

*Engênia Sales Wagner*

Hannah **ARENDETT**

**Ética & Política**

**A**  
Ateliê Editorial

2007

70544

viam se negado a participar dos crimes nazistas. Afirmavam que não conseguiriam conviver consigo mesmas nem continuariam sendo elas próprias caso anuissem em participar.

Aqueles que resistiram podiam ser encontrados em todas as esferas da vida, entre os pobres e inteiramente incultos, assim como entre os membros da boa e alta sociedade. Falavam muito pouco e o argumento era sempre o mesmo. Não havia conflito nem luta, o mal não era uma tentação. Não diziam que tinham medo de um Deus vingador e onividente nem mesmo quando eram religiosos; e de nada teria adiantado porque as religiões também se tornaram muito bem ajustadas à nova ordem. Eles simplesmente diziam: "não posso, prefiro morrer", pois a vida não valeria a pena depois de ter praticado tais atos. Por isso estamos interessados aqui no comportamento das pessoas comuns, não dos nazistas ou bolcheviques convictos, não estamos interessados em santos e heróis, nem em criminosos natos<sup>82</sup>.

A decisão de esquivar-se e de não praticar o mal, pelo risco que representava durante o regime totalitário, pode ser considerada um feito político, pois não teria sentido, então, aparecer e enfrentar o inimigo tornando-se mártir ou herói. A relevância política não é, contudo, uma característica desse tipo de moralidade – a moralidade socrática –, pois a atividade do pensamento, ainda que possa impedir um indivíduo de cometer o mal, não determina o *que fazer* nas ocasiões em que fazer algo é possível. Mas há algo que H. Arendt não disse explicitamente: se a irreflexão não leva a fazer o bem, não leva também, por si mesma, a fazer o mal – um aspecto que tem trazido algumas dificuldades para os intérpretes do pensamento arendtiano. Esse é o motivo que levou Arendt a ocupar-se da faculdade da vontade e da liberdade na parte segunda de *A Vida do Espírito*.

82. *Idem*, p. 354 ("Some Questions of Moral Philosophy", *op. cit.*, p. 278).

### O Mal e o Querer

O medo do mal tem sido considerado por alguns autores como o guia das reflexões de Hannah Arendt. Essa pensadora tinha receio certamente de uma recidiva totalitária, mas isso não quer dizer que o medo norteasse as reflexões dessa pensadora. A liberdade manteve-se no centro do pensamento arendtiano desde *Origens do Totalitarismo* até *A Vida do Espírito*<sup>83</sup>. E colocar a liberdade no centro das próprias reflexões significa considerar a ação e os riscos inerentes a essa atividade: a imprevisibilidade e a improbabilidade que lhe são inerentes. A confiança, nesse caso, é condição necessária para que a reflexão filosófica se ocupe do domínio político e era a essa confiança que Arendt se referia quando afirmou, já na década de 1950, como mencionado, que os filósofos deveriam fazer da pluralidade humana objeto do próprio espanto (*thaumadzein*).

Parece que o medo tem sido o guia das filosofias morais que se dedicam a buscar padrões de conduta para o comportamento dos seres humanos. E é por isso que Arendt questiona o significado de ética e de moral nessas filosofias, isto é, o descompasso que há entre o sentido efetivo e o sentido etimológico de tais palavras. Se moral e ética derivam, respectivamente, de *mores* e de *ethos* e dizem respeito a costumes e hábitos, por que as filosofias e os cursos de *moral* e de *ética* se ocupam do *bem* e do *mal* e do *certo* e do *errado*? Afinal, diz ela, apenas os costumes e hábitos podem ser aprendidos; além

83. Ronald Beiner acredita que o "ímpeto" de H. Arendt em suas reflexões sobre a ação tem origem no medo – no medo do Totalitarismo. R. Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", *Political Theory* 18/2, 1990, p. 251. A opinião de Beiner é compartilhada por Canovan (M. Canovan, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", *H. Arendt Twenty Years Later*, *op. cit.*, p. 26). Arendt tinha convicção, e deixou isso claro, de que "o inaudito, uma vez ocorrido, pode se tornar um precedente para o futuro". Achava que os modelos autoritários de governo revelados ao mundo tendiam a reaparecer historicamente. O que movia H. Arendt não era o medo, mas a confiança. Ao contrário da maior parte dos pensadores, essa pensadora fez, nas palavras de Ricoeur, a "aposta antitotalitária, na capacidade [humana] de romper a fatalidade". P. Ricoeur, "Da Filosofia ao Político", em *Em Torno ao Político*, São Paulo, Loyola, 1995, p. 20.

disso, cotidianamente os indivíduos tendem a guiar-se por hábitos, costumes e por convenções. O *mal*, de outra parte, não pode ser considerado parte dos hábitos ou parte dos costumes, mesmo levando-se em conta que estes variam de lugar para lugar e de uma época para outra; nesse caso deixaria de ser um mal. Se o canibalismo, para dar apenas um exemplo, pode ser visto como um mal por aqueles que não pertencem à tribo, entre os membros da tribo, porquanto é um costume, não pode ser considerado um mal.

Se ética e moral estivessem referidos efetivamente a hábitos e a costumes, afirma Arendt, bastaria que fossem ensinados, assim como se ensinam hábitos à mesa; nesse caso, ética e moral não constituiriam um problema. Arendt lembra, também, que após a guerra os alemães se adaptaram quase automaticamente aos antigos códigos de conduta e conclui, nesse sentido, que moral e ética, consideradas unicamente a partir do sentido etimológico, só constituem uma questão quando os hábitos e os costumes entram em “colapso”.

Era como se a moralidade no exato momento de seu total colapso dentro de uma nação antiga e altamente civilizada, se revelasse no significado original da palavra como um conjunto de costumes, de usos e maneiras que poderia ser traçado por outro conjunto sem dificuldade maior do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de todo um povo<sup>84</sup>.

Quando se fala em ética e moral, o que está em questão efetivamente para as filosofias morais e para o pensamento cristão é o discernimento entre o certo e o errado e entre o bem e o mal e essas questões não se resolvem por meio de imposição de regras e normas de conduta. Por isso Arendt afirmou que *ética* e *moral* significam mais do que a origem etimológica dessas palavras indica. E se essa asserção estiver correta, como parece, então Arendt acertou, ao contrário do que afirmou R. Bernstein, quando declarou que o mal seria

uma questão importante para os intelectuais no mundo moderno. É visível, ano após ano, o crescimento do número de estudos que se ocupam da Ética; já em 1993 Alain Badiou afirmava que “a palavra ética, que tão fortemente sabe a grego, a curso de filosofia, que evoca Aristóteles (Ética a Nicômaco, um *bestseller* famoso!), encontra-se hoje sob a luz dos holofotes”<sup>85</sup>.

Uma vez preocupadas com o bem e o mal, as filosofias morais costumam buscar no próprio *eu* um padrão moral de conduta. Esse é o caso da proposição socrática “é preferível sofrer o mal a comê-lo”, bem como do Imperativo Categórico kantiano – aja de tal modo que a máxima de sua ação possa tornar-se uma lei geral para todos. A adoção do *eu* ou da consciência moral – denominação que surgiu a partir do pensamento cristão –, como padrão fundamental da conduta moral é um contra-senso em se tratando, principalmente, de filosofia moral: “se o preceito se origina da própria atividade de pensar, se ele é a condição implícita do diálogo silencioso entre eu e eu mesmo sobre qualquer assunto, então ele é antes a condição pré-filosófica da própria filosofia”<sup>86</sup>. Além disso, se o eu ou a consciência moral fossem tomados como padrão para a determinação do certo e do errado, estes seriam imutáveis através dos tempos, considerando determinada cultura.

Na medida em que buscam padrões de conduta firmados no *eu*, as filosofias morais procuram, de fato, formas veladas de coerção: “por trás do ‘Deves’, ‘Não deves’, está um ‘senão’, a ameaça de uma sanção imposta por um Deus vingador ou pelo consentimento da comunidade ou pela consciência que é ameaçada de autopunição, chamada comumente de arrependimento”<sup>87</sup>. Em Sócrates a coerção está na ameaça de contradição de si consigo mesmo e na destruição da possibilidade do diálogo do *dois-em-um*. E até mesmo Kant, que

85. A. Badiou, *Ética, um Ensaio sobre a Consciência do Mal*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995.

86. H. Arendt, “Algumas Questões de Filosofia Moral”, *op. cit.*, p. 158 (“Some Questions of Moral Philosophy”, *op. cit.*, p. 92).

87. *Idem*, p. 141 (“Some Questions of Moral Philosophy”, *op. cit.*, p. 77).

84. H. Arendt, “Algumas Questões de Filosofia Moral”, *op. cit.*, p. 113 (“Some Questions of Moral Philosophy”, *op. cit.*, p. 50).

enalteceu a liberação de todos os preconceitos e autoridades como característica do Iluminismo e não estabeleceu quaisquer normas para a conduta humana, acabou por lançar mão de um *Imperativo* para que a proposição moral nele contida se tornasse obrigatória. E foi essa obrigatoriedade, nota Arendt, que sempre atormentou a filosofia moral desde Sócrates. Em Kant, a coerção encontra-se na ameaça representada pelo desprezo por si próprio.

A procura de um padrão moral de conduta a partir do *eu*, a consideração da moralidade do indivíduo e a desconsideração da vontade como faculdade autônoma em relação ao pensamento, presentes na *Crítica à Razão Prática*, foram os motivos que levaram Arendt a desconsiderar a segunda crítica kantiana quando tratou da faculdade da vontade.

O único grande pensador nesses séculos que seria verdadeiramente irrelvante em nosso contexto [no estudo da Vontade] é Kant. Sua Vontade não é uma capacidade especial do espírito distinta do pensamento, mas razão prática. [...] A Vontade de Kant não é nem liberdade de escolha (*liberum arbitrium*) nem é sua própria causa; para Kant a plena espontaneidade que ele chamou com frequência de “espontaneidade absoluta”, existe apenas em pensamento. A Vontade de Kant é encarregada pela razão de ser seu órgão executivo em todas os assuntos de conduta<sup>88</sup>.

Do ponto de vista político que considera o mundo e não o indivíduo ou interesses particulares, adotar o *eu* como padrão de conduta é uma irresponsabilidade, afirma Arendt, pois o aprimoramento do mundo e a condição de mudança não são, nesse caso, considerados. O *eu* ou a consciência moral como padrões de conduta podem ser importantes quando, em momentos de crise, caem por terra os códigos de conduta vigentes; não levam, contudo, à ação.

Lembrando que a expressão “ama teu próximo como a ti mesmo” que tem origem hebraica e foi incorporada aos Evangelhos, Arendt sublinha que quando Jesus ensinou “amai os vossos inimigos,

88. H. Arendt, “Willing”, *op. cit.*, p. 149.

abençoi os que vos amaldiçoam, fazei o bem àqueles que vos odeiam (Mateus, 5,44)”<sup>89</sup>, estava se posicionando contra o padrão de conduta firmado no “eu” e fundando uma nova ética que leva em conta o outro. Ao contrário da ética que se assenta na obediência e que ocupou a cristandade sob o domínio da Igreja, Arendt afirma que “esse curioso desprendimento de si, a tentativa deliberada de extinção do eu para o bem de Deus ou para o bem de meu próximo é na verdade a própria quintessência de toda ética cristã que mereça esse nome”<sup>90</sup>.

Os ensinamentos de Jesus a respeito da prática do bem se diferenciam, portanto, das filosofias morais preocupadas em evitar o mal. A ética fundada no desprendimento – que tem o outro como referência – está associada à vontade, a faculdade que governa os atos humanos, tal como Paulo e Agostinho descobriram posteriormente, e não ao pensamento. Uma vez associada à vontade, o que está em questão não é evitar o mal, mas fazer o bem. Mas ainda que despojada do “eu”, esta ética não atende às exigências de uma “moral política”.

Nesse sentido, em que pesem as críticas que fez a Maquiavel, Arendt ressaltou o mérito desse pensador, em uma época em que a Igreja ocupava o espaço público, ao considerar o mundo como padrão de julgamento político e não o *eu*. Ao negar o espaço público como lugar para a realização do *bem*, Maquiavel não estava afirmando que aí deveria vigorar o mal. Estava “mais interessado em Florença do que na salvação de sua alma” e achava que as pessoas “mais preocupadas com a salvação da alma do que com o mundo deveriam manter-se afastadas da política”<sup>91</sup> – referia-se, nesse caso, à Igreja e à religião.

Quando disse em *O Príncipe* que os governantes devem ser ensinados a “não serem bons”, [...] ele [Maquiavel] não queria dizer que eles deviam ser

89. H. Arendt, “Algumas Questões de Filosofia Moral”, *op. cit.*, p. 181 (“Some Questions of Moral Philosophy”, *op. cit.*, p. 115).

90. *Idem*, p. 182 (“Some Questions of Moral Philosophy”, *op. cit.*, p. 116).

91. *Idem*, p. 145 (“Some Questions of Moral Philosophy”, *op. cit.*, p. 80).

ensinados a serem ruins e malvados, mas simplesmente que deveriam evitar as duas inclinações e agir de acordo com princípios políticos, distintos dos morais e religiosos, bem como dos criminosos<sup>92</sup>.

Para Jerome Kohn esse é o ponto que aproxima Arendt de Maquiavel, pois “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”. Jerome Kohn chama a atenção, ainda, para o fato de que o mesmo acontece com as “verdades” morais, religiosas e filosóficas, “pois a atividade política genuína, que por definição depende do acordo não coagido de outros, não pode acomodar facilmente alguém que responda a leis ‘mais elevadas’ do que as publicamente decretadas e emendáveis”<sup>93</sup>.

O conceito de *banalidade do mal* é importante para Arendt na medida em que está referido a um fenômeno político: o mal praticado por indivíduos que não têm o hábito de pensar e que ocorre nos momentos em que os hábitos e códigos de conduta caem por terra. A relevância desse conceito, portanto, não está associada ao mal praticado isoladamente e é nesse sentido que a moralidade do indivíduo e a incapacidade para a reflexão só interessam a Arendt nos momentos de crise política. Porque não pensava, Eichmann não esteve entre aqueles que evitaram cometer o mal durante o regime nazista. Mas, se a faculdade de pensar “não nos leva a agir”, isto é, não leva nem à prática do bem nem à prática do mal, o que dizer então da irreflexão? O eu como padrão moral de conduta explica apenas por que Eichmann não se opôs à prática do mal, mas não explica o que o levou a praticá-lo.

Quando Arendt criticou a teoria dos dois mundos e questionou a legitimidade da separação analítica entre *vita activa* e *vita contemplativa*, da qual ela mesma havia lançado mão nas análises de A

*Condição Humana*, admitiu que as faculdades do espírito são ativas e afirmou, além disso, a condição mundana do espírito humano. Esse parece ser o sentido da afirmação de Merleau-Ponty de que só é possível escapar da aparência para a aparência.

Arendt chamou a atenção, também, em “O Pensar”, para o fato de que os seres sensíveis – humanos e animais – aparecem e são, ao mesmo tempo, aparências. Estar vivo, afirma Arendt, “significa ser possuído por um impulso de auto-exposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um”<sup>94</sup>. Ora, tratar da faculdade da vontade e da liberdade é tratar de um impulso à auto-exposição em meio à pluralidade de espectadores, a única maneira pela qual o mundo se torna mundo, isto é, reconhecível e percebido, pois o mundo é ele próprio pluralidade de perspectivas.

Para apreender a liberdade como um impulso à auto-exposição, todavia, não basta desconstruir a falácia metafísica que afirma a dicotomia entre corpo e espírito, entre mundo sensorial e extra-sensorial, entre visível e invisível. Há necessidade, e foi o que Arendt fez, de apontar outra falácia que, associada à primeira, valoriza – hierarquiza – o que não aparece em detrimento daquilo que aparece. Firmada nas análises do zoólogo e biólogo suíço Adolf Portmann, tal qual Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*, Arendt sublinha que aquilo que não aparece – os órgãos internos, no caso dos seres humanos – tem a função primordial de permitir o aparecimento através do “impulso de auto-exposição”, um impulso que, embora se manifeste em outras formas de vida sensível, “alcança seu clímax na espécie humana”<sup>95</sup>.

O impulso para a auto-exposição encontra-se associado à faculdade da vontade. Quando Arendt, no discurso que proferiu em Copenhague, em abril de 1975, durante o recebimento do prêmio Sonning que lhe foi concedido pelo Governo da Dinamarca, referiu-se ao sentido latino da palavra *persona*, isto é, “ao nosso modo de

94. H. Arendt, “Thinking”, *op. cit.*, p. 21.

95. H. Arendt, “Thinking”, *op. cit.*, p. 30.

92. *Idem*, p. 144 (“Some Questions of Moral Philosophy”, *op. cit.*, p. 80).

93. Jerome Kohn, “Introdução à edição americana”, em H. Arendt, *Responsabilidade e Julgamento*, *op. cit.*, p. 20 (“Introduction”, em H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit.*, p. xxi).

aparecer em sociedade, onde não somos cidadãos, isto-é, onde não estamos iguados pelo espaço público estabelecido e reservado para o discurso e atos políticos, mas em que somos aceitos como indivíduos por nossos próprios méritos, e, no entanto, de modo algum como seres humanos enquanto tais". Trata-se, nesse caso, do reconhecimento "segundo os papéis que nossas profissões nos designam", mas através dos quais "alguma outra coisa se manifesta, algo inteiramente idiossincrático e indefinível e, mesmo assim, identificável", de tal modo que quando alguém muda de papel não nos confundimos a respeito de quem ele é<sup>96</sup>.

No *postscriptum* a "O Pensar", Arendt afirma que vai tratar da capacidade através da qual os seres humanos decidem quem eles querem ser e como desejam aparecer no mundo comum, uma capacidade associada à Vontade que uma vez voltada para a elaboração de projetos "cria a pessoa que pode ser culpabilizada ou elogiada ou, de algum modo, responsabilizada não meramente por suas ações, mas por todo o seu 'Ser', o seu caráter"<sup>97</sup>.

A reflexividade da vontade como criadora de um *Eu duradouro* ao qual Arendt se referiu quando enfatizou o afastamento do filósofo das comunidades políticas aplica-se também, embora Arendt não tenha chegado a mencionar isso, ao isolamento daqueles que nunca param para refletir e sempre estão ocupados com as coisas do mundo – aqueles que não compartilham o espaço público com os demais. Nesse caso, a reflexividade da vontade também cria um *Eu dura-*

96. H. Arendt, "Prólogo", em *Responsabilidade e Julgamento*, op. cit., p. 75. ("Prologue", em *Responsibility and Judgment*, op. cit., p. 13). Conferência proferida quando do recebimento do prêmio Sonning, em 1975, pelo Governo da Dinamarca. *Persona*, esclareceu Arendt, era um termo que se referia "em latim, à máscara do ator, aquela que cobria a sua face 'pessoal' individual, indicando para o espectador o papel e a parte do ator na peça. Mas nessa máscara que era criada e determinada para a peça havia uma abertura larga no lugar da boca pela qual soava a voz individual e sem disfarce do ator. É desse soar através que a palavra *persona* derivou originalmente: *per-sonare*, 'soar através'; é o verbo do qual *persona*, a máscara é o substantivo". *Idem*, p. 74 ("Prologue", em *Responsibility and Judgment*, op. cit., p. 12.)

97. H. Arendt, "Thinking", op. cit., p. 162.

douro que "orienta todos os atos de volição particulares", cria "o caráter do eu". Foi por essa razão, concluiu Arendt, que a Vontade "às vezes foi entendida como o *principium individuationis*, a fonte de identificação específica do indivíduo"<sup>98</sup>.

A desconsideração de um *Eu duradouro* nas interpretações que se ocupam da *banalidade do mal* tem impedido a plena apreensão desse fenômeno. Porque não pensava, Eichmann não possuía uma voz da consciência "que a alma humana carrega constantemente consigo". Mas se a falta do hábito para pensar não o impediu de praticar o mal, não foi a irreflexão que o levou a praticá-lo. Ora, Eichmann escolheu quem queria ser; era a personificação de uma vontade voltada a realizar-se como burocrata de alto escalão.

As máscaras ou os papéis que o mundo nos atribui e que devemos aceitar e até adquirir se desejamos fazer parte do teatro do mundo são permutáveis; não são inalienáveis, no sentido em que falamos de "direitos alienáveis", e não são um acessório permanente anexado a nosso eu interior, no sentido em que a voz da consciência, como acredita a maioria das pessoas, é algo que a alma humana carrega constantemente consigo<sup>99</sup>.

Eichmann não pensava e não podia, por esse motivo, ser punido como pessoa; desse ponto de vista não era uma pessoa. É da ótica do querer, todavia, que ele deveria ser responsabilizado. Afinal, 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. E o indivíduo que *apareceu* nos tribunais era aquele que – porque não pensava e isso apenas Arendt percebeu – não distinguia

98. *Idem*, p. 195.

99. H. Arendt, "Prólogo", op. cit., p. 76 ("Prologue", op. cit., p. 14).

moralmente quaisquer tipos de ordens, desde que o cumprimento 'dêssas ordens fosse um caminho para à realização do projeto de si.

Ao final do livro sobre Eichmann, mesmo tendo sublinhado o bom trabalho realizado pelo tribunal que o condenou, Arendt afirmou que aquilo que havia estado em jogo durante o julgamento, tal como era comum em todos os sistemas legais, era a intenção do acusado – a “intenção de causar dano”. Estava em jogo, portanto, a capacidade para distinguir entre o certo e o errado, motivo de orgulho da “jurisprudência civilizada”, nas palavras de Arendt, que leva em conta, nesse caso, as razões que condicionam, eventualmente, a ausência de intenção para o cometimento do crime, inclusive motivos de insanidade mental.

Eis, portanto, o motivo da celeuma provocada por *Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal*. Quando Arendt afirmou que Eichmann não sabia distinguir entre o “certo e o errado” porque ele não tinha o hábito de pensar, pareceu que ela dizia que a Eichmann faltava qualquer tipo de discernimento. Não foi por acaso que Arendt disse ter sido esse livro mais criticado do que lido, ao contrário, portanto, do que crê Richard Wollin, que afirmou que essa pensadora “nunca pareceu compreender qual era a razão de todo aquele barulho”<sup>100</sup>. Do que se poderia erroneamente depreender que o próprio Wollin compreendeu:

A acusação mais contundente que mobilizou Arendt contra Eichmann e seus companheiros criminais foi a de “irreflexão”, um termo que mal interpretava gravemente a natureza da ideologia nazista, seu poder como visão integral do mundo. Na opinião de Arendt, os nazistas eram menos culpáveis de “crimes contra a humanidade” que de uma “incapacidade de pensar”. Uma acusação que, se se toma literalmente, corre o perigo de igualar seus feitos aos de um menino bobo<sup>101</sup>.

100. R. Wollin, *Los Hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cintra, 2003, p. 98.

101. *Idem*, p. 96.

Mas, se é correto afirmar que Eichmann é um criminoso pois agiu *voluntariamente*, por que Arendt teria afirmado – e essa afirmação parece estar na origem de algumas das dificuldades para a interpretação da *banalidade do mal* – “que não se pode ser mau voluntariamente”, uma vez que “isto pressuporia o pensamento”?<sup>102</sup> Arendt refere-se, nesse caso, ao ponto de vista do criminoso a respeito dos próprios atos e de si próprio. Eichmann não se considerava mau, para tanto seria preciso que tivesse o hábito de pensar, mas nesse caso não teria cometido os crimes que cometeu. Voluntariamente cometeu o *mal banal*; para ele, apenas atos associados ao justo e eficiente cumprimento de ordens. É por isso que a *banalidade do mal* é o pior dos males: espalha-se rapidamente sem a necessidade de quaisquer ideologias<sup>103</sup>.

Se Eichmann não tinha o hábito de pensar era, de outra parte, um indivíduo que sabia o que queria e praticou atos intencionalmente para alcançar aquilo que pretendia: possuía fins pessoais bem definidos. A incapacidade para pensar não desabilita a reflexividade da vontade que, não podendo alcançar a redenção em um mundo comum, busca realizar-se através do projeto de um *Eu duradouro* – o projeto de si. É por isso que Arendt concluiu que as faculdades do espírito são autônomas entre si.

O conceito de *banalidade do mal* guarda, assim, uma diferença patente em relação ao conceito de *mal radical*, associado à manipulação ideológica das massas. Os crimes cometidos por motivos ideológicos – por *Ninguém* – são também de natureza política, mas não estão associados à realização de um *Eu duradouro* projetado individualmente. Arendt não ignora que os nazistas fossem movidos ideologicamente, mas está interessada, como será possível estudar no capítulo V, nas pessoas comuns.

102. H. Arendt, *Basic Moral Propositions*, p. 02. 4616, citado por B. Assy, “Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt”, em *Hannah Arendt. Diálogos, Reflexões, Memórias*, op. cit., p. 153.

103. Este estudo se vê obrigado a discordar, nesse caso, de B. Assy, quando essa autora afirma que “o fenômeno [a banalidade do mal] significava o abismo que se evidenciava entre a monstruosidade dos atos cometidos em desmesuráveis proporções e a raiz não-volitiva e superficial do agente”. *Idem*, p. 142.

Por isso Arendt advogava uma nova jurisprudência, capaz de distinguir entre os crimes praticados pelos nazistas convictos e pelos sádicos dos campos de concentração e aqueles cometidos pelos burocratas que não tinham o hábito de pensar e de julgar. Arendt não estava preocupada com o tipo de pena a ser imputada ao criminoso individual – uma prerrogativa da justiça –, mas com a consideração da natureza diferenciada de tais crimes, de modo a alicerçar o trabalho da justiça no julgamento dos criminosos que não tinham o hábito de pensar e alegavam o cumprimento de ordens para justificar os crimes cometidos. Muitos desses, após a guerra, ocuparam as antigas atividades e aderiram ao código de valores vigente antes da guerra, como se nenhum crime tivesse sido cometido.

Arendt observa que, embora tenha sido Jesus o descobridor do perdão no âmbito dos assuntos humanos – um tipo de ação que tem o poder de apagar aquilo que foi feito –, e ensinado a perdoar “sete vezes ao dia”, o perdão, para Jesus, não se aplicaria aos crimes cometidos contra a comunidade, pois estes colocam a todos em perigo. Arendt se refere ao perdão político: ao perdão que é capaz de apagar aquilo que foi realizado em comum e que é, por isso, um tipo de ação. Do ponto de vista do mundo, a impossibilidade do perdão transforma o evento em um obstáculo para os atos e comunicabilidade futuros.

Arendt nota que o radicalismo de Jesus na questão do mal “nunca foi aceito [...] por nenhum dos filósofos que já tenha lidado com o problema”<sup>104</sup>. A posição de Jesus, nesse caso, “é a posição do homem de ação, distintamente da posição do homem cujo principal interesse e preocupação é o pensar”.

A próxima seção estuda a formação de um *Eu duradouro* no espírito dos pensadores que se afastam da esfera política – uma abordagem que levará em conta a negação da liberdade, do mal e da contingência nos produtos do pensamento desses pensadores – e a convicção de que se esses pensadores cristãos ou não-cristãos, filó-

sofos ou não-filósofos são “seres humanos como você e eu”, ainda que tenham elaborado teorias avessas à liberdade, devem carregar no coração, “como você e eu”, o amor à liberdade.

### O Amor à Liberdade como Amor da Vontade

Os estudos voltados para a segunda parte de *A Vida do Espírito* são menos numerosos do que aqueles que se dedicam a estudar as outras duas faculdades do espírito. Isso se deve, provavelmente, à complexidade de “O Querer”, assim identificada, por exemplo, por Michael Dennenny antes mesmo da publicação póstuma dessa obra. Dennenny afirmou que as últimas conferências de Arendt eram “brilhantes, originais e estimulantes” quando tratavam do pensamento, mas quando versavam sobre a vontade “eram difíceis e enigmáticas”<sup>105</sup>.

R. Beiner, que tem o mérito de ter sido o primeiro a tornar públicas as *Lições sobre a Filosofia de Kant* e a comentá-las, enfrenta essas dificuldades quando trata da segunda parte de *A Vida do Espírito*. A propósito de “O Querer”, Beiner afirmou que, para Arendt, “a idéia de que nascemos para a liberdade sugere de algum modo que estamos destinados ou, pior ainda, ‘condenados’ a sermos livres” e que “os seres humanos sentem comumente ‘a espantosa responsabilidade’ da liberdade como um peso insuportável, do que intentam escapar com a ajuda de distintas doutrinas, como o fatalismo ou a idéia do processo histórico”<sup>106</sup>.

Estaria Arendt negando o que havia afirmado em estudos anteriores a respeito da liberdade? Ao deixar a teoria política para dedicar-se a “assuntos transpolíticos” teria deixado de lado os conceitos e as convicções anteriores? Não haviam os gregos, em prosa e em verso,

105. M. Dennenny, “The Privilege of Ourselves. Hannah Arendt on Judgments”, em Melyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin’s Press, 1979, p. 245, citado por R. Beiner, “Interpretative Essay”, em H. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, op. cit., p. 89.

106. R. Beiner, “Interpretative Essay”, op. cit., p. 118.

104. H. Arendt, “Algumas Questões de Filosofia Moral”, op. cit., p. 192 (“Some Questions of Moral Philosophy”, op. cit., p. 126).