracia é um meio de “transformar os homens em funcionários, meros dentes de engrenagem na maquinaria administrativa, e assim desumanizá-los” (ARENDR, 2004, p. 122); porém, chama atenção para o fato de a própria justiça não julgar uma burocracia ou um sistema, mas o réu que cometeu o ato ilícito, pois é ao indivíduo que se atribui algum tipo de responsabilidade, e não ao sistema ou à burocracia em si.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo tendo em vista que o meio no qual o indivíduo está inserido pode influenciar sua tomada de decisão, do ponto de vista legal essa questão pode ser tratada “apenas na medida em que são circunstâncias, talvez mitigadoras, do que um homem de fato fez” (ARENDR, 2004, p. 122). Dessa maneira, a grande maioria dos argumentos utilizados pelas defesas nos julgamentos consistia em afirmar que o réu jamais fez algo por iniciativa própria, mas que estava apenas obedecendo a ordens. Tal argumento, como Arendt destaca, descaracteriza o indivíduo como pessoa, pois o próprio réu admite que em nenhum momento pensou a partir de si mesmo para cometer ou não determinado ato ilícito.

Se não houve a atividade de pensamento, e se o próprio indivíduo não fez questão de refletir sobre os próprios atos, valendo-se de argumentos que inviabilizam a própria noção de pessoa, não é possível então que o mesmo sujeito consiga se lembrar e, conseqüentemente, arrepender-se – deixando, assim, de ser uma pessoa ou de se constituir como uma personalidade:

Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuavah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas. (ARENDR, 2004, p. 177)

Levando-se em consideração as questões abordadas, podemos concluir que a atividade de pensamento – a relação silenciosa do indivíduo consigo mesmo –



está ligada diretamente à faculdade da lembrança. É através dessa faculdade que o indivíduo é capaz de impor limites para a ação; é também através dela que se torna possível ao indivíduo a reflexão e o arrependimento referentes a uma ou outra infração.

Os criminosos nazistas, no entanto, ao se defenderem de seus crimes, eximiram-se de toda responsabilidade, atribuindo a culpa ao sistema vigente. A maioria das estratégias de defesa era o argumento do dente de engrenagem, que atestava que seus clientes foram incapazes de pensar por si mesmos ao obedecerem cegamente determinadas ordens. Assim, tais indivíduos “renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado” (ARENDDT, 2004, p. 177).

Portanto, o maior mal, tratado na obra *Eichmann em Jerusalém* e definido pela autora como *banalidade do mal*, é cometido por aquele que se recusa a pensar, ou, ainda, por aquele que não se reconhece mais como seu próprio interlocutor, abandonando a si mesmo e deixando de se constituir como alguém.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 12ª edição, 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2015.

_____. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. 17ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

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

_____. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Transpondo o abismo: Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: BEINER, Ronald (org.). *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

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

