

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

LINCOLN SALES SEREJO

RESPONSABILIDADE MORAL E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

São Leopoldo

2018

LINCOLN SALES SEREJO

RESPONSABILIDADE MORAL E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho
Silveira

São Leopoldo

2018

Serejo, Lincoln Sales

Responsabilidade moral política em Hannah Arendt / Lincoln Sales
Serejo. – 2018.

142 p.

Orientador (a): Denis Coitinho Silveira.

Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, São Leopoldo, 2018.

1. Hannah Arendt 2. Responsabilidade moral. 3.
Responsabilidade coletiva. 4. Política. I. Silveira, Denis Coutinho. II.

Título.

CDU: 172.1

LINCOLN SALES SEREJO

RESPONSABILIDADE MORAL E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovada em 03/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira (Orientador)
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Inácio Helfer
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Adriano Correia
Universidade Federal de Goiás

Prof. Dr. Cláudio Leivas
Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Odílio Aguiar
Universidade Federal do Ceará

Dedico esta tese a minha família
e *in memoria* aos meus pais
Aldira e Leôncio.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Universidade Estadual do Maranhão e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Vale do Rio dos Sinos, por terem me proporcionado a oportunidade de cursar o doutoramento.

Agradeço a meu orientador, Prof. Dr. Denis Coitinho, por ter me aceitado como seu orientando e pela leitura atenta e paciência em ler e revisar os textos e ter me disciplinado na reta final.

À banca de qualificação, composta pelo Prof. Dr. Castor e ao Prof. Dr. Inácio, pela leitura e sugestões ao texto.

Ao Departamento de Educação e Filosofia da UEMA, por ter me concedido afastamento.

Ao Departamento de Filosofia da UFMA, por ter me concedido afastamento.

À Luciane, funcionária do Programa de Pós-graduação em Filosofia, por sempre ter me atendido com atenção.

Aos colegas William, Edward e Dantas, Leandro, Maricélia, Miguel e Kherlley, pela companhia e às vezes discussões em São Leopoldo-RS.

À minha família: Benedita minha esposa, meu filho Paulo, meus irmãos, Leôncio, Leomagna, Elizabeth e Maria do Socorro, meu sobrinho Saulo e a minha sobrinha Maria Clara e Thayla.

A todo que direta ou indiretamente me ajudaram.

E finalmente e em primeiríssimo lugar a Deus, por sua benção e proteção.

Até que ponto essa faculdade do pensamento, que é exercida quando estamos a sós, se estende até a esfera estritamente política, em que estou sempre junto com outros, é outra questão. Mas qualquer que venha a ser a nossa possível resposta a essa questão, a ser dada auspiciosamente pela filosofia política, nenhum padrão moral, individual e pessoal de conduta será capaz de nos escusar da responsabilidade coletiva. Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que, afinal, é a faculdade política *par excellence*, só pode ser tornada real numa das múltiplas formas de comunidade humana. Hannah Arendt, *Responsabilidade e Julgamento*.

RESUMO

A tese trata da responsabilidade moral e política em Hannah Arendt. Segue-se o itinerário da filósofa sobre a responsabilidade. Reconstroi-se inicialmente o debate entre Joel Feinberg e Hannah Arendt sobre o conceito de responsabilidade coletiva, tendo como objetivo específico o de apresentar o problema que será tratado ao longo da tese. Em seguida, procuramos examinar os pontos de contato e distanciamento entre as concepções de responsabilidade e culpa que são defendidas por Hannah Arendt, Karl Jaspers e Hans Jonas. Aborda-se a concepção de responsabilidade pessoal de Arendt a partir de sua reflexão sobre a “banalidade do mal”, circunstanciada ao julgamento de Adolf Eichmann. Analisa-se sinteticamente o julgamento de Eichmann. Investiga-se as concepções do fenômeno da liberdade em Hannah Arendt. Apresenta-se a concepção contemplativa de liberdade ou liberdade filosófica e a concepção política de liberdade política. Os objetivos destes subcapítulos são o de mostrar a distinção que a filósofa estabelece entre essas duas concepções de liberdade, uma relacionada à vida e interior e a outra relacionada ao exercício da virtude pública no espaço público. Examinam-se as atividades da vida espiritual na concepção de Hannah Arendt, a saber: o Pensar, o Querer e o Julgar. Apresentam-se os conceitos de Razão e Intelecto com objetivo de mostrar a distinção desses dois conceitos kantianos; Sócrates e o dois-em-um discutirá a faculdade espiritual do pensamento; A descoberta da Vontade refletirá sobre esta faculdade e, por fim, a faculdade juízo e sua conexão com a responsabilidade.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Responsabilidade moral. Responsabilidade coletiva. Política. Pensar. Querer. Julgar.

ABSTRACT

The thesis deals with moral and political responsibility in Hannah Arendt. It follows the Philosophy itinerary on responsibility. The debate between Joel Feinberg and Hannah Arendt on the concept of collective responsibility is initially reconstituted, with the specific objective of presenting the problem that will be dealt with throughout the thesis. Next, we will try to examine the points of contact and distancing between the conceptions of responsibility and guilt that are defended by Hannah Arendt, Karl Jaspers and Hans Jonas. To approach Arendt's conception of personal responsibility from his reflection on the "banality of evil," circumstantial to the judgment of Adolf Eichmann. The Eichmann judgment is synthetically analyzed. The conceptions of the phenomenon of freedom in Hannah Arendt are investigated. It presents the contemplative conception of freedom or philosophical freedom and the political conception of political freedom. The objectives of these subchapters are to show the distinction that the philosopher establishes between these two conceptions of freedom, one related to life and interior and the other related to the exercise of public virtue in the public space. The activities of the spiritual life are examined in the conception of Hannah Arendt, namely: Thinking, Willing and Judging. The concepts of Reason and Intellect are presented in order to show the distinction between these two Kantian concepts; Socrates and the two-in-one will discuss the spiritual faculty of thought; the discovery of the Will reflected on the faculty of Will and finally the faculty of judgment and its connection with responsibility.

Keywords: Hannah Arendt. Moral responsibility. Collective responsibility. Politics. Thinking. Willing. Judging.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 Responsabilidade Pessoal e Coletiva | 19 |
| 2.1 O debate entre Feinberg e Arendt | 19 |
| 2.2 Karl Jaspers e Hans Jonas | 34 |
| 2.2.1 Karl Jaspers e a questão da responsabilidade | 35 |
| 2.2.2 Hans Jonas e a questão da responsabilidade | 42 |
| 2.3 Ética e responsabilidade | 48 |
| 3 A Banalidade do Mal e a Liberdade | 56 |
| 3.1 O julgamento de Eichmann | 56 |
| 3.2 Do mal radical a banalidade do mal | 66 |
| 3.3 Concepção contemplativa de liberdade | 73 |
| 3.4 Concepção ativa de liberdade | 79 |
| 4 O Pensar, Querer e o Julgar | 92 |
| 4.1 Razão e Intelecto | 92 |
| 4.2 Sócrates e o pensamento ou dois-em-um | 97 |
| 4.3 A descoberta da vontade | 106 |
| 4.4 Juízo e responsabilidade | 114 |
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS | 128 |
| REFERÊNCIAS | 136 |

1 INTRODUÇÃO

Durante seu itinerário intelectual, Hannah Arendt orientou seu pensamento pela busca de uma autenticidade da política, tentando encontrar uma resposta sobre “O que é política?”. Ela respondeu no ensaio, “O que é liberdade?”, que a *razão d’être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação (ARENDDT, 1997, p. 192). A resposta parece indicar para um lugar no qual seria possível a ação e o diálogo entre os homens por meio da instauração de uma esfera pública e política fundada na liberdade.

O fundamento, ou seja, o nascimento das reflexões de Arendt construiu-se a partir das filosofias de Husserl, Heidegger e Jaspers, orientador de sua tese de doutorado sobre *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, em 1928. Para Santo Agostinho, amamos uns aos outros, pois pertencemos à mesma comunidade: todos compartilharão do mesmo destino: a morte. Todavia, é necessário considerar que, para o cristianismo, o fim da vida biológica não é algo negativo. A morte, para Santo Agostinho, é o começo de uma nova vida. Dessa maneira, nosso destino comum nos faz lembrar do milagre, do novo começo, ou da natalidade, como diria Arendt, que passaria a ser uma categoria central de seu pensamento político apresentado em sua obra *A Condição Humana*.

Hannah Arendt nasceu na Alemanha em 1906. Apropriou-se da riqueza cultural de sua terra natal, da tradição filosófica e, sobretudo, como ela própria ressaltou, da língua alemã, algo que a deixava extremamente com orgulho, a ponto de fazê-la pronunciar a sentença na qual ela afirma que “só permanece a língua materna” (ARENDDT, 1993, p. 123ss.). Com a chegada de Hitler ao poder, viu-se obrigada a sair da Alemanha, antes passando pela França e depois pelos Estados Unidos, onde ganhou cidadania americana no ano de 1951.

As reflexões de Arendt sobre os tempos sombrios em que a modernidade mergulhou foram experimentados pela pensadora e a conduziram à política: “Meu negócio é a teoria política”, disse ela em uma entrevista a Günter Gaus em 1964, para uma emissora de televisão alemã. Arendt sempre evitou ser considerada filósofa dada à pressão semântica que tal definição ganhara após a morte de Sócrates e as conceituações de Platão, fazendo com que Arendt acreditasse que as concepções da filosofia política ganharam, no ocidente, um tom platônico que afastou o filósofo da *pólis*, o que teria tornado a filosofia política um conceito vazio de significado (ARENDDT, 1993, p. 123).

Hannah Arendt deixou-nos uma das reflexões mais interessante sobre a política do último século. Conhecida por suas pesquisas sobre o totalitarismo (nas versões nazista e stalinista), sua importância foi fundamental para a compreensão do pensamento político contemporâneo. O mundo totalitário – e a sua consumação no sistema concentracionário – foi o acontecimento central em torno do qual Arendt delineou sua reflexão (ROVIELLO, 1987, p. 7).

Para muitos estudiosos do pensamento de Arendt, as análises da pensadora, mais do que instigantes e profundas em relação aos acontecimentos políticos contemporâneos, são tão originais que dificilmente poderão ser enquadradas nas classificações das correntes do pensamento político tradicional, constituindo um poderoso referencial reflexivo indicado a orientar alternativas de compreender os impasses políticos da atualidade.

A reflexão de Arendt sobre a modernidade a leva a resgatar as experiências do passado para compreender o presente e o futuro, como ela mesma diz: “esse passado, além do mais, estirando-se por todo o trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado” (ARENDR, 1997, p. 37). No passado, podemos encontrar o “tesouro perdido”, isto é, a chave para iluminar o presente e o futuro.

A importância da reflexão de Hannah Arendt para o pensamento político contemporâneo é muito significativa. Podemos, aqui, destacar vários aspectos importantes de suas reflexões. Desde a publicação do livro *Origens do Totalitarismo*, mas, sobretudo, depois do seu relatório sobre o caso Adolf Eichmann publicado na revista *The New Yorker* – após o qual sofreu “uma campanha de violência extrema, que durou mais de três anos e que compararam à Questão Dreyfus” (COURTINE-DENAMY, 1999, p. 102) –, Hannah Arendt tornou-se uma pensadora muito conhecida e debatida nos Estados Unidos e na Europa. Dana Villa (1998, p. 4), ao referir-se ao século XX, considera que a reflexão de Arendt sobre a ação política é “o mais radical repensar da ação política efetuada por um teórico neste século”.

A obra *As Origens do Totalitarismo*, publicada em 1951, foi a primeira publicação significativa da pensadora. O livro está dividido em três partes; antissemitismo, imperialismo e totalitarismo, denominados às vezes por Arendt de “os três pilares do inferno”. O totalitarismo, na visão de Arendt, é uma forma de governo sem precedentes. O nazismo e o stalinismo são manifestações do totalitarismo, pois ambos governam a população utilizando o terror e a ideologia, visando ao domínio total. O totalitarismo é

diferente de outras formas de governo, tais como a ditadura e tirania, pois esses se caracterizam em destruir o espaço público em que os cidadãos se reúnem, enquanto aqueles destroem tanto o espaço público quanto o espaço privado. O totalitarismo objetiva a destruição da condição humana, isto é, destruir todas as conexões de convivência, de sobrevivência que constroem a solidariedade, transformando os seres humanos em coisas.

Em 1958, foi publicada a obra *A Condição Humana*, que expõe as ideias mais conhecidas de Hannah Arendt. O livro está dividido em cinco capítulos: a condição humana, os domínios público e privado, o trabalho, a obra e a ação e a *vita activa* e a era moderna. Nele, a autora procura dar uma resposta à pergunta: o que estamos fazendo? “O que proponho nas páginas que seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (ARENDR, 2010, p. 6). E, a partir das atividades da vida ativa – o labor é relacionado à vida biológica, o trabalho ligado à mundanidade e a ação corresponde à condição humana da pluralidade –, aponta para a destruição das condições de existência do ser humano no mundo moderno, operada pela sociedade de massa. Arendt parece estar preocupada em compreender as origens da incapacidade do homem moderno de ser-*do*-mundo em virtude das circunstâncias criadas pelo poder da ciência e tecnologia no que diz respeito ao esfacelamento da ação no espaço público na modernidade.

Um fato iria marcar profundamente a trajetória intelectual de Hannah Arendt. Ela foi convidada para fazer a cobertura do julgamento do criminoso nazista Eichmann, pela revista *New Yorker*, que se transformaria posteriormente no livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, publicado em 1963. Essa experiência resultaria no retorno à filosofia ou, dito de outra maneira, uma continuidade da filosofia. A recepção do livro foi negativa. Um dos fatos que motivou a polêmica foi a sua crítica ao papel dos conselhos judaicos na cooperação com o holocausto e por ter considerado Eichmann um homem normal, um medíocre que não assumiu a responsabilidade pessoal de seus atos e que se declarava apenas um cumpridor de ordens.

Na obra *Eichmann em Jerusalém*, Arendt se deparou com a incapacidade de pensar como uma possibilidade para a dificuldade do julgar. Segundo a autora, Eichmann não pensava no que estava fazendo, não tendo a capacidade de identificar sua conduta como criminosa.

A Vida do Espírito, de 1971, obra que ficaria inacabada com sua morte em 4 de dezembro de 1975, é composta de três capítulos: o pensar, o querer e o julgar. Uma das

perguntas nesse livro seria: o que estamos fazendo quando estamos pensando? O pensamento é uma atividade independente – trata-se mesmo da mais livre atividade humana – que se destaca com nitidez do conhecimento perseguido pela pesquisa científica. Pensar é a via que dispomos para apreender a dimensão significativa de toda experiência. Arendt estava preocupada em indagar como podemos, sem nos afastarmos do mundo ou transcendermos a ele, retirar-nos apenas o bastante, ou seja, ter a distância necessária para chegar à compreensão. Outra pergunta daí resultaria: é a capacidade de pensar que nos faz distinguir entre o bem e o mal?

Hannah Arendt explicou na primeira página da obra *A Vida do Espírito* que, por trás da expressão “Banalidade do Mal”, não procurou sustentar nenhuma tese ou doutrina, muito embora estivesse vagamente consciente de que ela se opunha à nossa tradição de pensamento – literário, teológico ou filosófico – sobre o fenômeno do mal (ARENDR, 2000, p. 5).

O livro *Responsabilidade e Julgamento* é uma coletânea de relevantes escritos de Hannah Arendt sobre o problema da moralidade, responsabilidade e as atividades fundamentais da vida espiritual, a saber: o pensar, o querer e o julgar. Esses textos, com exceção das “Reflexões sobre Litta Rock”, foram escritos após a publicação de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, obra na qual Arendt começa a refletir sobre o mal na política. Eichmann, que se autodenominava um dente de engrenagem do nazismo, desperta em Arendt novas temáticas que não tinham ainda sido mencionadas em suas pesquisas anteriores. Para a pensadora, esse tipo de exemplar da espécie humana, que não tem a capacidade de dialogar consigo mesmo, como assim ela entende o pensar, constitui o ser mais perigoso, mais do que qualquer dos piores criminosos, condição que ela definiu como a “banalidade do mal”.

Segundo Bethânia Assy, a coletânea *Responsabilidade e Julgamento* se insere no calcanhar de Aquiles deixado aos estudiosos de sua obra: situar no seu pensamento político os escritos sobre a moralidade, que culminaram nos últimos escritos da autora, os quais foram deixados inacabados sobre a sua escrivãzinha (ASSY, 2004, p. 37).

A partir do julgamento e a análise que Arendt faz de Eichmann, assim como da reação da sociedade alemã após os julgamentos dos chamados “criminosos entre nós”, surgem no seu pensamento novas questões e reflexões, que são abordadas no livro *Responsabilidade e Julgamento*, o qual é composto de duas partes. A primeira trata sobre conceito de responsabilidade. Os tópicos são: sobre a responsabilidade pessoal sob a ditadura e política e algumas questões sobre filosofia moral. Arendt discorre

também sobre responsabilidade individual e a noção de responsabilidade coletiva e pensamento e considerações morais. Na segunda parte, é tratado o tema do julgamento, abordando as “Reflexões sobre Little Rock”, “O vigário: culpa pelo silêncio”, “Auschwitz em julgamento” e “Tiro pela culatra”.

No texto “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, Arendt retoma a controvérsia desencadeada pelo *Eichmann em Jerusalém* e ressalta a vulnerabilidade dos pretensos sólidos padrões morais. Ela reflete que, quando desaparecem todos os parâmetros sociais e morais, como saber o que é o bem e o mal, o que é certo e o que é errado? Por outra parte, qual é o meu lugar para julgar e minha responsabilidade numa burocracia em que eu sou um dente de engrenagem? Em suas palavras: “A burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel dos governos” (ARENDR, 2004, p. 94). Para Arendt, a responsabilidade pessoal sob a ditadura não possibilita que a responsabilidade pessoal seja transferida para o sistema. Aqueles poucos que julgaram por si mesmos foram os não participantes, os que ficaram fora de todas as esferas da vida pública. A capacidade de julgamento se vincula ao pensar, ao diálogo silencioso comigo mesmo.

Após essa caracterização dos principais temas tratados por Hannah Arendt ao longo de sua carreira intelectual, queremos fazer referência ao problema que será objeto dessa tese: o da responsabilidade moral e política em Arendt. A pensadora demonstra claramente que há uma diferença entre culpa e responsabilidade. Culpa se refere ao ato cometido pela pessoa e é individual. Para ela, não existe culpa coletiva. O povo alemão não pode se sentir culpado pelos atos consumados pelos seus antepassados. Arendt, em 1945, em “Culpa organizada e responsabilidade universal”, já manifestava sua opinião contrária de que todos os alemães teriam sido culpados pelo holocausto e afirmava que onde todos são culpados ninguém pode ser julgado. No artigo “Responsabilidade coletiva”, conferência proferida em 1968, na *Association Philosophical Society*, Arendt procura desfazer a ideia nociva de culpa coletiva (ASSY, 2004, p. 50). Na verdade, ocorreu um debate entre Arendt e Joel Feinberg, um jurista americano, no qual ela faz algumas observações sobre o artigo de Feinberg a respeito de sua concepção de culpa e responsabilidade. Critica também a teoria do dente de engrenagem, que pode ser caracterizada por indivíduos que compõem um determinado sistema e não agem isoladamente e sim como funcionários que cumprem seus deveres, não podendo ter responsabilidade legal ou moral e nem serem culpados individualmente.

Arendt advoga a ideia de que somente aqueles que se recusaram a colaborar com o sistema, isto é, assumiram responsabilidade política, tiveram a chance de não serem implicados em crimes, quer dizer, não evitaram sua responsabilidade moral e legal. Bethania Assy comenta: “em situações extremas, ao se denegar participação na esfera pública, ou seja, ao se renegar participação política, a responsabilidade pessoal torna-se a derradeira forma de responsabilidade política” (ASSY, 2004, p. 51). Na conferência “Algumas questões de filosofia moral”, Arendt afirma: “Essas pessoas não são nem heroínas nem santas, e se acabam se tornando mártires, o que, claro, pode ocorrer, isso acontece contra a sua vontade. Além do mais no mundo em que conta o poder, elas são impotentes” (ARENDR, 2004, p. 143).

Segundo Marion Smiley (2010), um número significativo de pesquisadores contemporâneos estudou sobre o tema da responsabilidade coletiva, dentre eles Joel Feinberg (1968), John Martin (1976), Hywel David Lewis (1948), Heinrich Gomperz (1939) Stephen Svredlik (1987), David Cooper (1968) e Gregory Mellena (1997), dentre outros. As respostas de cada um são consideravelmente diferentes e variadas quanto à forma de abordagem da questão. Uma delas é que os grupos, ao contrário das pessoas, não podem formar intenções e, portanto, não podem ser responsáveis por agir ou causar dano. Outra é que os grupos, como distintos de seus membros individuais, não podem ser entendidos como moralmente censuráveis no sentido exigido pela responsabilidade moral. Há aqueles que defendem a ideia de que não é possível medir uma intenção coletiva para uma ação.

A ideia de responsabilidade coletiva, então, pode ser considerada no momento em que diferenciamos o conceito de culpa e responsabilidade. Dessa maneira, é possível ser responsável, mas não culpado por algum fato. A noção de responsabilidade coletiva entre cidadãos de uma mesma comunidade pode ser considerada, ao mesmo tempo, um problema ético/moral e um problema político: moral no sentido de que existe uma relação de sujeitos que causam certo mal intencional para a comunidade, e político porque envolve relações de cidadãos e o modo como a sociedade se organiza (NORMANDO, 2012, p,2).

Seria a responsabilidade coletiva uma questão ética ou uma questão política? Como definir quem, quando e como responsabilizar alguém em nome de um grupo, um grupo em nome das ações de alguém ou considerar um grupo como se fosse um só indivíduo? Pretendemos encontrar as respostas a essas indagações, investigando o problema da responsabilidade coletiva, política em sua dimensão ética e política a partir

do pensamento desenvolvido por Hannah Arendt ao longo de toda a sua obra. Podemos dizer ainda em caráter introdutório que o conceito de responsabilidade coletiva segundo Arendt pode ser caracterizado por duas condições, a saber: devo ser considerado responsável por algo que não fiz, e a razão para a minha responsabilidade deve ser o fato de eu pertencer a um grupo (ARENDR, 2004, p. 216). Em outras palavras devo pertencer a uma comunidade da qual não posso me desvincular a meu bel prazer, isto é, no momento que eu quiser. Diferentemente de quando alguém é vinculado a um empreendimento de negócios ou a um certo grupo particular que pode desfazer o seu vínculo no tempo que desejar.

O lugar da formulação do problema do qual pretendemos estudar nesta pesquisa é na coletânea *Responsabilidade e Julgamento* (2004). A formulação do problema da responsabilidade tematizado nessa obra de Hannah Arendt parece-nos profundamente atual, pertinente e relevante, além de provocador e incitador de novas leituras. O centro de nossa investigação é o conceito de responsabilidade que pensamos que seja fundamental para a filosofia política, não somente por sua atualidade, como já afirmei, mas também por estar relacionado a uma preocupação ética.

O problema que se busca investigar traduz-se na ideia acerca da possibilidade de se pensar uma concepção de responsabilidade constituída pelo sujeito – indivíduo – e não pela pura submissão às normas que se apresentam como produto do intelecto que teria abrangência universal e absoluta. Importante pensar que esse sujeito singular manter-se-ia efetivamente ligado ao mundo político.

A pesquisa visa compreender o problema da responsabilidade pessoal, moral e coletiva na concepção de Hannah Arendt, distinguindo seus aspectos morais e legais. Também procura entender como é possível resgatar a capacidade do homem de participar da vida pública, das atividades políticas, do interesse pelo coletivo acima dos interesses individuais. Focará seu objeto de estudo no conceito de responsabilidade moral e política na obra de Hannah Arendt a partir do artigo “Responsabilidade coletiva”, contido na obra *Responsabilidade e Julgamento*, e outras obras correlatas, como *A Vida do Espírito*, *Eichmann em Jerusalém* e *Lições sobre a Filosofia de Kant* e, quando necessário, nas demais obras da autora, além de seus principais comentadores.

Inicialmente, Arendt via uma incompatibilidade entre filosofia e política. Essa sua compreensão foi se modificando ao longo de suas pesquisas e aparece resolvida, explicitamente, em seus últimos escritos. Dito isso, é importante ressaltar que o objeto dessa tese é a indagação acerca da responsabilidade no percurso do pensamento ético-

político de Hannah Arendt, tendo como núcleo do problema a ideia de responsabilidade política.

No capítulo 2, cujo título é “Responsabilidade pessoal e coletiva”, reconstruiremos primeiramente o debate entre Joel Feinberg e Hannah Arendt sobre o conceito de responsabilidade coletiva, com o objetivo de apresentar o problema que será tratado. Pretendemos extrair desse capítulo os argumentos que darão a estrutura e sustentação para a pesquisa. Em seguida, procuraremos examinar se as concepções de responsabilidade e culpa tem relação com o pensamento de seu orientador de tese, Karl Jaspers, e com seu amigo Hans Jonas. Finalmente, abordaremos as noções iniciais de responsabilidade pessoal, citando o exemplo de Adolf Eichmann, indagando: como ele, criminoso de guerra – responsável por organizar e transferir os judeus para os campos de concentração – pôde alegar inocência, afirmando que apenas estava cumprindo ordens superiores? O objetivo desse tópico é apreender algumas pistas sobre a relação da banalidade do mal e o pensar e responsabilidade pessoal e coletiva na concepção de Hannah Arendt.

Ao tratarmos da expressão “banalidade do mal”, cabe-nos mostrar os devidos esclarecimentos sobre a sua relação com o pensamento de Arendt. Iniciaremos o capítulo 3, denominado “A banalidade do mal e a liberdade” com a análise do caso Eichmann, tendo como objetivo o de complementar as reflexões do segundo capítulo e compreender em que consiste a “banalidade do mal”. Aqui o trabalho estará fundamentando na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, na qual surge o já famoso termo referido.

Ainda o capítulo 3 tratará da problemática da liberdade. Mostrar-se-á a crítica de Arendt sobre a tradição do pensamento político ocidental, assim como sua reflexão sobre o fenômeno da liberdade com a conseqüente separação do fenômeno da política. Explorar-se-ão os conceitos de liberdade filosófica e liberdade política. A autora demonstra que a verdadeira liberdade não tem fundamento na vida interior, dentro do coração dos homens, mas sim na vida ativa, manifestando-se no espaço público politizado. O objetivo desse capítulo é destacar a importância do conceito de espaço público arendtiano, de modo a ofertar um fórum para a liberdade humana, entendido não como um horizonte da experiência interior, mas como espaço para o exercício da virtude pública. Arendt se afasta justamente das discussões acerca da moralidade em termos de máximas ou princípios morais, seja em suas acepções abstratas ou relativistas.

A responsabilidade na concepção de Arendt não nos conduz a uma ética normativa ou prescritiva, baseada na ideia de um sujeito razoável ou moralmente bom. Em verdade, a responsabilidade pessoal está ligada à visibilidade de nossas ações e opiniões demonstradas em público e associadas ao cultivo de um *ethos* público. Arendt está preocupada com o “quem” somos na esfera pública, isto é, com a revelação do agente na esfera pública. O ponto nuclear para a responsabilidade pessoal é como o sujeito se singulariza na comunidade política, o critério de acordo com o qual a distintividade de cada um de nós está relacionada ao domínio da responsabilidade.

O capítulo seguinte tem como objetivo examinar as atividades da vida do espírito, a saber: o pensar, o querer e o julgar e a sua conexão com a responsabilidade. Veja a modificação operada aqui. Arendt parece se manifestar de forma a desvalorizar a vida interior em detrimento da vida ativa, assim como demonstramos no terceiro capítulo. Agora, ela passará a valorizar as atividades da vida espiritual, refletindo sobre as noções de ética e responsabilidade. O que isso parece revelar: uma tensão no pensamento da autora? Na verdade, argumentar-se-á em favor da complementariedade das atividades da vida ativa e da vida contemplativa e, portanto, far-se-á necessário analisar tais atividades da vida do espírito e de como essas atividades se relacionam com a responsabilidade moral e política.

Ao elaborar a pergunta “com que outros queremos viver juntos”, Hannah Arendt parece fazer a relação entre as três atividades da vida do espírito à noção de responsabilidade para com o espaço público do mundo. Dessa maneira, parece que essa pergunta sobre os outros toma um lugar importante nos desdobramentos éticos do pensar, do querer e do julgar. Em direção oposta a vários intérpretes da obra de Hannah Arendt, que afirmam encontrar uma separação no pensamento da filósofa entre a vida do espírito e as noções de ética, ação e responsabilidade desenvolvidas em *A Condição Humana*, argumentaremos que existe uma dimensão ética na obra de Arendt após o ano de 1960, que está umbilicalmente ligada aos textos escritos anteriormente. Ao invés de oposição, queremos mostrar uma linha de continuidade.

2 RESPONSABILIDADE PESSOAL E COLETIVA

O objetivo deste capítulo é reconstruir inicialmente o debate entre Joel Feinberg e Hannah Arendt sobre o conceito de responsabilidade coletiva, tendo como objetivo específico o de apresentar o problema que será tratado ao longo da tese. Em seguida, procuraremos examinar os pontos de contato e distanciamento entre as concepções de responsabilidade e culpa que são defendidas por Hannah Arendt, Karl Jaspers e Hans Jonas. Finalmente, abordaremos a concepção inicial de responsabilidade pessoal de Arendt a partir de sua reflexão sobre a “banalidade do mal”, circunstanciada ao julgamento de Adolf Eichmann.

2.1 O DEBATE ENTRE JOEL FEINBERG E HANNAH ARENDT

A questão da responsabilidade já aparece nos escritos de Arendt a partir de *Eichmann em Jerusalém*, obra publicada em 1963. Todavia, em “Organized Guilt and universal Responsibility”, “The deputy: Guilt by Silence?”, “Personal Responsibility under Dictatorship”, “Moral Responsibility under Totalitarian Dictatorship”, “Collective Responsibility” e “Intellectuals and Responsibility”, ela também aborda a temática.

O artigo “Responsabilidade coletiva” foi a resposta que Hannah Arendt deu a Joel Feinberg no ano de 1968, num Congresso organizado pela Associação Americana de Filosofia sobre o tema responsabilidade coletiva. Em seu artigo, analisa as ideias defendidas por Joel Feinberg. Ainda que o artigo tenha sido escrito para uma situação específica para debater e comentar o texto de outro pesquisador, o texto de Arendt possui uma relação estreita com os livros *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*, e, evidencia, de forma concisa, o conjunto dos argumentos de Arendt, desenvolvidos no restante da sua obra.

Joel Feinberg (1926-2004) foi um jurista e filósofo norte-americano, com formação liberal, que desenvolveu pesquisas no campo da Filosofia do Direito, Ética e Filosofia Política. A obra de destaque do jurista foi *The Moral of the Limits of the Criminal Law*, composta de quatro volumes, publicados entre os anos de 1984 e 1988. Uma de suas obras, *Social Philosophy*, que aborda os temas da liberdade, direitos legais, direitos humanos e justiça social, foi publicada no Brasil pela Zahar Editores em 1974.

O artigo de Joel Feinberg, “Collective responsibility” (1968), que trata da taxonomia da responsabilidade coletiva, é uma contribuição valiosa para a exploração de questões relativas à culpabilidade dos grupos e seus membros e apresenta quatro diferentes modalidades de responsabilidade: 1) Grupos inteiros podem ser responsabilizados mesmo que nem todos os seus membros cometeram algum erro; 2) Um grupo pode ser responsabilizado por ter contribuído em parte com um erro; 3) Cada grupo possui o mesmo grau de culpa no erro cometido; 4) Mesmo que nenhum componente do grupo tenha cometido erros, todos serão responsabilizados. Essa última modalidade de responsabilidade coletiva de Feinberg apresenta uma versão da responsabilidade que tem gerado debate substancialmente maior do que as outras três.

Na primeira modalidade apresentada pelo jurista americano, um grupo inteiro é responsável (considerado moralmente responsável) para as ações moralmente erradas de um ou de vários membros do mesmo. Esse tipo de responsabilidade, aponta Feinberg (1968, p. 677), normalmente envolve grupos que possuem um grau elevado de solidariedade. A responsabilidade coletiva não só expressa solidariedade, mas também a fortalece. Um grupo tem solidariedade na medida em que seus membros têm interesses mútuos e laços de afeição. O bem-estar de todos é considerado como o bem-estar de cada elemento do grupo. Esses acordos são contrários aos ideais liberais de responsabilidade individual e autonomia, sendo difícil de ser concretizado em sociedades do mundo ocidental. Portanto, a punição de todos em virtude da falha de um ou alguns nesse tipo de sociedade parece ser injusta. Somente se considerarmos que não há autonomia entre os indivíduos de uma mesma comunidade seria possível compreender responsabilização de todos pela falha de alguns.

Feinberg não acredita que esse tipo de coesão social significativa¹, com alto nível de solidariedade, ocorra em sociedades capitalistas, exceto em alguns grupos, como nos militares ou no caso de empresas de seguro:

A hierarquia militar é um exemplo da dependência essencial de uma instituição sobre o que está em vigor em um sistema de responsabilidade vicária unidirecional. Outra forma de responsabilidade vicária deriva da relação de fiança. Uma empresa de seguros pode garantir o empregador

¹ “A afirmação de que nós somos todos culpados deste crime, interpretado de uma certa maneira, é um pequeno exagero, pois é uma prática muito comum, talvez a maioria de nós participamos, dirigindo acima dos limites de velocidade afixados à noite e também para dirigindo em nossa forma usual para as festas em que nós bebemos. A maioria de nós somos ‘culpados’ desta prática, embora apenas o motorista realmente envolvido no acidente é culpado da resultante lesão. Ele é culpado de ou para mais do que nós, e mais mal é a sua culpa; mas isso não significa necessariamente que ele é mais culpado ou mais do que o resto de nós” (FEINBERG, 1968, p. 682).

contra a desonestidade de um novo funcionário. Se o empregado comete fraude e foge, a falha (culpa), o agenciamento e o nexos causal pertencem ao empregado, mas a obrigação de reparar o prejuízo é a garantia do inocente (FEINBERG, 1968, p. 675, tradução nossa).²

Na hierarquia militar, todos os componentes de um grupo podem ser responsabilizados pelo comportamento de um ou mais de seus membros com o objetivo de promover no grupo o sentimento de unicidade e solidariedade nos militares. Com relação ao segundo exemplo, as empresas de seguros compensam a falha do empregado. De acordo com Feinberg, seria uma forma de responsabilidade coletiva, pois é uma responsabilidade por um grupo (corporativo) em lugar dos erros de indivíduos.

Na segunda modalidade, Feinberg aponta que os indivíduos que contribuem para uma ação são responsabilizados em diferentes graus, de acordo com o dano causado; aqueles que não participaram do ato e não causaram nenhum dano à vítima não assumirão nem arcarão com qualquer consequência de reparação. Ele exemplifica o caso de um homem ingerir álcool em uma festa, e, em seguida, ir para casa em alta velocidade, causando um acidente, ferindo um pedestre. Essa é uma falha moral comum, pois a maioria das pessoas comete essa falha. Alguns possuem a sorte de chegar à sua casa intactos, porém outros têm o azar de causar danos em terceiros (FEINBERG, 1968, p. 683). Observamos que, para o jurista, nessa modalidade, ainda que a falha moral seja compartilhada, podemos verificar o grau entre o risco e o dano causado, cabendo a cada elemento sua parcela de culpa (NORMANDO, 2012, p.11).

A terceira modalidade de responsabilidade para Feinberg inclui grupos flexíveis na sua organização, como agremiações, clubes, equipes atléticas, orquestras e aglomerados³, excluindo estado-nações e burocracias públicas. Esses grupos possuem como marca a flexibilidade de organização, pois é possível entrar e sair do grupo sem

² “A military *hierarchy* is an example of the essential dependency of an institution upon what is in effect a system of unidirectional vicarious liability. Another form of vicarious liability derives from the relation of *suretyship*. A bonding company may insure an employer against the dishonesty of a new employee. If the employee commits embezzlement and makes his escape, the fault (guilt), agency, and causation all belong to the employee, but the liability to make good the losses is the innocent surety’s” (FEINBERG, 1968, p. 675).

³ A distinção de Peter French entre agregados coletivos e conglomerados é útil para compreender algumas diferenças importantes entre os grupos. Um agregado coletivo é um conjunto disperso de pessoas. Os membros vêm e vão. Uma multidão que passa a formar em um acidente de automóvel são exemplos dos agregados menos estruturados e, por vezes, são também denominados de coletivo aleatórios. Alguns agregados se encontram em um determinado lugar com alguma regularidade, mas não formam fortes laços de solidariedade. Um segundo tipo de agregado é definido por uma característica comum a todos os membros, como sendo veteranos da Guerra da Coreia. Se a responsabilidade moral fora atribuída a qualquer tipo de agregado por algum alegado dano ou irregularidade, seria atribuída a membros do grupo e compartilhada entre eles como indivíduos (FRENCH, 1979, p. 207-217).

grandes dificuldades. Os participantes do grupo não dividem a responsabilidade de modo unívoco; ao contrário, cada um possui sua parcela e só é responsabilizado aquele que cometeu algum dano.

Feinberg dá um exemplo, comparando as relações de vizinhança no período anterior e posterior da industrialização:

Atualmente é mais difícil manter um olhar atento sobre os nossos vizinhos, uma vez que já não passamos a maior parte do dia trabalhando em campos adjacentes aos deles. Além disso, já não impomos um imposto sobre todos os cidadãos para levantar o clamor após a descoberta de um crime, deixar o trabalho, armar-se e juntar-se a caça, sob pena de multa para todo o seu grupo. Agora, dizemos que detecção e perseguição de criminosos é trabalho de policial. Ele é pago para isso, e muito mais capaz de fazê-lo bem. Além disso, todos nós temos outras coisas para fazer (FEINBERG, 1968, p. 680, tradução nossa).⁴

Qual seria a forma de atribuir responsabilidade moral quando um agregado ou um grupo com número reduzido de pessoas causam danos? A maioria dos filósofos provavelmente apoiaria a distribuição da responsabilidade moral em função do grau de contribuição de cada membro feito para o resultado desfavorável. Os instigadores e líderes de uma multidão saqueando um *shopping center* iriam assumir uma responsabilidade maior do que os participantes relutantes, que passaram a maior parte do motim fora do âmbito da ação. Feinberg apoia essa abordagem em que a responsabilidade é coletiva e distributiva, mas reconhece a dificuldade frequente em fazer atribuições de grau de responsabilidade com precisão. O grau de culpa presente nos indivíduos é baseado em intenções e estado de espírito de cada membro. Também mostra a atribuição proporcional de responsabilidade, além de reconhecer o quão profundamente as atitudes e o comportamento de uma pessoa podem ser influenciados em grupo. Esse fator deve ser sempre considerado em julgamentos de responsabilidade moral e pode mitigar ou agregar responsabilidade e culpabilidade do agente. Exemplos de mitigação podem surgir em casos em que os indivíduos mais jovens ou emocionalmente instáveis são manipulados por membros mais velhos ou líderes de grupo para participar de um delito. Nunca há uma quantidade finita de responsabilidade

⁴ “It is more difficult now to keep a watchful eye on our neighbors since we no longer spend the better part of everyday working in adjacent fields with them. Moreover, we no longer impose a duty on all citizens to raise the hue and cry upon discovery of a crime, drop their work, arm themselves, and join the hunt, on pain of penalty to their whole surety group. Now, we say that detection and pursuit of criminals is the policeman's job. He gets paid for it, not us; and he is much more able to do it well. Besides, we all have other things to do” (FEINBERG, 1968, p. 680).

a ser distribuída, de modo que o tamanho do grupo é relevante apenas se afetar o grau de contribuição de um indivíduo para o mal.

Feinberg refere-se à situação em que cada indivíduo do grupo possui a sua própria parcela de responsabilidade, como no caso de uma mulher que pode ser culpada de estupro, sendo cúmplice ou incentivadora de um homem, que deve ser o principal autor do crime cometido contra outra mulher ou mesmo em um crime organizado é possível verificar o grau de culpa de cada um dos participantes:

Suponha que C e D planejam um assalto a banco, apresentam o seu plano para um respeitado amigo A, que dá seu encorajamento, emprestam armas de B para o feito, contratam E como motorista de fuga, e, em seguida, executam o plano. Perseguidos pela polícia, eles são forçados a deixar a sua rota de fuga e se refugiar na fazenda do tio bondoso de E, F. F congratula-os, entretém-os e os despede com sua bênção. O vizinho de F, G, descobre tudo, desaprova, mas não faz nada. Outro vizinho, H, descobre, mas é subornado. Em relação a esses fatos, A, B, C, D, E e F são todos culpados do assalto a banco, C e D como autores, A e B como instigadores, E como um instigador, F como um protetor. G é culpado do delito chamado de “prisão *mis* de crime”, e H da contravenção denominada “cumplicidade em um crime”. “Por outro lado, se J, velho conhecido de C e D, se vê prestes a entrar no banco, percebe protuberâncias suspeitas em seus bolsos, supõe os atos que praticarão, mas não faz nada fora da relutância simples de “pegar envolvidos”, ele não é legalmente culpado. No entanto, ele é certamente sujeito à censura, e, como moralistas, podemos decidir nesse caso marginal diferentemente dos advogados, ele está marcado com uma espécie de “acessório moral” antes do fato, “moralmente culpado”, embora em menor grau do que os outros. Nós podemos nos dar ao luxo de ter normas mais rigorosas de culpabilidade que os advogados, já que nenhuma punição formal se seguirá como resultado de nossas sentenças, e não temos que nos preocupar com complexidades processuais (FEINBERG, 1968, p. 684, tradução nossa).⁵

Nessa modalidade, a responsabilidade coletiva é caracterizada pela soma das responsabilidades de todos os componentes, todavia com a necessidade da existência de um critério que possibilite atribuir a cada indivíduo o seu grau de participação.

⁵ “Suppose C and D plan a bank robbery, present their plan to a respected friend A, receive his encouragement, borrow weapons from B for the purpose, hire E as getaway driver, and then execute the plan. Pursued by the police, they are forced to leave their escape route and take refuge at the farm of E’s kindly uncle F. F congratulates them, entertains them hospitably, and sends them on their way with his blessing. F’s neighbor G learns of all this, disapproves, but does nothing. Another neighbor, H, learns of it, but is bribed into silence. On these facts, A, B, C, D, E, and F are all guilty of the bank robbery, C and D as perpetrators, A and B as inciters, E as an abettor, F as a protector. G is guilty of the misdemeanor called ‘misprision of felony,’ and H of the misdemeanor called ‘compounding a felony.’ On the other hand, if J, and old acquaintance of C and D, sees them about to enter the bank, notices suspicious bulges in their pockets, surmises that they are up to no good, yet does nothing out of simple reluctance to ‘get involved,’ he is not legally guilty. Yet he is certainly subject to blame; and, as moralists, we might decide this marginal case differently from the lawyers, and brand him a kind of ‘moral accessory’ before the fact, ‘morally guilty,’ though to a lesser degree than the others. We can afford to have stricter standards of culpability than the lawyers since no formal punishment will follow as a result of our verdicts, and we don’t have to worry about procedural complexities” (FEINBERG, 1968, p. 684).

No último modo de responsabilidade coletiva, Feinberg parece estar inclinado a avançar sua reflexão sobre o papel de cada componente do grupo e pergunta: pode a responsabilidade de um grupo ser maior do que a soma da responsabilidade de seus membros? Vimos que na terceira modalidade apresentada sobre a responsabilidade coletiva o jurista respondeu positivamente, com a ressalva de que cada componente seja responsabilizado conforme a sua participação. Todavia, quando não se pode afirmar com certeza a participação de cada um na ação do grupo? Ele exemplifica o caso do roubo do trem que cito na íntegra:

Um homem armado mantém todo carro cheio de passageiros. Se os passageiros levantassem como um só homem e corressem para o ladrão, um ou dois deles, talvez, teriam levado tiro; mas coletivamente eles o teriam dominado, desarmando-o, e salvo suas propriedades. No entanto, todos eles ficam humildemente submissos. Quão responsáveis eram eles por suas próprias perdas? Não muito. Numa situação como essa só um herói poderia ser esperado para liderar o sacrifício, de forma que nenhum indivíduo no grupo foi culpado por não resistir. Todo o grupo, no entanto, tinha poder para resistir com êxito. Digamos, então, que o grupo estava coletivamente, mas não distributivamente culpado? Pode a responsabilidade de um grupo ser mais do que a soma da responsabilidade dos seus membros? Há certamente um ponto em afirmar isso. Não era, afinal, uma falha no modo como o grupo de passageiros foi organizado (ou desorganizado), que fez o roubo possível. E a situação trem-roubo é um modelo de muitas crises na história da nossa vida corporativa. Uma pessoa não pode ser responsabilizada por não ser um herói ou um santo (que “falha” estranha seria!); mas todo um povo pode ser censurado por não produzir um herói quando os tempos exigirem, especialmente quando a falha pode a cargo algum elemento perceptível no “modo de vida” do grupo que milita contra o heroísmo. Alguém poderia pensar que onde a falta grupal é não distributiva, responsável de grupo e deve ser assim também, senão ele cair vicariamente em membros individuais que são irrepreensíveis. Mas, para todas as respostas desfavoráveis evidentes, a responsabilidade do grupo é inevitavelmente distributiva: o que prejudica o grupo como um todo necessariamente prejudica os membros. Portanto, se as condições de solidariedade responsabilidade do grupo coletivo justificável, aviso prévio, oportunidade para o controle, etc., não estão satisfeitos, a responsabilidade do grupo nestes casos parece injustificada (FEINBERG, 1968, p. 687, tradução nossa).⁶

⁶ “One armed man holds up an entire car full of passengers. If the passengers had risen up as one man and rushed at the robber, one or two of them, perhaps, would have been shot; but collectively they would have overwhelmed him, disarmed him, and saved their property. Yet they all meekly submitted. How responsible were they for their own losses? Not very. In a situation like this only heroes could be expected to lead the self-sacrificial charge, so no individual in the group was at fault for not resisting. The whole group, however, had it within its power to resist successfully. Shall we say then that the group was collectively but not distributively at fault? Can the responsibility of a group be more than the sum of the responsibility of its members? There is surely a point in affirming so. There was, after all, a flaw in the way the group of passengers was organized (or unorganized) that made the robbery possible. And the train-robbery situation is a model for a thousand crises in the history of our corporate lives. No individual person can be blamed for not being a hero or a saint (what a strange ‘fault’ that would be!); but a whole people can be blamed for not producing a hero when the times require it, especially when the failure can be charged to some discernible element in the group’s ‘way of life’ that militates against heroism. One would think that where group-fault is nondistributive, group-liability must be so too, else it fall vicariously on individual members who are faultless. But for all overt unfavorable responses, group-liability is inevitably distributive: what harms the group as a whole necessarily harms its members. Hence, if the

Feinberg acrescenta que solicitar para que um membro do grupo ponha sua vida em perigo por conta da totalidade dele seria heroísmo e que este não deve ser esperado.

Ainda na última modalidade apresentada, Feinberg mostra uma exceção sobre responsabilidade coletiva usando o exemplo de um departamento de filosofia que não cumpriu o seu compromisso de fiscalizar a dissertação de um estudante, depois de dois membros do corpo docente que concordaram em participar não fazerem mais parte do departamento. Um faleceu e outro tinha mudado de emprego. O departamento renegou seu compromisso porque os outros professores restantes não estavam dispostos a ler o trabalho do aluno. Esse é um caso em que o departamento como um todo é moralmente responsável pela falha em manter sua promessa com o estudante, e sua estrutura é falha por não ter nenhum mecanismo para lidar com situações como essa. Como um conglomerado⁷, a identidade do departamento deve ser capaz de sobreviver a mudanças na sua composição e, se o seu processo de tomada de decisão está intacto, ele também deve ser capaz de fazer arranjos para manter seus compromissos com o estudante, independentemente de alterações dos membros particulares do departamento.

Feinberg demonstra, nos exemplos citados relacionados às ações de grupos para os quais é impossível mensurar distributivamente, a responsabilidade de cada um, pois não cometeram nenhum dano (NORMANDO, 2012, p.13). Ele considera que, quando não é possível identificar o causador ou os causadores do dano, como no caso dos dois professores do departamento de Filosofia, para assumi-lo e repará-lo, o grupo inteiro deve se responsabilizar moralmente por ele. E isso porque a responsabilidade, nesse caso, é vicária como as ações de governo anteriores citadas. Exemplo característico foi quando Napoleão Bonaparte se tornou governante da França e proferiu: “Assumo a responsabilidade por tudo o que a França fez desde os tempos de Carlos Magno até o terror de Robespierre” (ARENDDT, 2004, p. 217).

conditions of justifiable collective liability-group solidarity, prior notice, opportunity for control, etc.-are not satisfied, group liability in these cases would seem unjustified” (FEINBERG, 1968, p. 687).

⁷ Um conglomerado é, muitas vezes, denominado como uma organização. Conglomerados têm estruturas internas, como os procedimentos para a tomada de decisões e para a aceitação de novos membros. Esse nível de organização tem um grau de solidariedade que torna possível a identidade de grupo a ser mais do que simplesmente a soma de seus membros em um determinado momento. Estrutura organizacional torna possível para preservar a identidade do grupo, como alterações de participação. Conglomerados têm “o que Meir Dan-Cohen chama de independências temporais” (1986, p. 32) e pode operar em um intervalo de tempo que se estende para o passado e o futuro além dos vãos de membros individuais. Coletivos conglomerados incluem grandes organizações complexas formais, como grandes corporações, universidades e burocracias governamentais, bem como organizações locais menores de vários tipos. Moralmente, as ações dos conglomerados e atribuições de responsabilidade moral não são redutíveis ou distribuídos a membros individuais. Ver DAN-COHEN, 1986, p. 32.

Feinberg (1968, p. 686) abordou também, em seu artigo, as questões referentes à segregação racial nos Estados Unidos, apontando o caso de linchamento de negros e que todos os brancos pareciam concordar com tal evento. Ele questiona: todos os brancos assumiriam a responsabilidade coletiva? E responde que talvez 99% deles. Mas e a minoria? Seriam eles também culpados? Responde recorrendo à noção de identificação simpática. Nas suas palavras,

Eu penso que essa consideração ajuda a explicar algumas variações enigmáticas. É natural, por exemplo, que um negro americano deva sentir solidariedade com todos os outros negros e falar do que tem sido feito para o “homem negro” pelo “homem branco” e que as relações morais devem ser entre “o” homem negro (todos os homens negros) e “o” homem branco (todos os homens brancos). Mas eu, por exemplo, sou completamente incapaz de sentir o mesmo tipo de solidariedade para com todos os homens brancos, um grupo heterogêneo de um bilhão de pessoas que estão em minha mente não mais a “organização” que é toda a raça humana como tal. Eu certamente não me sinto vinculado aos comerciantes de escravos do século XVII análogos aos laços de identificação um negro americano deve, naturalmente, sentir com os escravos capturados. Precisamente por causa dessa falta de imaginação, não posso sentir alguma vergonha em seu nome. Da mesma forma, um europeu, revoltado com a política externa americana, vai sentir raiva ou desespero, mas não uma vergonha vicária, a menos ele tenha algum apego sentimental para com os Estados Unidos. Um americano com opiniões semelhantes vai se envergonhar de seu país. Na verdade, pode não sentir intensamente vergonha de seu país, a menos que o ame (FEINBERG, 1968, p. 679, tradução nossa).⁸

Feinberg demonstra ser desfavorável à ideia de que pessoas podem ser consideradas culpadas apenas por fazerem parte de um coletivo que oprime outro. Para que haja culpa, é necessária uma ação que causa um dano, uma ação objetiva de injúria, isto é, ele procura desvincular a responsabilidade indireta dos componentes do grupo da ideia de obrigação, uma vez que não somos obrigados a arcar com a culpa dos outros. Em outras palavras, a responsabilidade está intimamente vinculada à culpa por uma ação e não a uma obrigação.

⁸ “I think this account helps explain some puzzling variations. It is natural, for example, that an American Negro should feel solidarity with all other Negroes and speak of what has been done to ‘the black man’ by ‘the white man’ and what the moral relations between ‘the’ black man (all black men) and ‘the’ white man (all white men) ought to be. But I, for one, am quite incapable of feeling the same kind of solidarity with all white men, a motley group of one billion persons who are in my mind no more an ‘organization’ than is the entire human race as such. I certainly feel no bonds to seventeenth-century slave traders analogous to those ties of identification an American Negro must naturally feel with the captured slaves. Precisely because of this failure of imagination, I can feel no shame on *their* behalf. Similarly, a European, appalled by American foreign policy, will feel anger or despair, but not vicarious shame unless he has some sentimental attachment to the United States. An American with similar views will be ashamed of his country. Indeed, one cannot be intensely ashamed of one’s country unless one also loves it” (FEINBERG, 1968, p. 675).

Feinberg não deixa de abordar as questões políticas em seu artigo, mas a sua argumentação se restringe a interpretar todas as questões segundo modelos legais e morais. De fato: “as questões políticas parecem não ser mais do que um caso especial dos assuntos que estão sujeitos a procedimentos legais normais ou julgamentos morais normais” (ARENDDT, 2004, p. 215).

Hannah Arendt, analisando o artigo de Joel Feinberg “Collective Responsibility” (1968), aponta em linhas gerais que concorda com a distinção que ele fez sobre culpa e responsabilidade. A responsabilidade coletiva é um caso especial de responsabilidade vicária e não pode haver culpa vicária (ARENDDT, 2004, p. 213). A responsabilidade coletiva é uma subclassificação da responsabilidade vicária, e não pode haver culpa vicária. A responsabilidade não equivale à culpa. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Nas suas palavras,

[...] há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas. Esse é um ponto importante, digno de ser apontado em voz alta e clara num momento em que tantos bons liberais brancos confessam ter sentimentos de culpa com respeito à questão negra (ARENDDT, 2004, p. 213).

Na sequência do artigo, a filósofa menciona que o mesmo sentimento de culpa dos liberais brancos ocorreu depois do regime de Hitler, momento em que o povo alemão assumiu a culpa de tudo aquilo que aconteceu com os judeus.

Arendt mostra que, apesar de concordar com Feinberg sobre a diferença entre culpa e responsabilidade, às vezes ele parece vacilar quando menciona a ideia de simpatia, afirmando que “qualquer sentimento passível de ser experimentado por uma pessoa pode ser experimentado vicariamente por alguma outra pessoa imaginativamente sensível” (ARENDDT, 2004, p. 214). Para a pensadora, trata-se de uma inversão pouco aceitável, quando a simpatia é para com os malfeitores e não para com os injuriados. Reparar danos seria manter empatia pelos injuriados (NORMANDO, 2012, p.17).

Segundo Arendt, Feinberg introduz, na sua reflexão sobre a responsabilidade coletiva, a questão da “identificação simpática” para a existência de uma responsabilidade vicária. A emoção é um dos sentimentos que mais promovem discussões quando nos referimos à responsabilidade. Sentimentos não podem ser desprezados pelo direito penal, pois são respostas a alguns objetos e às percepções que temos destes objetos (FEINBERG, 1982, p. 21). Feinberg embaça a sua própria

diferença entre culpa e responsabilidade, pois, se isso fosse verdade, então haveria realmente um fenômeno como sentimento de culpa vicário.

É importante ressaltar inicialmente que o aspecto predominante na reflexão de Feinberg sobre a responsabilidade está relacionado à perspectiva do direito civil e penal, muito mais relevantes para ele do que a questão política. De fato, como afirma Arendt (2004, p. 215), “A minha dificuldade com o trabalho do senhor Feinberg não é que ele omita essa dimensão da questão [...] mas que tente desde o início interpretar todas as questões segundo modelos que são legal ou moralmente relevantes”.

Para Feinberg, a responsabilidade existe somente se existiu causação por parte do sujeito responsabilizado com a consequente punição ou reparando os prejuízos causados a uma vítima. Em suas palavras:

Finalmente, se o resultado danoso era verdadeiramente “sua culpa”, a conexão causal necessária deve ter acontecido diretamente entre o aspecto defeituoso da conduta e o seu resultado. Não é suficiente ter causado danos e ter falhado se a falha foi irrelevante como causa. Podemos usar a expressão “culpa contributiva” para nos referir a essas três condições elencadas. Assim, nos padrões de responsabilidade por danos não pode haver responsabilidade sem haver culpa contributiva (FEINBERG, 1968, p. 674).⁹

Para o jurista, a responsabilidade coletiva não só expressa solidariedade, mas também a fortalece, sendo que um grupo tem solidariedade à medida que seus membros têm interesse mútuo e laços de afeição (1968, p. 677). Em seu artigo “Collective Responsibility”, ele cita alguns exemplos para ilustrar sua concepção de responsabilidade coletiva vicária: da hierarquia militar e de empresas de seguro.

Hannah Arendt salienta que não podemos nos sentir culpados por atos cometidos por nossos antepassados, por atos que não praticamos. A questão relevante, para ela, é identificar que, quando todos são culpados, ninguém o é.

Em outras palavras, há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas. Arendt refere-se que o momento é propício para essa reflexão, pois alguns liberais brancos confessam ter sentimento de culpa com relação à questão negra. Vejamos:

⁹ “Finally, if the harmful outcome was truly ‘his fault,’ the requisite causal connection must have been directly between the faulty aspect of his conduct and the outcome. It is not sufficient to have caused harm and to have been at fault if the fault was irrelevant to the causing. We can use the expression ‘contributory fault’ to refer compendiously to these three conditions. Thus, in the standard case of responsibility for harm, there can be no liability with-out contributory fault” (FEINBERG, 1968, p. 674).

É apenas num sentido metafórico que podemos dizer que sentimos culpa pelos pecados de nossos pais, de nosso povo ou da humanidade, em suma, por atos que não praticamos, embora o curso dos acontecimentos possa muito bem nos fazer pagar por eles. E como os sentimentos de culpa, *mens rea* ou má consciência, o estar ciente de fazer o mal, desempenham um papel tão importante em nosso julgamento legal e moral, talvez seja prudente abster-se dessas declarações metafóricas que, se tomadas ao pé da letra, só podem levar a uma sentimentalidade falsa em que todas as questões reais são obscurecidas (ARENDR, 2004, p. 213).

A confusão entre culpa e responsabilidade não é aceita por Arendt, pois compreende que os sentimentos de empatia podem nos levar a simpatizar muito mais com os malfeitores do que com suas vítimas. Dessa maneira, a autora transfere a responsabilidade coletiva para o âmbito da política, distinguindo-a dos problemas “legais ou morais”.

Feinberg também distingue os padrões morais dos legais. Os primeiros são mais rigorosos do que os padrões de culpabilidade legal, e a distinção, a seu ver, é uma questão de grau. Arendt aponta que não necessariamente isso é verdadeiro, citando como exemplo que o jogo é legalmente errado em seu país, mas ela não sendo uma jogadora profissional, os seus padrões morais são menos rigorosos. A autora afirma que até hoje compreendemos por padrões e prescrições morais a partir um pano de fundo cristão, isto é, que dizem respeito antes ao bem-estar de uma alma do que ao mundo; é ainda na linha desse pensamento que Feinberg advoga sua concepção de que os padrões de culpabilidade são mais rigorosos do ponto de vista moral distintamente do legal (ARENDR, 2004, p. 219).

De acordo com Arendt, os padrões morais e legais têm algo em comum – eles sempre se referem ao que a pessoa fez. Ela sublinha que é preciso averiguar quem são os responsáveis, bem como estabelecer que tipo de responsabilidade é atribuída a cada um dos agentes envolvidos, por exemplo, em um crime organizado:

[...] se a pessoa está por acaso envolvida num empreendimento comum, como no caso do crime organizado, o que deve ser julgado é ainda essa mesma pessoa, o grau da sua participação, seu papel específico e assim por diante, e não o grupo. O fato de ser membro só desempenha um papel na medida em que torna mais provável o fato de ela ter cometido um crime; e isso, em princípio, não é diferente da má reputação ou de ter uma ficha criminal. Se o réu era membro da máfia, membro da SS ou de alguma outra organização criminosa ou política, assegurando-nos ter sido mero dente na engrenagem, que agia apenas por ordens superiores e fazia o que qualquer outro teria igualmente feito, no momento em que ele aparece num Tribunal de Justiça, ele aparece como uma pessoa e é julgado de acordo com o que fez. Cabe à grandeza dos procedimentos do tribunal que até um dente de engrenagem possa se tornar uma pessoa de novo. E o mesmo parece verdade até num grau

mais elevado para o julgamento moral, para o qual a desculpa não é tão impositiva quanto nos procedimentos legais. Não é um caso de responsabilidade, mas de culpa (ARENDDT, 2004, p. 215-216).

Um membro do crime organizado, os nadadores ou salva-vidas presentes em uma praia que não salvam um banhista que morre por afogamento, os sulistas americanos que praticavam linchamentos contra negros, um membro da máfia, um membro de SS ou de algum membro de uma organização criminosa ou política que afirma ter sido mero dente na engrenagem ou que agia por ordens superiores e fazia o que qualquer outro teria igualmente feito não podem ser considerados pelo ponto de vista da responsabilidade coletiva e tampouco do ponto de vista vicário. O que ocorre nos exemplos são graus de culpa individual, pois as faltas não são vicárias e não existe culpa coletiva na concepção de Arendt. Repetimos a sua compreensão do problema, quando todos são culpados, ninguém o é.

É fundamental que toda sociedade mantenha uma instituição em que a responsabilidade pessoal seja observada. Não são os sistemas que devem ser julgados, mas os agentes que transgrediram alguma lei.

Para Arendt, o termo “responsabilidade coletiva” e os problemas que implicam são relevantes em virtude dos dilemas políticos que desencadeiam e não por interesse legal ou moral. Os padrões legais e morais se referem às pessoas e àquilo que elas fizeram. “Responsabilidade moral”. Esse termo deve ser compreendido em contraste com a responsabilidade política que todo governo assume pelas proezas e malfeitorias de seu predecessor, e toda nação pelas proezas e malfeitorias do passado (ARENDDT, 2004, p. 89). Em termos morais, é tão errado sentir culpa sem ter feito nada específico quanto sentir isenção de toda culpa quando se é realmente culpado de alguma coisa (ARENDDT, 2004, p. 90).

Mas o que é responsabilidade coletiva para Arendt?

[...] diria que duas condições têm de estar presentes para a responsabilidade coletiva: devo ser considerado responsável por algo que não fiz, e a razão para a minha responsabilidade deve ser o fato de eu pertencer a um grupo (um coletivo), o que nenhum ato voluntário meu pode dissolver, isto é, o meu pertencer ao grupo é completamente diferente de uma parceria de negócios que posso dissolver quando quiser [...]. Esse tipo de responsabilidade, na minha opinião, é sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome. O último caso tem, é claro, mais interesse para nós, porque se aplica, para o bem e para o mal, a todas as comunidades políticas, e não apenas ao governo representativo (ARENDDT, 2004, p. 216).

Dessa forma, o agente passa a se ver não apenas como um indivíduo, mas como um cidadão do mundo, como o próprio Sócrates se sentia um cidadão da *pólis*. O mundo, para ele, era a sua comunidade, e viver fora dela seria o pior dos castigos. Por isso, preferiu a morte a ter de sair da *pólis* e viver como um estranho. Para Arendt, ao nascermos já herdamos os méritos e os pecados de nossos pais, e querer fugir da responsabilidade coletiva abandonando a comunidade é querer buscar outra comunidade ou tornar-se pária. Ela afirma:

É verdade que o século XX criou uma categoria de homens que são verdadeiramente párias, que não pertenciam a nenhuma comunidade internacionalmente reconhecível, os refugiados e sem pátria, que na realidade não podem ser considerados politicamente responsáveis por nada. Em termos políticos, independentemente de seu grupo ou caráter individual, eles são absolutamente inocentes; e é precisamente essa inocência absoluta que os condena a uma posição alheia, por assim dizer, à humanidade como um todo. Se houvesse uma culpa coletiva, isto é, vicária, esse seria o caso de uma inocência coletiva, isto é, vicária. Na verdade, eles são os únicos totalmente não responsáveis; e apesar de pensarmos em geral na responsabilidade, especialmente na responsabilidade coletiva, como uma carga e até como um tipo de punição, acho que se pode mostrar que o preço pago pela não responsabilidade coletiva é consideravelmente elevado (ARENDR, 2004, p. 217).

Arendt, na sequência do artigo, procura enfatizar uma linha divisória entre responsabilidade política (coletiva) e responsabilidade moral/e ou legal (pessoal), tendo como referência os casos frequentes em que as considerações morais e políticas e os padrões morais e políticos de conduta entram em conflito. Afirma que na Idade Antiga a ética e a moralidade eram a parte da política que tratava dos cidadãos: “A questão nunca é se o indivíduo é bom, mas se sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo, e não o eu” (ARENDR, 2004, p. 218). No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo. Essa é a distinção arendtiana entre moralidade e política.

Segundo Arendt (2004, p. 219), a ênfase da moralidade ao cidadão na Antiguidade é substituída com o cristianismo pela preocupação com o mundo para a salvação da alma, preocupação com a interioridade em detrimento da exterioridade, com a esfera privada supervalorizada e a esfera pública diminuída. No centro do interesse está o cuidado com o eu e não o mundo; o que importa é o bom homem e não o bom cidadão. Ela afirma ainda que os padrões morais atuais se sustentam na concepção cristã e que,

quando Feinberg reivindica padrões de culpabilidade mais rigorosos do ponto de vista moral, está influenciado por essa concepção. Nesse contexto, falar de moralidade política seria um absurdo. Pergunta-se: há uma relação entre ética e política em Arendt? É possível conciliar, harmonizar interioridade e exterioridade? Esfera privada e esfera pública? Se o ser humano é dois-em-um até quando está só, qual a dificuldade de valorizar o eu e a pluralidade? Ambos não buscam a melhor conduta?

Para Schio (2012, p. 213), a vida política, ao tratar da comunidade, pressupõe a ética, concebida como sendo responsabilidade pela permanência do mundo com todas as suas instâncias e, por isso, o suporte para a vida humana, em sentido geral. Essa responsabilidade é individual, pois cabe a cada um refletir sobre os próprios atos e intenções; será coletiva enquanto preocupação política, por englobar as questões que são relevantes para todo o grupo. Na tradição, a moralidade é entendida em sentido amplo como um conjunto de costumes e regras transmitidas de geração para geração. Ela fornece as normas para orientar o comportamento dos membros da sociedade. Esse conjunto de costumes e regras funciona como sistema de referência para interpretar o mundo, nele viver e conviver. A moral, neste sentido, rege previamente o comportamento das pessoas, isto é, as regras já estão determinadas, cabendo ao homem apenas a disposição de segui-las (SCHIO, 2012, p. 214).

Todavia, quando a tradição perdeu os critérios para o regramento social (por exemplo, no totalitarismo, quer na versão nazista ou stalinista), a vida de todo ser humano estará em risco. Hannah Arendt aponta duas alternativas para a situação. Na primeira, o cidadão adere a novas regras, adaptando-se ao novo contexto. As novas regras serão resguardadas e seguidas com o mesmo empenho que os antigos. A segunda seria entrar no campo da reflexão sobre a moralidade, denominada ética.

A ética transcende a moralidade. A eticidade é mais que a soma dos costumes, de leis e de padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados por acordos que mudam com o tempo. Quando não existe uma regra geral ou esta não é mais suficiente para compreender um particular, e a orientação para agir é escassa, a faculdade de julgar precisa exercer sua tarefa de forma autêntica e, portanto, mais relevante. Em tais momentos, o juízo é imprescindível, pois tratará das questões mais fundamentais da vida humana, isto é, dos princípios primeiros. Os princípios fundamentais são a vida, a dignidade humana e a sobrevivência de suas comunidades inseridas em seu contexto amplo, o planeta, com o meio ambiente e seus habitantes vivendo com integridade (SCHIO, 2012, p. 217).

Para Arendt (2004, p. 220), os padrões morais “Não matarás” e “Não prestarás falso testemunho” foram desafiados pelo nazismo e stalinismo, respectivamente. Ela sugere que, se retirarmos dos imperativos morais a influência cristã, restaria a proposição socrática – é melhor sofrer o mal do que fazer o mal – e a sua fundamentação: “Pois é melhor para mim estando em desavenças com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desavença comigo mesmo”. O interesse centra-se no eu, mas ainda a *pólis* deve ser levada em consideração.

No diálogo do pensamento, isto é, um amigo do qual cada um de nós jamais pode se livrar enquanto pensa, visto que, na relação reflexiva do eu consigo mesmo, não suportaríamos ter de conviver com um adversário (um assassino), isto é, com alguém cujos atos contradizem a nós mesmos. Arendt (2000, p. 141) afirma, na obra *A Vida do Espírito*: “[...] um assassino ou um ladrão não podem querer que mandamentos como ‘tu matarás’ ou ‘tu roubarás’ se tornem leis válidas para todos, já que ele teme pela própria vida e pela propriedade. Quem abre uma exceção para si mesmo se contradiz”.

A responsabilidade coletiva é vicária em que membros de uma comunidade são considerados responsáveis por coisas de que não participaram, mas que foram feitas em seu nome. Essa não participação pode ter muitas causas. Vejamos.

As causas da não participação (ARENDR, 2004, p. 221) ocorrem: quando a participação não é uma questão de escolha (governos absolutistas); não querer participar, libertar-se da política não por razões morais (países livres); quando a participação pode significar cumplicidade em atividade criminosa é algo esperado (governos totalitários). Nesse caso, contrariando o pressuposto dos governos absolutistas – que não permitem a participação –, os governos totalitários contam com a participação de todos os cidadãos, pois isso significa a anuência de todos às decisões desde governo arbitrário. Portanto, a não participação é uma decisão individual, é uma situação de comportamento moral e não político, isto é, para uma questão de conduta política – não participar do governo – toma-se como critério um argumento moral. Há também o caso dos países livres em que a não participação é uma forma de resistência (os que se recusaram a ser recrutados para a guerra do Vietnã) (ARENDR, 2004, p. 222). Nesse caso, resistir com a esperança de mudanças políticas, os cidadãos resistiriam em conjunto (desobediência civil) e não na dependência simplesmente do querer individual. Há divergências entre a conduta moral e a conduta política. Como resolver o impasse? Como a conduta moral interfere ou se liga a questões relativas à política, se elas têm interesses distintos e usam critérios também diferentes?

A não participação na esfera política esteve sempre sujeita à censura da irresponsabilidade, porém, se for justificada por critérios morais, a censura recebida pode ser considerada um elogio. Por exemplo, os poucos alemães que resolveram não participar do horror do nazismo e se retiraram da cena pública. Nos casos extremos, a única coisa que se podia fazer era obedecer somente a si próprio e à sua consciência, à sua moral. Sócrates, por exemplo, ao aceitar a sua condenação à morte, quis deixar bem claro para a humanidade que, sejam quais forem as circunstâncias, é preferível sofrer a injustiça do que cometê-la, assim como é errado, também, querer retribuí-la.

A concepção socrática de moral parece estar em sintonia com aqueles momentos em que os seres humanos não podem mais confiar nos critérios convencionais para agirem no mundo. Portanto, diante da impotência, da ausência de poder, as proposições morais se tornam válidas na esfera política e a decisão de não participar, ou seja, de politicamente nada fazer, torna-se justificável e talvez seja a única decisão acertada a se tomar (ARENDDT, 2004, p. 223).

Arendt conclui o artigo *Responsabilidade Coletiva* assinalando que a faculdade do pensar e o seu resultado, a faculdade do juízo, transcendem para esfera pública do mundo, para a *pólis*. Desse modo, parece ser impossível negar ou destruir a responsabilidade coletiva:

Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade da ação, que, afinal, é a faculdade de política, só pode ser tornada real numa das múltiplas formas de comunidade humana (ARENDDT, 2004, p. 225).

Posto isso, verificamos a importância de refletir sobre o problema da responsabilidade pessoal (legal e moral) e coletiva, distinguindo seus aspectos morais e legais e procurando entender como é possível resgatar a capacidade do homem de participar da coisa pública, das atividades políticas, do interesse pelo coletivo acima dos interesses individuais.

2.2 KARL JASPERS E HANS JONAS

A reflexão filosófica pós-guerra, principalmente a partir de 1945, vai lidar com a noção de responsabilidade como um problema filosófico que não é novo, a saber: o papel da responsabilidade na vida humana, porém a partir de novas abordagens sobre as

relações entre moral e política. E isso devido às novas modalidades do agir humano a partir do desenvolvimento da ciência e tecnologia, os quais implicaram deveres e obrigações inéditos às pessoas. Tal fator modificaria o conteúdo e a forma da responsabilidade, seja ela funcional ou moral, ao longo do tempo e das diversas perspectivas pelas quais o conceito pode ser abordado. Neste tópico, Karl Jaspers e Hans Jonas serão os filósofos estudados, pois ambos foram contemporâneos de Arendt e discutiram com ela sobre o problema da responsabilidade. Certamente, em alguma medida, ambos influenciaram o pensamento de Arendt, como veremos. O primeiro trata do problema na obra *O Problema da Culpa* (1946), fruto de um curso sobre “a questão da culpa e a responsabilidade política da Alemanha”, ministrado nos anos de 1945-46. Meses depois, suas notas foram reunidas e publicadas, constituindo-se o seu livro *O Problema da Culpa (Die Schuldfrage)*. O segundo trata do tema na obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (1979), que trata sobre a questão da ameaça do futuro da humanidade, da violação da integridade do ser humano e da natureza.

2.2.1 Karl Jaspers¹⁰ (1883-1969) e a questão da responsabilidade¹¹

Karl Jaspers manteve uma experiência direta com o nacional-socialismo e essa situação o forçou a refletir sobre o papel do homem na sua autodeterminação enquanto indivíduo, assim como na condução política de sua sociedade. O nazismo tolheu as liberdades individuais e, por conseguinte, levou à perda das garantias jurídicas dentro do próprio Estado. O filósofo sentiu-se despertado e provocado a pensar sobre as

¹⁰ Filho de uma família abastada, Karl Jaspers pensou primeiramente em seguir a carreira de seu pai, que era jurista. Matriculou-se na faculdade de Direito, mas, em 1902, transferiu-se para o curso de Medicina. Em 1909, já graduado em Medicina, Jaspers começou a trabalhar no hospital psiquiátrico de Heidelberg. Insatisfeito com os procedimentos adotados para o tratamento dos doentes mentais, passou a pesquisar novos rumos para a psiquiatria. Nesse mesmo ano, Jaspers foi convidado para lecionar Psicologia na Universidade de Heidelberg. Em 1919, publicou um novo volume, chamado *Psicologia das Concepções de Mundo*. Cada vez mais próximo dos estudos filosóficos, Jaspers passou a lecionar Filosofia na Universidade de Heidelberg em 1922. Dez anos depois, lançou sua obra mais importante, *Filosofia*, em três volumes, em que expõe suas principais teses filosóficas. Nesse período, Jaspers foi professor da renomada filósofa Hannah Arendt, com quem manteve correspondência até o fim da vida. Com o avanço do nazismo, a atividade profissional de Jaspers viu-se ameaçada. Em 1937, foi afastado da universidade. No ano seguinte, veio à luz “Existência”, talvez o principal dos escritos filosóficos de Jaspers. Em 1945, foi afastado, e por pouco escapou de ser mandado ao campo de concentração, por ser casado com uma judia. O filósofo faleceu em 1969, na Suíça. Jaspers é hoje reconhecido como um dos fundadores do existencialismo e um dos principais filósofos contemporâneos.

¹¹ Reflexões de Bruno Groppo no artigo “Reflexões sobre o conceito de Responsabilidade e Culpa na obra de Karl Jaspers e sobre a sua aplicabilidade à ditadura de 1976/1983 na Argentina”. Ver GROPPPO, 2012, p. 23-44.

circunstâncias da sua época e, precisamente, sobre a culpa que recaía sobre a nação alemã pelas atrocidades cometidas pelo nazismo. Dessa maneira, Jaspers, ao invés de rejeitar a culpa do povo alemão, a assume. Não em uma atitude de quem assente, mas de quem assume o que lhe cabe e pertence. No lugar de um peso de consciência, ele vê na culpa uma oportunidade para contribuir não só para o amadurecimento dos alemães, mas para o aperfeiçoamento do gênero humano. Nesse sentido, afirma Bessel: “abrira-se caminho, por meio de uma catástrofe de dimensões nunca vistas, para a construção de um mundo novo sobre as cinzas do antigo” (BESSEL, 2010, p. 149).

Segundo Bruno Groppo (2012, p. 25), algumas circunstâncias tornavam particularmente difíceis, na Alemanha pós-guerra, a confrontação com o passado nazista. Em primeiro lugar, o caráter sem precedentes das atrocidades nazistas e o fato de que um número significativo de alemães havia participado diretamente ou estava associado a eles de algum modo.

A segunda situação que tornava difícil a confrontação com os acontecimentos ocorridos no passado residia no fato de que a grande maioria da população alemã tinha apoiado até o fim ao regime nazista e se identificara com seu líder. De fato, o totalitarismo nazista havia angariado uma ampla adesão da sociedade. Quando chegou ao poder, o partido nazista era a principal força política e eleitoral da Alemanha, e Hitler contava com a confiança de milhões de eleitores (GROPPO, 2012, p. 26).

A terceira circunstância, por fim, era a de que os alemães não haviam participado de nenhuma maneira de sua própria libertação. Essa veio de fora, e a eliminação do regime nazista foi resultado exclusivo da derrota militar infligida por exércitos estrangeiros, não de uma revolução da população ou de uma guerra civil. Isso mostra o caráter ambíguo do dia 8 de maio de 1945, na Alemanha, data que marca o fim da Guerra e que, para a população, significava a libertação e, ao mesmo tempo, a derrota (GROPPO, 2012, p. 26).

Essas circunstâncias demonstram a hesitação e, em última análise, a recusa de grande parte da população alemã a simplesmente levantar o problema da culpabilidade. Quando a maioria da população mundial apontava um dedo acusador para a Alemanha, que passou a ser uma espécie de pária entre as nações, a tendência do povo alemão era se furtar a esse problema e se considerar mais como vítima (dos bombardeios, da ocupação estrangeira, da fome) do que como responsável pelos sofrimentos infligidos a outros povos. Jaspers descreve esse estado de espírito:

Vivemos desamparados. Uma grande parte de nossa população vive em um desamparo tão grande, tão imediato, que parece ter se tornado indiferente a essas discussões. O que lhe interessa é o que diminui a miséria, o que proporciona trabalho e pão, moradia, calor. O horizonte ficou estreito. Ela não gosta de ouvir falar de culpa, do passado; não é afetada pela história mundial. Só quer parar de sofrer, sair da penúria, quer viver, mas não refletir. É como se, após um sofrimento tão terrível, tivéssemos de ser recompensados, ou, pelo menos, consolados, mas não tomados, ainda por cima, pela culpa (JASPERS, 1990, p. 43).

Karl Jaspers, na sua obra, refletindo sobre o problema da culpa e da responsabilidade, diverge da maioria e parece estar convicto de que, sendo alemão, é necessário que:

Nós, os alemães, temos o dever, sem exceção, de encarar o problema de nossa culpa e de tirar as consequências disso. Nossa dignidade humana nos obriga a isso [...] nossa própria vida [...] só poderá ser digna se formos sinceros com nós mesmos. Os outros levantam a questão de nossa culpa, mas, mais do que isso, é uma questão que nós próprios nos fazemos. A resposta que dermos a ela em nosso íntimo fundamentará nossa consciência atual do ser e de nós mesmos. É uma questão vital para a alma alemã (JASPERS, 1990, p. 44).

Na concepção de Jaspers (1990, p. 44), questionar-se é a única maneira de se libertar do peso na consciência. Ele diferencia quatro modalidades de culpa, a saber: a criminal, política, moral e metafísica.

A culpa criminal¹² refere-se aos crimes, “[...] atos objetivamente determinados que transgridem leis unívocas”, e tem a ver com o tribunal, que “[...] estabelece os fatos de acordo com um procedimento formal, aplicando-lhes as leis” (JASPERS, 1990, p. 45). Apenas pessoas responsáveis por essas ações podem ser culpadas de crimes e, por esse motivo, serem punidos pelos tribunais. Falar de culpa criminal de todo um povo não tem nenhum sentido.

A culpa política significa que os cidadãos de um Estado são responsáveis e devem “[...] assumir as consequências dos atos realizados por esse Estado”, sobretudo se o tiverem apoiado (JASPERS, 1990, p. 46). Assim, Jaspers (1990, p. 71) comenta que,

¹² Para Jaspers, os Julgamentos de Nuremberg circunscreveram-se a dois principais objetivos. Primeiro: julgar individualmente os acusados. Nas palavras do Promotor-chefe, Robert Jackson: “queremos deixar claro que não pretendemos culpar todo o povo alemão” (JASPERS, 1990, p. 45). Segundo: pontuar os crimes pelos quais os acusados estavam sendo julgados. O Estatuto do Tribunal Militar Internacional elencava quatro crimes específicos: (i) conspiração e atos deliberados de agressão, (ii) crimes contra a paz, (iii) crimes de guerra, e (iv) crimes contra a humanidade. Ademais, Jaspers analisa que, para subsumir os atos praticados pelos réus aos tipos penais determinados no Estatuto, a promotoria procurou determinar o grau de participação de cada um dos acusados, a fim de extrair a medida de responsabilidade devida. Por isso, a condenação resultou em penas distintas. Além disso, Jaspers (1990, p. 46) destaca que os alemães foram espectadores nos Julgamentos de Nuremberg: “não o promovemos, não o dirigimos, ainda que os acusados sejam pessoas que nos conduziram à desgraça”.

“[...] se toda decência e toda boa fé foram destruídas na política do Estado alemão, isso deve ter resultado, entre outros, do comportamento da maioria da população alemã. Um povo é responsável pela política de seu governo”. Dessa forma, o povo alemão precisa responder coletivamente pelos crimes cometidos em nome do Estado: “Nós carregamos a responsabilidade política de nosso regime, de seus atos, do desencadeamento da guerra em uma situação histórica mundial como esta, e do caráter do líder que escolhemos” (JASPERS, 1990, p. 87). Todavia, isso “[...] não significa que cada cidadão individualmente seja culpado criminal e moralmente pelos crimes cometidos em nome do Estado” (JASPERS, 1990, p. 47). A culpa política está relacionada ao comportamento dos homens de Estado que alcançaram o poder com o apoio e o consentimento dos cidadãos, ou seja, daquela parte do povo que tem capacidade para exercer os direitos políticos que permitem ao indivíduo intervir na direção dos negócios do Estado. Jaspers esclarece:

Nós, alemães, devemos responder pelos atentados atrozes cometidos contra nós por alemães, ou por aqueles aos quais nós escapamos por milagre? Sim, na medida em que toleramos que tal regime se estabelecesse no nosso país. Não, na medida em que muitos de nós éramos em nosso íntimo adversários de todo esse mal, e que nenhum ato, nenhuma complacência de nossa parte levam a reconhecer a culpa moral. Sermos responsabilizados por tudo isso não significa nos declararmos moralmente culpados. Há, portanto, forçosamente uma culpa coletiva enquanto responsabilidade política dos membros de um Estado, mas isso não acarreta nem uma culpa coletiva moral ou metafísica, nem uma culpa coletiva criminal (JASPERS, 1990, p. 72).

Essa responsabilidade política, no entanto, não se confunde com o tipo de culpa tratada nos Julgamentos de Nuremberg. No Tribunal militar internacional (TMI), julgou-se a culpa criminal de cada um dos acusados, ou seja, se eles cometeram algum dos crimes elencados no Estatuto. Desse modo, a referida responsabilidade que se imputava aos cidadãos alemães era, na concepção de Jaspers, de ordem política, e não criminal. Uma outra modalidade de culpa é a culpa moral. Ela significa que todo indivíduo é moralmente responsável por seus atos e que todo ato pode ser julgado moralmente: “[...] um crime continua sendo um crime mesmo que tenha sido ordenado”. Assim como a culpa criminal, a culpa moral só diz respeito a indivíduos. Conforme Jaspers, ela:

[...] subsiste em todos aqueles que admitem a consciência e o arrependimento. São culpados moralmente os seres capazes de expiação, aqueles que sabiam ou que podiam saber, e que apesar disso tomaram caminhos que sabiam errados, quando fazem um exame de consciência. Por comodidade, dissimularam a si mesmos o que se passava; ou se deixaram

aturdir e seduzir; ou se deixaram comprar com vantagens pessoais; ou então obedeceram por medo (JASPERS, 1990, p. 74).

A culpa metafísica, por fim, significa que: “[...] entre os homens, por serem homens, existe uma solidariedade que torna cada indivíduo corresponsável por toda injustiça e por todo mal cometido no mundo, especialmente por crimes cometidos em sua presença, ou com seu conhecimento” (JASPERS, 1990, p. 47).

Segundo Bruno Groppo (2012, p. 30), a parte mais instigante da reflexão de Jaspers é, provavelmente, aquela sobre a responsabilidade moral. O orientador da tese de Hannah Arendt interroga-se, especialmente, sobre a questão da consciência limpa no crime e no mal, de que tantos alemães deram provas, e sobre os mecanismos que tornaram possível essa consciência limpa (principalmente a concepção nacional cega que identificava sem reserva Estado nazista e nação, assim como a sede de obediência e de submissão). Ele enfatiza que o apego exagerado à pátria não pode ser uma desculpa para qualquer crime. Em suas palavras:

[...] a pátria não é um objetivo em si; ela se torna até mesmo perniciosa se um regime destrói o que faz a essência da Alemanha. O dever para com a pátria não acarretava absolutamente para quem quisesse permanecer coerente consigo mesmo, a obrigação de obedecer a Hitler e de admitir como evidente que a Alemanha, mesmo hitlerista, devia absolutamente ganhar a guerra. Foi nisso que a consciência mentiu. Não se trata de uma culpa pura e simples, mas de uma trágica confusão de que foi vítima grande parte da juventude, sem se dar conta [...]. Foi assim que se viveu esta coisa surpreendente: apesar de todo o mal, as pessoas continuaram a se identificar com o exército e com o Estado. Este valor absoluto atribuído a uma concepção nacional cega [...] fazia com que, mesmo quando se tinha a consciência limpa, se fosse moralmente culpado (JASPERS, 1990, p. 75).

O filósofo esclarece diferentes modalidades de culpa moral: por exemplo, a passividade, que consiste no fato de não se ter aproveitado as oportunidades para resistir e para diminuir a injustiça, pois, “[...] mesmo quando se submetiam por impotência, restava sempre uma margem de manobra para uma atividade, certamente não isenta de perigo, mas que, com prudência, podia ser eficaz” (JASPERS, 1990, p. 79); e o conformismo, acerca do qual Jaspers observa que “[...] ninguém poderá se justificar completamente por ter agido assim, considerando, sobretudo que muitos alemães recusaram-se, na verdade, a realizar tais atos de submissão e assumiram as consequências dessa recusa” (JASPERS, 1990, p. 79).

Os culpados não são somente aqueles que tiveram a experiência de vivenciar aqueles tempos sombrios. A culpa que se deve assumir não pode se referir apenas ao momento presente:

Devemos assumir a culpa de nossos pais. As condições espirituais de vida na Alemanha eram tais que permitiram o advento de um regime como este; disso todos juntos somos culpados. O que não acarreta absolutamente a obrigação de admitir que ‘o mundo do pensamento alemão’, ‘o pensamento alemão do passado’ tenham originado os crimes do nacional-socialismo. Mas isso significa que, na tradição de nosso povo, esconde-se algo poderoso, ameaçador, que tende a destruir nossa vida moral (JASPERS, 1990, p. 88).

Na obra *Homens em Tempos Sombrios*, Hannah Arendt dedica dois capítulos a Karl Jaspers (Karl Jaspers: uma laudatio e Karl Jaspers: cidadão do mundo), que considerou como cruciais para análise daqueles anos de chumbo e três dados históricos: o fenômeno do totalitarismo, a existência de armas atômicas e a insuficiência da política para conduzir os mais autênticos interesses da humanidade. Entendia Jaspers que a todos os seres humanos estava apresentada a responsabilidade de promover uma transformação global da ética e da política (ARENDR, 2008, p. 53).

Hannah Arendt sempre dialogou com Karl Jaspers através de cartas. Da longa correspondência que manteve com Jaspers, merece destaque uma carta redigida em maio de 1947, em que Hannah Arendt declara:

Sem sua filosofia e sem sua existência, que para mim adquiriram uma intensidade ainda maior nos longos anos em que a loucura à solta pelo mundo nos afastou completamente, eu nunca conseguiria ter adotado uma deliberada independência de julgamento, uma distância consciente de todos os fanatismos [...]. O que aprendi com você é que a única coisa importante não é a filosofia, e sim a verdade, que a pessoa tem de viver e pensar em campo aberto, e não dentro de sua pequena concha, por mais confortável que (ela) seja [...]. Naqueles tempos, algumas vezes senti a tentação de imitá-lo, mesmo em sua maneira de falar, porque essa maneira, para mim, simbolizava um ser humano sem segundas intenções (ARENDR, 2008, p.241).

O método com que Arendt entrelaçava diversos e frequentemente contraditórios contextos conceituais, sua maneira de sistematizar, procede de Karl Jaspers (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 240). Uma das principais características da filosofia de Jaspers é a sua contundente crítica à pretensão totalizante da razão, como conhecimento dogmático dotado de objetividade rigorosa, suporte da expectativa de prever e controlar o próprio curso da história. Essa ideia estará presente em toda a filosofia de Arendt.

Segundo João Medina (2007), Arendt recebe o volume de Jaspers sobre *O Problema da Culpa* no verão de 1946 e logo escreve ao seu antigo mestre uma longa

apreciação, começando por se afirmar de acordo com o que ali se escrevia (carta 43, de 17-VIII-1946, p. 51-56). A sua discordância de pormenor tem a ver com a maneira como esse livro de Jaspers apreciava as reparações pedidas pelos judeus em relação aos crimes nazis e até quanto a ter havido um crime especificamente alemão: Arendt observa que, doravante, todo judeu, vivesse onde vivesse, devia estar habilitado a ter uma cidadania alemã como forma de reparação pelo esbulho brutal da nacionalidade a partir da instauração do regime hitleriano, sem deixar de ser judeu.

As várias cartas trocadas entre Jaspers e Arendt sobre o processo de Eichmann e as reflexões do filósofo existencialista alemão acerca do seu modo e propósito teriam eco evidente na elaboração do livro de Arendt sobre julgamento de Eichmann, escreve João Medina:

A dezena de cartas trocadas entre Jaspers e Arendt sobre este processo e as reticências do filósofo existencialista alemão acerca do seu modo e propósito teriam eco evidente na elaboração do livro sobre Eichmann. Nas duas primeiras, de fins de 1960, Jaspers levanta, desde logo, diversas objecções importantes quanto ao modo como o processo tinha sido concebido do ponto de vista penal e político, lembrando que nele o importante não seria o julgamento legal mas o permitir que se estabelecessem um certo número de factos históricos, ouvindo testemunhas e obtendo o conhecimento de factos sobre o holocausto nazi, duvidando que os juízes israelitas lograssem revelar o nível que ia para além do pensamento jurídico e o fizessem de modo que se superassem quaisquer dúvidas levantadas nesse afã, sendo necessário, para tal, o “espírito dos grandes profetas” como Amos, Isaías e Jeremias e não o da ortodoxia judaica, essa assimilação total do judaísmo no moderno nacionalismo e a substituição dos judeus pelos israelitas (carta de 12-XII-60, p. 411), voltando ao assunto, poucos dias volvidos, a 16 de Dezembro, para enfatizar as suas fortes dúvidas quanto ao alcance e significado desse julgamento tão problemático, pelo que esse acto teria decerto consequências para Israel e para o mundo: desde as suas raízes, sublinhava Jaspers, que esse julgamento estava errado na sua concepção, sendo preferível que Israel declarasse desde logo que não queria exarar uma sentença até porque o que estava em causa ultrapassava a jurisdição legal de qualquer Estado e o caso interessava a toda a humanidade, devendo, portanto, ter sido transferido para uma instância internacional (a ONU, v.g.), aparecendo antes, assim, como de facto sucedia, como uma justiça dos vencedores (p. 413). Estes argumentos seriam, mais tarde, retomados pela própria Arendt na sua reportagem no *New Yorker* e no seu livro sobre o caso (MEDINA, 2007, p. 200).

Parece que Jaspers exerceu forte influência no pensamento de Hannah Arendt no que diz respeito a sua ideia de responsabilidade coletiva. Percebemos que a concepção de culpa e responsabilidade de Jaspers é muito semelhante à concepção de Hannah Arendt. No que diz respeito à responsabilidade política ambos concordam que os cidadãos de um Estado ou de uma comunidade são responsáveis e devem assumir as consequências dos atos praticados por esse Estado, principalmente aqueles que elegeram seus governantes. Jaspers e Arendt concordam, também, que não tem sentido

falar de culpa criminal de todo um povo. A culpa criminal é individual e somente aqueles que cometeram algum crime devem ser julgados nos tribunais. Para os dois pensadores, um crime continua sendo um crime, mesmo que tenha sido ordenado.

2.2.2 Hans Jonas¹³ e a questão da responsabilidade

Para a construção de uma noção de moral concernente a uma nova forma de entender a responsabilidade, Hans Jonas, em *O Princípio Responsabilidade* (1979), propõe uma reformulação da moral kantiana, especialmente do “imperativo moral categórico”. Jonas procura chamar a atenção para a insuficiência dos imperativos éticos tradicionais (Antigo e Moderno) diante das “novas” dimensões do agir coletivo. A ética tradicional já não tem um conjunto de categorias suficientes capaz de convencer consensualmente e de modo consistente sustentar um debate sobre a ação humana com o meio em que estamos vivendo. No entanto, é fundamental levar em consideração a emergência de uma ética que garanta a existência humana e de todas as formas de vida existentes na biosfera, propõe *O Princípio Responsabilidade*, como sendo um princípio ético para a civilização tecnológica.

Hans Jonas refere-se a uma nova ética. A ética tradicional, segundo ele, estava fundamentada apenas dentro dos limites do ser humano, não afetando a natureza das coisas extra-humanas. A natureza não era objeto da responsabilidade humana, pois cuidava de si mesma. A ética tinha a ver apenas com o aqui e o agora. Em substituição aos antigos imperativos éticos (entre os quais o imperativo kantiano, que se constitui no parâmetro exemplar “Age de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal”), Jonas propõe um novo imperativo:

“Aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica”, ou, expresso negativamente, “Aja de modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “não ponhas em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade na Terra”; ou, em uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do querer”. É fácil perceber que a infração desse tipo de imperativo não conduz a nenhuma

¹³ Hans Jonas nasceu em 1903, na Alemanha, e morreu em New Rochelle, estado de Nova Iorque, em 1993. Estudou com Husserl, Heidegger e Bultmann. Em 1933, com o advento do nazismo, emigrou para a Palestina, daí para a Itália, onde, como soldado da brigada judaica, ajudou a combater o fascismo. Passou depois ao Canadá e aos Estados Unidos, onde viveu e lecionou. Tornou-se célebre por seu trabalho sobre a gnose e, depois, sobre a filosofia da biologia. A partir do final dos anos 1960, dedicou-se às questões suscitadas pelo progresso da tecnologia. *O Princípio Responsabilidade*, ensaio de uma ética para a civilização tecnológica é sua obra principal, publicada em 1979.

contradição. O ser humano pode querer o bem presente à custa do sacrifício do bem futuro. Assim também, querer o seu próprio fim como o fim da humanidade. O novo imperativo diz que se pode arriscar a própria vida, mas não a da humanidade. Que o ser humano não tem o direito de escolher a não existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco (JONAS, 2006, p. 48).

Hans Jonas, nessa perspectiva, adverte que um dos grandes problemas a ser enfrentado pela ética da responsabilidade é o da vulnerabilidade da natureza, de modo a ser o ser humano responsabilizado pela vida de todos os seres vivos no Planeta. Tal vulnerabilidade, ocasionada pela intervenção técnica do ser humano sobre os ecossistemas, levou ao surgimento de uma nova teoria ética. A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova ética deve ser pensada (JONAS, 2011, p. 39).

Giacioia Junior (2000, p. 200) aponta que o novo imperativo não se dirige, como o kantiano, ao comportamento do indivíduo privado, mas ao agir coletivo, de modo que sua destinação não é a esfera próxima das relações entre singulares, mas o campo da política pública. A concordância que Jonas reivindica não é a compatibilidade lógica interna da vontade, nem a do ato consigo mesmo, mas a concordância entre os efeitos últimos do ato com a permanência da atividade humana autêntica no futuro. O imperativo kantiano “totalizava” no sentido de transferir a máxima subjetiva a uma hipotética comunidade de todos os seres racionais (situação em que a máxima da vontade não geraria autocontradição); para Jonas, “a totalização se faz a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo que, em sua realidade, afeta a humanidade como um todo” (JONAS, 2011, p. 39).

Hans Jonas propõe considerar uma transformação significativa sobre os efeitos do impacto da tecnologia moderna sobre a natureza. Tal realidade, já há algum tempo, encontra-se em risco eminente de efeitos por vezes incalculáveis e irreversíveis, cujas consequências centram-se no futuro da humanidade, fomentando, por conseguinte, por um lado, o questionamento acerca do lugar e da importância da tecnologia, e, por outro lado, atingindo o cerne dos sistemas de pensamento ético e moral vigentes. Tratar-se-ia de tomar em conta, na ética de Jonas, não apenas as consequências diretas e previstas, mas também as indiretas e imprevistas. Em suas palavras:

Sob tais circunstâncias, o saber torna-se um dever prioritário, mais além de tudo o que anteriormente lhe era exigido, e o saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir. Mas o fato de que ele realmente não possa ter a mesma magnitude, isto é, de que o poder previdente permaneça atrás do saber técnico que confere poder ao nosso agir, ganha, ele

próprio, significado ético. O hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada (JONAS, 2011, p. 41).

Para a concepção tradicional de ética, saber é sinônimo de poder, cuja expressão suprema é a exploração técnica da natureza em função de sua subordinação aos fins humanos, como enfatizou, Francis Bacon, o que paradoxalmente conduziu à sujeição completa a si mesmo sob o signo da catástrofe ecológica. Vive-se, portanto, segundo Jonas, uma crise sem precedentes em nossos dias atuais.

Dessa maneira, o novo comportamento da humanidade deve levar em consideração não apenas o interesse dos seres humanos, mas também a biosfera em sua totalidade, o que requer alterações substanciais nos fundamentos da ética. Diferentemente da concepção científica de Francis Bacon, que dessacralizou a natureza, despindo-a “de toda dignidade de fins” (JONAS, 2011, p. 41), a ética da responsabilidade considera que a natureza tem dignidade própria, isto é, ela é possuidora de fins que lhe são inerentes. Assim, faz-se necessária a substituição da busca desmensurada do utopismo tecnológico pela responsabilidade da continuidade da vida humana e também extra-humana. A ética jonasiana do futuro não pretende substituir as doutrinas éticas usuais. Trata-se, a rigor, tão só de complementar as diversas éticas tradicionais para atender ao novo desafio do superdimensionamento da civilização tecnológica (HECK, 2011, p. 65).

Jonas aborda um ponto fundamental quando se refere à heurística do medo. Essa heurística do medo, além de uma previsão da desfiguração e autodestruição do homem, ajuda-nos a refletir sobre o que há que preservar e priorizar face a tais perigos, assumindo uma nova postura ética. Tem como elemento central o conceito de responsabilidade, sobre o que se deve e se possa querer fazer na transformação dessa realidade com um uso sábio da implementação das tecnologias em nossas vidas. O que está em jogo é o destino do homem, a sobrevivência física da Humanidade e do Planeta, sua integridade existencial. No final da obra, afirma:

O medo de que falo não se refere a esse tipo de incerteza, ou ele pode estar presente apenas como um efeito secundário. Com efeito, é uma das condições

da ação responsável não se deixar deter por esse tipo de incerteza, assumindo-se, ao contrário, a responsabilidade pelo desconhecido, dado o caráter incerto da esperança; isso é o que chamamos de “coragem para assumir a responsabilidade” (JONAS, 2011, p. 351).

Segundo Jonas, a urgência da heurística do temor é: “Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger” (JONAS, 2011, p. 70-71). Trata-se de uma distorção hipotética da condição futura do ser humano e da natureza, optando-se pela primazia do mau prognóstico (JONAS, 2011, p. 77).

Giacoia Junior aponta para o novo papel do saber na moral jonasiana, dizendo que:

O descompasso entre a previsibilidade e o poder efetivo da ação se coloca, para Jonas, como um problema de relevância ética, impondo o reconhecimento do desconhecimento como contra face do dever de saber. Tal equilíbrio implica também a necessidade de se conceder, em situações de incerteza, precedência ao pior prognóstico entre as perspectivas concorrenciais sobre as consequências da ação. Isso caracteriza a proposta ética de Jonas como uma heurística do temor (GIACCOIA, 2000, p. 198).

Jonas menciona a necessidade de termos responsabilidade com as gerações futuras como um princípio baseado na reciprocidade, em que não prevaleçam os direitos e deveres de uma ética antropocêntrica, mas que se efetive uma ética baseada em valores de solidariedade, “em relações de responsabilidade recíprocas” (2011, p. 169). O dever para com as gerações futuras, futuros sujeitos de direitos, é um dever para com a humanidade em sua existência, independentemente se os seres são nossos descendentes ou não. Podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade. Desse modo, para que sua dignidade possa ser preservada, o homem deve reconhecer o valor implícito que lhe assegura essa dignidade, com destaque ao direito à existência no futuro (SGANZERLA, 2012, p. 336). Preconiza Jonas:

Nós não temos o direito de escolher a não existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco [...] por que temos um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não existente, não reivindica existência (JONAS, 2011, p. 48).

Hans Jonas definiu, no quarto capítulo de sua obra, a “Responsabilidade Paterna” como sendo uma relação natural, incondicional, englobando a totalidade do objeto, não

dependendo de aprovação prévia. A “Responsabilidade Política” foi definida como sendo fruto de uma escolha, ambicionando o poder para exercer a responsabilidade suprema. Hans Jonas esclarece:

A essa altura, pode ser do maior interesse teórico examinar como essa responsabilidade nascida da livre escolha e aquela decorrente da menos livre das relações naturais, ou seja, a responsabilidade do homem público e a dos pais, que se situam nos extremos do espectro da responsabilidade, são as que têm mais aspectos em comum entre si e as que, em conjunto, mais nos podem ensinar a respeito da essência da responsabilidade. As diferenças saltam aos olhos. Uma delas é comum a todos, a outra somente a de um raro indivíduo singular (JONAS, 2011, p. 173).

Como comenta Giacoia Junior a respeito da responsabilidade política:

Essa responsabilidade, assim como o novo poder liberado pela tecnologia, não se restringe à esfera do sujeito individual; seu verdadeiro destinatário é a práxis coletiva; a preocupação básica de Jonas diz respeito aos efeitos remotos, cumulativos e irreversíveis da intervenção tecnológica sobre a natureza e sobre o próprio homem. Para ele, o novo poder tecnológico abriga uma dimensão ameaçadora e perigosa; o risco que se encontra encerrado no sucesso extraordinário do poder tecnológico é aquele que envolve a possibilidade de desfiguração da essência ou natureza daquilo que tradicionalmente é pensado sob o conceito de homem, risco face ao qual Jonas propõe uma postura fundamental de temor e reverência (GIACIOIA, 2000, p. 194).

A “Responsabilidade Política” é ampla, pois trabalha com espaços maiores em direções históricas. Já a “Responsabilidade Paterna” é centrada no desenvolvimento individual do ser. A responsabilidade política e a paterna têm o poder de decisões em relação à vida na continuidade no presente e futuro. No entanto, a responsabilidade não pode deixar de estar presente nem pode ser interrompida.

Segundo Schio (2011, p. 157), Hannah Arendt e Jonas apresentam muitos aspectos em comum: conheceram-se ainda na Alemanha pré-hitlerista, foram alunos e pessoas próximas a Heidegger e sustentaram suas concepções no pensamento kantiano. Ambos os filósofos tinham a ética como objetivo de não permitir que fatos como os que ocorreram durante o nazismo e regimes totalitários não voltassem a serem repetidos. Outro aspecto fundamental é o de que cada ser humano pudesse se tornar um cidadão preocupado com o que pensa e faz, responsabilizando-se, e que se inquietasse com o futuro que está sendo elaborado. Por fim, a apreensão com as obras humanas, especificamente com a tecnologia e suas possíveis consequências negativas para a humanidade, especialmente a futura.

A previsão do futuro de acordo com Jonas e Arendt deve-se esperar o pior, pois é mais fácil regular o inesperado. O passado e o presente são indispensáveis para a criação de um futuro melhor. O passado torna-se um aprendizado para auxiliar sobre decisão sobre questões do presente e futuro (SCHIO, 2010, p. 164).

Para Arendt, houve uma “ruptura” no século XX, iniciada na Modernidade (séc. XVII), na qual o passado deixou de “lançar luzes” sobre o presente e o futuro, pois sua relevância foi questionada tão duramente a ponto de parecer que ele nada tem a oferecer, tanto ao presente quanto ao futuro, o que é um engano, pois essa situação deixa o humano “às cegas” no momento de agir (SCHIO, 2010, p. 165).

A questão do mal também aparece nos dois autores. Em Jonas, porém, ele tem um cunho ontológico, ausente em Arendt, que lhe confere uma conotação política: a “banalidade do mal” (SCHIO, 2010, p. 163). A temática nuclear e a forma de utilizar as tecnologias são temas que estão presentes no pensamento de ambos. Arendt e Jonas também acreditam que a humanidade não deve abrir mão da utilização da tecnologia, mas defendem a diminuição de certos excessos para a redução de certos problemas para o futuro. Arendt também defende a responsabilidade coletiva para responsabilizar a sociedade pelo perigo constante da degradação do mundo.

Arendt e Jonas tematizaram a ética, a vida e a ação dos seres humanos no mundo, que envolve a natureza, suas relações recíprocas e o tempo, entre outras questões relevantes. A ética, para ambos, porta os termos “responsabilidade” e “futuro”. Porém, elas contêm diferenças que as tornam, de certa forma, complementares. Cada uma enfoca e permite reflexões em direções que se tocam ou perpassam, iluminando regiões reflexivas diferentes. Jonas buscou uma fundamentação no “ser”, Arendt na política e no julgar (SCHIO, 2010, p. 171).

Segundo ainda Schio, devemos lembrar que eles foram amigos, dialogavam e que, certamente, receberam influências um do outro. Sabe-se que Jonas havia lido as obras de Arendt e, muitas vezes, problematizava sobre os mesmos temas, mas sem citá-la. Porém, ele conhecia tanto o pensamento da autora quanto os temas por ela tratados. No enterro de Arendt, ele fez um discurso no qual demonstrou conhecer em profundidade o pensamento arendtiano, assim como as críticas que essa sofreu e ainda recebia, bem como as suas próprias a ela dirigidas (SCHIO, 2010, p. 172).

2.3 ÉTICA E RESPONSABILIDADE

Nas últimas páginas de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt aborda a questão da responsabilidade moral pessoal que, em relação a atos criminais, ela distingue claramente da reponsabilidade política. A filósofa, referindo-se a Adolf Eichmann, escreve:

Você admitiu que o crime cometido contra o povo judeu durante a guerra foi o maior crime na história conhecida, e admitiu seu papel nele. Mas afirmou nunca ter agido por motivos baixos, que nunca teve a intenção de matar ninguém, que nunca odiou os judeus, que, no entanto, não podia ter agido de outra forma e que não se sente culpado [...]. O que você quis dizer foi que onde todos, ou quase todos, são culpados, ninguém é culpado (ARENDDT, 1999, p. 300-301).

Hannah Arendt esteve presente no julgamento de Eichmann na década de 1960, em Jerusalém. Ela foi enviada pela revista *The New Yorker* para fazer a cobertura do processo do julgamento do oficial nazista. A obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* foi fruto deste trabalho da pensadora.

Adolf Eichmann foi um funcionário encarregado de fazer trabalhos burocráticos, cuidando das deportações durante o governo de Hitler. Ele foi preso na Argentina e levado ao recém-criado Estado de Israel, onde foi acusado por vários crimes, entre eles “crimes contra o povo judeu”, “crimes contra a humanidade”, “perseguição aos judeus por motivos raciais, religiosos ou políticos”. Considerado culpado, foi condenado à morte e executado em 1962.

Arendt, em suas reflexões sobre o réu, indaga: como pode uma pessoa cometer o mal moral e não se responsabilizar por ele? O julgamento de Eichmann teve sua importância pelo fato de que o tribunal não considerou o réu Eichmann, um assassino burocrata *par excellence*, como um dente de engrenagem, mas como um indivíduo em julgamento pela sua vida. Isso quer dizer que ele foi considerado como um homem particular a ser julgado pela sua responsabilidade específica no assassinado de milhões de seres humanos.

Segundo Jerome Kohn, depois da Segunda Guerra Mundial, o problema do mal ocupará o centro das reflexões de Hannah Arendt, pois o mal tinha se evidenciado como o inverso do fundamento milenar da moral ocidental, o “não matarás” (2008, p. 24). De fato, como corrobora Bethania Assy, citando as palavras de Arendt em uma carta endereçada a Samuel Graffon, afirma:

Tenho refletido há muitos anos, mais especificamente trinta anos sobre a natureza do mal. E o desejo de me expor, *não aos feitos os quais, no final das contas, era do conhecimento de todos, mas ao próprio perpetrador do mal*, foi provavelmente a minha mais convincente motivação por detrás da decisão de ir a Jerusalém (ASSY, 2015, p. 2).

Hannah Arendt discutiu o ineditismo do problema do mal no século XX em *As Origens do Totalitarismo* em termos do mal radical. Subsequentemente, retomou o tema do ineditismo do mal na vigência do totalitarismo na sua análise do caso Eichmann, expondo a sua visão sobre a banalidade do mal (LAFER, 2003, p. 187). Ela estava convencida de que o mal não tem raízes, não tem profundidade. O mal “é como um fungo, não tem raiz, nem semente” (KOHN, 2001, p. 14).

Segundo a filósofa, Eichmann não era um assassino convicto. O mal encontrado nele seria banal porque não tem explicação convincente, não tem motivação alguma, nem ideológica, nem patológica, nem demoníaca. Por isso, Hannah Arendt diz-se “vagamamente consciente de que seu novo conceito contradiz nossa tradição de pensamento sobre o fenômeno do mal” (ARENDR, 2000, p. 5). A questão do mal não é, assim, uma questão ontológica, uma vez que não se apreende uma essência do mal, mas uma questão da ética e da política. [...] O problema do mal sai, verdadeiramente, dos âmbitos teológico, sociológico e psicológico e passa a ser focado na sua dimensão política (SOUKI, 1998, p. 104).

As atrocidades que ocorreram na Alemanha nazista, onde existia um código moral até então aparentemente sólido fora, de uma hora para outra, substituído por outro e depois, com o fim da guerra, substituído ainda por outro, a saber: o totalitarismo na União Soviética. Complementado pelo julgamento de Eichmann no Tribunal de Jerusalém, foram os eventos que podem ser considerados para Arendt como um colapso da moralidade. A associação do mal à ética – *ethos*, termo grego que designa hábito – e a moral tradicional – *mores*, termo latino que designa costumes – não colaboraram para impedir o colapso moral experimentado na Alemanha do tempo de Hitler. Em suas palavras:

Entre as muitas coisas que ainda se pensava serem “permanentes e vitais” no início do século e mesmo assim não perduraram, escolhi voltar a nossa atenção para as questões morais, aquelas que dizem respeito à conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocados para julgar ou justificar os outros e a si mesmos, e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural. Até que, sem grande alarde, tudo isso desmoronou quase da noite

para o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de costumes (*mores*), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou povo (ARENDDT, 2004, p. 113).

De acordo com Schio (2012, p. 214), a moralidade está fundamentada na possibilidade de remeter-se aos costumes do grupo e nele buscar apoio nas regras para o agir. Arendt retomou o significado de moralidade e ética no artigo “Responsabilidade coletiva”: a principal dificuldade de discutir esses assuntos parece residir na ambiguidade muito perturbadora das palavras que usamos para discutir essas questões, isto é, a moralidade e a ética: “As duas palavras significam originalmente nada mais do que costumes ou maneiras e, depois, num sentido elevado, os costumes e as maneiras que são mais apropriadas para o cidadão” (ARENDDT, 2004, p. 218).

A moralidade institucionalizada de forma escrita, como código jurídico ou como costumes de um grupo, pode ser caracterizada como doadora de ordens, regrando antecipadamente o comportamento das pessoas em sociedade. Esse conjunto de orientações funciona como sistema de referência para interpretar o mundo, nele viver e conviver. A moral não pode ser individual, pois as regras não disciplinam apenas casos particulares. Ela indica os critérios para guiar a conduta dos membros da comunidade. Dessa maneira, o indivíduo age sem coação interna, mas externa; uma pressão via punições legais ou do grupo (SCHIO, 2012, p. 216). Em verdade Hannah Arendt não concebe a distinção entre moralidade e eticidade.

Segundo Odílio Aguiar a ética para Arendt, não é uma ética dos valores universais e sim da realização e liberdade humana. Podemos perscrutar em Arendt, assim, uma ética da singularização na qual a vida se legitima na medida em que é capaz de realizar a si própria, mesmo que não tenha sido auto-engendrada e que isso lhe escape completamente. Sem respeito a essa dimensão, temos a negação da possibilidade dos indivíduos realizar próprios talentos e capacidades e escolherem os projetos e objetivos que nortearão seus caminhos no labirinto da existência. (AGUIAR 2001, p.185-186).

Todavia, quando a moralidade entrou em colapso com os acontecimentos bombásticos do século XX, isto é, com o totalitarismo, quer na versão nazista ou stalinista, a vida de todo ser humano ficou sob a mira do perigo. O fato que mais assustou Hannah Arendt foi a colaboração natural de todas as camadas da sociedade alemã, inclusive das elites mais antigas que os nazistas deixaram intocadas e que nunca se identificaram com o partido no poder (ARENDDT, 2004, p. 115). O que tudo indica é

que, no caso do nazismo alemão, o alto nível instrucional de boa parte da sociedade e as especulações filosóficas mais sofisticadas sobre ética e moral de alguns eminentes pensadores alemães não foram suficientemente fortes para conter a barbárie que se instaurou. A terrível e simples verdade era que o nacional-socialismo tinha aprovação da maioria da sociedade alemã: “A situação era tão simples quanto desesperada: a esmagadora maioria do povo alemão acreditava em Hitler” (ARENDR, 1999, p. 114). Por mais educada e moralmente formada que fosse essa sociedade, o regime de Hitler estabelecia um novo conjunto de valores morais e legais. Complementa Hannah Arendt:

A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinados a acreditar. [...] Assim devemos dizer que presenciamos o total colapso de uma ordem ‘moral’ não uma vez, mas duas vezes, e essa volta repentina à ‘normalidade’, ao contrário do que muitas vezes se supõe complacientemente, só pode reforçar nossas dúvidas (ARENDR, 2004, p. 118).

Hannah Arendt aponta que há uma diferença entre pessoas comuns e criminosas. Um tribunal, ao julgar um criminoso, considera a “pressuposição da responsabilidade e culpa pessoal” e na crença do funcionamento da “má consciência”. Esse novo tipo de criminoso só pode ser entendido a partir de uma nova profissão: o burocrata. Para um burocrata, a função que lhe é própria não é a de responsabilidade, mas sim a de execução (CORREIA, 2004, p. 93). Daí a reiterada afirmação burocrática: eu só cumpro ordens. A obediência como virtude foi a base da condição verdadeiramente abjeta da possibilidade do nazismo enquanto um modelo de assassinatos em massa.

Quando todas as categorias da tradição não servirem mais para a compreensão da vida em comum e não existir uma regra geral suficiente para entender um caso particular, e a orientação para a ação for escassa, a faculdade de julgar precisa exercer sua tarefa de forma autêntica e, portanto, mais relevante. Arendt indica duas alternativas para a situação. Na primeira, o cidadão adere a novas regras, adaptando-se ao novo contexto. As novas regras serão resguardadas e seguidas com o mesmo empenho que as antigas. A segunda seria entrar no campo da reflexão sobre a moralidade, denominada ética (SCHIO, 2012, p. 215).

Eichmann seguiu, na concepção de Arendt, a primeira possibilidade. Nas páginas iniciais de “Pensamento e considerações morais”, Arendt, referindo-se a Eichmann, mostra que:

A única característica que se podia detectar no seu passado, bem como no seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar [...] não tinha a menor dificuldade de aceitar um conjunto inteiramente diferentes de regras (ARENDDT, 2004, p. 226).

Eichmann mencionou várias vezes à Corte de Jerusalém que cumpria seu dever e que obedecera não apenas as ordens, mas às leis. As palavras pronunciadas por Hitler tinham força de lei e quem não as cumprisse cometia atos ilegais e poderia ser considerado um criminoso. Bethania Assy (2015, p. 10) se utiliza das palavras de Reuben Garner, que afirma: “um dos aspectos que contribuíram para a construção da obediente máquina burocrática foi o peso da doutrinação, capaz de suprimir os sentimentos pessoais e de aceitar as premissas hitlerianas sem sequer questioná-las”.

De acordo com a Arendt, isso está relacionado com a perda da capacidade de pensar; não aquela ligada apenas ao intelecto, mas à capacidade de pensar que faz com que a pessoa tenha consigo mesmo um diálogo do “dois-em-um” do tipo que Sócrates exercitava na *pólis*. Para Sócrates, esse dois-em-um significa simplesmente que, se alguém quisesse pensar, deveria cuidar para que os dois que travam o diálogo do pensamento estivessem em boa forma, que os parceiros fossem amigos. É melhor para alguém sofrer o mal do que fazê-lo, porque ele sempre pode continuar a ser amigo do sofredor; quem gostaria de ser o amigo de um assassino e ter de viver junto de um homicida? (ARENDDT, 2004, p. 253).

Sócrates instigava os indivíduos para que buscassem a compreensão sobre as coisas e não simplesmente proferissem juízos sobre elas ou aceitassem passivamente as definições que eram sugeridas por outros. Arendt aponta “que não só vivo junto com outros, mas também com o meu eu, o que esse viver junto, por assim dizer, tem precedência sobre todos os outros”. Segundo a filósofa, a resposta política à proposição socrática é: “[...] o importante no mundo é que não haja nenhum mal, sofrer o mal e fazer o mal são igualmente ruins. Não importa quem o sofra; o nosso dever é impedi-lo” (ARENDDT, 2004, p. 221).

Em um sistema totalitário, é importante ressaltar que somente “Um” (Esse homem é o próprio Hitler, que certa vez descreveu, não num ataque de megalomania, mas muito corretamente, como único homem insubstituível em toda a Alemanha) toma as decisões. Se o poder de proferir ordens está concentrado em um único indivíduo, alguém mais poderia ser considerado responsável? Pode-se afirmar que se sou substituível (um dente

de engrenagem) a ação que eu não tivesse feito seria realizada por outro e isso diminuiria minha responsabilidade? No julgamento de Eichmann, a defesa afirmou que ele fora um minúsculo dente na engrenagem, dispensável e substituível.

A teoria da peça de engrenagem foi utilizada pela defesa de Eichmann. Segundo o advogado, Eichmann era apenas uma pequena engrenagem na maquinaria chamada solução final para a questão judaica.

Arendt examinou detalhadamente os fatos do julgamento, e ficou evidente para ela que Eichmann nunca pensou no que estava fazendo, seja na sua função na Gestapo, ou no banco dos réus. Eichmann não poderia ser julgado como um “dente de engrenagem” do governo nazista, mas pela sua responsabilidade no assassinato de milhões de pessoas inocentes. Como bem nota Nádía Souki, Arendt não aceita esse argumento de peça de engrenagem. Para a filósofa, essa expressão significa que, dentro de um governo burocrático, havia pessoas que executavam as ordens dadas pelo Führer, as quais poderiam ser consideradas como máquinas. Mas, aos olhos do mundo e perante o tribunal, quem teria que responder pelos atos cometidos era a “pessoa” (2008, p. 89). E, para Correia, “A ‘teoria da engrenagem’, ainda que possa ser útil à ciência política, passa à margem da questão da responsabilidade pessoal” (CORREIA, 2004, p. 94).

Não estava em julgamento um sistema, mas um ser humano. Se fosse permitido declarar-se culpado ou inocente, tornar-se-ia um bode expiatório. Se transferisse responsabilidades, teria de nomear pessoas. O julgamento deu certo porque o transformaram num homem e, assim, as questões de responsabilidade pessoal e culpas legais puderam ser julgadas. Arendt afirma que, na maioria das organizações criminosas, são os pequenos dentes de engrenagem que realmente cometem os grandes crimes (ARENDR, 2004, p. 93).

As questões legais e morais não são as mesmas, mas ambas têm em comum o fato de que lidam com pessoas e não com sistemas e organização. É fundamental que toda sociedade estabeleça uma instituição em que a responsabilidade pessoal seja observada (ARENDR, 2004, p. 121).

Arendt afirma que as pessoas que fazem parte de um sistema totalitário são tão responsáveis quanto seus dirigentes. Esse sistema não desqualifica a responsabilidade individual de cada ser humano perante as suas ações. A culpa não é coletiva. É um erro, do ponto de vista moral, sentir culpa por um ato não praticado, assim como se eximir de toda culpa quando alguém de fato cometeu algo sendo culpado. Ela salienta que “culpa” e “inocência” só fazem sentido se aplicados aos indivíduos. Eichmann não era uma peça

da engrenagem. Ele era o réu, o responsável pelos seus atos (ARENDDT, 2004, p. 91). Em suas palavras: “Na sala de um tribunal não está em julgamento um sistema, ou tendência histórica, mas uma pessoa, e, se o réu é por acaso um funcionário, ele é acusado precisamente porque até um funcionário ainda é um ser humano, e é nessa qualidade que ele é julgado” (ARENDDT, 2004, p. 93).

A questão da culpa coletiva surgiu no julgamento pela declaração de inocência do acusado, que buscava a absolvição jurídica, assumindo publicamente suas supostas falhas morais. A defesa havia declarado: “Eichmann se considera culpado perante Deus, não perante a lei” (ARENDDT, 1999, p. 32). No tribunal, Eichmann declarou-se “inocente no sentido da acusação”, mas também disposto a “ser enforcado publicamente como exemplo para todos antissemitas da terra” (ARENDDT, 1999 p. 36). Eichmann gostaria de ser transformado em um mártir depois de tomar conhecimento que parte dos jovens alemães, inspirados possivelmente pela repercussão dos resultados dos julgamentos de Nuremberg, se sentiam culpados pelo Holocausto. Todavia, aquelas pessoas não participaram da guerra. Segundo Correia,

[...] é importante distinguir entre culpa e responsabilidade, tanto porque muitos se sentem culpados sem terem qualquer envolvimento, como por muitos serem responsáveis sem se sentirem culpados – enquanto os efetivamente responsáveis que se sentem culpados são muito poucos (CORREIA, 2004, p. 93).

De acordo com Hannah Arendt, a culpa é algo pessoal, individual, por isso passível de penalidades em um tribunal. Porém, “a responsabilidade coletiva ou responsabilidade política é mais um termo da categoria política do que jurídica ou moral” (SOUKI, 1998, p. 90). Ela propõe uma distinção entre culpa (individual) e responsabilidade (coletiva), por considerar que, onde todos são culpados, ninguém o é, ou seja, se todos têm culpa, ninguém efetivamente pode ser julgado e, conseqüentemente, imputado pelos crimes. No entanto, ela não negligencia a atribuição de culpabilidade ao réu pelo fato de ele não ser o único responsável por aquilo que fazia. Quanto à responsabilidade coletiva, ela afirma que ainda faltava ao povo alemão uma definitiva demonstração pública de responsabilidade pelos crimes cometidos em seu nome. Assumir essa responsabilidade coletivamente teria efeitos políticos e morais, mas, obviamente, não poderia ser passível de penalidades jurídicas. Mais uma vez, a autora argumenta a favor da condição humana, enquanto qualidade de ser livre e único e, por isso mesmo, responsável por seus atos e por suas conseqüências.

Como vimos, ainda que em caráter introdutório, Eichmann foi o perpetrador do mal e seu comportamento foi fruto da incapacidade de pensar e julgar ao ponto de não reconhecer culpa nem responsabilidade por suas práticas. Ele era simplesmente um cumpridor de ordens e, conseqüentemente, não refletia sobre o que fazia. Segundo Bethânia Assy (2015, p. XXXV), podemos apontar para três níveis de responsabilidade pessoal, a saber: a responsabilidade de pensar e escolher a si mesmo; a responsabilidade de julgar e de escolher nossos exemplos; e a responsabilidade para com a durabilidade do mundo, expressa por meio da consistência de nossas ações.

Para Arendt, a ética refere-se à capacidade de julgar que é liberada pela faculdade de pensar. Quando Arendt faz a reflexão sobre a moral e ética, surge a questão da responsabilidade em suas nuances moral, política e jurídica, em situações excepcionais. Dessa forma, pode-se afirmar que encontra-se nas reflexões de Arendt uma ética da responsabilidade. Como nota Bethânia Assy:

[...] em uma ética da responsabilidade a descrição em termos normativos não faz sentido, tal qual nas éticas prescritivas baseadas no indivíduo moralmente bom. Ao contrário, uma ética da responsabilidade está intimamente relacionada a um agir consistente, *vis-à-vis* nossas ações públicas, interações e opiniões, cuja qualidade estaria comprometida pelo encorajamento, exercício e cultivo de um *ethos* público, da capacidade de sentir satisfação com aquilo que interessa apenas em sociedade (ASSY, 2004, p. 52).

O capítulo seguinte tratará da banalidade do mal e da liberdade em Arendt. A liberdade é importante para a compreensão da responsabilidade em Arendt, na medida em que ela entende que a liberdade é a capacidade de inaugurar uma novidade no mundo, capacidade que os homens têm de interferir no mundo, A liberdade para Arendt é política, pois está relacionada com a preocupação com o mundo, como veremos. Desse modo todos nós somos responsáveis em por ordem no mundo em que vivemos. Vejamos, então, a sua reflexão sobre a liberdade.

3 A BANALIDADE DO MAL E A LIBERDADE

O capítulo apresentado será dividido em quatro partes. A primeira parte trata do julgamento de Eichmann no tribunal de Jerusalém e a segunda aborda a ideia de banalidade do mal. A terceira e quarta partes investigam as concepções do fenômeno da liberdade em Hannah Arendt. Os objetivos do primeiro e segundo tópicos são o de analisar sinteticamente o julgamento de Eichmann complementando a abordagem demonstrada do capítulo anterior; examinar qual foi a sua culpa e responsabilidade no massacre do povo judeu e compreender a ideia de “banalidade do mal” na ótica de Hannah Arendt. E, posteriormente, discutiremos a concepção contemplativa de liberdade ou liberdade filosófica e a concepção política de liberdade. Os objetivos destes subcapítulos são o de mostrar a distinção que a filósofa estabelece entre essas duas concepções de liberdade, uma relacionada à vida e interior e a outra relacionada ao exercício da virtude pública no espaço público e de que forma essas concepções de liberdade nos auxiliam para compreender sua compreensão do significado de responsabilidade moral e política.

3.1 O JULGAMENTO DE EICHMANN

No dia 11 de maio de 1960 Adolf Karl Eichmann, foi preso¹⁴ por agentes de Israel na cidade de Buenos Aires, na Argentina, onde vivia desde 1950, com o nome de Ricardo Klement. Ele foi levado para ser julgado em Jerusalém. Eichmann foi um dos principais responsáveis pelo transporte de judeus para os campos de extermínio do Terceiro Reich. Era filho de Karl Adolf e Maria Eichmann, uma família de classe média. Foi empregado de uma Companhia de Óleo a Vácuo na Áustria. Convidado por um amigo, o advogado Ernst Kaltenbrunner, entrou para o partido comunista em abril de 1932, tinha 26 anos. Eichmann insatisfeito com o trabalho de mero vendedor percebeu que ao aderir o movimento do nazismo teria a oportunidade de construir uma

¹⁴ Em 11 de maio de 1960, às seis e meia da tarde, quando Eichmann desembarcou, como sempre, de um ônibus que o trouxe para casa de seu lugar de trabalho, ele foi agarrado, por três homens e, em menos de um minuto, jogado dentro de um carro que estava à espera, e que o levou para uma casa alugada num subúrbio remoto de Buenos Aires. [...] Eichmann reconheceu imediatamente que se tratava de um trabalho profissional, uma vez que não foi usada nenhuma violência desnecessária; ele foi ferido. Ao lhe perguntarem quem era, ele respondeu instantaneamente: “ Ich bin Adolf Eichmann” e, surpreendentemente, acrescentou: “ Sei que estou nas mãos israelense” (ARENDR, 1999, p.262).

carreira e não por convicção às ideias do partido. Eichmann não concluiu os estudos secundários. Em 1933 entrou para SS, inicialmente no posto de soldado e depois em 1941 alcançando a chefia da seção B-4, em Berlim, na Central de segurança do Reich.

Segundo Hannah Arendt, Eichmann depois de quatro anos dentro da estrutura da SS especializou-se na questão judaica. Ele começou sua carreira na SS organizando a documentação sobre atividades de grupos secretos, na sequência passou a almejar posições hierarquicamente superiores, uma vez que desempenhava muito bem as funções burocráticas (ARENDR, 1999, p. 52). Quando Eichmann chegou à SS, o seu chefe exigiu que ele lesse *Der Judenstaat* de Theodor Herzl. Depois da leitura do livro ele se converteu ao sionismo (ARENDR, 1999, p. 53). Então começou suas atividades na organização dos assuntos relativos aos judeus, passando a estudar o sionista e o anti-semitismo, lendo também *Historia do sionismo* de Josef Böhn. Eichmann foi responsável pela organização da “emigração forçada” dos judeus nos territórios do Reich, primeiramente na Áustria, o que significou na prática a expulsão dos judeus.

Arendt aponta que em 1938, depois da anexação da Áustria ao Reich, Eichmann que tinha sido promovido ao posto de tenente foi enviado para Viena com a missão de organizar a emigração dos judeus alemães. Todos os judeus que adquiriram cidadania alemã depois de agosto de 1914 deveriam ser desnaturalizados e expulsos. De fato a expulsão de 15 mil judeus somente se concretizou cinco anos depois (ARENDR, 2000, p. 53).

No julgamento que ocorreu no dia 11 de abril de 1961, Eichmann foi acusado de crimes contra os judeus, contra a humanidade e crimes de guerra no regime nazista. Eichmann não se considerava culpado dos crimes. Ao contrário, declarou-se inocente daquilo que o acusavam. A acusação tinha como objetivo demonstrar e provar que Eichmann na ocasião da Solução Final foi o responsável pelo extermínio dos judeus.

Segundo Hannah Arendt acusação teve por base o que os judeus sofreram durante o regime nazista e não o que Eichmann fez. O ministro israelense Bem-Gurion seguido pelo promotor o Sr. Hausner não tentaram ocultar tal fato: "Não é um indivíduo que está no banco dos réus neste processo histórico, não é apenas o regime nazista, mas o anti-semitismo ao longo de toda sua história" (ARENDR, 1999, p. 30).

Arendt critica o encaminhamento dado pela promotoria a querer acusar Eichmann do executor de uma lei geral, o ódio ao povo judeu, isto é, aquilo que os judeus sofreram e não os atos cometidos pelo acusado. A acusação de crime contra o povo judeu na

concepção de Arendt foi um equívoco: o de ver precedente num crime sem precedente (ARENDR, 1999, p. 276).

O advogado de Eichmann, Robert Servatius, anunciou à imprensa em uma entrevista que “Eichmann se considerava culpado perante Deus, não perante a lei”, mas essa resposta nunca foi confirmada pelo próprio acusado. Em verdade a defesa, conhecedora do sistema legal vigente na época do nazismo de que as acusações não caracterizavam crimes, mas “atos de Estado” tinha preferido que ele se declarasse inocente (ARENDR, 1999, p. 32). O seu advogado perante o Tribunal de Jerusalém, argumentou a hipótese de “ato de Estado”, que restou vencida, uma vez que Eichmann tinha conhecimento de que as pessoas eram “transferidas” para os campos de extermínio e nada fez.

Inicialmente a defesa fez duas objeções à competência judicial da Corte israelense para o julgamento de Eichmann: violação da soberania da Argentina na ocasião da prisão do acusado e uma eventual responsabilidade internacional de Israel diante da Alemanha pela captura de um cidadão alemão na Argentina para ser julgado em Israel por crimes cometidos na Europa. A primeira foi solucionada através de um acordo entre Argentina e Israel em 3 de agosto de 1960 e a segunda, a Alemanha se recusou a dar proteção diplomática a Eichmann e colaborando ainda com as autoridades israelenses, ouvindo testemunhas do processo na Alemanha (LAFER, 1998, p. 173-4).

A defesa arguiu também que os magistrados, sendo judeus, não poderiam promover um julgamento imparcial. Com relação à imparcialidade dos juizes, esta foi repelida pelo Tribunal, uma vez que os mesmos, ainda que judeus, declararam-se juizes profissionais. Os argumentos da defesa durante o julgamento podem ser sintetizados da seguinte maneira: a) na noção de ato soberano, ou seja, na alegação de que a razão de um Estado não pode ser julgada por outro Estado; b) no conceito de ato executado por ordem superior que exime o funcionário das responsabilidades pelos fins, desde que zele pelos meios (LAFER, 1998, p. 177).

No julgamento, Eichmann defendendo-se das acusações alegou que só cumpria ordens superiores. Afirmou perante o juiz que “Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu – nunca matei nenhum ser humano” (ARENDR, 2000, p. 32). Eichmann não se considerava um assassino, pois, dizia que agia estritamente no cumprimento do dever. Não agiu por inclinações pessoais cumpria apenas as ordens de seus superiores hierárquicos. Para ele as determinações do Führer tinham força de lei.

Eichmann se considerava um “idealista”. Para ele um “idealista” não era aquele homem que tinha crença na sua “ideia”, ou alguém que não roubava ou aceita subornos, embora essas qualificações fossem indispensáveis, mas aquele que vivia para a sua ideia e estava disposto a sacrificar tudo e a todos. E se fosse ordenado chegaria a matar até o seu próprio pai (ARENDDT, 1999, p. 54). Para Eichmann um idealista é aquele que tem fascínio pela “questão judaica”. Um “idealista” perfeito não permite que suas emoções e sentimentos pessoais interfiram em suas ações mesmo que entrasse em conflito com a sua “ideia”. A “ideia” que Eichmann se refere era a lei encarnada na vontade do Führer. Ele obedecia cegamente às ordens e as leis.

No julgamento, Eichmann, mencionou que leu a *Critica da razão pura*, de Kant, e citou o imperativo categórico do filósofo com relação a ser um cidadão seguidor das leis, pois, observava e cumpria toda legislação a que estava submetido. Em suas palavras: “O que eu quis dizer com a minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que conhecido possa se transformar no princípio de leis gerais” (ARENDDT, 1999, p. 153). Em seguida Arendt aponta que Eichmann apesar de admitir que tivesse abandonado os princípios kantianos depois de ter sido encarregado de efetivar a Solução Final, pois não governava mais os seus atos, porém, omitiu ao tribunal que substituiu o imperativo categórico kantiano pelo o “imperativo categórico do Terceiro Reich”, como formulado por Hans Frank “Aja de tal modo que o Führer se souber de sua atitude, a aprove” (ARENDDT, 1999, p. 153). A vontade de Hitler era a vontade do Estado, isto é, a vontade pessoal de Hitler era a lei. Todavia a lei e a sua execução eram imorais, o que desvirtua o imperativo de Kant.

A defesa de Eichmann montou a estratégia para pedir a absolvição do acusado, pois o seu cliente parecia ser um “bode expiatório” do governo alemão e não deveria e nem poderia ser condenado por um crime de responsabilidade “do Estado”. Argumentou ainda que de acordo com as leis da Argentina seu crime prescreveu em 7 de maio de 1960 e que na Alemanha a pena de morte teria sido abolida (ARENDDT, 1999, p. 269).

Depois de dois anos de julgamento, com um número significativo de provas dos crimes, o Tribunal condenou Eichmann a morte por enforcamento. Por outro lado devemos mencionar que em nenhum momento fora feita prova contra o acusado de que ele teria praticado o assassinato de alguma pessoa. A defesa utilizou esta estratégia e a acusação não provou nenhum homicídio cometido por Adolf Eichmann pelas suas próprias mãos.

Sendo Eichmann o responsável pelas deportações, ele sabia que os judeus que eram identificados no Leste não estavam sendo deportados, pois não havia ordens de deportações, não foram organizados comboios de transferência de judeus do Leste para os campos de concentração. A lógica da acusação foi a de demonstrar no Tribunal que Eichmann conhecia as ordens da Solução Final, logo, se os judeus deveriam ser eliminados também no Leste e, nesta região não havia segregação, significava que os judeus estavam sendo mortos nos próprios locais em que viviam: “Por isso, tudo que sobrou foi a prova de que Eichmann estava bem informado sobre os acontecimentos do Leste, o que nunca esteve em discussão” (ARENDR, 1999, p. 234). Para a Corte era o suficiente para incriminá-lo por efetiva participação.

A condenação de Eichmann foi fundamentada na comprovação de que ele organizou e ajudou o estado nazista a praticar o assassinato de milhões de judeus. Dr. Servatius inconformado com a condenação recorre a Corte de Apelação argumentando que o tribunal tinha sido injusto. Depois de dois meses foi proclamado o resultado do segundo julgamento e foi confirmada a sentença da Corte Distrital em todos os pontos da condenação.

O presidente de Israel, Itzhak Bem-Zvi recebeu o pedido de Clemência de Eichmann, além de vários telegramas do mundo inteiro solicitando clemência ao condenado. Em 31 de maio todos os pedidos foram rejeitados e Eichmann foi enforcado a meia-noite deste dia e as cinzas espalhadas no Mediterrâneo fora das águas israelenses (ARENDR, 1999, p.271).

Mas qual foi a responsabilidade de Eichmann pelos erros cometidos contra os judeus? E, também, será que a sua punição foi justa?

Segundo Hannah Arendt, a acusação teve por base o que os judeus sofreram durante o regime nazista e não o que Eichmann fez. O ministro israelense Bem-Gurion seguido pelo promotor o senhor, Hausner não tentaram ocultar tal fato: "Não é um indivíduo que está no banco dos réus neste processo histórico, não é apenas o regime nazista, mas o antissemitismo ao longo de toda sua história" (ARENDR, 1999, p. 30).

Arendt critica o encaminhamento dado pela promotoria ao querer acusar Eichmann como o executor de uma lei geral, o ódio ao povo judeu, isto é, aquilo que os judeus sofreram e não os atos cometidos pelo acusado. A acusação de crime contra o povo judeu na concepção de Arendt foi um equívoco: o de ver precedente num crime sem precedente (ARENDR, 1999, p. 276). A legislação utilizada pela Corte de Jerusalém para a condenação de Eichmann foi a lei israelense de 1950, que trata dos

juízes a Convenção para a Prevenção e Repressão do Genocídio de 11 de dezembro 1948 que entrou em vigor em 12 de janeiro de 1951, da qual Israel é signatária. É fato que a lei israelense trata de crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crime de guerra (ARENDR, 1999, p. 277). O problema consiste na retroatividade da lei de 1950. É válido aplicá-la ao caso de Eichmann?

O problema não residia na retroatividade da lei, inevitável, aliás, mas sim na sua adequação, sua aplicação a crimes antes desconhecidos. A retroatividade viola apenas formalmente, não substancialmente o princípio *nullum crimen, nula poena sine lege*. (ARENDR, 1999, p. 276). Este princípio indica que ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude da lei.

Para Arendt o princípio *nullum crimen, nula poena sine lege* se aplica somente em ações conhecidas pelo legislador, no entanto se surgiu um crime como o genocídio anteriormente desconhecido, a própria justiça exige um julgamento apoiado em uma nova legislação para crimes inéditos (ARENDR, 1999, p. 277).

O genocídio se diferencia dos crimes anteriores não somente pela intensidade, mas na essência. Se o genocídio é um crime inédito não há leis preexistente que o caracterize. Não há uma tipificação do crime e conseqüentemente não há pena para aqueles que cometeram. A lei pode retroagir para penalizar?

É possível que um tribunal internacional, como o de Nuremberg, não aceitar e julgar com fundamento em leis retroativas. Por outro lado, não existindo uma lei que tipifique um crime inédito. - “O Milagre Negro” da ruptura com a tradição – que não permitiu a sua prévia tipificação em lei. Há consenso na comunidade internacional ao tema da retroatividade ao fazer da repressão ao genocídio um imperativo da ordem pública (LAFER, 1998, p.181).

O genocídio é algo novo, um crime sem precedentes, um crime contra a humanidade. Um crime que exterminou cerca de seis milhões de judeus. Arendt aponta que o conceito de genocídio, introduzido especificamente para cobrir um crime antes desconhecido e embora aplicado até certo ponto, não é inteiramente adequado, pela simples razão de que os massacres de povos inteiros não serem sem precedentes (ARENDR, 1999, p. 311). Em seguida ela afirma que a expressão “massacre administrativo” define melhor o massacre dos judeus. É um crime contra a humanidade

porque tem como objetivo aniquilar a pluralidade humana sem a qual deixamos de ser humano.

O genocídio é um crime que não pode ser executado de forma isolada e individualmente, mas um crime de governantes com os seus colaboradores que cumprem ordens e as executam. O regime totalitário organizou o genocídio de modo planejado: expulsando, concentrando e matando pessoas. O genocídio é algo novo, um crime burocrático sem precedentes. E Eichmann foi o gerenciador do planejamento do Terceiro Reich (ARENDR, 1999, p. 277).

A Convenção para a Prevenção do Genocídio, na linha do desenvolvimento do Direito Internacional Penal do segundo pós-guerra, exclui a responsabilidade coletiva ao buscar individualizar a pena do agir criminoso. Ela estabelece a responsabilidade penal dos governantes, dos funcionários e dos particulares que não só tenha cometido genocídio, mas também praticado os seguintes atos: o conluio para cometer o genocídio; a tentativa de genocídio; a cumplicidade no genocídio. O genocídio e a participação no genocídio é um crime internacional de acordo com a Convenção de 1948 (LAFER, 1998, p. 171).

A mais importante objeção, segundo Arendt, feita à acusação foi a de que Eichmann tinha cometido crimes contra o “povo judeu” em vez de dizer “contra a humanidade”, e, portanto, (...) a única corte adequada para julgar esses crimes seria um tribunal internacional (ARENDR, 1999, p. 276). Ela criticou a Corte pelo fato da mesma estar julgando um crime contra o povo judeu ao invés de um crime contra humanidade e este só um tribunal internacional teria competência para julgá-lo. Ademais a Corte de Jerusalém utilizou a lei de Israel de 1950 que enfatizava os crimes sobre o povo judeu.

Adolf Eichmann por diversas vezes no julgamento afirmou e nunca é demais repetir que era um cumpridor de deveres e da lei. Ele e seus superiores não agiram em confronto com o ordenamento jurídico do Estado totalitário e, portanto não cometeram nenhum ilícito penal. Eles apenas obedeciam. A desobediência a ordens superiores só caberia se tal ordem fosse ilegal. No totalitarismo todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso. O crime teria sido a regra (ARENDR, 2004, p.103).

Arendt aponta que desde o julgamento de Nuremberg até o de Eichmann tem sido utilizado o argumento de que toda organização exige obediência a seus superiores, bem como obediência ao seu país. Ela se utiliza das palavras de Madison que afirma que todos os governos “baseiam-se em consentimento” até os mais autocráticos e tiranias. A falácia consiste em igualar o consentimento à obediência (ARENDR, 2004, p. 109).

Em verdade quando obedecemos a uma organização ou a um governo estamos o apoiando, diferentemente de uma criança que obedece a seus pais. Aqueles adultos que obedecem a um governo, realmente o apoiam a ele e ao seu empreendimento. Sem a obediência dos governados, o líder não poderá dar sequência a seus empreendimentos. Quando obedecemos às leis do país, nós realmente apoiamos a sua constituição, como se torna notoriamente óbvio no caso dos revolucionários e rebeldes que desobedecem porque retiraram seu consentimento tácito.

Arendt indica que a razão pela qual podemos considerar esses novos criminosos que nunca cometeram crimes por sua própria iniciativa, ainda assim responsáveis pelo que fizeram, é que não existe obediência em questões políticas e morais. O único domínio em que a palavra obediência poderia ser possivelmente aplicada a adultos que não são escravos é o domínio da religião (ARENDR, 2004, p. 110).

No julgamento, o advogado de Eichmann tentou usar o argumento da teoria do dente de engrenagem em defesa de Eichmann. Para ele, Eichmann era apenas um elemento da engrenagem da máquina da questão judaica. Dessa forma o argumento utilizado era o seguinte: se Eichmann não executasse as ordens ele seria substituído por outro rapidamente, isto é, ele era descartável. Nas palavras de Arendt:

Pois esses crimes foram cometidos em massa, não só em relação ao número de vítimas, mas também no que diz respeito ao número daqueles que perpetraram o crime, e na medida em que qualquer dos muitos criminosos estava próximo ou distante do efetivo assassinato da vítima nada significam no que tange à mediada de sua responsabilidade. Ao contrário, no geral o grau de responsabilidade aumenta quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com suas próprias mãos (ARENDR, 2000, p. 268).

O único homem que tomava e podia tomar decisões, tendo assim total responsabilidade política, era o próprio Hitler. O único homem insubstituível em toda a Alemanha (ARENDR, 2003, p. 92). E os demais homens considerados dentes de engrenagem não eram responsáveis pessoalmente por suas ações?

Segundo Arendt, a verdade simples da questão é que apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, que recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo pôde evitar tornarem-se implicados em crimes, isto é, puderam evitar a responsabilidade legal e moral (ARENDR, 2003, p. 96). Quando a não participação da vida pública é justificada por critérios morais, a censura recebida pode se tornar elogio.

Para Arendt seria um equívoco do tribunal se tivesse concordado em julgar Eichmann como um “dente de engrenagem” do governo nazista, mais acertou em julgá-

lo pela sua responsabilidade individual e culpa legal no assassinato de seis milhões de pessoas. Arendt aponta que apesar de Eichmann ter sido usado na máquina burocrática de extermínio de seres humanos, não há dúvidas de que ele contribuiu com uma política de não querer dividir a face da terra com o povo judeu e outros povos (ARENDR, 1999, p. 302).

Não era o sistema totalitário que estava em julgamento, mas uma pessoa. Eichmann foi transformado em um homem e assim as questões de responsabilidade pessoal e culpas legais puderam ser julgadas. Arendt afirma que na maioria das organizações criminosas são os pequenos dentes de engrenagem que realmente cometem os grandes crimes (ARENDR, 2004, p. 93).

No sistema totalitário, na concepção de Arendt as pessoas que o compõem são tão responsáveis quanto seus líderes. Este tipo de sistema não isenta a responsabilidade individual de seus membros perante os seus atos. A culpa não é coletiva. Ela indica que “culpa” e “inocência” só fazem sentido se aplicados aos indivíduos. Somente em um sentido metafórico podemos dizer que nos sentimos culpados pelos pecados ou malfeitos de nossos pais, povo ou humanidade, isto é, por atos que não praticamos (ARENDR, 2004, p. 90). Eichmann não era um dente da engrenagem da Solução final. Ele era o réu, isto é, culpado pelos seus atos.

A ideia de culpa coletiva aparece no julgamento com a tentativa da defesa de Eichmann para inocentá-lo e com pretensão de absolvê-lo juridicamente. Somente a pessoa que participou efetivamente de um ato reprovável moral ou legal pode ser considerado culpado. Para Arendt se todos são culpados, ninguém é culpado. Para ela a ideia de culpa coletiva é uma falácia e serve apenas para encobrir os verdadeiros culpados.

Hannah Arendt aponta uma diferença entre culpa (individual) e responsabilidade (coletiva), afirmando que “onde todos são culpados, ninguém é”, ou seja, se todos têm culpa, ninguém efetivamente pode ser julgado e conseqüentemente imputável pelos crimes. No entanto, ela não exclui a culpa daqueles que estão sendo acusados de crimes pelo fato de eles argumentarem que muitos também cometiam o mesmo crime.

A responsabilidade pessoal deve ser entendida em contraste com a responsabilidade política que todo governo assume pela proezas e malfeitorias de seu predecessor, e de toda nação pelas proezas e malfeitorias do passado (ARENDR, 2004, p. 89).

Para Arendt responsabilidade coletiva se relaciona as ações que não foram realizadas, pelas pessoas que estão sendo responsabilizadas, mas pelas quais estas podem sentir-se responsáveis de alguma maneira pelo fato de ser membro da comunidade. Com relação a responsabilidade coletiva Arendt indica que ainda faltava ao povo alemão uma definitiva demonstração pública de responsabilidade pelos crimes cometidos em seu nome. Assumir essa responsabilidade coletivamente teria efeitos políticos e morais, mas, obviamente, não poderia ser passível de penalidades jurídicas.

Eichmann afirmou no julgamento que tomou conhecimento sobre o sentimento de culpa dos jovens alemães e por isso se oferecia para se enforcar em publico, pois queria fazer sua parte para aliviar a carga de culpa da juventude alemã, pois esses jovens são inocentes dos atos de seus pais (ARENDR, 1999, p. 264). Todavia, aquelas pessoas não participaram da guerra e não poderia sentir culpa, pois, não cometeram nenhum ato criminoso. Em termos morais é tão errado sentir culpa sem ter feito nada específico quanto sentir isenção de culpa quando se é realmente culpado de alguma coisa (ARENDR, 2004, p. 90).

Todos nós entramos no mundo como recém-chegados, mundo este que já existia antes de nós e que continuará a existir depois que morrermos e que deixaremos uma carga para os nossos sucessores (ARENDR, 2004, p. 90). Para Arendt a culpa esta relacionada a pessoa, ao indivíduo, por isso é possível para o tribunal aplicar um pena e por isso Eichmann é culpado e o povo alemão não é, mas, sim, é responsável coletivamente.

Hannah Arendt não tinha a menor dúvida da culpa legal de Eichmann pelo massacre dos judeus. Ele cometeu crime contra a humanidade e deveria receber a pena de enforcamento pelos crimes cometidos. Contudo, questionou a legitimidade do tribunal de Jerusalém e a justificação da pena de morte pela complexidade do caso. Arendt questionou a Corte a polêmica quanto a ser apropriado ou não o julgamento de Eichmann em Jerusalém. Como não havia um tribunal internacional, a proposta se justificava. Não concordava com o uso político por parte das autoridades, da ideia de vingança, de colocar o massacre dos judeus e não do acusado no centro do julgamento e do veredicto antecipado.

Eichmann possuía culpa legal e responsabilidade pessoal no massacre do povo judeu. Sua função foi transportar deportar, evacuar. Ele participou de reuniões que tratava da dizimação em massa dos judeus. Participou também como secretário da conferência de Wannsee que tratou da Solução Final do problema judaico. Chegou a

pronunciar no julgamento que “naquele momento eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me sentir livre de toda culpa” (ARENDDT, 1999, p. 130).

O objetivo principal de um julgamento é fazer justiça, a finalidade da lei é pesar as acusações contra o réu, julgar e determinar o castigo devido. A corte não pode passar dos limites da lei. Portanto a pergunta mais frequente sobre o julgamento de Eichmann – o que se pode fazer? -, só existe uma resposta possível: fazer justiça. (ARENDDT, 1999, p. 276). Em suas palavras:

"E, assim como você apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações – como se você e seus superiores tivessem o direito de determinar quem devia e quem não devia habitar o mundo –, consideramos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana, haverá de querer partilhar a Terra com você. Esta é a razão, e a única razão, pela qual você deve morrer na forca" (ARENDDT, 1999, p. 302).

3.2 DO MAL RADICAL A BANALIDADE DO MAL

Hannah Arendt abordou o problema do mal na parte três da obra *Origens do Totalitarismo*, com o sentido de mal radical. O surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores. Não há modelos políticos nem históricos nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la, a alternativa de tudo ou nada – e esse algo é tudo, isto, é um número absolutamente infinito de formas pelas quais os homens podem viver em comum, ou nada, pois a vitória do campo de concentração significaria a mesma inexorável ruína para todos os seres humanos que o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda raça humana (ARENDDT, 1989, p. 494).

No regime totalitário, Arendt, adverte que os homens são transformados em seres supérfluos ao serem transportados para os campos de concentração. Não há paralelos para comparar com algo a vida humana nos campos de concentração. Hannah Arendt aponta que o mal radical autêntico surgiu em um sistema onde todos os homens se tornaram “supérfluos” isto é, os homens parecem que não são mais seres humano, pois, não têm o fim em si mesmo, mas se tornaram meios, foram instrumentalizados:

“Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se estão vivos ou mortos se jamais viveram ou se nunca nasceram” (ARENDDT, 1989, p. 510).

O mal no sistema do domínio total é radical não apenas pela quantidade assustadora de mortes que sempre ocorreu na terra pelas guerras e massacres, mas por estar relacionado a um sistema no qual todos os homens se tornaram supérfluo. De fato, como observa Nádia Souki, a concepção de mal radical de Arendt se refere ao fenômeno de massa supérflua (SOUKI, 1998, p. 36). O objetivo do totalitarismo é destruir a singularidade do homem, promovendo a erradicação da pluralidade da face da Terra.

Segundo Jerome Kohn, quando Arendt aborda sobre o mal radical, ela foi influenciada claramente por Kant. Para Arendt, Kant suspeitou de que esse mal existiu. Para ela “o único filósofo que, pela denominação que, lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis” (ARENDR, 1989, p. 510).

A ideia de mal radical em Kant refere-se, a certa fragilidade constitutiva da natureza humana que tem relação com a nossa propensão a não resistir à tentação e seguir as inclinações em nome de algum bem, transgredindo a lei moral, o mal está relacionado à natureza egoísta do homem. Isso é radical porque é inato, está enraizado. Nas palavras de Kant:

[...] este mal é Radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma, é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem ente que age livremente (KANT, 1974, p. 379).

De acordo com Kant, sabemos por experiência que o homem, embora reconheça como lei de dever ser de seu agir a lei moral, é inclinado por uma natural propensão a descurar desse preceito em suas circunstâncias concretas de ação, subordinando sua observância à consecução das finalidades egoístas, dando a elas seu assentimento, na condição de móveis sensíveis do arbítrio. Ainda Kant:

[...] no conceito de uma simples propensão para o mal haveria uma contradição, se esta expressão não pudesse ser tomada de qualquer maneira em duas significações diferentes, todas as duas conciliáveis com o conceito de liberdade. Donde a expressão de um ato em geral pode aplicar-se muito bem àquele uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio, como também àquele de executar conformemente a esta máxima as próprias ações (segundo sua matéria, isto é, referente aos objetos do arbítrio). A propensão para o mal é, pois, ato na

primeira significação (*peccatum originarium*) e ao mesmo tempo o fundamento formal de todo ato contrário à lei no segundo sentido, o qual relativamente à matéria se opõe à lei e é chamado vício (*peccatum derivatum*); e a primeira falta permanece, mesmo que a segunda (proveniente de motivos que não consistem na própria lei) fosse muitas vezes evitada. A primeira é um ato inteligível conhecível apenas pela razão sem qualquer condição de tempo; a outra é sensível, empírica, dada no tempo (*facta phaenomenon*). A primeira denomina-se, principalmente em comparação com a segunda, uma simples propensão, inata porque não pode ser extirpada (para isto, com efeito, a máxima suprema deveria ser a do bem, mas naquela mesma propensão é admitida como má); principalmente, porém, porque não podemos explicar por que o mal em nós corrompeu precisamente a máxima suprema, apesar de isso ser nosso próprio ato, nem tampouco podemos indicar a causa de uma propriedade fundamental que pertence à nossa natureza (KANT, 1974, B 26, A 23-24, p. 375).

É nesse sentido que se pode falar de uma propensão para o mal na natureza humana ou, mais precisamente, que a natureza humana é corrompida em sua raiz.

Segundo Nádía Souki, o mal radical que surgiu no sistema de domínio total, ultrapassa a concepção de Kant de mal radical, em virtude de tratar-se de “uma nova espécie de agir humano”, uma forma de violência que “vai além dos limites da própria solidariedade do pecado humano” (SOUKI, 1998, p. 36).

Arendt aponta que o totalitarismo consiste em aniquilar a pessoa jurídica, a pessoa moral e a individualidade das pessoas: “Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem a chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas da própria espontaneidade com expressão da conduta humana...” (ARENDDT, 1989, p. 489).

Os campos de concentração são as instituições que representam mais autenticamente o governo totalitário. É o espaço onde tudo “é possível” e “permitido” do ponto de vista dos detentores do poder. O primeiro momento da efetivação do domínio total “é matar a pessoa jurídica do homem. Por um lado, isso foi conseguido quando certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei e quando o mundo não-totalitário foi forçado, por causa da desnacionalização maciça, a aceitá-los como os fora da lei” (ARENDDT, 1989, p. 498). No campo de concentração ocorre a destruição da pessoa jurídica. Os seres humanos começam a perder a identidade. Vejamos:

Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado (ARENDDT, 1989, p. 488-9).

O segundo momento de aplicação dos métodos do domínio total no campo de concentração é eliminação da pessoa moral do homem. É o estágio que visar corromper toda a solidariedade humana possibilitando a sua degradação. Isolado no mundo que o cerca o indivíduo não pode contar nem mesmo com a solidariedade que normalmente fazem parte da vida familiar ou comunitária. A dor e a recordação são proibidas. Arendt exemplifica que na União Soviética, uma mulher pede divórcio quando o esposo é preso e se ele sair da prisão e retornar para casa, ela o expulsa para salvar os filhos (ARENDDT, 1989, p. 503). Para Hannah Arendt:

Morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Sob certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente e sabemos que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento de uma personalidade sem direitos e sem consciência (ARENDDT, 1989, p. 504).

O terceiro e último momento é o da destruição das individualidades das pessoas. O comportamento dos seres humanos é condicionado como se fossem meros animais. Os homens perdem a singularidade. Eles são igualados às outras espécies de animais: “Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDDT, 1989, p. 506).

Neste estágio do domínio total, o processo de aniquilamento dos homens nos campos de concentração, depois de ter apagado todos os vestígios de cidadania nos indivíduos é necessário reduzi-lo ao mínimo substrato natural, indiferenciado e comum a todos os animais.

O mal radical é não-punível no sentido de que nenhuma punição pode ser adequada ou mensurada de acordo com o sistema legal existente; é não-perdoável, pois, se enraízam em motivos tão baixos a ponto de estarem além da compreensão humana. Arendt escreve,

Não obstante, em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriam, sem saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da

ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar (ARENDDT, 1989, p. 510).

Como observamos, Arendt utiliza a expressão mal radical de Kant com o objetivo de analisar os crimes perpetrados nos campos de concentração nazistas.

Após refletirmos um pouco sobre o mal radical, o que seria o mal banal para Hannah Arendt? A pensadora utilizou pela primeira vez a expressão “banalidade do mal” no último capítulo da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Arendt descreve o comportamento de Eichmann minutos antes dele ser enforcado. Ele pronunciou as últimas palavras: “Dentro de pouco tempo cavalheiros, todos vamos nos encontrar outra vez. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Eu não as esquecerei” (ARENDDT, 1999, p. 274).

Eichmann mesmo nos últimos minutos de sua vida proferiu frases prontas que repetiu durante toda a sua existência e que Arendt observou durante o julgamento em Jerusalém. Diante disso, Arendt aponta a ideia de banalidade do mal: “Era como se naqueles últimos minutos ele estivesse resumindo a lição que este longo percurso através da maldade humana nos ensinou, a lição da temerosa banalidade do mal, que desafia palavra e pensamento” (ARENDDT, 1999, p. 274).

Em verdade, desde 1945 ela já tinha se colocado sobre o problema do mal quando afirmou: “o problema do mal será a questão fundamental da vida intelectual do pós-guerra na Europa”. De fato para ela o problema do mal foi objeto fundamental de suas reflexões, no entanto os seus contemporâneos evitaram qualquer reflexão sobre o mal (BERNSTEIN, 2000, p. 235).

No livro, *A vida do Espírito*, publicado após o seu falecimento, em 1975, Arendt escreve que suas reflexões sobre o problema do mal eclodiram quando, em 1961 viajou para Jerusalém com a missão de fazer cobertura jornalística do julgamento de Adolfo Eichmann para a revista *New Yorker* (ARENDDT, 2000, p. 5).

É importante perguntar, nesse momento da investigação, se Hannah Arendt mudou sua concepção com relação ao mal radical? Hannah Arendt respondendo a uma correspondência de Gershom Scholem sobre o assunto banalidade do mal apontou:

Você tem bastante razão: eu mudei meu espírito e já não falo de “mal radical”. Faz muito tempo que nós nos encontramos pela última vez, senão teríamos conversado, talvez, sobre esse assunto. (Consequentemente, eu não sei por que você chama meu termo “banalidade do mal” um bordão ou

slogan. Até onde eu sei ninguém havia usado o termo antes de mim; mas isso não é importante.) Minha opinião agora é a de que o mal nunca é “radical”, é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode crescer demais e deteriorar o mundo todo precisamente porque ele se espalha como um fungo na superfície. Ele é ‘desafiador do pensamento’, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chegar às raízes, e no momento em que ele se interessa pelo mal, ele se frustra porque não há nada. Essa é sua “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 327).

Ao considerar o mal radical, Arendt crê estar recusando uma interpretação em profundidade, pois vê na banalidade do mal, não o absoluto, um escondido ou uma essência: “o mal não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca” (ARENDR, 2000, p. 18).

Para a nossa pensadora, ao observar Eichmann no julgamento e de ter lido e refletido as 3600 paginas do processo, conclui que aquele homem da cabine de vidro, responsável pelo assassinato de cerca de seis milhões de pessoas, não apresentava nenhuma característica demoníaca e nem era um monstro, o que contrastava a tudo que tínhamos aprendido na tradição sobre o fenômeno do mal. Eichmann era uma pessoa que não possui nenhum sentimento de ódio pelos judeus: “os atos eram monstruosos, mas o agente era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso” (ARENDR, 2000, p.18). Eichmann representa a banalidade do mal.

Adolf Eichmann, na concepção de Arendt apesar de ter podido cometer as mais terríveis atrocidades para milhões de seres humanos, não agiu por inveja, ódio ou cobiça seu comportamento não possuía uma essência maligna como Ricardo III, Macbeth ou Iago, personagens da literatura. Ele não tinha a pretensão de se tornar um vilão.

Uma das marcas presentes da personalidade de Eichmann era a sua linguagem. A linguagem administrativa parece ser a única que conhecia. Ele chegou a afirmar no julgamento “minha linguagem é o oficialês”. Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele foi sempre ingenuamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse clichê (ARENDR, 1999, p. 61).

Comentamos acima que nem na hora de sua morte Eichmann abandonou o uso de clichês. No seu derradeiro discurso pronunciou que na condição oficial nazista não era cristão e não acreditava em vida após a morte, porém, iria encontrar com aqueles que o ouviam novamente.

Hannah Arendt, no livro *Eichmann em Jerusalém* mostra alguns exemplos da incoerência de Adolf Eichmann: quando durante o seu julgamento propôs ao

tribunal israelense “ser enforcado publicamente com exemplo para todos antissemitas da Terra”. Com isso, não queria dizer que se arrependia de alguma coisa: “Arrependimento é para criancinhas” (ARENDR, 1999, p.36), ou quando assegurou com grande ênfase na corte que jamais imploraria por misericórdia, que nunca tentaria escapar de suas responsabilidades, para depois a conselho de seu advogado, apresentar aos juízes um requerimento pedindo misericórdia.

Arendt cita também alguns exemplos do uso da linguagem administrativa como: “solução final”, “evacuação”, “tratamento especial” que significavam assassinatos. “Reassentamento” indica deportação, “mudança de residência”, quando os judeus eram levados para os campos de concentração, “morte misericordiosa” ou “assunto médico” significava morte na câmara de gás. O próprio nome “regra de linguagem” significava mentira. Sejam quais forem as outras razões para a criação das regras de linguagem, elas se mostraram de enorme valia na manutenção da ordem e do equilíbrio entre os serviços imensamente diversificados cuja cooperação era indispensável na questão (ARENDR, 1999, p. 101). É importante destacar que uma característica fundamental do domínio total é a utilização de uma linguagem burocrática com o principal objetivo de manter o distanciamento da realidade.

Uma das características que Arendt atribui a Eichmann é a irreflexão, ele nunca percebeu o que estava fazendo. Arendt não quis afirmar que Eichmann desconhecia a suas ações e a extensão das mesmas. Ele não percebia era o significado de suas práticas. O comportamento do perpetrador do mal se caracterizava pela superficialidade, não tendo sua origem em motivos específicos que evidenciassem níveis profundos de envolvimento. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com a sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista da outra pessoa (ARENDR, 1999, p. 62). Para Arendt, Eichmann seria o modelo para o mal que desafia o pensamento. Ela se espantou com a assustadora “normalidade” de Eichmann, de sua banalidade que não correspondia aos seus atos extraordinariamente terríveis.

3.3 CONCEPÇÃO CONTEMPLATIVA DE LIBERDADE

Segundo Arendt, o problema da liberdade é fundamental para as questões da Política. Porém, a tradição filosófica¹⁵ obscureceu este tema na medida em que retirou a reflexão sobre a liberdade do seu campo original, o âmbito público, isto é, o domínio das experiências humanas cotidianas, e o deslocou para o domínio interno, a vontade; onde seria aberta à auto-inspeção (ARENDR, 1992, p. 191).

De acordo com Arendt, o problema da liberdade nunca foi tratado adequadamente pela filosofia no decorrer de sua história, na verdade, foi a última das grandes questões metafísicas submetidas à investigação pela filosofia: “Não há preocupação com a liberdade em toda a história da filosofia, desde os pré-socráticos até Plotino, último filósofo da Antiguidade” (ARENDR, 1992, p. 191).

Trata da temática o artigo “Que é liberdade?” da obra *Entre o passado e o futuro*. O que nos interessa é seguir Arendt na reflexão que faz acerca da tradição filosófica quanto a este tema, a fim de melhor compreender dois aspectos: o relacionamento entre política e liberdade, tal como proposto pela tradição, e aquele preconizado por sua própria filosofia. Em um primeiro momento apresentaremos a liberdade contemplativa e depois a concepção de liberdade ativa,

Dessa forma, faz-se necessário um retorno ao período final da Antiguidade, época em que predominou a concepção de liberdade interior, ou seja, “o espaço interno no qual o homem pode fugir à coerção externa e sentir-se livre” (ARENDR, 1992, p. 192).

No campo de pensamento o homem exerce o diálogo consigo mesmo; ou seja, o homem parece deixar de se relacionar com os outros, com o mundo exterior, para ter experiência com o próprio eu. A autora recorre à colaboração de Epicteto, um escravo alforriado que viveu no fim da Antiguidade, para justificar sua tese, quando esse estoico afirma que “livre é aquele que vive como quer. Um homem é livre se ele se limita ao que está em seu poder, se ele não vai até o domínio onde possa ser cerceado” (ARENDR, 1992, p. 193) De fato, como afirma Celso Lafer, “para Epicteto, o órgão capaz de comando não é a razão, mas a vontade, que é assim a faculdade de realizar” (LAFER, 1979, p. 109).

¹⁵ Segundo Hannah Arendt, a tradição de nosso pensamento político teve seu início definido no ensinamento de Platão e Aristóteles e chega ao fim com as teorias de Marx (ARENDR, 1992, p. 43).

A liberdade, assim entendida como fenômeno que se realiza na vida interior, permite ao homem ser livre mesmo subjugado a um tirano. O mundo exterior parece fugir ao controle do homem estoico, cuja sabedoria consiste em fazer uma leitura dos eventos do mundo. A vida é adversa, funciona como um oceano fluido e imprevisível. Em um mundo sem estabilidade e perigoso, existe um ponto de estabilidade que reside na prudência, no conhecimento das variações do destino, na atitude de resguardo. O homem sábio observa o mundo e vê os valores dos homens virtuosos em colisão com estes; é retirando-se do mundo, da mira dos poderosos, que se torna possível vivenciar a sabedoria, a liberdade.

Sob a instabilidade do mundo só é possível se orientar a partir da leitura desses sinais. O sábio usa a razão e a sensibilidade para decifrá-los. Por isso, deve ter a alma livre de desejos que corroem a alma e nublam a visão. Sendo o corpo a morada da alma, cabe ao sábio dominá-lo com a razão, porque a razão é a morada do corpo, e para não sucumbir pede ascese, trabalho, domínio das vontades e das paixões. Esse é o caminho do sábio virtuoso. A partir de sua coragem, firmeza e paciência, ele será a estabilidade do mundo em transformação. Fechado sobre si mesmo, o sábio é autossuficiente. Os estoicos colocaram a liberdade no único lugar em que poderia estar a salvo: fora do mundo.

Segundo Arendt Epicteto pode ser compreendido com um exemplo daquela mentalidade escrava ressentida que ao ouvir do senhor: “Você não é livre porque não pode fazer isto ou aquilo”, responderá: “eu não quero fazer qualquer coisa, por isso sou livre” ou com outro exemplo que ela cita: o paralítico seria tão livre como qualquer outro se apenas parasse de querer usar os seus membros (ARENDR, 2004, p. 180).

Para Arendt o conceito de liberdade em sua manifestação original vincula-se a *pólis*. Tal conceito foi distorcido pelo Estoicismo, transformado em livre-arbítrio e transportado para o interior do ser. Essa mudança de concepção na compreensão do fenômeno da liberdade, deformando-o, nasce da necessidade de se pôr a salvo da ira do tirano e das adversidades do mundo. Do exercício político, a liberdade passa a ser o refúgio da alma virtuosa.

Este conceito filosófico de liberdade surgido nesse período tardio da Antiguidade, segundo o qual a liberdade é um fenômeno do pensamento, não tem qualquer fundamento na experiência política. Neste sentido, as experiências de uma liberdade estritamente interna são derivativas e marcam o início de um

distanciamento em relação ao mundo, refletindo a própria impossibilidade de a liberdade aparecer e ser experimentada publicamente.

O ponto de diferença entre a abordagem de Arendt sobre a liberdade e as que a precederam, consiste em que a autora vai identificar liberdade com ação, dando um enfoque político ao problema. Contrária, assim, a perspectiva em que a liberdade era concebida em um plano da vontade individual. Nas palavras da autora:

A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais com a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade que só raramente — em época de crise ou revolução— se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDR, 1992, p. 192).

Para Arendt, não saberíamos a respeito de uma possível “liberdade interna e não política” se, antes, não tivéssemos experimentado e conhecido a liberdade como aquela “condição de ser livre enquanto uma realidade mundana tangível” enquanto um “estado de ser manifesto na ação,” (ARENDR, 1992, p. 194) pois, na verdade, só nos tornamos conscientes de sua existência, ou inexistência, em nossa interação com os outros, e não em qualquer relação de introspeção conosco mesmos.

Segundo a autora, “O sentir interior dos homens, ao permanecer sem manifestação externa é, portanto, por definição, sem significação política” (ARENDR, 1992, p. 192). Isso significa que não há relação entre liberdade e política nesse momento porque, como aponta Celso Lafer “o campo da política é o diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação cuja existência permite o aparecimento da liberdade” (LAFER, 1992, p. 21).

Para a história do problema da liberdade, a tradição cristã tornou-se de fato o fator decisivo. Quase automaticamente equacionamos liberdade com livre-arbítrio¹⁶, isto é, com uma faculdade virtualmente desconhecida para a Antiguidade clássica (ARENDR, 1992, p. 204). Na verdade, segundo Arendt, o primeiro a

¹⁶ Pois o arbítrio, como o descobriu o Cristianismo, tem tão pouco em comum com as conhecidas capacidades para desejar internar e visar a algo que somente reclamou atenção depois de ter entrado em conflito com elas. Se a liberdade não fosse realmente mais que um fenômeno do arbítrio, seríamos forçados a concluir que os antigos não conheciam a liberdade (ARENDR, 1992, p. 204).

refletir filosoficamente sobre o problema da liberdade, foi um pensador cristão, Agostinho. De acordo com Agostinho, a liberdade é identificada com o livre-arbítrio, uma liberdade de escolha que arbitra entre duas coisas, o bem e o mal.

Para Arendt a liberdade da vontade na ótica de Santo Agostinho foi vivenciada entre um querer e um não-querer, entre *velle* e *nolle*. Para ele a liberdade da vontade surge como um conflito interior que o levou a conclusão que querer não é igual a poder. Nas palavras da filósofa:

Descobriu-se a vontade de poder cristã como um órgão de autoliberação e, imediatamente, sua precariedade. É como se o eu-queiro imediatamente paralisasse o eu-posso; como se, no momento em que os homens quisessem a liberdade, eles perdessem a capacidade de ser livres. No acirrado conflito com os desejos e intenções mundanos dos quais o poder da vontade deveria liberar o eu, o mais provável ganhador era a opressão (ARENDR, 1992, p. 210).

A liberdade tornou-se um dos problemas principais para a filosofia quando foi vivenciado como alguma coisa que ocorre no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do relacionamento entre os homens. Isto é, quando a liberdade se tornou livre-arbítrio. E isso parece decisivo na concepção de responsabilidade que é decorrente dessa concepção de liberdade, que toma como condição essencial de responsabilização a capacidade do agente de agir de outra maneira¹⁷.

Essa concepção foi influenciada fortemente pela convicção difundida desde o fim da Antiguidade, de que a liberdade não apenas se encontra no agir e na esfera política, mas, ao contrário, só seria possível se o homem abrisse mão do agir, retirando-se do mundo em direção a si mesmo e evitando a política (ARENDR, 1993, p. 121). Na concepção de liberdade como livre-arbítrio o querer imobiliza o poder, isto é, ocorre uma cisão entre o querer e o não querer. Parece uma “monstruosidade” o fato de o homem poder mandar a si mesmo e não ser obedecido, uma monstruosidade que só pode ser explicada pela presença simultânea de um eu-queiro e de um eu-não-queiro. O poder e a impotência em

¹⁷ Mesmo considerando a grande divergência que há a respeito da existência ou não do livre-arbítrio, a maior parte dos filósofos o define como uma capacidade de agir diferentemente, isto é, como uma capacidade de um certo agente fazer uma ação diferente da que ele realmente fez em um certo tempo determinado e em um dado mundo. Esta é uma característica metafísica da responsabilidade moral, por exemplo, uma vez que não está em jogo aqui as condições epistemológicas de saber o certo e errado e nem as condições psicológicas de ter uma certa disposição para a ação. O que estaria em jogo seria uma condição de abertura aos contrários, uma vez que as ações alternativas seriam uma questão de escolha do agente. Sobre uma definição de livre-arbítrio, ver MELE, 2006, pp. 14-17.

Agostinho que caracterizam a vontade devem a sua existência a uma vontade e a uma contra-vontade.

A consequência da liberdade como sinônimo de vontade, onde querer e mandar são idênticos pode se configurar com uma forma de governo identificada com a tirania. Como observa André Duarte, que o direcionamento da:

liberdade para dentro da vontade e para o conflito interno ao “eu”, que a caracteriza, teve inúmeras consequências para a teoria política; dentre elas, a reprodução da concepção de que o poder é idêntico à “opressão ou pelo menos ao domínio sobre os outros”, e de que a vontade e “a vontade de poder” são o mesmo. A tirania está justamente fundada na experiência do “eu quero”, e a crueldade insana desta forma de governo deriva-se justamente de um egoísmo concentrado em combater a divisão interna própria à vontade, para que ela possa afirmar-se de modo soberano (DUARTE, 2000, p. 206).

Devido a incompetência da vontade, sua capacidade para gerar um poder genuíno, sua constante derrota na luta contra o eu, na qual o poder do eu-posso se exauria, a vontade de poder transformou-se na vontade de opressão (ARENDR, 1992, p. 210).

De acordo com Arendt, nos séculos XVII e XVIII, os filósofos, em sua maioria, aceitavam uma concepção de liberdade assentada na segurança dos indivíduos. Identificaram liberdade política com a garantia da segurança, como em Hobbes, por exemplo, isto é, em termos do provimento das condições para que um país possa manter a paz e a tranquilidade nos assuntos domésticos e internacionais. Nesse sentido, a liberdade era concebida como aquela condição capaz de propiciar o melhor desenvolvimento das atividades privadas dos indivíduos, quais sejam, aquelas atividades econômicas relativas à reprodução e ao crescimento do processo vital do próprio país, as quais constituiriam a própria finalidade do governo. A autora exemplifica como defensores dessa tese, Hobbes, Espinosa e até mesmo Montesquieu: “O propósito supremo da política, a finalidade do governo era a garantia da segurança” (ARENDR, 1992, p. 196).

Ao pensar a liberdade como soberania e o poder como resultando de uma “vontade geral”, una e indivisa, que prescinde da comunicação intersubjetiva, Rousseau teria estabelecido uma concepção antipluralista da política, que teria consequências dramáticas para a Revolução Francesa. A filósofa adverte que a identificação da liberdade com soberania é de fato muito perigosa, posto que essa concepção nos leva à negação da liberdade humana. Por outro lado, ela nos

informa que a suposta soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, porque só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, mediante meios essencialmente não-políticos.

Além disso, Arendt destaca que o liberalismo foi responsável pela eliminação da liberdade no âmbito da política: “Pois a política deve ocupar-se quase que exclusivamente com a manutenção da vida e com a salvaguarda dos seus interesses” (ARENDR, 1992, p. 202). Ora, o que Arendt quer dizer é que a atividade política está preocupada com as necessidades da vida, com a sobrevivência dos indivíduos, isto é, a política é identificada com a economia. Arendt nos informa ainda que, com o advento das ciências sociais e políticas, a esfera política passou simplesmente a coincidir com a esfera do governo e da administração comum.

Em verdade, o conceito moderno de liberdade, inspirado na doutrina liberal, preconiza que os homens nascem iguais e que a sociedade e o poder político os pervertem e lhes criam distinções artificiais. Para Arendt, ao contrário, os homens nascem diferentes e é a faculdade de agir que os torna iguais. Como se vê, a tradição filosófica tratou a questão da liberdade, em separado da política. Todas as teorias que abordaram essa temática foram influenciadas pela ideia de a liberdade ser um atributo da vontade e do pensamento, muito mais que da ação (ARENDR, 1992, p. 202).

Observamos que não é pequena a importância que a autora confere à tradição filosófica, na história dos descaminhos da compreensão do fenômeno da liberdade. O problema sobre o qual Arendt nos adverte, é que não podemos falar de liberdade sem nos referirmos à política. Há uma relação essencial entre liberdade e política: “O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como problema, é claro, é o âmbito da política” (ARENDR, 1992, p. 191). O que ela quer dizer com isso é que “a *raison d'être* da política é a liberdade [...]. A liberdade é o motivo por que os homens convivem politicamente organizados” (ARENDR, 1992 p. 192).

Segundo Adeodato, os pensadores que tentaram conceituar a liberdade em relação com o mundo exterior, por seu turno, embora corretos quanto a esta premissa inicial, escorregam em outro tipo de confusão, a da liberdade como mera liberação, seja das necessidades da vida, seja dos impedimentos ao movimento (ADEODATO, 1989, p. 166). Não seria condição suficiente estar liberado da

opressão para o exercício da liberdade, mas seria necessário a constituição de um novo início para instaurar um nova realidade.

A liberdade contemplativa na concepção de Hannah Arendt é a liberdade filosófica, a liberdade da vontade. Ela é relevante somente para as pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários (ARENDR, 2000, p. 335). A liberdade filosófica está relacionada ao “eu quero e não posso” ou ao “eu quero e não devo”. Pertence ao homem em geral e por isso se apresenta como liberdade contemplativa. A liberdade filosófica não exige da liberdade mais que o exercício da vontade (*l'exercice de la volonté*), independentemente das circunstâncias e da consecução das metas que a vontade estabeleceu (ARENDR, 1992 p. 209). É como se o eu-quero imediatamente paralisasse o eu-posso; como se, no momento em que os homens quisessem a liberdade, eles perdessem a capacidade de ser livres (ARENDR, 1992, p. 210).

3.4. CONCEPÇÃO ATIVA DA LIBERDADE

A reflexão de Arendt que, a nosso ver, deve ser focalizada mais de perto, é a questão de que a “liberdade é a razão de ser da política”, tema que foi desconsiderado, segundo ela, por toda a tradição do pensamento filosófico. Na verdade, a separação entre liberdade e política é marca de toda tradição ocidental. Como sabemos o conceito de liberdade não se faz presente na reflexão dos filósofos da Antiguidade, pois foi preciso que se desvencilhassem da política para penetrar na história da filosofia.

Para a filósofa, o fenômeno da liberdade não é um atributo do pensamento e nem da vontade, como pensavam os Estóicos. Trata-se de um fenômeno que surgiu, não na esfera do pensamento, mas como fato da vida cotidiana, da experiência do dia a dia. O campo original da ideia de liberdade é o âmbito da política. Escreve ela:

E, mesmo hoje em dia, quer saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana (ARENDR, 1992, p. 191).

Embora o fenômeno da liberdade enquanto fato da vida cotidiana tenha sua origem na vida política, a liberdade, enquanto problema surge juntamente com o problema religioso da conversão e, na filosofia, tem como primeiros representantes, Paulo e Agostinho. De acordo com Arendt, “antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como um estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e se encontrar com outras pessoas em palavras e ações” (ARENDDT, 1992, p. 191).

Parece-nos que Arendt vai buscar essa forma de compreender a relação essencial desses dois termos, liberdade e política, na concepção dos filósofos gregos. Vejamos: “O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política” (ARENDDT, 1992, p. 196).

Segundo Arendt, a tradição de nosso pensamento político que teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles foi caracterizada pela obscuridade do tema da liberdade na história da filosofia, assim como pela separação radical entre liberdade e política (ARENDDT, 1992, p. 191)¹⁸.

A tradição ocidental herdou, da filosofia contemplativa, o preconceito contra a liberdade política, vivida no discurso e na ação. Na contemplação, a liberdade é um atributo do pensamento e da vontade: isso influi na tradição no sentido que a perfeita liberdade estaria fora dos negócios humanos. Por exemplo, como já vimos, as reflexões empreendidas por Epicteto, na Antiguidade tardia, sobre o tema da liberdade, referiam-se à vida interior. Para Arendt, não trouxeram clareza sobre o assunto, “porque a liberdade foi entendida como a retirada radical do homem, do mundo para a interioridade, região de absoluta liberdade dentro do próprio eu” (ARENDDT, 1992, p. 191). Isto é, exige-se uma abstenção da companhia dos homens, que permitiria o recolhimento à solidão da contemplação e à abstenção das ocupações da vida cotidiana.

Epicteto teria sido o responsável pela transposição das relações mundanas para a relação dentro do próprio homem. Significa dizer que a liberdade começa onde os homens deixaram o espaço da vida política, lugar originário da liberdade

¹⁸ Ver o artigo de Hannah Arendt “Filosofia e Política, na obra *A Dignidade da Política*. Arendt mostra com Platão se desencantou com a *polis* na medida em que duvidava de certos princípios fundamentais de Sócrates (ARENDDT, 1993, p. 91-122).

para o relacionamento com o próprio eu. Nesta região interior, o “fenômeno” da liberdade passa então a ser concebido como o “poder absoluto” que todo homem tem sobre si mesmo, sendo capaz de dominar desejos e paixões e de submeter toda e qualquer circunstância do mundo que tente se lhe impor exteriormente.

Arendt adverte que o fenômeno da liberdade, para o filósofo da Grécia antiga, é manifestado na *pólis*, tese que ela aceita. Nesse sentido, a liberdade que a autora admite é o “oposto de liberdade interior”. De fato, como aponta Celso Lafer, liberdade, para Arendt, “é a liberdade antiga, relacionada com a *polis* grega” (LAFER, 1979, p. 32).

Para André Duarte, o conceito antigo de liberdade é essencialmente espacial e relacional, vinculando-se imediatamente ao mundo das aparências que se estabelece “entre” os homens, e que inexistente onde quer que o indivíduo se encontre isolado de seus companheiros. A liberdade é, portanto, “um atributo para uma determinada forma de organização dos homens entre si” e, de uma perspectiva política, não se localiza no “interior do homem, em sua vontade, em seus pensamentos ou em seus sentimentos, mas no *espaço-entre* que, em geral, advém apenas onde a maioria se reúne, e que só pode persistir na medida em que eles permaneçam juntos” (DUARTE, 2000, p. 213).

Para efetivamente se exercer a liberdade é necessário um espaço de aparência, isto é, um espaço público: “E ele existe sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso da ação” (ARENDR, 1997, p. 32). A liberdade não pode se manifestar no esconderijo do coração. Na solidão e na quietude, a liberdade não é um fato concreto. Para Arendt: “A liberdade como um fato demonstrável, e a política, coincidem e são relacionadas uma a outra como dois lados da mesma matéria” (ARENDR, 1992, p. 195). Em outras palavras, como indica Celso Lafer, “a ação apesar de requerer vontade e intelecto, a eles não se reduz. Resulta de outros princípios muito bem percebidos por Maquiavel na *Virtú*, com o qual o homem responde às oportunidades que o mundo lhe oferece na forma de fortuna” (LAFER, 1992, p. 21).

A visão sustentada por Arendt é a que “os filósofos começaram a mostrar interesse pelo problema da liberdade quando a liberdade não era mais vivenciada no agir e na associação com os outros, mas no querer e no relacionamento com o próprio eu; em resumo, quando a liberdade se tornou livre arbítrio” (ARENDR, 1992, p. 211). A concepção não política da liberdade, como está sendo exposta,

surgiu com a noção de livre-arbítrio. A partir desse momento, liberdade e política passam a ser vistas como realidades excludentes. A liberdade que aparece no conceito de livre-arbítrio é uma liberdade interior, ligada à luta pelo auto-controle, à tentativa da razão de submeter seus ditames à vontade.

A ideia de que a liberdade humana só pode ser efetivada em “completa solidão”, por meio das opções efetuadas pelo indivíduo face às alternativas que se põem diante dele, perdendo assim qualquer relação com a pluralidade humana que é a essência da vida política, foi cristalizada com o cristianismo. Foi com Paulo e Agostinho que o tema da liberdade passou a ser entendida sob a ótica dos conflitos internos da vontade, uma faculdade cuja dualidade e cisão entre um querer e um não-querer simultâneos, trazem consigo o impasse e a perplexidade em função da possível não concordância entre querer e poder, o que também era uma experiência que os gregos, segundo Arendt, não conheceram.

O problema desta concepção de liberdade entendida como livre-arbítrio, é que sua condição é a realização da liberdade como uma experiência interior. Para Arendt, neste caso, os homens podem até se sentir livres, mas isso não é algo que aparece, não conserva a realidade e a atividade, não se traduz em poder, característica da liberdade política. Importante notar que Arendt entende que Agostinho parece ser o primeiro pensador a formular as implicações filosóficas da ideia de liberdade. Ela nos informa que o pensador cristão, ao introduzir o conceito filosófico de liberdade, não se limitou somente a isso. Na sua única obra política, *A Cidade de Deus*, Agostinho esboça o conceito de liberdade “não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo” (ARENDR, 1992, p. 216). Afirma que: “o homem é livre porque ele mesmo é o começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir” (ARENDR, 1992, p. 196). E, também, que “Para que tal começo pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes” (ARENDR, 1993, p. 51).

Ainda segundo Agostinho, para que exista novidade, é necessário um começo. E esse começo não existia antes da criação do Homem. Agostinho nos diz ainda que as outras criaturas foram feitas no plural, em espécie, enquanto o Homem foi feito no singular e continua a propagar-se a partir de indivíduos (ARENDR, 1995, p. 266). De fato, para Arendt, o conceito de começo é fundamental para todas as questões políticas, pelo fato que a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo. Como tal, ela é, em

termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana (ARENDDT, 1993, p. 51). Aprofundaremos o tema da vontade, inclusive com as reflexões de Santo Agostinho, no terceiro capítulo deste trabalho.

Ora, Arendt parece querer mostrar que a Política é produto do agir. Mas o que ela entende por agir? Ela recorre às línguas grega e latina para mostrar que seu significado foi totalmente esquecido. Etimologicamente, agir deriva do termo grego *archein*, que significa iniciar e conduzir, e do termo latino *agere* que significa pôr em movimento, isto é, desencadear processos. A palavra grega *archein* – começar e conduzir – isto é, a qualidade proeminente do homem livre, é a testemunha de uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem (ARENDDT, 1993, p. 51).

Na modernidade foi acentuada a separação entre liberdade e política. Ora a liberdade foi identificada com a segurança dos indivíduos, ora com a soberania, ora com a economia e administração das necessidades. Em outras palavras, na história da tradição filosófica, a liberdade foi entendida como a liberdade da política. E a função da política estaria relacionada com a manutenção da vida; a preocupação fundamental seria com a sobrevivência.

Um ponto que gostaria de enfatizar, resgatando alguns conceitos mencionados anteriormente, é a ideia curiosa e interessante de “milagre” que Arendt relaciona com liberdade e ação¹⁹. Este aspecto é importante porque Arendt nos mostra uma implicação não religiosa da fé, inserindo-a nos atos puramente humanos. Objetivamente, “milagres” são eventos executados por homens como os efetuados por agente divino, devem ser sempre interrupções de uma série qualquer de acontecimento, de algum processo automático, em cujo contexto constitua o absolutamente inesperado (ARENDDT, 1992, p. 217). Arendt adverte:

Para nos libertarmos do preconceito de que o milagre é um “fenômeno” genuína e exclusivamente religioso, no qual algo sobrenatural e sobre-humano se intromete no desenrolar terrestre dos assuntos humanos ou no desenvolvimento natural, talvez seja conveniente rememormos em

¹⁹ Para Arendt, o termo ‘milagre’ não designa a intervenção de uma força misteriosa e supra-humana na realidade histórica, remete antes precisamente para o poder que o homem possui de interromper o automatismo do encadeamento causal. O novo intervém na história de modo milagroso no sentido em que representa, estatisticamente, o infinitamente improvável, o irredutível a uma simples explicação causal. Arendt reconhece, no mesmo texto, que na história humana os momentos de liberdade são os mais curtos (ROVIELLO, 1997, p. 90).

breves instantes que todo o marco de nossa existência real — a existência da terra, da vida orgânica sobre ela, a existência do gênero humano — baseia-se numa espécie de milagre (ARENDR, 1998, p. 41-42).

O sentido metafórico da concepção do fenômeno da ação como milagre tem como objetivo, segundo a autora, alertar para o fato de que, a despeito de toda a regularidade e constância que parecem dominar totalmente o nosso cotidiano, bem como a despeito da aparente raridade do acontecimento excepcional de ordem política, a novidade vem à luz muito mais frequentemente do que o percebemos.

Lembremos o conceito de começo apontado por Agostinho como idêntico à liberdade e à capacidade de agir. Se a ação e o começo são atividades idênticas, podemos deduzir que uma capacidade de fazer milagres é uma faculdade humana. No nascimento de cada homem, esse começo é reafirmado, pois, em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova, que continuará a existir mesmo depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser homem e ser livre é a mesma coisa. Para Agostinho, Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade. Temos de nos livrar dos preconceitos de que o milagre é uma atividade eminentemente religiosa. É bom lembrar as palavras de Arendt:

[...] o quadro inteiro de nossa existência real - a existência da terra, da vida orgânica sobre ela, a existência do gênero humano - apoia-se sobre certos tipos de milagre. Pois do ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que os presidem, probabilidades que podem ser tornadas inteligíveis estaticamente, o próprio surgimento da Terra é uma "improbabilidade infinita". [...] "sempre que ocorre algo novo, esse algo acontece de modo inesperado, imprevisível e, em última instância, inexplicável de um ponto de vista causal, passando a figurar como um milagre na conexão dos acontecimentos previsíveis" (ARENDR, 1993, p. 120).

Na verdade, a categoria arendtiana do milagre está ligada a capacidade de o homem agir e de que é ele o próprio feitor do milagre, portanto, ser de liberdade, ou, nas próprias palavras de Arendt, "o milagre da liberdade está inserido nesse poder de iniciar, que, por sua vez, está inserido no fato (*Factum*) de que todo homem, ao nascer, ao aparecer em um mundo, que estava aí antes dele e que continuará a ser depois dele, é, ele mesmo, um novo início" (ARENDR, 1993, p. 121). A essência de toda a ação política seria, assim, a capacidade que os homens têm de fazer um novo começo. Liberdade e política coincidem, porém, só se articulam quando existem no mundo público.

Diferentemente da concepção tradicional que identifica o fenômeno da liberdade com o livre-arbítrio, isto é, a liberdade de escolher entre coisas dadas antecipadamente e da identificação da liberdade com a segurança dos indivíduos, Arendt compreende a ideia de liberdade como a capacidade dos homens de iniciarem, no sentido de kantiano de espontaneidade: “Essa liberdade consiste naquilo que chamamos de espontaneidade que, segundo Kant, se baseia no fato de cada homem ser capaz de começar uma série de novo por si mesmo” (ARENDR, 1993, p. 121).

No cristianismo medieval as faculdade da vontade se referem às noções de Eu-queiro-e-não-posso em Paulo, e Eu-queiro-e-não-queiro em Agostinho com o livre-arbítrio da vontade. Arendt desloca a ideia de livre-arbítrio como liberdade de escolha do meio mais adequado a uma finalidade já determinada, ou seja, tal qual no livre-arbítrio da filosofia cristã, para a noção de vontade livre. O livre-arbítrio se limita à eleição de meios para fins já pré-designados. A vontade livre figura como a capacidade humana apta a originar ações espontâneas sem precedentes, ações que a cada instante estamos cientes de que poderíamos também deixar de tê-las realizado (ASSY, 2015, p. 116).

De acordo com Arendt, ação significa começo, início, no sentido original da palavra *archein*: “começar”, “ser o primeiro”, “conduzir” “comandar”. Ação quer dizer também “colocar alguma coisa em movimento”, como indica o vocábulo latino *agere* (ARENDR, 1997, p. 190). A palavra *começo* expressa sempre um evento primordial, como iniciar, dar origem, aparecer, inaugurar, principiar. É neste sentido que Arendt compreende a noção de natalidade.

A natalidade humana é o começo de uma vida individual diferente de todas as outras espécies. O aparecimento do homem no mundo interrompe o cíclico movimento da natureza. O mundo natural está comprometido apenas com a perpetuação da espécie através do seu movimento cíclico. Os homens são distintos dos outros seres vivos pelo fato de possuírem a condição de existirem individualmente e não somente como membros da espécie humana: “Essa vida individual distingue-se de todas as outras pelo curso retilíneo de seu movimento que, por assim dizer, secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica” (ARENDR, 1992, p. 71).

Assim, o homem aparece no mundo de forma singular e esse aparecimento determina o rompimento com o círculo cíclico da natureza, possibilitando o

surgimento de um intervalo de tempo com começo e fim definidos. Esse intervalo transcorre entre o nascimento e a morte e chama-se existência: sua marca é a mortalidade (AGUIAR, 2001, p.192).

É importante reiterar que Arendt, quando aponta a noção de natalidade como fundamento da liberdade, não está se referindo ao nascimento no sentido biológico. Para a autora, à noção de nascimento enquanto surgimento do novo, não cabe uma compreensão biológica ou fisiológica, pois, de fato, do ponto de vista da natureza, não há início nem fim, mas eterna presença do *ser-para-sempre* (AGUIAR, 2001, p. 192).

A ação, que é sempre algo novo, torna-se possível porque os homens, eles próprios, são um novo começo. Com o aparecimento de um ser que só existe enquanto singularidade, veio ao mundo a própria ideia de início. Nas palavras de Arendt:

Por constituírem o *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ('portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo e, antes dele, ninguém existia') diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador (ARENDR, 1997, p. 190).

Do ponto de vista da existência dos homens, podemos conceber que o seu aparecimento na face da terra abre uma possibilidade no ciclo repetitivo da natureza, engendrando um mundo, um espaço onde começo e fim têm sentido. Assim, o homem é um ser temporal; isto é, que o tempo foi criado junto com o homem, pois, se há passagem e movimento, é possível começar.

Arendt, portanto, equaciona o aparecimento ou surgimento com natalidade e natalidade (novidade) com começo (iniciativa). Dado que o aparecimento do homem coincide com o surgimento da liberdade e a liberdade só pode ser contingente, o homem é uma possibilidade. Em sua singularidade existencial, os homens são seres extraordinários na esfera da natureza. Desse modo, o homem é uma novidade, pois, todo começo é uma interrupção, inaugurando a introdução de algo que não poderia ser visto antes de acontecido.

O fenômeno da liberdade para Arendt deve ser compreendido como a capacidade especificamente humana de “chamar à existência o que antes não existia” (ARENDR, 1997, p. 196), e que sequer poderia ser previsto ou antecipado.

A experiência da liberdade refere-se à experiência da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona, de maneira imprevisível, o rumo dos processos desencadeados pela interação humana, garantia de uma história aberta e sem final. Para ela, o fenômeno da liberdade está relacionado com a esfera política e sua efetivação ocorre com o exercício da palavra e da ação. Liberdade não faz parte do mundo interior, do espaço privado ou da vida contemplativa. Liberdade se identifica na esfera da vida ativa.

A noção de pluralidade, na obra de Arendt, é fundamental para a compreensão da significação política da ação e da liberdade. A ação e o discurso ocorrem em um mesmo espaço, a esfera pública. A ação só acontece na pluralidade, assim como o discurso. Logo, a pluralidade é essencial não apenas para a ação, mas também para o discurso. É a pluralidade a condição *sine qua non* e *per quam* da ação e do discurso, pois é através deles, que ocorre a plena humanização do homem. Arendt escreve:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem um duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais [...] Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso e da ação para se fazerem entender (ARENDR, 1997, p. 188).

A ideia de isonomia que está implícita na noção arendtiana de pluralidade considera, assim, a ação como possibilidade de os homens viverem distintos e singulares entre iguais; eles não são por natureza iguais, como afirmou Hobbes, tornando-se tais na esfera pública, na qual é dada a todos a possibilidade de iniciar uma ação e de se fazer compreender através do discurso: “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens (ARENDR, 1997, p. 189).

A convivência humana só é possível pelo fato de os homens serem iguais em pelo menos algum aspecto, posto que, se assim não fosse, seria impossível os homens se comunicarem e se compreenderem. Para que ocorra compreensão, é necessário que as palavras expressem algo que seja comum entre os homens. Se os homens têm a possibilidade da comunicação, eles compartilham algo em comum. O que os homens podem partilhar é o que possibilita a comunicação; é o que Arendt denomina de senso comum: “o senso comum é somente aquela parte de

nosso espírito, aquela parcela da sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização” (ARENDDT, 1993, p. 47-48). A comunicação seria praticamente impossível se algo comum não se fizesse presente entre os homens, através da linguagem. Nas palavras de Arendt:

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende de nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum, que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata (ARENDDT, 1989, p. 528).

A ação e o discurso – o exercício da condição humana da pluralidade – só podem ser manifestados na esfera pública. O sentido do fenômeno da liberdade, para Arendt, é sempre público-político. A liberdade política, assim, é da esfera da *polis*.²⁰

Mas, para Arendt, como surgiu a *polis*? Qual a sua origem? Segundo ela, Aristóteles, dos pensadores da Antiguidade, um dos mais sensíveis à política, seguindo Platão, “presumiu especulativamente que pelo menos a origem histórica da *polis* deveria estar ligadas às necessidades da vida, e que somente o seu conteúdo ou finalidade inerente (*telos*) transcende a vida na ‘boa’ vida”. Esse entendimento da autora, inaugurado pelos primeiros filósofos, resultava “não da experiência real do indivíduo na vida pública, mas do seu desejo de libertar-se do ônus da vida política, um desejo que, em seu próprio entendimento, os filósofos só podiam justificar mediante a demonstração de que até mesmo esse modo de vida, o mais livre de todos, estava ainda relacionado e subordinado à necessidade” (ARENDDT, 1997, p. 2).

Não nos interessa aqui as causas históricas do surgimento da cidade-estado grega; os próprios gregos deixaram bem claro o que dela pensavam e qual sua *raison d'être*. Ao acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, a *polis* era uma garantia aos que haviam convertido mares e terra no

²⁰ Lawrence Biskowski em seu artigo Practical Foundations for Political Judgment faz referência que Arendt insiste repetidamente que os seres humanos precisam pensar, julgar e agir, mas rejeita a tradição metafísica que anteriormente orientava estas atividades, em especial, no pensamento filosófico moderno. Ver BISKOWSKI, 1993, p. 867.

cenário do seu destemor de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que agiam poderiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade (ARENDR, 1997, p. 210).

Para Arendt, o nascimento da *polis* ocorreu estritamente vinculado àquelas experiências produzidas no interior do mundo homérico, por ocasião dos grandes acontecimentos e assembleias de guerreiros, nas quais grandes feitos e belas palavras só não caíram no esquecimento por causa do poeta. Arendt recorre ao argumento de Péricles na sua famosa Oração Fúnebre: “A *polis* deveria ser fundada para assegurar uma permanência às grandes ações e as grandes palavras humanas, ela é mais confiável do que a memória do poeta conservada na poesia” (ARENDR, 1997, p. 210).

O que dá à história de Aquiles sua importância como paradigma é que ela mostra em breves palavras, que o preço da *eudaimonia* é a própria vida; que ela só é garantida quando renunciamos à continuidade da existência ao longo da qual nos revelamos aos poucos, quando condensamos toda existência num único feito, de sorte que a história do ato terminaria ao mesmo tempo que a vida (ARENDR, 1997, p. 206).

A fundação da *polis* está relacionada, assim, à tentativa de se produzir um espaço na vida cotidiana para o extraordinário, onde se pudesse resguardar os gestos e os discursos imortais, onde os homens pudessem imortalizar os seus nomes. Sabe-se que “a *polis* era para os gregos, como a república para os romanos, em primeiro lugar, a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão a imortalidade dos mortais” (ARENDR, 1997, p. 66).

De acordo com Arendt, não é a preocupação com a vida biológica que está no centro da origem das comunidades políticas, mas a busca do reconhecimento, o qual não pode se dar numa relação de dominação, mas na convivência igualitária. Se a dominação fosse capaz de propiciar o reconhecimento, não teria sido preciso fundar a cidade, teria bastado a obediência dos súditos no interior da casa. A fundação do espaço público mostra que o reconhecimento só é verdadeiro quando proveniente de iguais, de pessoas livres e independentes. Por isso, a ida para esse espaço exige um salto. A virtude cardinal da política é a coragem, isto é, a

capacidade de transpor e transcender o abismo da necessidade e participar livremente, com os outros, dos cuidados dos assuntos comuns, deixando de se ocupar apenas com a própria segurança (ARENDDT, 1997, p. 196).

Entrar no espaço da liberdade significa correr um risco, desfazer-se com a preocupação com a vida: “ser livre significa ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar ninguém. Não significa domínio como não significava submissão” (ARENDDT, 1997, p. 41).

De fato Arendt aponta que a política não pode ser confundida com a tarefa imposta pela exigência da manutenção da vida individual ou da sobrevivência da espécie, na qual pode ser legítima uma relação de dominação. Isso fica claro quando ela interpreta Aristóteles na definição de homem. Ela escreve:

Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava, de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam homens (ARENDDT, 1998, p. 46).

Arendt adverte que Aristóteles, ao definir o homem como *zoom politikon*, não diz respeito ao “homem geral”, mas apenas ao homem como ser capaz de viver entre iguais, sob a égide do discurso persuasivo; donde a conexão imediata com a outra definição aristotélica do homem como “ser vivo dotado de fala”. Essas definições aristotélicas só podem ser compreendidas em relação àquele âmbito da vida “onde o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todo os cidadãos era discorrer uns com os outros” (ARENDDT, 1997, p. 36). Para Arendt:

[...] significava viver entre pares e pressupunha a existência de desiguais. A igualdade, longe de estar relacionada com a justiça, a submissão de todos à mesma lei ou norma, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade, significava não estar coagido por ninguém nem por nada, ou seja, mover-se numa esfera onde não houvesse governantes e governados (ARENDDT, 1997, p. 42).

Dessa forma, a característica fundamental da política não é a liberdade da necessidade, mas a instauração de um espaço onde não estar presente à coerção e sim a persuasão, sem violência. Na política, deve reinar não o princípio do governo, mas a isonomia (“igualdade”) e essa igualdade da esfera pública têm muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade.

Dito isso sobre a concepção de liberdade para Hannah Arendt, temos que perguntar qual seria a importância dessa noção de liberdade como atividade para a sua compreensão de responsabilidade? Em primeiro lugar, que a responsabilidade não estará ligada ao conceito de livre-arbítrio, como a capacidade de agir diferentemente. Também, que a responsabilidade estará ligada ao pertencimento do agente a uma comunidade política e a forma com que ele pode identificar suas obrigações. Sendo assim, a responsabilidade seria coletiva e não apenas pessoal, de forma a ver as obrigações estipuladas pelos agentes como sendo reconhecidas no próprio espaço público.

Mas, a reflexão, o pensamento individual, o julgamento, não teriam nenhum papel relevante para a responsabilização dos cidadãos, uma vez que isso parece central para o estabelecimento da culpa? E se sim, isto não implicaria uma contradição no pensamento de Arendt? Ou podemos identificar uma posição de complementaridade? Veremos isso no próximo capítulo.

4 O PENSAR, QUERER E JULGAR

O capítulo tem o objetivo de examinar as atividades da vida espiritual (mental) na concepção de Hannah Arendt, a saber: o Pensar, o Querer e o Julgar. Será desenvolvido em quatro partes. A primeira denominada Razão e Intelecto objetiva mostrar a distinção desses dois conceitos; a segunda, Sócrates e o dois-em-um discutirá a faculdade espiritual (mental) do Pensar; a terceira, a descoberta da Vontade refletirá sobre a faculdade de Querer e a quarta e última parte tratará do juízo. O capítulo pretende analisar as atividades da vida espiritual e sua conexão com a responsabilidade.

4.1 RAZÃO E INTELECTO

Antes de refletimos sobre a atividade do pensar é fundamental a apresentação da distinção dos conceitos kantianos de *Vernunft* (razão) e *Verstand* (intelecto) que Arendt buscou para fundamentar sua pesquisa sobre esse tema. A razão indica a faculdade do pensar e o intelecto indica a faculdade de conhecer. O interesse da razão é o significado, a compreensão. O interesse do intelecto é a verdade, a cognição. Para ela: “Essa distinção entre verdade e significado parece-me não só decisiva para qualquer investigação sobre a natureza do pensamento humano, mas parece ser também a consequência necessária da distinção crucial que Kant faz entre razão e intelecto” (ARENDR, 2000, p. 45).

Para Kant, o pensamento deve se ocupar das questões últimas como as questões sobre Deus, liberdade e imortalidade. Na concepção desse filósofo, podemos pensar sobre coisas mesmo que não possamos alcançar nenhum conhecimento sobre elas. Com relação a esses assuntos, não podemos ter conhecimento seguro, porém, somos inclinados a pensá-los.

Arendt pensa diferente dessa compreensão de Kant, de que o pensamento deve se ocupar exclusivamente daquilo que transcende aos limites do conhecer, apontando que ele permaneceu inconsciente com relação ao fato de que a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer (ARENDR, 2000, p. 13). Arendt concorda que a razão pode tratar das questões últimas, mas não estar restrita a elas.

O pensamento recai sobre tudo que toca a vida humana. Somos o que os homens sempre foram - seres pensantes. Arendt enfatiza que o homem tem uma inclinação,

talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir (ARENDDT, 2000, p. 11).

A diferença entre as faculdades da razão e do intelecto na esteira da reflexão de Kant está relacionada com a diferença entre as atividades espirituais do pensar e do conhecer. O pensar é uma atividade da razão e busca a compreensão que é diferente da cognição, uma atividade do intelecto que busca o conhecimento do senso comum e da ciência. O pensar tem interesse no significado, enquanto o intelecto busca a verdade pelo raciocínio cognitivo. O intelecto deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão quer compreender seu significado. Arendt cita Kant apontando que os conceitos da razão nos servem para conceber, assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções (ARENDDT, 2000, p. 45).

O conhecimento busca a verdade pelo intelecto. O pensamento busca o significado pela razão. Hannah Arendt utiliza essa distinção kantiana com objetivo de mostrar que a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado, e verdade e significado não são a mesma coisa (ARENDDT, 2000, p. 14). A grande falácia que orientou todas as falácias metafísicas foi interpretar o significado como modelo da verdade. A autora escreve:

O conhecimento sempre busca a verdade, mesmo se essa verdade, como nas ciências, nunca é permanente, mas uma veracidade provisória que esperamos trocar por outras mais acuradas à medida que o conhecimento progride. Esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer. O pensamento pode e deve ser empregado na busca do conhecimento; mas no exercício dessa função, ele nunca é ele mesmo; ele é apenas servo de um empreendimento inteiramente diverso (ARENDDT, 2000, p. 48).

A faculdade da cognição busca o conhecimento comum ou científico. A busca do conhecimento elaborado, sistematizado, é tarefa do homem de ciência. O cientista, utilizando métodos, procura conhecer investigando diversos aspetos da realidade. O objetivo fundamental do investigador do conhecimento científico é o de ver e conhecer o mundo tal qual ele é dado aos sentidos; e seu conceito de verdade é derivado da experiência que o senso comum faz da evidência irrefutável, que dissipa erro e ilusão (ARENDDT, 2000, p. 46). O conhecimento visa encontrar uma verdade que seja irrefutável e que os homens não são livres para refutar, pois são coercitivos (ARENDDT, 2000, p. 46). É importante esclarecer que para a ciência moderna

entende-se por verdadeiro, neste contexto, aquilo que não pode ser refutado, seja porque corresponde a fatos e dados reais, seja porque necessariamente é assim pelo intelecto.

O conhecimento científico busca respostas consistentes e seguras para as suas indagações ou, como lembra Arendt, procura a verdade verificável e irrefutável, proposições que os seres humanos não estão livres para refutar (ARENDR, 2000, p. 46). As verdades científicas devem ser testadas e comprovadas para a sua veracidade. O conhecimento busca a certeza e a evidência que são os resultados e os critérios da cognição. Segundo Arendt, a atividade de conhecer não é menos uma atividade de construção de mundo do que a construção das casas (ARENDR, 2004, p.230).

O pensamento, ao contrário, não indica resultados palpáveis, porém, aponta para o significado que procuramos nos acontecimento que estamos envolvidos, naquilo que nos cerca. O pensamento não procura a verdade, mas a compreensão. A faculdade do pensamento que busca o significado não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe [...] mas o que significa, para ela, ser (ARENDR, 2000, p. 45). O pensamento busca o sentido das coisas que não encontramos nelas, pois este não está inserido, encrustado nas próprias coisas e não alcança nem é capaz de apresentar ou representar a realidade (ARENDR, 2000, p. 49). Hannah Arendt, no artigo “Pensamento e considerações morais”, mostra:

A inclinação ou a necessidade de pensar, ao contrário, mesmo que provocada por nenhuma das veneráveis “questões supremas”, metafísicas e irrespondíveis, não deixa nada de tão tangível atrás de si, nem pode ser saciada por intuições supostamente definitivas “dos sábios”. A necessidade de pensar só pode ser satisfeita pelo pensar, e os pensamentos que tive ontem somente satisfarão essa necessidade hoje, à medida que eu possa pensá-los novamente (ARENDR, 2004, p. 230).

A atividade do conhecer é função do “sábio”, do cientista, do especialista, daqueles que se dedicam à pesquisa das ciências. Já o pensar, entendido como uma atividade natural dos homens, não é exclusividade de alguns. Em suas palavras: “O pensamento, em seu sentido não-cognitivo e não-especializado, como uma necessidade natural da vida humana, como realização da diferença dada na consciência, não é uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo” (ARENDR, 2000, p. 143). Por outro lado, podem existir pessoas inteligentes, eruditas ou tacanhas com incapacidade para pensar, pois, pensar não está relacionado ao exercício do raciocínio lógico ou a estupidez.

Segundo Aguiar, o pensamento deve ser buscado mais na sua atividade do que nos seus resultados (AGUIAR, 2001, p. 180). A faculdade de pensar e o exercício do

pensamento, o pensamento em atividade. E o pensamento não produz resultados tangíveis. Mas questões levantadas pelo pensamento são todas elas irrespondíveis pelo senso comum e por sua sofisticada extensão a que chamamos ciência (ARENDDT, 2000, p. 46).

As indagações formuladas pela razão buscam o significado e não podem ser respondidas pelo conhecimento científico ou pelo senso comum, pois, o pensamento não busca a verdade. A faculdade que busca a verdade é o conhecer.

Hannah Arendt expõe um verso do poeta anglo-americano W. H. Auden:

Décadas atrás, subitamente você chegou em meio à infinita cascata de criaturas vomitadas das entranhas da Natureza. Um evento aleatório diz a Ciência. O que não nos impede de responder com o poeta: aleatório uma ova! Um verdadeiro milagre, digo eu, pois quem duvida de que ele estava destinado a ser? (ARENDDT, 2000, p. 47).

Ao citar o poema, Arendt parece querer demonstrar que existem pensamentos que não podem ser verificados pela ciência e nem faz sentido aos cientistas e, portanto carecem de resultados válidos, mas o pensamento não busca verdades únicas, irrefutáveis e verificáveis, pois goza da liberdade que não está presente nos critérios da verdade e utilidade. A proposição de que todos que são "estavam destinados a ser" pode ser com facilidade refutada; mas a certeza do eu "estava destinado a ser" permanecerá resistente à refutação, porque é inerente a toda reflexão em que o pensamento se ocupa do eu-sou (ARENDDT, 2000, p. 48). Mas esse estar "destinado a ser" não é uma verdade; é uma proposição altamente significativa.

Arendt recorre a uma interpretação sua de Leibniz e faz a distinção entre verdade de fato e verdade da razão. Temos acesso à primeira através de nossos órgãos sensoriais e a segunda através do raciocínio. A principal diferença entre elas está na força coercitiva. As verdades da razão são irrefutáveis, não é possível seu contrário. Dois mais dois são quatro para qualquer pessoa em sã consciência. As verdades de fato são contingentes e é possível o seu contrário. Arendt lembra:

As verdades de fato, a despeito de sua contingência são tão coercitivas para quem as testemunha com os próprios olhos quanto a proposição de que dois mais dois são quatro [...]. Um fato, um evento nunca pode ser testemunhado por todos [...] ao passo que a verdade racional ou matemática apresenta-se como auto-evidente para qualquer um dotado do mesmo poder cerebral; sua força coercitiva é universal, enquanto a força coercitiva da verdade factual é limitada. Ela não alcança aqueles que, não tendo sido testemunha, tem que confiar no testemunho de outros em quem se pode ou não acreditar (ARENDDT, 2000, p. 46).

O que nos parece importante nesta distinção dos dois tipos de verdades é que as afirmações do campo do conhecimento são diferentes das do campo do pensamento. As verdades factuais são menos coercitivas, mais frágeis que axiomas e teorias produzidos pelas verdades racionais. As verdades racionais são produzidas na solidão, as factuais, ao contrário, estão relacionadas a situações que envolvem pessoas e exige-se comprovação por testemunhas.²¹

Quando Arendt se refere à importância de distinguir razão e intelecto, cujo interesse é significado e verdade, ela não pretende desconsiderar a conexão entre a busca do significado do pensamento e a busca da verdade do conhecimento e nem apontar uma hierarquia de uma atividade sobre a outra. Os homens afirmam-se como seres questionadores, que formulam perguntas irrespondíveis. Vejamos:

Ao formular as irrespondíveis questões de significado, os homens afirmam-se como seres que interrogam. Por trás de todas as questões cognitivas para as quais os homens encontram respostas escondem-se as questões irrespondíveis que parecem inteiramente vãs e que, desse modo, sempre foram denunciadas. É bem provável que os homens – se viessem a perder o apetite pelo significado que chamamos pensamento e deixassem de formular questões irrespondíveis – perdessem não só a habilidade de produzir aquelas coisas-pensamento que chamamos obra de arte, como também a capacidade de formular todas as questões respondíveis sobre as quais se funda qualquer civilização. Neste sentido, a razão é a condição *a priori* do intelecto e da cognição; e porque razão e intelecto estão assim conectados – apesar da completa diferença de disposição e propósito – [...]. A atividade do pensamento, ao contrário, não deixa nada de tangível em seu rastro, e, portanto, a necessidade de pensar não pode nunca ser exaurida pelos insights dos “homens sábios” (ARENDR, 2000, p. 48-9).

Na passagem acima Arendt quer mostrar que os seres humanos são capazes de indagarem a sua realidade e, portanto, construir perguntas que podem ser respondidas pelo conhecimento comum e pelo conhecimento científico. Porém, por detrás das questões respondíveis, se encontram as questões irrespondíveis, ou seja, as questões de significado, as que buscam sentido para a realidade.

Segundo Bethânia Assy, na atividade espiritual do pensamento “a atividade espiritual do conhecer está a serviço da imaginação criativa e da memória, essa capacidade que nos dão a habilidade de aceitar o novo, de nos afirmar como seres inquisitivos, capazes de continuamente de refletir sobre o inquestionável, de interromper

²¹ No artigo “Verdade e política”, inserido no livro *Entre o passado e o futuro*, Arendt desenvolve uma reflexão profunda entre a verdade racional e a verdade de factual. A época moderna, que acredita não ser a verdade nem dada nem revelada, mas produzida pela mente humana, tem, desde Leibniz, remetido as verdades matemáticas, científicas e filosóficas às espécies comum de verdade racional enquanto distinta da verdade factual (ARENDR, 1992, p. 287). Em seguida escreve: “[...] a verdade factual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica” (ARENDR, 1992, p. 296).

o hábito da representação e de, incessantemente, pôr em questão nossos atos e palavras” (ASSY, 2015, p. 93).

Apesar de Kant ter mostrado a diferença entre razão e intelecto, Arendt aponta que ele não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar. Kant acreditava que era necessário negar o conhecimento das questões últimas para dar espaço para fé. Ele não abriu espaço para fé e sim para o pensamento. E é isso que interessa para Hannah Arendt, como afirma Odílio Aguiar: “Arendt está mais preocupada em recuperar a dignidade do pensamento e, assim se distancia da motivação kantiana de salvar a fé” (AGUIAR, 2001, p. 178).

Arendt aponta que o idealismo alemão surgiu pelo fato de Kant ter liberado o pensamento especulativo. Kant acreditava que seu legado foi ter construído uma metafísica sistemática para o futuro. Porém os filósofos posteriores, como Fichte, Schelling e Hegel, não seguiram o caminho traçado não por ele, mas por Descartes, procurando novamente a verdade e a certeza e confundindo mais uma vez verdade e significado (ARENDR, 2000, p. 50).

Apontamos a importância que Arendt dá à distinção entre razão e intelecto com objetivo de no próximo tópico refletir sobre as atividades da vida espiritual, a saber; o pensar, o querer e o julgar. Iniciaremos pelo pensar.

4.2 SÓCRATES E O PENSAMENTO OU DOIS-EM-UM

Em 28 de outubro 1964, Hannah Arendt concedeu uma entrevista a um canal da TV alemã. O entrevistador, Günter Gaus inicia a entrevista afirmando que ela é filósofa. Arendt responde que estudou filosofia e que seu ofício é a teoria política e que já se despediu definitivamente da filosofia e nem seria aceita no círculo dos filósofos (ARENDR, 1993, p. 123) E na introdução da obra *A vida do espírito*, ela afirma: não pretendo nem ambiciono ser um “filósofo” ou estar incluída entre aqueles que Kant não sem ironia chamou de *Denker von Gewerbe* (pensadores profissionais) (ARENDR, 2000, p. 5). Na concepção de Arendt, a filosofia visa o estudo da vida contemplativa, o pensamento. E para Platão, o pensamento é o diálogo silencioso, sem som, que cada indivíduo tem consigo mesmo e visa somente abrir os olhos do espírito (ARENDR, 2000, p. 7).

Tendo esta concepção de filosofia e se afirmando como estudiosa da teoria política que se ocupa da vida ativa, por que Hannah Arendt resolve investigar as

atividades da vida espírito? Por que examinar o Pensar, o Querer e o Julgar? Há uma contradição no processo de sua pesquisa com relação aos estudos anteriores, por exemplo, com o da obra *A condição humana*, onde são examinadas as atividades da vida ativa: o labor, o trabalho e a ação?

Na introdução da obra *A vida do espírito*, Arendt aponta o que a levou a refletir sobre as atividades da vida contemplativa foi primeiramente ter presenciado o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em 1961. Segundo ela, Eichmann foi capaz de participar de ações monstruosas que levaram a morte milhões de seres humanos, mas ele era um homem muito comum, não era o demônio. A característica fundamental de Eichmann, percebida por Arendt, foi a irreflexão. Ele não era capaz de pensar por conta própria, parecia que o exercício do pensar estava ausente nele. Foi essa ausência de pensamento percebida em Eichmann que despertou o interesse de Hannah Arendt para a pesquisa das atividades mentais que são também atividades da condição humana. Em suas palavras:

Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum na nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos o desejo de parar e - pensar que despertou o meu interesse. Será o fazer-o-mal (pecados por ação ou omissão) possível não apenas na ausência de “motivos torpes” (como a lei os denomina), mas quaisquer motivos outros, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse ou à volição? [...] Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com a nossa faculdade de pensar? (ARENDR, 2000, p.6).

Além do julgamento de Eichmann, outro fator que influenciou a nossa pensadora a refletir sobre as atividades da vida espiritual foram os conflitos morais ocorridos por ocasião do domínio total da Alemanha nazista e o bolchevismo na União Soviética. Em suas palavras:

Foi portanto o julgamento de Eichmann que despertou o meu interesse por esse tema. Mas, além disto, também essas questões morais que tem origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas – não só com as várias respostas tradicionais que a “ética”, um ramo da filosofia, ofereceu para o problema do mau, mas também com as respostas muito mais amplas que a filosofia tem, prontas, para a questão menos urgente “O que é o pensar?” – renovaram em mim certas dúvidas. De fato tais dúvidas vinham me afligindo desde que terminei um estudo sabiamente intitulado por meu editor *A condição humana*, mas que eu havia proposto mais modestamente como uma investigação sobre “*A vita activa*” (ARENDR, 2000, p. 7).

No final da obra *A condição humana*, Arendt cita Catão quando disse: nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (ARENDR, 2010, p. 406).

Voltando à introdução de *A vida do espírito*, Arendt aponta que na concepção de Platão, o pensamento é o diálogo mudo que a pessoa tem consigo mesmo e sua função é apenas abrir os olhos do espírito. Para Aristóteles, serve para ver e contemplar a verdade. O pensamento é pura passividade, visa a contemplar e na contemplação se encerra. Na idade Média, com o cristianismo, como sabemos, a filosofia está a serviço da teologia, o pensamento foi concebido como meditação e a meditação passou a ser contemplação, uma fase abençoada da alma em que o espírito não tem a preocupação em buscar o conhecimento da verdade (ARENDR, 2000, p. 7). Na Era Moderna, o pensamento foi transformado em conhecimento sistematizado, isto é, no conhecimento científico. O pensamento tornou-se servo da ciência. E a ciência das ciências, a matemática, uma ciência não-empírica, é que forneceu a chave para as leis da natureza e do universo que se encontravam ocultas pela aparência (ARENDR, 2000, p. 8). Arendt parece querer mostrar que a atividade do pensamento foi concebida na história da filosofia ligada à vida contemplativa que pode ser caracterizada como pura quietude.

Na última página da obra *A condição humana*, Arendt cita Catão quando disse: Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo (ARENDR,2010, p.338). Na introdução do livro *A vida do espírito*, Arendt repete a sentença de Catão e acrescenta que as questões subjacentes na sentença são: o que estamos “fazendo” quando nada fazemos a não ser pensar? Onde estamos quando, sempre rodeados pelos outros homens não estamos com ninguém, mas apenas em nossa própria companhia? Para Arendt, essas questões não são fáceis de responder, pois, parecem pertencer ao campo da “metafísica” ou “filosofia” que formulam perguntas sem sentido (ARENDR, 2000, p. 8).

A pergunta que vamos refletir na sequência é o que nos faz pensar? Arendt para refletir sobre essa questão recorre a um modelo de pensador não profissional e o pensador que ela elege é Sócrates e que na sua visão não é o melhor filósofo, mas é o pensador por excelência.

Para Arendt, Sócrates é um pensador não-profissional capaz de unificar pensamento e ação , duas paixões contraditórias (ARENDR, 2000, p. 126). Sócrates foi um pensador-cidadão que esteve sempre presente na praça pública, sempre disponível a refletir sobre o mundo das aparências. E que deu a própria vida “simplesmente pelo

direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir aos seus interlocutores que fizessem o mesmo” (ARENDT, 2000, p. 127).

Na visão de Arendt, Sócrates foi um exemplo de pensador que melhor soube exercitar o pensamento e, mesmo assim, um pensador que sempre permaneceu entre os homens. A apropriação da figura de Sócrates por Arendt não terá valor histórico, mas apenas exemplar, no exercício de sua cidadania. Sócrates para explicar a atividade de pensar utiliza uma metáfora, a saber: o vento do pensamento, isto é, “os ventos são eles mesmo invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam” (ARENDT, 2000, p. 131).

O pensamento é uma das atividades da vida espiritual, isto é, mental, é da ordem do invisível e se manifesta na vida interior. Para pensar é necessário retirar-se momentaneamente do mundo das aparências, é preciso recolher-se para a quietude. Sócrates foi comparado com um moscardo, parteira e arraia-elétrica. Moscardo é aquele que ferroa os cidadãos atenienses e não deve deixá-los a “continuar a dormir pelo resto de suas vidas”; Sócrates deve despertá-los para o pensamento.

Sócrates, filho de uma parteira chamada Fenereta, que fazia parto de corpos, porém, ele se considerava estéril e dizia que nada sabia e no *Teeteto* afirmou que queria apenas trazer a luz os pensamentos alheios (ARENDT, 2000, p. 130). Interessante notar que esse modo de exercitar o pensamento não leva a uma conclusão efetiva, resposta definitiva para as perguntas formuladas. Exercitava a arte de fazer parir novas perguntas e sempre afirmava que “só sei que nada sei” para demonstrar ao mundo que ninguém é sábio.

Sócrates sempre afirmava que não tinha respostas definitivas as suas perguntas e interrogações, por isso dizia que não tinha nada a ensinar e vivia a indagar a todos que encontrava no mercado e nas ruas. Se Sócrates ensinava algo aos seus interlocutores era a possibilidade deles se espantarem, de fazerem perguntas semelhantes a que ele se fazia. Sócrates dedicou sua a vida examinando a si mesmo e aos outros, ensinando a si mesmo e aos outros a pensar, não podendo deixar de questionar todos os padrões e medidas existentes (ARENDT, 2004, p. 168).

Sócrates como arraia-elétrica permanece paralisado e paralisa também aqueles que se dispõe a dialogar com ele. Arendt adverte que a arraia-elétrica não é o oposto do moscardo, enquanto este desperta aquela paralisa. Em suas palavras: “aquilo que do lado de fora é visto como paralisia do ponto de vista dos negócios humanos comuns – é sentido com o mais alto grau de atividade e de vida” (ARENDT, 2000, p. 130). Esta

paralisia inicial é apenas momentânea como se fosse um pare para pensar, interrupção de tudo aquilo que estamos fazendo, paralisia e espanto para que brote a atividade de pensar. Registra Arendt:

Sócrates, o moscardo, a parteira, a arraia-elétrica, não é um filósofo (ele nada ensina e nada há a ensinar) e ele não é um sofista, pois não pretende tornar os homens sábios. Quer demonstrar apenas que eles não são sábios e que ninguém é sábio – uma “busca que o mantém tão ocupado que não tem tempo para quaisquer negócios públicos ou privados” (ARENDDT, 2000, p. 130).

Voltando a metáfora utilizada por Sócrates, a do vento de pensamento. Arendt aponta que para Xenofonte: “os atenienses disseram a Sócrates que o pensamento era subversivo, que o vento do pensamento era um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos” (ARENDDT, 2000, p. 134). Para Sócrates não era o mero conhecimento e sim o exercício da atividade de pensar que poderia contribuir para que os atenienses se tornassem melhores cidadãos.

O exercício do pensamento não estabelece normas e não indica o que é certo ou errado. O exercício do pensamento é um movimento, isto é, uma reflexão crítica sobre as coisas humanas, ou seja, busca o significado dos fenômenos, daquilo que aparece para o espectador: “Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (ARENDDT, 2000, p. 133).

Para Arendt, é o pensamento reflexivo, a possibilidade de interrogar, a chance de colocar novas perguntas que parece ser relevante para a atividade espiritual do pensar e não uma resposta definitiva e absoluta para as perguntas, pois estas respostas estariam diretamente relacionadas à busca da verdade ligada ao interesse cognitivo. O pensamento é uma das atividades da vida espiritual e é da ordem do invisível e se manifesta na vida interior. Para pensar é necessário retirar-se momentaneamente do mundo das aparências, é preciso retirar-se para a contemplação.

Com o objetivo de destruir as falácias metafísicas (em que o pensamento seria pura passividade) e contrária à visão contemplativa do pensamento, Hannah Arendt tem a compreensão que o pensamento é uma atividade. O que parece interessar para ela menos que o resultado é o processo de pensamento, o exercício do pensar.

Segundo Arendt, a atividade do pensamento é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que termina na noite anterior (ARENDDT, 2004, p. 234). O pensamento não estabelece normas, não indica o que é certo ou errado, porém é o seu exercício, a

sua reflexão permite a todo ser humano espantar-se com o que parece ser as verdades das coisas. O exercício do pensamento não estabelece nenhum resultado. De fato, como aponta Nádia Souki, a melhor imagem do pensamento “não é o movimento retilíneo, que termina em um ponto – mas o círculo e o movimento circular, sem começo nem fim” (SOUKI, 1998, p. 117).

Odílio Aguiar indica que o entendimento do pensamento como atividade na visão de Arendt, significa que pensar não é recorrer passivamente a um fundamento absoluto e a partir daí enquadrar todo o resto, mas por em movimento o diálogo dos parceiros internos visando chegar a um acordo, embora sem garantia de um resultado final, posto que o diálogo poderá ser a qualquer momento retomado (AGUIAR, 2001, p. 180).

Pensar caracteriza-se por um novo início, portanto, sempre é uma novidade. Como observa Souki, a ideia de novidade está presente na concepção arendtiana de ação, como também na vida do espírito (SOUKI, 1998, p. 118). O pensamento, a busca de significado é perigosa no sentido de destruir e reexaminar doutrinas ou normas aceitas. Destruir critérios estabelecidos não leva ao niilismo, não há pensamento perigoso; o próprio pensamento é perigoso, mas o niilismo não é seu produto. Arendt escreve:

[...] o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores e padrões para o bem e para o mal, em suma, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos com moral e ética. Estes pensamentos congelados, Sócrates parece dizer, ocorrem tão facilmente que até dormindo podemos fazer uso deles; mas se o vento do pensamento que agora provoquei sacudiu você de seu sono e deixou-o totalmente desperto e vivo, você verá que pode dispor apenas de perplexidades, e o melhor que se pode fazer com ela é partilhá-las com os outros (ARENDR, 2000, p. 131-32).

O pensamento, diferentemente da cognição que busca a verdade, um porto seguro, nega o estabelecido, os padrões, as regras gerais e privilegia o próprio processo do pensar na busca do sentido das coisas para a compreensão do mundo. O exercício do pensar possibilita a instabilidade dos padrões e valores do certo e do errado, do mal e do bem, pois ele tem a capacidade de destruir as certezas e verdades estabelecidas.

O não-pensar ou a ausência de pensamento também apresenta os seus perigos. A ausência da reflexão crítica induz as pessoas em assuntos políticos e morais a se agarrarem ao regramento da sociedade em que estão inseridas. Quanto mais intenso é o grau que as pessoas aderem ao velho código, maior a facilidade de aceitar um novo. Lembremos o que ocorreu na Alemanha nazista e na Rússia stalinista. Nas palavras de Arendt:

E a facilidade com tais mudanças ocorrem, sob certas circunstâncias, sugere realmente quando elas ocorreram. [...] na Alemanha nazista e, em certa medida, também na Rússia stalinista, quando subitamente os mandamentos básicos da moralidade ocidental foram invertidos: no primeiro caso, o mandamento “não matarás”; e no segundo, “não levantarás falso testemunho. E tão pouco o que veio depois poderia nos consolar, isto é a inversão da inversão, o fato de ter sido tão surpreendente fácil “reeducar os alemães após o colapso do Terceiro Reich, tão fácil mesmo que se poderia dizer que a reeducação foi automática ” (ARENDDT, 2000, p. 134).

Em verdade, na ausência do pensar as pessoas não questionam o conteúdo das normas, mas aceitam passivamente as regras que induzem a comportamentos passivos. Não há o diálogo do eu consigo mesmo. O diálogo do dois-em-um é interrompido, levando as pessoa à solidão, que é a incapacidade temporária de se tornar dois-em-um, por assim dizer, quando nos vemos numa situação em que não há ninguém mais para nos fazer companhia (ARENDDT, 2004, p. 161).

Para Arendt, Sócrates revela que o pensamento não corrompe e não aperfeiçoa as pessoas e nem as torna sábias e também não responde às questões levantadas. Entretanto, uma vida sem o exercício do pensar é uma vida sem sentido O pensamento crítico apenas desperta e é um grande bem para a cidade (ARENDDT, 2000, p. 134). Assim, o exercício da atividade do pensamento e viver se identificam. É uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos de justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos (ARENDDT, 2000, p. 134).

Pensar caracteriza-se por um novo início, portanto, sempre é uma novidade, como observa Souki à ideia de novidade está presente na concepção arendtiana de ação como também na vida do espírito (ARENDDT, 1998, p. 118).

O pensamento busca o significado e não a verdade. Arendt indica que Sócrates chama de *Eros*, isto é, a busca daquilo que lhe falta, o desejo daquilo que não tenho. Pelo fato de os homens não serem sábios amam a sabedoria e amam a beleza por não serem belos. O mal e a feiura quase por definição estão excluídos da definição do pensamento (ARENDDT, 2000, p. 134). Para Sócrates, a única coisa que tinha relação com a ausência de pensamento é que aqueles que não amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de pensar e aqueles que amam a investigação, que filosofam, são incapazes de fazer o mal (ARENDDT, 2000, p. 135).

Na compreensão de Sócrates, dito por Platão no *Teeteto*, o pensar é o diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo. E no *Sofista* afirma: “o pensamento e a afirmação falada são a mesma coisa, exceto que o pensamento é um diálogo travado pelo espírito

consigo mesmo sem som, e a opinião é o fim do diálogo” (ARENDT, 2004, p. 156). Porém esse diálogo dos dois-em-um deve ser harmônico.

Para que ocorra a harmonia do diálogo do dois-em-um é necessário que cada homem evite entrar em desacordo consigo mesmo e afaste a possibilidade do seu “outro eu” se tornar seu próprio adversário. O estar em contradição consigo mesmo pode romper a harmonia dos parceiros. Na compreensão de Sócrates o pensamento estabelece uma dualidade na identidade, dualidade do eu consigo mesmo. O mesmo que pergunta é o mesmo quem responde, o que indica que pensar é uma atividade (ARENDT, 2000, p. 139). O critério do diálogo não é a busca da verdade, o fundamental do diálogo é ser consistente consigo mesmo, isto é, não entrar em contradição. Os dois parceiros internos devem ser amigos e não inimigos.

Para demonstrar com mais clareza a ideia do dois-em-um, Hannah Arendt recorre a *Hípias Maior*, um diálogo socrático: Sócrates revela a Hípias que ao retornar para a sua casa é esperado por um sujeito muito irritante que vive a interrogá-lo: “Ele é meu parente mais próximo e vive na mesma casa [...] quando Hípias volta para casa, ele permanece um, pois embora viva só não busca fazer-se companhia”. Hípias não perde a consciência, porém, não a exercita. Já Sócrates, quando retorna para casa, está junto de si mesmo, não se encontra solitário. Todavia, Sócrates deve entrar em acordo com o sujeito que o espera, pois vivem na mesma casa: “É melhor se desaver com o mundo todo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias” (ARENDT, 2000, p. 141).

A companhia que aguarda Sócrates em casa pode ser chamada de consciência moral. A consciência moral é a antecipação do sujeito que aguarda quando eu voltar para casa (ARENDT, 2000, p. 144). Quando Sócrates voltar para casa voltará para a atividade do pensamento, pois se encontrará consigo mesmo.

Para Arendt, Sócrates descobriu que podemos ter interações com os outros e conosco mesmos. No que se referem as nossas interações interiores, o diálogo consigo mesmo deve ser caracterizado pela não contradição e pela amizade. Somente alguém que teve a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser amigo, de adquirir um outro eu. Por outro lado, Arendt adverte que “antes de conversar consigo mesmo, converso com os outros, examinando qualquer que seja o assunto da conversa; e então descubro que eu posso conduzir um diálogo não apenas com os outros, mas também consigo mesmo” (ARENDT, 2000, p. 142). A experiência fundamental do pensamento dialógico não é o individualismo solipsista, mas a comunidade.

Arendt menciona um exemplo da obra *Ricardo III* de William Shakespeare para mostrar o diálogo que uma pessoa pode ter consigo mesma quando se encontra só:

De que eu estou com medo? De mim mesmo? Não há mais ninguém aqui:/Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu./Há um assassino aqui? Não. Sim, eu: então jamais! Como? De mim mesmo? Boa razão essa:/Por medo de que me vingue. Como? Eu de mim mesmo? Ora?! Eu me amo. Por quê? Por algum bem/Que possa ter feito a mim mesmo?/Mas não, ai de mim?/Eu deveria me odiar/Pelos atos execráveis cometidos por mim?/Sou um canalha. Não minto; eu não sou./Idiota, falas bem de ti mesmo: não te adules (ARENDR, 2000, p. 142).

Depois que Ricardo III se livra da própria companhia para juntar-se a terceiros no mundo da aparência, diz: consciência é uma palavra que covardes usam, Inventada antes de mais nada para infundir temor nos fortes [...].

Na obra *A condição humana*, no capítulo I, Arendt caracterizou a ação política, uma das três atividades humanas fundamentais, como uma atividade política correspondente a condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem vive na Terra e habitam o mundo (ARENDR, 2010, p. 8). Por outro lado, a atividade espiritual do pensamento, do dois-em-um, que é caracterizado pelo estar-só, não anula a pluralidade, mas a instaura no diálogo comigo mesmo. Nas palavras de Arendt:

O pensamento é um estar-só, mas não é solidão (*loneliness*); o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleib mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia (ARENDR, 2000, p. 139)

Para o exercício do pensar que é diferente do agir é fundamental ao pensante que se retire momentaneamente do mundo das aparências, isto é, do mundo do senso comum para o diálogo consigo mesmo. O pensamento é caracterizado pela invisibilidade e a ação pela exposição visível no mundo das aparências.

As atividades da vida espiritual que são invisíveis só podem ser conhecidas através da linguagem “seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar” (ARENDR, 2000, p. 77). Para Arendt:

Arendt destaca do *Górgias*, diálogo sobre a arte de falar, duas sentenças afirmativas de Sócrates frutos de suas intuições das experiências do exercício do pensar: “é melhor sofrer o mal do que o cometer”. Cálicles, o interlocutor do diálogo, responde: “Sofrer o mal não é digno de um homem, mas de um escravo, para quem é melhor morrer do que viver para quem não é capaz de socorrer nem a si mesmo nem àqueles que para ele são importantes” (ARENDR, 2000, p. 136) e, “eu preferiria que

minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me” (ARENDDT, 2000, p. 136).

Para Arendt o homem na sua interioridade é dois-em-um e no mundo das aparências é Um. Quando o homem está na convivência com os outros, na pluralidade, ele aparece com a sua singularidade, caso contrário não seria reconhecido. No final do volume sobre o pensar, Arendt indaga: Onde estamos quando pensamos? Qual o lugar do ego pensante?

O pensamento é caracterizado como fora de ordem, faz uma cisão nas atividades cotidianas e pode ser interrompido por elas. É característica também o lidar com ausências e abandona tudo o que está presente e ao alcance das mãos e que tem o seu fim em si mesmo. O pensar lida com invisíveis em toda experiência e tende sempre a generalizar. O pensamento sempre “generaliza”. Nas palavras de Arendt:

O ego pensante, movendo-se entre universais e essências invisíveis não se encontra, em sentido estrito, em lugar nenhum” [...] “A razão para essa abençoada independência é que a filosofia (a cognição, *kath’ holou*), com coisas que não podem ser localizadas (ARENDDT, 2000, p. 151).

Aristóteles para Arendt foi o único filósofo da Antiguidade que afirmou na sua obra da juventude, *Protreptikos*, que a atividade do pensar não precisa de lugares especiais para se realizar, que o modo de vida dos filósofos está relacionado a de não ter um lar e em qualquer lugar onde alguém exercita o pensar, ele atingirá a verdade (ARENDDT, 2000, p. 251). Arendt aponta que o lugar do pensamento quando está em atividade é o em “toda parte” e o em toda parte do ponto de vista espacial é o lugar nenhum. Mas é importante frisar que não existimos somente no espaço, existimos também no tempo.

4.3 A DESCOBERTA DA VONTADE

A pergunta que orienta Arendt na sua reflexão sobre a faculdade do espírito da Vontade é a seguinte: que experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que eram capazes de construir volições? (ARENDDT, 2000, p. 227).

Arendt inicia suas reflexões sobre a Vontade com Aristóteles, São Paulo, Epiteto, Santo Agostinho e Duns Scotus. O fenômeno da vontade, segundo Arendt, manifestou-se na sua origem na experiência de querer e não fazer, de que existe uma coisa chamada

quero-e-não-posso (ARENDT, 1992, p. 206). Esse fenômeno era desconhecido pelos antigos: “O que a Antiguidade desconhecia não era que existe um possível sei-mas-não-queiro, mas que querer e poder não são a mesma coisa” (ARENDT, 1992 p. 207). Para os gregos, querer e poder era praticamente a mesma coisa. Para Platão, por exemplo, somente o sábio poderia governar, pois, sabia o que é governar. Em suas palavras:

Liberdade significava poder fazer o que se quer, sem ser forçado pela ordem de um senhor, nem por uma necessidade física que exigisse trabalho em troca de dinheiro com que sustentar o corpo, [...]. Uma pessoa era livre se pudesse locomover-se como quisesse; o “eu posso”, não o “eu quero”, era o critério (ARENDT, 2000, p. 201).

Arendt enfatiza que a atividade espiritual da vontade não estava presente na reflexão dos gregos antigos e só foi descoberta no primeiro século da Era Cristã (ARENDT, 1992 p. 189). É importante frisar que ao nos referirmos a questão da vontade não podemos deixar de lado a reflexão sobre a liberdade, isto é, a liberdade da vontade.

Na concepção de Arendt, os gregos não trataram do tema da vontade, porém, Aristóteles tematizou sobre a *proairesis*, a faculdade da escolha que define qual entre as possibilidades que estão à frente dos seres humanos será escolhida. A preferência é que me faz escolher uma ação em vez da outra (ARENDT, 2000, p. 228). Para ela, Aristóteles lançou as bases para uma tomada de posição da filosofia em relação à Vontade:

A visão de que tudo que é real deve ser precedido de uma potencialidade como uma de suas causas nega implicitamente o futuro como um tempo verbal autêntico; o futuro nada mais é que uma consequência do passado, e a diferença entre as coisas naturais e as feitas pelos homens reside simplesmente na distinção entre aquelas cujas potencialidades necessariamente transformam-se em atualidades e aquelas que podem se atualizar. Nessas circunstâncias, qualquer ideia da Vontade como órgão para o futuro, do mesmo modo que a memória é um órgão para o passado, era completamente supérflua. [...] os gregos “sequer têm uma palavra para” o que consideramos a “fonte principal da ação” (ARENDT, 2000, p. 198).

Para Aristóteles, só os atos voluntários não acontecem por acaso, pois são executados por um agente em gozo completo de sua força física e espiritual. Os atos involuntários são aqueles executados por ignorância ou infortúnio. Segundo Aristóteles, a razão por si só não move coisa alguma. Para ele a razão ordena, pois reconhece o que deve escolher ou evitar, mas é possível que estas ordens não necessariamente sejam

obedecidas. O exemplo citado é do homem incontinente, aquele que segue seus desejos independentemente das ordens da razão.²²

Para Arendt, de acordo com Aristóteles, o desejo tem preferência na origem do movimento e ocorre por um jogo entre razão e desejo:

É o desejo de um objeto ausente que estimula a entrada em cena da razão, calculando as melhores formas e meios de obter o objeto. Aristóteles chama essa razão que calcula de *nous praktikos*, razão prática, diferente de *nous teoretikos*, razão especulativa ou pura; a primeira está interessada somente no

²² Sobre *proairesis* e *acrasia*. Para Solange Vergnières comenta sobre *proairesis*: esse termo não é unívoco; concorda-se, geralmente, em reconhecer dois sentidos principais para ele: a escolha intencional e a escolha nascida de deliberação sobre os meios. [...]. A *proairesis* designa, pois, primeiro, a escolha intencional como visar a um fim. Esse sentido permitirá distinguir o intemperante do incontinente. Sabe-se que, para Aristóteles, o desejo pode assumir três formas, duas irracionais, a concupiscência e o arrebatamento; uma forma racional, a boulesis, que deseja o que o pensamento (dianoia) prescreve como bom.[...]. O intemperante e o incontinente deixam-se, ambos, levar por seus desejos irracionais. Contudo, o incontinente é capaz de reconhecer a regra e, por isso, desejá-la: Aristóteles diz que ele age com pleno consentimento (seu ato depende dele), mas contra seu desejo ou ainda, contra sua intenção. A *proairesis* é pois, aqui, vizinha da boulesis, com a diferença que ela visa a um fim particular atualmente possível. O intemperante, da sua parte, perdeu o senso do valor da regra: visa a um fim mau, testemunhando, assim, uma perversão da *proairesis* e de seu pensamento. Existe, como anunciamos, segunda acepção da escolha intencional. Se tal não fosse o caso, seria preciso considerar que a *proairesis* é de mesma natureza, quer o homem seja incontinente, continente ou temperante. Ora, manifestamente cada um não visa ao bom fim do mesmo modo: o incontinente o visa de maneira abstrata e virtual, o continente de maneira concreta, realizando-o efetivamente, apesar do desprazer que causa; o homem temperante, enfim, reconciliado consigo mesmo, o atualiza de bom grado. [...]. A *proairesis* como intenção pode servir para qualificar a disposição interior particular do homem temperante: nós temos como prova os dois textos seguintes: o homem virtuoso, diz Aristóteles, faz o que deve fazer, mas "o faz intencionalmente, isto é, em razão das coisas às quais visa"; com o mesmo espírito, define o virtuoso (e exclusivamente o virtuoso), como "aquele que fez obras de virtude, primeiro, com conhecimento de causa e depois, intencionalmente; precisemos: intencionalmente, em razão delas mesmas". Nos dois casos, o "em razão de" explicita a *proairesis*. O homem simplesmente continente visa a e realiza um bom fim, mas não age por causa dele ou em virtude dele: isto suporia que fosse capaz de desejá-lo com todo o seu ser e amá-lo. Age como homem virtuoso, posto que respeita a regra, mas não age virtuosamente, ou ainda, como "amigo do belo". A escolha intencional pode, pois, significar não somente visar ao fim, mas a disposição interior, a qualidade da intenção com a qual é visado. O segundo sentido de *proairesis* foi perfeitamente analisado por P. Aubenque: designa a escolha deliberada dos meios para alcançar um fim. A faculdade de deliberar pertence a todo ser humano adulto (salvo ao escravo), que busque agir não somente por hábito, mas por cálculo; ela se exerce notadamente nos campos onde a iniciativa é necessária, em política ou em economia. Essa escolha deliberada é em si mesma moralmente neutra; como diz P. Aubenque, "a escolha acha-se, aqui, despojada de toda responsabilidade moral... Não é mais o lugar da imputabilidade, mas o momento da habilidade". Contudo, é preciso matizar esta afirmação. Para a instituição judiciária, a premeditação, a invenção deliberada dos meios acrescem a culpabilidade daquele que comete a injustiça, precisamente porque testemunham injustiça fundamental, o vício, a intemperança do culpado. Inversamente, para Aristóteles, a virtude ética só é completa se for acompanhada por uma capacidade intelectual de deliberar bem. Os diversos graus de virtude e de culpabilidade podem, pois, ser pensados através das diferentes acepções da palavra *proairesis*. Mas é preciso notar que essas acepções só entram em conflito nas experiências da incontinência e da continência, quando o indivíduo está em conflito consigo mesmo: o homem está, aqui, dilacerado entre os fins postos por sua razão (ou pelo menos por aqueles que lhe foram inculcadas pela educação) e os fins enunciados pela sua concupiscência ou arrebatamento. Em compensação, o homem virtuoso escolhe deliberadamente os meios para atingir um fim posto de modo intencional, fim que não só deseja, mas que ama com todo seu ser (VERGINIÈRES, 1998, pp.102-105).

que depende exclusivamente dos homens (*eph' hemim*), em coisas que estão em seu poder e que são, portanto, contingentes; enquanto a razão pura interessa-se somente pelas coisas cuja modificação está além do poder humano (ARENDDT, 2000, p. 229).

Arendt destaca que Aristóteles considerou a relação entre desejo e razão insatisfatória para compreendermos adequadamente a ação humana. Tal relação se baseia ainda na dicotomia platônica entre razão e desejo. E a razão para Platão implica em verdade e seria imperativa e não persuasiva. Para Aristóteles, ao contrário, quando o desejo não se submete às ordens da razão surge o homem vil, aquele que se contradiz e que está em desarmonia consigo mesmo. Os homens maus evitam a própria companhia e não têm nenhuma amizade por si mesmo (ARENDDT, 2000, p. 230).

A ação na compreensão de Aristóteles não se configura na simples execução de ordens da razão. Para ele a ação implica *eupraxia*, a boa ação, a excelência e é um fim em si mesmo. Arendt recorda o exemplo aristotélico do flautista para quem tocar é um fim em si mesmo e quem fabrica a flauta, cuja atividade é um meio, e chega a um fim quando a flauta é produzida.

A ação, no sentido do modo como os homens querem aparecer exige um plano anterior deliberado, para o qual Aristóteles inventa um novo termo, *proairesis*, escolha no sentido de preferências entre alternativas: “Os archai, começos e princípios dessa escolha, são desejos e logos; o logos fornece-nos o propósito pelo qual agimos; a escolha torna-se o ponto de partida das próprias ações” (ARENDDT, 2000, p. 231).

Para Arendt foi São Paulo Apóstolo o descobridor da faculdade espiritual da Vontade. A vontade enquanto faculdade autônoma só é descoberta a partir do momento que surge a pergunta: “As coisas que só a mim dizem respeito estão em meu poder?” (ARENDDT, 2000, p. 233).

Na compreensão de Arendt, a descoberta do apóstolo Paulo, que ele descreve com muitos detalhes na Epístolas dos romanos, envolve novamente um dois-em-um; mas esse dois não são amigos ou parceiros, estão em permanente luta (ARENDDT, 2000, p. 234). O dois-em-um da vontade é diferente do dois-em-um do pensamento que buscam harmonia. Para Arendt:

[...] - é que essas experiências hebraicas na origem, não foram políticas e não se relacionam com o mundo – seja com o mundo das aparências e a posição que nele o homem ocupa, seja com o campo dos assuntos humanos, cuja existência depende de feitos e ações - , mas localizaram-se exclusivamente dentro do próprio homem. Ao lidarmos com experiências relevantes para a Vontade, estamos lidando com experiência que os homens têm não só consigo mesmos. mas também dentro de si mesmos (ARENDDT, 2000, p. 233).

São Paulo aposta que essa luta interna entre querer e poder só será solucionada pela graça de divina. O conflito surge da tensão entre a carne e o espírito, a mente e a vontade. O apóstolo Paulo não discute o tema em termos de duas vontades, mas em termo de duas leis – a lei do espírito, que o deixa desfrutar da lei de Deus “em seu mais íntimo”, e a lei de seus “membros”, que lhe diz para fazer o que, no seu mais íntimo, ele odeia (ARENDR, 2000, p. 236).

Epiteto também refletiu sobre a faculdade da vontade. Para ele o órgão capaz de comando não é a razão, mas a vontade, que é a faculdade de realizar: “A grande realizadora não é a razão, mas a Vontade” (ARENDR, 2000, p. 243). A vontade é soberana e cabe a ela a realização das coisas que estão ao seu alcance. Segundo Epiteto a vontade é onipotente. A realidade das coisas depende de meu consentimento. Como escrevemos no capítulo sobre a liberdade interior, ele defende a ideia que o eu volitivo governa o ser do filósofo. Para Epiteto, o eu do filósofo, governado pelo ego volitivo, que lhe diz que a sua própria vontade pode obstruir-lhe o caminho ou servir-lhe de limite, engaja-se em uma luta sem fim com a contra-vontade, engendrada precisamente por sua própria vontade (ARENDR, 2000, p. 247).

Em verdade, o primeiro filósofo da vontade foi Santo Agostinho. Para ele, segundo Arendt, o conflito entre o querer e o não querer, entre *vele* e *nolle* ocorre na luta interna da própria vontade. A vontade é um tema presente na sua obra, principalmente em suas reflexões sobre o mal. As reflexões de Santo Agostinho sobre a vontade se sustentam na interpretação da epístola de São Paulo aos romanos. Ele de modo diferente de São Paulo não fala de duas leis, mas de duas vontades, a carnal e espiritual. O fato é que há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode independentemente de necessidade e coação dizer “Sim” ou “Não” (ARENDR, 2000, p. 236).

Para Arendt na atividade espiritual da vontade ocorre um conflito entre eu e eu mesmo, entre um eu-quero e um eu-não-quero. O si mesmo da vontade é um inimigo diferentemente do pensamento que busca o diálogo harmônico dos amigos. O que nos faz querer é a própria vontade que não é movida nem pelo desejo nem pela razão. A faculdade da vontade lida com particulares e tem seu objeto próximo do mundo das aparências.

Segundo Arendt, o livre livre-arbítrio é o um assunto presente na reflexão de Santo Agostinho. Há uma diferença entre livre-arbítrio e vontade livre. O livre-arbítrio indica a escolha de meios para fins pré-definidos. A vontade livre está relacionada a

possibilidade de o homem agir espontaneamente e consciente que poderia também não ter agido (ASSY, 2005, p. 117). Os atos de querer são contingentes, pois o ser humano poderia ter deixado de fazer o que de fato fez. Querer e não querer são disposições da capacidade da vontade. Essa distinção parece importante para nossos propósitos uma vez que a vontade livre tem um poder autônomo de dar origem a ações espontâneas e sem precedentes. Para Agostinho o homem foi criado no singular, isto significa que ele nasce como uma novidade para o mundo que já existia antes dele. O conceito de natalidade desenvolvido no capítulo sobre a liberdade desta tese é crucial para liberdade política.

O querer tem como objeto os projetos, pois a vontade transforma o desejo numa intenção, que decide o que vai fazer. De fato, como aponta Celso Lafer,

A vontade não lida apenas, como o pensar, com coisas – objetos – que estão ausentes dos nossos sentidos e que se tornam presentes pelo poder de representação da mente, mas sim com coisas, visíveis e invisíveis, que nunca existiram, ou seja, projetos. A vontade é, portanto, uma faculdade voltada para o futuro, e o futuro, por maior que seja sua probabilidade, é sempre incerto. Daí a natureza sempre contingente dos atos volitivos (LAFER, 1979, p. 102-3).

Para Santo Agostinho, querer e poder não são a mesma coisas, isto é, a vontade não é suficiente para a realização da ação. Por outro lado, elas estão relacionadas, para poder realizar algo é necessário a presença da vontade. No artigo “Algumas questões sobre filosofia moral”, Arendt escreve:

Posso decidir contra o conselho deliberado da razão, bem como contra a mera atração do meu apetite aos objetos. E, de fato, é a vontade, e não a razão ou apetite, que decide o desfecho final de minha ação.[...] embora a razão revele o que é comum a todos os homens, e o desejo revele o que é comum a todos os organismos vivos, apenas a vontade é inteiramente minha (ARENDDT, 2004, p. 179).

De acordo com Arendt, para Santo Agostinho a vontade comanda a si própria. Ela controla a ação e a não-ação. A faculdade da escolha para Agostinho não é a seleção de meios para se chegar a um fim – como a *proairesis* aristotélica – mas sim a escolha entre *velle* e *nolle*, querer e não querer. De fato, como aponta Celso Lafer, “se é da natureza da vontade, como faculdade, comandar e ser obedecida, também é de sua natureza resistir” (LAFER, 1979, p. 110).

Segundo Hannah Arendt, Agostinho não analisou o problema da Vontade de forma isolada, mas considera as demais faculdades espirituais. O dogma da Trindade

Cristã, constituído pelo Pai, Filho e o Espírito Santo é também Unidade. Essa substância deve está presente no homem, pois Deus o criou a sua imagem e semelhança e Agostinho as denomina de memória, intelecto e vontade. Memória e intelecto são faculdades mentais, contemplativas. A faculdade que as unifica é a vontade, indicando a memória o que ela deve guardar e ao intelecto o que é para ser entendido (ARENDR, 2000, p. 261).

Para Santo Agostinho, a luta entre o querer e o não-querer é duradoura. Há uma eterna insatisfação da Vontade. Como superá-la? Responde: somente pela sua transformação em Amor, com seu caráter perdurável, que confere a vontade o peso que aresta as flutuações da alma (ARENDR, 2000, p. 262). Segundo Arendt, foi São Paulo e Santo Agostinho que apontaram a autonomia da vontade, mas foi Duns Scotus que indicou a potencialidade positiva da vontade. Scotus indica que existe um eu-posso em cada eu-quiero.

Para Arendt, Duns Scotus defendia a primazia da Vontade sobre o Intelecto e que existe o fator contingência em tudo que é. E afirma, segundo Arendt, “Aqueles que negam que algum ser é contingente, deveriam ser expostos a tormentos, até reconhecer que é possível para eles não ser atormentados” (ARENDR, 2000, p. 210). Scotus aponta a contingência como o modo positivo do ser, isto é, tudo que é poderia não ter sido.

O Intelecto está a serviço da Vontade, fornece os objetos assim como os conhecimentos necessários (ARENDR, 2000, p. 280). Está em poder de nossa vontade querer e não querer, que são contrários, com relação ao mesmo objeto, a saber, o ego volitivo, que, ao realizar uma delas, sabe ser livre para realizar também o seu contrário (ARENDR, 2000, p. 284).

A característica fundamental da Vontade é que o homem pode querer e não-querer aquilo que é apresentado pela razão ou pelo desejo. Nas palavras de Arendt: “É a possibilidade de resistência às necessidades do desejo, por um lado, e aos ditames do intelecto e da razão, por outro, que constituem a liberdade humana” (ARENDR, 2000, p. 283). Por ser indeterminada, a vontade é livre e só sacrifica a sua liberdade quando se transforma em ação, superando provisoriamente o seu conflito interior.

Como isso, Arendt aponta que, apesar de Duns Scotus dar prioridade a contingência, esta não elimina o caráter de necessidade, pois, habitamos e vivemos em um mundo caracterizado pela necessidade. Tudo aquilo que já aconteceu perde seu caráter de contingência, o passado é caracterizado pela necessidade. O que é fundamental no ato volitivo, segundo Scotus, é o poder de escolher entre coisas opostas

e revogar a escolha depois de ter escolhido (ARENDR, 2000, p. 284). Depois de executado perde o poder de revogação: “Uma decisão que de fato se tomou poderia não ter sido tomada, e uma escolha diferente que de fato se fez poderia ter sido feita” (ARENDR, 2000, p. 283).

É importante destacar que para Scotus nada além da vontade é causa total da volição. Diferentemente da ideia de causalidade, cujo movimento é causado por algo externo a ele mesmo, que por sua vez não garante a liberdade, pois, para Scotus, enfatizo, a vontade é causa da própria volição. Isto não quer dizer que a vontade é onipotente, pois a Vontade não explica todas as consequências da volição. Scotus exemplifica: se um homem se atirar de um lugar alto? Este ato acaba com a sua liberdade, uma vez que agora ele necessariamente cai? Ele responde que não. Enquanto o homem esta caindo necessariamente, compelido pela lei da gravidade, permanece livre para continuar a querer cair e pode, também, é claro, mudar de ideia, caso em que seria incapaz de desfazer o que começara voluntariamente e em que se veria nas mãos da necessidade (ARENDR, 2000, p. 285).

Mas, o que é o contingente para Duns Scotus? A sua resposta é que: “não designo algo que não é necessário ou que não tivesse sempre existido, mas sim algo cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que este realmente ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas que foi causada contingentemente” (ARENDR, 2000, p. 289). Tudo que é passado é absolutamente necessário, pois são fatos que já ocorreram e estão fora do alcance da Vontade. A possibilidade de escolher não existe mais, já foi realizada e se tornou realidade (ARENDR, 2000, p. 289).

Para Scotus, a vontade é livre e só perde a liberdade quando se transforma em ação. A contingência seria o preço pago a liberdade. Na luta agonística da vontade de querer e não-querer, a vontade é redimida pela ação. Nas palavras de Honig, citada por Bethânia Assy: “A ação liberta o self da ‘inquietaude e desassossego’ paralisante da vontade ao interromper-lhe as repetições compulsivas” (ASSY, 2015, p. 126). Esta ideia é importante porque a vontade cessa onde a liberdade política começa, isto é, a capacidade do humano ser capaz de iniciar algo novo, de ter o poder de escolha e de decidir.

Importante esclarecer que Scotus valoriza também a singularidade, o poder de iniciar. A ideia de começo, de natalidade é relevante no pensamento de Arendt quando ela reflete sobre a faculdade da ação e da liberdade principalmente no artigo *Que é liberdade?*, conceitos que foram explorados no segundo capítulo desta tese. A

contingência não é simples privação ou defeito do ser, mas um modo positivo de ser, como a necessidade é um outro modo de ser. Parece que Arendt tem certa identificação com Duns Scotus, pois este valoriza a liberdade do homem no singular. A vontade pode ser compreendida como fonte da ação. É no espaço da ação que a Vontade encontra sua redenção, superando seu conflito interno, deixando de querer e começando a agir. E o preço da redenção é a liberdade.

Arendt, utilizando uma afirmação de Bergson, indica que a ação surge como um *coup d'Etat* interrompendo o conflito entre querer e o não-querer. Na faculdade da Vontade ocorreria uma tensão entre aquilo que se pode realizar e aquilo que não se tem garantia de ser realizado. A redenção desta tensão só é efetivada pela vida ativa através da ação. O homem é condenado a escolher, eles estão condenados a serem livres: “[...] porque nascemos não importando se apreciamos a liberdade ou abominamos sua arbitrariedade, se ela nos “apraz” ou se preferimos escapar à sua terrível responsabilidade, elegendo alguma forma de fatalismo” (ARENDR, 2000, p. 348).

A Vontade apesar de ser a fonte da ação não movimenta isoladamente a mesma. Como enfrentar o peso da liberdade? Arendt responde no final de sua reflexão sobre a Vontade que pode estar na faculdade espiritual do Juízo que lida com o passado. Nas palavras de Arendt:

Esse impasse, se é um impasse, só pode ser desfeito ou resolvido pelo apelo a uma outra faculdade do espírito, não menos misteriosa do que a faculdade de começar, a faculdade do Juízo, cuja análise poderia no mínimo nos dizer o que esta em jogo em nossos prazeres e desprazeres. (ARENDR, 2000, p. 348).

No próximo tópico analisaremos a faculdade espiritual do Juízo que será de fundamental importância para subsidiar nossa reflexão sobre a responsabilidade em Hannah Arendt.

4.4 JUIZO E RESPONSABILIDADE

Hannah Arendt não concluiu a obra *A vida do espírito*. Ela faleceu antes de escrever a última parte que versaria sobre o julgar. No entanto ela havia abordado sobre o tema em várias conferências na New School for Social Research sobre a filosofia política de Kant, organizadas posteriormente por Ronald Beiner, em *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*.

Afirmamos no tópico sobre o Pensar que o pensamento é a faculdade espiritual (mental) que está situada no presente e a Vontade relacionada com o futuro. A faculdade do juízo relaciona-se com o passado, pois, é necessário que algo tenha sido realizado. O pensar tende a generalizar enquanto o julgar é nossa capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio etc.

Hannah Arendt refletiu sobre a atividade espiritual (mental) do julgar a partir da discussão da dimensão política dos conceitos filosóficos kantianos: Arendt se apropria do conceito de juízo reflexivo estético de Kant. Em verdade o que Arendt buscou foi um diálogo com Kant e não uma exegese de seu pensamento (LAFER, 1998, p. 300).

Hannah Arendt escreveu na obra “*O que é política?*” seguindo sua leitura sobre Kant na obra *Crítica do juízo*, que o julgar possui dois significados. Em suas palavras:

A palavra julgar tem, em nosso uso idiomático, dois significados distintos um do outro por completo, que sempre confundimos quando falamos. Ela significa, por um lado, o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critério nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá. [...] Mas julgar também pode significar outra coisa bem diferente e, na verdade, sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo (ARENDR, 2006, p. 31).

Para Arendt, Kant foi o filósofo que primeiro refletiu sobre a faculdade mental do julgar. Ele apontou dois tipos de juízos: o determinante e o reflexionante estético. Os juízos determinantes estão relacionados a casos particulares e são subordinados a regras gerais sob a forma de um silogismo. No caso do juízo reflexivo vai do particular ao geral, quando determina, sem qualquer regra geral, que “isto é belo” “isto é feio”, “isto é certo”, “isto é errado” (ARENDR, 2000, p. 55). De fato, na introdução da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant destaca que o juízo é a faculdade de pensar o particular como contido do universal, distinguindo o juízo determinante do reflexionante (KANT, 1998, p. 60).

Arendt se filiou ao segundo significado da palavra julgar, pois, o juízo reflexionante estético²³, por sua vez lida com o contingente, incide sobre os fenômenos

²³ Segundo Duarte, Arendt recorre aos juízos reflexionantes estéticos porque encontra nas formulações kantianas, tal como as interpreta, elementos teóricos decisivos para a elucidação dos procedimentos do espírito envolvido na formação e enunciação dos juízos políticos. O juízo político, concebido aos moldes do juízo reflexionante estético de Kant, é um modo de expressão propriamente “desinteressado” e “livre”, pois não se pauta por qualquer interesse, seja ele cognitivo moral ou simplesmente privado, mas reflete sobre o caso particular tomando-o tal como ele se manifesta em sua particularidade para quem julga. Dessa perspectiva, julgar significa tomar uma posição diante dos eventos particulares do mundo, refletir sobre eles sem que se disponha de antemão de um conceito ou regra universais que possam ser aplicados ao caso (DUARTE, 2000, p. 358).

do mundo e os julga belos ou não, corretos ou não, sem dispor de quaisquer conceitos antecipados, tendo em vista apenas “um prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa” (ARENDDT, 1994, p. 23).

Em *Algumas questões sobre filosofia moral*, Arendt destaca que Kant utilizou o juízo do tipo reflexionante no campo da estética e ela o tomará no campo da moralidade. Arendt parece se apropriar dessa ideia transportando-a para a esfera dos juízos morais e políticos, pois, julgamos sem ter nada para nos guiar, sem regras gerais que são ou demonstráveis ou evidentes por si. Em suas palavras:

O próprio Kant analisou os julgamentos primariamente estéticos, porque lhe parecia que apenas nessa área julgamos sem ter nada para nos guiar, sem regras gerais que são ou demonstravelmente verdadeiras ou evidentes por si mesmas. Assim, se vou usar os seus resultados para o campo da moralidade, suponho que o campo da interação e conduta humanas e dos fenômenos com que nos confrontamos nessa área sejam, de certo modo, da mesma natureza (ARENDDT, 2004, p. 204).

Arendt concentra suas reflexões na primeira parte da *Critica do juízo* de Kant, pois é aqui que ele trata do julgamento particular. Na segunda parte Kant trata do juízo teleológico que se refere a um princípio de cognição e não um princípio para o juízo.

Uma das características do juízo estético reflexionante é o julgamento sobre os fenômenos do mundo sem orientação de conceitos *a priori*, levando em consideração somente o prazer de contemplar o objeto. Por exemplo, quando afirmo que esta tulipa particular é bela, não quero dizer: todas as tulipas são belas, portanto, esta também é bela, nem aplico um conceito de beleza válido para todos os objetos. De fato para Ronald Beiner, o juízo estético não dispõe de qualquer conceito *a priori* ou de regras gerais universalmente válidas por si mesmas (BEINER, 1994, p. 110). Arendt acreditava que podemos julgar fenômenos morais e políticos como de fato julgamos uma rosa particular que apareceu em nosso jardim, e não outra rosa (KOHN, 2004, p, 26). Para ela, nosso julgamento estaria ligado à livre escolha.²⁴

²⁴ Steinberger sugere que entender o juízo, esta faculdade mental particular, é necessário não apenas para entender o sentido específico de ação política defendida por Arendt, mas também para acessar o impacto do que ele chama de modo inspirado por sua teoria política. Em suas palavras: “Embraces the notion of politics as a distinctive and inherently valuable kind of enterprise having intellectual properties peculiar to it and irreducible, as such, to the rules and principles of logic, dogmatic metaphysics, or the natural and technical sciences. It is, moreover, a mood sharply different from the more traditional, rationalistic disposition of those academic philosophers who have chosen to pursue, for example, questions of justice by seeking to generate logically sound deductions from presumably uncontroversial and widely held premises (STEINBERGER, 1990, p. 815-16).

Em a *Crise da Cultura: sua importância social e política* Arendt, se referindo a Kant, aponta que a capacidade de julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por ele:

[...] a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que por ventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que permite se orientar em um domínio público, no mundo comum (ARENDDT, 1992, p. 275).

Nesta passagem, Arendt destaca o caráter político do julgar, na medida em que orienta o homem no espaço público. O julgar é preparado pelo pensar, porém, no momento que o espectador julga, ele não pensa. O espectador que julga o inusitado não usa a razão nem a cognição.

Para Arendt o que surpreendente nas reflexões de Kant na *Critica do Juízo* é que ele descobriu de maneira magnífica o fenômeno do gosto, a única espécie de juízo relacionado a questões estéticas (ARENDDT, 1992, p. 276). É na estética de Kant que Arendt encontrara elementos necessários para a sua reflexão sobre o julgar. Vejamos:

Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade. Em outras palavras: agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão (ARENDDT, 1994, p. 14).

Para Arendt, enquanto o pensar trata de generalidades, com representações de coisas que estão ausentes, o querer do futuro, a faculdade espiritual do julgar esta relacionada aos acontecimentos particulares, com coisas palpáveis, fatos que já aconteceram. É a faculdade de julgar a que mais se aproxima com o mundo das aparências, mas, pensar e julgar estão inter-relacionados. Ela escreve em *A vida do espírito*:

A faculdade de julgar particulares (tal como foi revelada por Kant), a habilidade de dizer “isto é errado”, “isto é belo”, e por aí fora, não é igual à faculdade de pensar. O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão inter-relacionadas do mesmo modo como a consciência moral e a consciência. [...] o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio (ARENDDT, 2000, p. 145).

Alguns conceitos são fundamentais para o entendimento da *Critica da Faculdade do Juízo* de Kant, naquilo que interessa a Arendt, como sociabilidade,

comunicabilidade, *sensus communis* intersubjetividade, a imaginação, mentalidade alargada e validade exemplar. Ela encontrou, na análise kantiana do gosto e nos aspectos por ele salientado – como o da comunicação e do acordo intersubjetivo e respeito de juízos compartilhados – tanto uma convergência com a sua visão política como a interação da pluralidade, quanto elementos para a reconstrução de um horizonte moral, numa época em que aquilo que é moral não é evidente, pela corrosão da tradição (LAFER, 1998, p. 302).

A faculdade espiritual do julgar embora seja uma atividade mental estar umbilicalmente ligada ao mundo das aparências e, portanto, requer a presença de outros, de companhia. A sociabilidade do homem, isto é, “o fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana. Companhia é indispensável para o pensado” (ARENDDT, 1994, p.15). Na concepção de Arendt a sociabilidade é uma questão chave para Kant.

A ação e o discurso só ocorrem na companhia dos outros. Só agimos e falamos na pluralidade. Entre as três atividades da vida do espírito, o juízo é a mais política das capacidades humanas, apesar de ser uma atividade reflexiva.

No artigo *A crise da cultura* Arendt aponta que Kant afirma que o juízo é válido para todo aquele indivíduo que julga, mas a ênfase da sentença recai sobre “que julga”; ela não é válida para aqueles que não julgam ou para os membros que não são membros do domínio público onde aparecem os objetos do juízo. Arendt enfatiza:

(...) a capacidade de julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que por ventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público no mundo comum (ARENDDT, 1992, p. 275).

Na concepção de moral de Kant devemos agir como seres racionais e as leis que deve nos orientar têm validade para todos os seres inteligíveis. Somente para os julgamentos de gosto, para a conduta estética é que utilizamos os juízos reflexionantes:

Pois o julgamento do particular - isto é belo, isso é feio; isso é certo, isso é errado - não tem lugar na Filosofia moral kantiana. O juízo não é razão prática; a razão prática ‘raciocina’ e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos. O juízo, ao contrário, provém de um ‘prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa [...]’. Esse ‘sentimento de

prazer contemplativo chama-se gosto', e a Crítica do Juízo chamava-se originariamente Crítica do gosto [...]. (ARENDR, 1994, p. 21).

Na concepção de Kant é fundamental que os juízos de gosto sejam através da comunicação publicizados; assim a publicidade deveria orientar toda a ação do ser humano no mundo. Os pensamentos necessitam ser compartilhados para que possam ser testados perante os pensamentos dos outros. Julga-se sempre como membro de uma comunidade orientando-se pelo *sensus communis*. Quanto menos idiossincrático é gosto, melhor ele pode ser comunicado. É pela comunicação que as pessoas mostram as suas diferenças e convergências.

André Duarte aponta que o aspecto enfatizado por Arendt é que Kant teria percebido as implicações política e filosófica dos conceitos de “comunicação” e “sociabilidade” em relação às atividades do “espírito humano que não funcionaria fora da sociedade humana” (DUARTE, 1994, p. 149). Por exemplo: o homem honrado desaprova em si a sensação de deleite que sente com a morte do pai avarento, que lhe legou uma grande fortuna, porque não se ansearia expressar alegria nesses casos; ao contrário, não se teria nenhum arrependimento anunciando-se que o trabalho científico alegra. O critério é que a comunicabilidade do juízo estaria assentada em um sentido especial, ao que Kant denominou de *sensus communis* (DUARTE, 1994, p. 149).

Um aspecto importante para a compreensão da atividade da vida espiritual do juízo em Arendt é a noção de *sensus communis*²⁵ apresentada por Kant na *Crítica do juízo*.

O senso comum é diferente *sensus communis*. O primeiro é igual aos outros sentidos, o mesmo para todos em sua privacidade. O segundo, Kant adverte que é diferente, ou seja, é uma capacidade mental que nos ajusta à comunidade. É a capacidade pela qual os homens se distinguem dos animais e dos deuses (ARENDR, 1994, p. 71). Na décima segunda lição sobre a filosofia política de Kant, Arendt cita um trecho da *Crítica do Juízo*:

²⁵ O conceito kantiano por meio do qual se cumpre a existência da “comunicabilidade”, sem a qual os juízos estéticos e políticos não podem validar-se, é o “*sensus communis*”. Arendt o interpreta como a condição da comunicação intersubjetiva e da comunicabilidade da “operação de reflexão” que constitui propriamente o juízo. [...] Se não fossemos dotados de um *sensus communis* jamais ultrapassaríamos os limites de uma percepção subjetiva estritamente privada e, assim, não existiriam nem juízos estéticos, nem juízos políticos, e nem sequer comunicação discursiva entre os homens (DUARTE, 2000, p.362).

Sob *sensus communis* devemos incluir a ideia de um sentido *comum a todos*, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, *de certo modo*, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade... Isso é feito pela comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos [...]. Agora, essa operação de reflexão talvez pareça artificial demais para ser atribuída à faculdade chamada de senso *comum*, mas ela assim o parece apenas quando expressa em fórmulas abstratas. Não há nada mais natural em si mesmo do que abstrair-se do encanto ou da emoção se estamos em busca de um juízo que venha a servir como regra universal (ARENDDT, 1994, p. 71).

Se o *sensus communis*, o senso pelo qual somos membros de uma comunidade, é a mãe do julgamento, então nem mesmo uma pintura ou um poema, muito menos uma questão moral, pode ser julgada sem invocar e pesar silenciosamente o julgamento dos outros (ARENDDT, 2004, p. 208). Jerome Kohn afirma que “não há *sensus communis* sem comunicação. O ato de julgar transforma o gosto, o mais subjetivo de nosso sentido, no *sensus communis* especificamente humano que orienta os homens, homens que julgam, no mundo” (KOHN, 2004, p. 28).

Segundo André Duarte, a forma como Arendt interpretou o *sensus communis* na concepção de Kant, confirmaria a sua aposta na dimensão intersubjetiva do juízo, leia-se política do próprio funcionamento das faculdades do espírito (DUARTE, 1994, p. 149).

Kant esboça uma associação entre juízo e gosto. O juízo para este filósofo é uma atividade mental autônoma e se refere ao estético e não especificamente político. Arendt admite esta associação entre juízo e gosto e que a estética e a política são os campos de atuação e aplicação da faculdade espiritual do julgar ao mundo das aparências (ADEODADO, 1989, p. 145).

O gosto tornou-se veículos dos juízos, porque gosto e olfato são discriminatórios pela própria natureza, e somente estes sentidos se relacionam com o particular enquanto tal (ARENDDT, 2000, p. 376). Ao contrário do pensar e do querer, entretanto, o julgar está estreitamente ligado ao sentido que lhe corresponde, isto é, o gosto. A reflexividade do julgar é qualificada pelo “agrada” ou “não-agrada” do gosto, o quando o julgamento reflete o gosto de outro que julga, transcende-se o imediatismo do próprio gosto daquele que julga (KOHN, 2004, p. 28).

O gosto é aquilo que diz o que agrada ou desagrade porque por este sentido eu posso escolher²⁶. O gosto supera ao egoísmo, temos consideração, no sentido original da

²⁶ O que atrai Arendt no desinteresse inerente ao juízo de gosto, em outras palavras, é a possibilidade de uma ligação entre pensamento e ação, que tenha por princípio a preservação da própria possibilidade

palavra. Temos que superar nossas condições subjetivas especiais em proveito dos outros. Em outras palavras, o elemento não subjetivo nos sentidos não objetivos é a intersubjetividade (ARENDDT, 2000, p. 377). A convivência e o relacionamento humano são fundamentais para todo tipo de juízo, pois deles dependem o pensamento alargado para o ato de julgar. Kant escreve na *Critica da faculdade do juízo*:

Muita coisa pode ter atrativo e agrado para si, com isso ninguém se preocupa; se, porém, toma algo pelo belo, então atribui a outros precisamente o mesmo comprazimento: ele não julga simplesmente por si, mas por qualquer um e neste caso fala de beleza como se ela fosse uma propriedade das coisas (KANT, 1998, p. 100).

A relevância do juízo reflexivo é expressa apenas na sociedade. O juízo de gosto é lançado ao senso da comunidade, pois os homens não podem viver sem a companhia. A intersubjetividade garantida pelo *sensus communis* é aquilo que faz o juízo reflexivo não-subjetivo.

Um outro conceito kantiano é fundamental para Arendt. A imaginação é a capacidade de fazer presente o ausente: “ao comparamos nosso juízo real; e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem. A faculdade que torna isso possível chama-se imaginação”. É a faculdade de re-presentação (ARENDDT, 2000, p. 371). A imaginação é essencial para a atividade espiritual do julgar. A representação torna presente o que está ausente – por exemplo, a ponte de Rio-Niterói. Quando nós representamos algum objeto que não está na nossa frente, de certa maneira abstraímos-nos daqueles sentidos pelo quais as coisas nos são dadas em sua objetividade.

Segundo André Duarte aquilo que captamos por meio de nossos sentidos seja transformado pela imaginação em uma “representação”, sobre a qual refletimos (DUARTE, 1994, p. 158). Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao examinar uma dada situação, e quanto melhor puder imaginar como eu me sentiria e pensaria se estivesse em um lugar mais seguro será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião (ARENDDT, 1992 p. 185).

comunicativa e, portanto da *léxis*, do discurso, sem o qual segundo ela, a ação é totalmente despida de sentido. Esse despojamento de todo interesse em favor da comunicabilidade surge como promessa de trazer o pensamento da região do supra-sensível para o âmbito dos assuntos humanos (LYRA, 2001,p. 100).

Um conceito primordial na reflexão de Arendt do juízo político é o “alargamento do espírito”. A mentalidade alargada é um ponto fundamental para a atividade do julgar. A atividade do julgar se apoia em uma mentalidade alargada porque esta representa as perspectivas dos demais homens, mesmo sem adotá-las. Arendt destaca que a mentalidade alargada se dá mediante “comparação dos nossos juízos possíveis do que (da comparação) com juízos reais dos outros” (ARENDR, 1994, p. 56). De fato, como observa André Duarte, Arendt não afirmava que devêssemos nos colocar efetivamente no lugar dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem (DUARTE, 1994, p. 154).

O julgar é atividade que se relaciona com os pensamentos dos outros. A mentalidade alargada significa considerar o ponto de vista do outro. Julgar com mentalidade alargada requer um treinamento contínuo da imaginação. É pela imaginação que é possível o exercício da mentalidade alargada e por consequência a busca de novas perspectivas e não uma simples adequação às perspectivas dos outros e, também, não elimina conflitos. Revelamo-nos como agentes singulares pela efetivação do pensamento alargado.

O aspecto importante a destacar, segundo Arendt, da mentalidade alargada é que um julgamento de um caso particular não depende meramente da minha percepção, mas de eu representar para mim mesmo algo que não percebo. Arendt cita um exemplo:

[...] vamos supor que eu veja uma moradia específica na favela e perceba nessa construção particular a noção geral que ela não exhibe diretamente, a noção de pobreza e miséria. Chego a essa noção ao representar para mim mesmo como me sentiria se tivesse de viver ali, isto é, tento pensar no lugar do morador da favela. O julgamento a que vou chegar não será necessariamente igual ao dos habitantes, a quem o tempo e a falta de esperança podem ter embotado qualquer sensibilidade à afronta de sua condição, mas vai se tornar um exemplo marcante para os meus julgamentos posteriores dessas questões. Além disso, embora ao julgar eu leve em consideração os outros, isso não significa que me adapte em meu julgamento ao julgamento dos outros. Ainda falo com a minha própria voz e não conto votos para chegar ao que penso ser certo. Mas o meu julgamento já não é subjetivo, no sentido de que chegaria às minhas conclusões levando apenas a mim mesma em consideração (ARENDR, 2004, p. 206).

A mentalidade alargada é exercitar o pensamento de forma imparcial, desinteressada. É muito importante o ponto de vista dos outros sobre o que penso, no entanto, esse ponto de vista não é superior ao meu, porém, concede imparcialidade necessária ao pensamento crítico. Se na atividade espiritual de julgamento não temos um padrão o que orienta a minha ação como posso julgar?

Arendt recorre à ideia de validade exemplar de Kant. Se não temos mais um catálogo de regras gerais às quais orientariam as nossas ações, ainda assim temos como distinguir o certo e o errado, julgando os acontecimentos particulares e retirando deles a sua validade exemplar: “Exemplos são veículos de juízos” [...] (Exemplo vem de *eximinere*, escolher um particular)” a coragem é como Aquiles (ARENDR, 2000, p. 381). O exemplo particular sempre tem algo de generalizável, aplicável a uma outra situação, adaptando com as devidas modificações. A validade exemplar se apoia em eventos do passado para auxiliar o juízo. Devemos ter Aquiles presente mesmo se ele certamente está ausente. Se dizemos de alguém que ele é bom, temos no fundo de nossos espíritos o exemplo de São Francisco ou de Jesus de Nazaré.

O juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é corretamente escolhido. Os exemplos que são realmente o “andador” de todas as atividades de julgamento constituem também, e de maneira especial, os sinais de todo pensamento moral (ARENDR, 2004, p. 210). Julgamos e distinguimos o certo e o errado por termos presentes em nosso espírito algum incidente e alguma pessoa, ausente no tempo ou no espaço, os quais se torna exemplo. Podem estar no passado remoto ou entre os vivos (ARENDR, 2004, p. 210). Por exemplo: Jesus e Francisco de Assis são modelos de bondade, Aquiles, de coragem, Napoleão representa o bonapartismo, a aterradora banalidade do mal exemplificada na recusa de Eichmann da diversidade humana levou à qualificação de genocídio como crime contra a humanidade.

Segundo Celso Lafer, Hannah Arendt observa na sua reflexão sobre a atividade espiritual do julgar que sem o juízo o homem não teria significado ou realidade existencial: “É por isso que ela via no juízo e no seu exercício uma saída para o impasse da afirmação da liberdade humana. O juízo [...] confirma o nosso lugar no mundo ao asseverar a nossa conexão com a realidade através da responsabilidade inerente a mediação entre o particular e o geral” (LAFER, 1998, p. 305).

Segundo Margareth Canovam, citada por Celso Lafer, Kant, na *Crítica do Juízo*, forneceu a Arendt a imagem da dimensão espacial da política. Na política, como no juízo, qualquer pessoa que representa ou pensa está na presença de outros, isto é, cercada de muitos indivíduos distintos, cada um capaz de agir e pensar e tendo cada qual, uma visão particular de um mundo comum. Com estes outros é preciso chegar a um termo. O espaço público é um espetáculo que, como o teatro, exige um espectador (LAFER, 1979, p. 123).

Na obra *A vida do espírito*, Arendt escreve sobre a importância do papel do ator e do espectador nos acontecimentos humanos:

Somos inclinados a pensar que, para julgar um espetáculo, deve-se ter, em primeiro lugar, o espectador: que o espectador é secundário em relação ao ator – sem levar em conta que ninguém em seu juízo perfeito poria em cartaz um espetáculo sem estar seguro de haver espectadores para assisti-lo; Kant está convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto, e um mundo sem homem significa: sem espectador (ARENDR, 2000, p. 373).

O espaço público é um espetáculo que, como o teatro, exige um espectador. Na oitava Lição (ARENDR, 1994, p. 49) sobre a filosofia de política Kant, Arendt destaca a importância que Kant demonstra para o espectador e que o espetáculo não é constituído apenas por atores.

O ator por definição é parte do todo – os espectadores – de cuja opinião depende. Os espectadores, embora não desengajados das características particulares do ator não se retiram do mundo das aparências, mas constituem, pela sua pluralidade, o mundo das aparências. O espectador, não se envolve no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores (ARENDR, 2000, p. 375). Os espectadores existem no plural e de sua aprovação ou desaprovação dependem dos atores. Os atores dependem da opinião imparcial dos espectadores para sua honra. Arendt aponta:

O espectador julga o espetáculo que já aconteceu. O mesmo indivíduo - não quando age, mas quando é um mero espectador – tem o direito de julgar e de emitir o veredito final sobre a Revolução francesa unicamente com base em sua “ansiosa participação”, “beirando o entusiasmo”, em seu desejo de compartilhar da “exaltação do público não envolvido”, baseando-se, em outras palavras, nos juízos dos espectadores seus semelhantes, que também não tinham “a menor intenção de participar” dos eventos. E foi o veredito deles, em última análise, e não o desempenho dos atores, que persuadiu Kant a chamar a Revolução Francesa de, “um fenômeno da história humana [que] não deve ser esquecido” (ARENDR, 2000, p. 74).

Arendt considera que o juízo político deve ser conferido ao espectador. O julgador não julga como ator, mas como espectador. Dessa forma, o espectador deve se afastar provisoriamente do mundo das aparências para que possa refletir sobre os acontecimentos particulares, observado a totalidade do mesmo. O ator está envolvido no evento e por isso não consegue observar o todo. Só o espectador julga com imparcialidade e conseqüentemente com uma opinião mais autêntica (ARENDR, 2000, p. 73).

Segundo Celso Lafer, a grande dificuldade da atividade da vida espiritual do julgador para Arendt, é a de ser a faculdade de pensar o particular. Todavia, pensar

significa generalizar. Daí o mistério da combinação do geral com o particular. Se o geral fosse dado, o juízo limitar-se-ia a enquadrar o particular na norma universal (LAFER, 1998, p. 126). Porém, como foi dito anteriormente, neste tópico, Arendt usa a solução kantiana da validade exemplar.

Dentre as faculdades da vida do espírito, o querer, isto é, a vontade seria a que mais se aproxima da ação, por consequência, do futuro e da capacidade de prometer, guardando um compromisso assim com a durabilidade do mundo: “Sem promessas eu não saberia o que é responsabilidade: eu assumo as consequência. A promessa é o ato de responsabilidade com aquilo que tornamos necessário por meio do ato e palavra, e esse ato que nos singulariza” (ASSY, 2015, p. 137).

Na última página de *Algumas questões sobre filosofia moral*, Arendt registra sobre a reflexão que fez com quem desejamos estar juntos:

Tentei mostrar que as nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender de nossa escolha da companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. Uma vez mais, essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos, em exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes. No caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferiria o Barba Azul por companhia, tomando-o assim como seu presente, a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós. Mas receio que seja muito maior a probabilidade de que alguém venha nos dizer que não se importa com a questão e que qualquer companhia lhe será satisfatória. Em termos morais e até políticos, essa indiferença, embora bastante comum, é o maior perigo. Em conexão com isso, sendo apenas um pouco menos perigoso, está outro fenômeno moderno muito comum, a tendência difundida da recusa a julgar. A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *Skandala reais*, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal (ARENDR, 2004, p. 212).

A atividade espiritual (mental) do julgar está relacionada a nossa responsabilidade coletiva, ao ponto de assumirmos a responsabilidade por nossas escolhas políticas. A atividade de julgar também promove responsabilidade pessoal, na medida em que nos responsabilizamos pela escolha de exemplos para orientar nossas ações. (ASSY, 2015, p. XXXVI).

Nas discussões sobre a responsabilidade pessoal nos julgamentos dos crimes de guerra, os réus e seus advogados apelaram para o argumento de que esses crimes eram “atos de Estado”, bem como apelaram para a declaração de que foram cometidos por obediência a “ordens superiores”. Relembremos o julgamento de Eichmann. Ele revela

a sua superficialidade de um homem para o qual o pensamento e o juízo são atividades estranhas, revelando-se, assim, a possibilidade de uma figuração do humano aquém do bem e do mal, porque aquém da sociabilidade, da comunicação e da intersubjetividade.

No julgamento de Eichmann, os princípios jurídicos estabelecidos pela doutrina e pela prática não eram suficientes nem sequer adequados diante dos seus “crimes administrativos”; eis o problema, julgá-los sem parâmetros? Também inocentá-lo, em virtude dos conhecidos argumentos da dogmática jurídica da “razão de Estado” ou do “estrito cumprimento de dever legal” (ADEODATO, 1989, p. 151). Segundo, Arendt, como vimos no tópico sobre o “Julgamento de Eichmann”, a justiça foi feita não com referência a quaisquer normas positivas ou transcendentais, mas apenas pelo livre exercício da faculdade autônoma do julgar.

Arendt, em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, abordando sobre o julgamento de Eichmann, afirma que “o que realmente exigimos deles ‘é um sentimento de legalidade’ profundo dentro de si próprio, para contradizer a lei do país e o conhecimento que dela possuem” (ARENDR, 2004, p. 102). Bethânia Assy, comentando sobre o juízo político, “apelida” o sentimento de legalidade expresso por Arendt com o sentimento de justiça. O juízo crítico nos afeta na experiência da injustiça. A partilha comum das injustiças nos impulsiona à contestação política (ASSY, 2015, p. 193).

Com isso, podemos compreender melhor a distinção feita por Arendt entre responsabilidade coletiva e responsabilidade pessoal (culpa), bem como podemos tentar compreender a forma com elas estariam conectadas.

Voltemos ao caso Eichmann. O tribunal não aceitou julgar Eichmann como uma peça de engrenagem do sistema totalitário nazista, porém concordou em julgá-lo pela sua responsabilidade pessoal e culpa legal pelos crimes que cometeu.

Arendt apontou que seria um erro se os juízes tivessem concordado em julgar Eichmann como uma “peça da engrenagem” do governo totalitário, mas acertou em julgá-lo pela sua responsabilidade individual e culpa legal no assassinato de milhões de pessoas.

O regime totalitário não estava em julgamento, mas um indivíduo. O réu foi transformado em uma pessoa e assim as questões de responsabilidade pessoal e culpas legais puderam ser submetidas ao julgamento.

No sistema totalitário, na concepção de Arendt as pessoas que o compõem são tão responsáveis quantos aqueles que lideram o regime. Eichmann não era um dente da

engrenagem da Solução final. Ele era culpado pelos seus atos. A tese de culpa coletiva foi abordada no julgamento com a pretensão de inocentá-lo e de livrá-lo de culpa e conseqüentemente absolvê-lo juridicamente..

Para Arendt a culpa estar relacionada à pessoa, ao indivíduo, por isso é possível para o tribunal aplicar uma pena e por isso Eichmann é culpado e o povo alemão não é, mas, sim, é responsável coletivamente, politicamente.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A responsabilidade moral e política em Arendt foi o objetivo desta pesquisa. Ao final do percurso trilhado, alguma conclusão deve ser evidenciada.

Lembremos que as reflexões de Hannah Arendt foram desenvolvidas a partir dos acontecimentos do mundo totalitário. A questão do mal é fundamental para a pensadora.

Antes do totalitarismo, a ideia de culpa remetia, para uma origem interior, somos confrontados no totalitarismo com uma culpabilidade que parece estar separada de sua origem. A culpabilidade tem origem numa organização exterior. Para a grande maioria dos indivíduos, o mal já não é uma tentação possível de ser punida pela lei. De tal forma que foi cometido um crime terrível e, excetuando os responsáveis e atores diretos, não sabemos quem castigar nem como. (ROVIELLO 1987, p.43).

Iniciamos a reflexão desta tese com a reconstrução do debate entre Joel Feinberg e Hannah Arendt sobre o conceito de responsabilidade coletiva. Na concepção de Feinberg a responsabilidade coletiva é demonstrada, segundo o modelo legal e moral a partir da perspectiva do direito penal e civil. Arendt, no debate se posiciona a partir de uma análise política sobre a responsabilidade. A responsabilidade política é uma modalidade de responsabilidade coletiva. A responsabilidade coletiva para Arendt deve ser entendida como responsabilidade política.

Na sequência examinamos as influências que Arendt recebeu e rejeitou das concepções de responsabilidade e culpa de Karl Jaspers e Hans Jonas. Com relação a Jaspers concluímos que a concepção de culpa e responsabilidade coincide com a de Hannah Arendt. Sobre a responsabilidade política ambos concordam que os cidadãos de um Estado devem assumir as consequências dos atos praticados por esse Estado, principalmente àqueles que elegeram seus governantes. Arendt e Jaspers indicam também que não é possível falar de culpa criminal de todo um povo. A culpa criminal é individual. Para os dois pensadores, um crime continua sendo um crime, mesmo que tenha sido ordenado.

Com relação a Jonas, Arendt se diferencia em alguns aspectos, por exemplo: sobre o mau, em Jonas é de cunho ontológico, em Arendt é político; na ética, Jonas busca fundamentação no Ser e Arendt no Julgar. Para Jonas, ninguém poderá ser responsabilizado pela imaginação impotente de atos os mais cruéis, e os sentimentos de culpa, se eles surgirem, pertencem à esfera privada tanto quanto o delito psicológico

(JONAS, 2006,p.166). O ato de um criminoso não deixa de ser de sua responsabilidade, independente das circunstâncias e determinismos a que esteve o seu ato particular sujeito. Ele deve ser responsabilizado pelo o que fez.

Para Jonas, assim como para Arendt, o medo faz parte integrante da responsabilidade e, longe de incitar à quietude e à indiferença, ele estimula o agir. Nesse sentido, ambos são “servidores do mundo” ambos militam a favor de uma ética da conservação, preservação, do amor mundi. (COURTINE- DENAMY 2004. p.99).

Para Jonas a responsabilidade política encontra seu melhor exemplo, na responsabilidade dos pais para com os recém-nascidos, os quais “sem a contínua criação pela previsão e pela solicitude, estariam condenados a perecer”. Arendt discorda de Jonas quanto à associação entre governo político e relações pais-filho, pois esta é uma relação privada o que eliminaria a pluralidade o que conduziria a uma perversão do político.

No segundo capítulo abordamos a concepção de responsabilidade pessoal de Arendt a partir de sua reflexão sobre a “banalidade do mal”, circunstanciada ao julgamento de Adolf Eichmann e as concepções contemplativa e ativa da liberdade e no último tratamos das atividades da vida espiritual: o pensar, o querer e o julgar.

O ponto central que buscamos examinar foi: qual a responsabilidade moral e legal de Eichmann? Arendt apontou que Eichmann perdeu a capacidade de pensar, de dialogar consigo mesmo. Ele não teve nenhuma responsabilidade sobre os crimes que cometeu?

Em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, Arendt reflete que, quando desaparecem todos os parâmetros sociais e morais, como saber o que é o bem e o mal, o que é certo e o que é errado? Por outra parte, qual é o meu lugar para julgar e minha responsabilidade numa burocracia em que eu sou um dente de engrenagem? Em suas palavras: “A burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel dos governos” (ARENDR, 2004, p. 94).

Eichmann, que se autodenominava um dente de engrenagem do nazismo, desperta em Arendt novas temáticas que não tinham ainda sido mencionadas em suas pesquisas anteriores. Para a pensadora, esse tipo de exemplar da espécie humana, que não tem a capacidade de dialogar consigo mesmo constitui o ser mais perigoso, um dos piores criminosos, condição que ela definiu como a “banalidade do mal” deveu-se a sua falta de profundidade, pois seus agentes não eram portadores de qualquer inclinação má, de motivos ideológicos, contra as pessoas que atingiram.

Eichmann não sabia pensar e nem julgar, simplesmente obedecia, cumpria regras pré-estabelecidas e por consequência não tinha a capacidade de considerar o ponto de vista do outro. Se Eichmann não pensava não podia ser julgado como uma pessoa. “É da ótica do querer, todavia, que ele deveria ser responsabilizado”.

Eichmann escolheu quem desejou ser e procurou obedecer cegamente ao projeto que fez de si mesmo: tornou-se um burocrata que almejava alcançar sucesso em sua carreira profissional. Ele não refletiu sobre as ordens que recebia de seus superiores hierárquicos e mostrou-se capaz de executar aquelas atrocidades para alcançar seus objetivos (WAGNER, 2006, p.191). . Eichmann não era um deficiente mental, pois, assumiu um importante cargo no regime e era eficiente para com as suas obrigações.

Se Eichmann não exercitava atividade de pensar, todavia, ele tinha consciência do que queria e praticou atos de forma intencional para alcançar seus objetivos. Isso mostra que ele se utilizava dos juízos determinantes, porém, não sabia utilizar os juízos reflexionantes.

Em verdade, a responsabilidade pessoal está ligada à visibilidade de nossas ações e opiniões demonstradas em público e associadas ao cultivo de um *ethos* público. Arendt está preocupada com o “quem” somos na esfera pública, isto é, com a revelação do agente no espaço público. O ponto nuclear para a responsabilidade pessoal é como o sujeito se singulariza na comunidade política, o critério de acordo com o qual a distintividade de cada um de nós está relacionada ao domínio da responsabilidade (ASSY, 2015, p. XXXIV).

Na ótica de Roviello, Himmler foi um cidadão ideal para o nazismo. Para ela na concepção de Arendt ele está preocupado simplesmente com a sua família. Ele só conhece apenas uma ética: uma ética da responsabilidade: a do pai de família. Para ele, a esfera pública é somente um meio para o sustento de sua família. O mundo público não representa absolutamente nada para Himmler por isso ele pode cometer todos os crimes possíveis, pois, estes são irrelevantes (ROVIELLO 1987, p.44).

Hannah Arendt entende que “Responsabilidade pessoal” deve ser compreendida em contraste com a responsabilidade política que todo governo assume pelas proezas e malfetorias do passado. Quando Napoleão, ao tomar o poder na França depois da revolução disse: “Assumirei a responsabilidade por tudo que a França fez, desde Luís, o santo, até o Comitê de Segurança Pública”, ele apenas afirmou, um pouco enfaticamente, um dos fatos básicos de toda a vida política. E quanto à nação, é óbvio

que toda geração, por nascer num contínuo histórico, recebe a carga dos pecados dos pais, assim como a bênção das proezas dos ancestrais (ARENDDT, 2004, p.89-90).

Para Arendt, a responsabilidade pessoal sob a ditadura não possibilita que a responsabilidade pessoal seja transferida para o sistema. Aqueles poucos que julgaram por si mesmos foram os não-participantes, os que ficaram fora de todas as esferas da vida pública. A capacidade de julgamento se vincula ao pensar, ao diálogo silencioso comigo mesmo.

Eichmann teria tomado conhecimento no processo de seu julgamento que uma parte da juventude alemã possuía um certo sentimento de culpa pelos acontecimentos do passado e para aliviar a carga de culpa desses jovens se ofereceu para ser enforcado, pois os consideravam inocentes dos atos praticados durante a guerra. Em verdade, aqueles que praticaram as atrocidades não se sentiram culpados e os que não participaram se sentem culpados. Somente metaforicamente podemos nos sentir culpados por atos que não praticamos.

Para Arendt o povo alemão não pode se sentir culpado pelos atos consumados pelos seus antepassados. Ela, em 1945, no artigo “Culpa organizada e responsabilidade universal”, já manifestava sua opinião de que todos os alemães teriam sido culpados pelo holocausto e afirmava que onde todos são culpados ninguém pode ser julgado. A pensadora demonstra com clareza que há uma diferença entre culpa e responsabilidade. Culpa se refere ao ato cometido pela pessoa e é individual. Para ela, não existe culpa coletiva.

Arendt advoga a ideia de que somente aqueles que se recusaram a colaborar com o sistema, isto é, assumiram responsabilidade política, tiveram a chance de não serem implicados em crimes, quer dizer, não evitaram sua responsabilidade moral e legal. Bethania Assy comenta: “em situações extremas, ao se denegar participação na esfera pública, ou seja, ao se renegar participação política, a responsabilidade pessoal torna-se a derradeira forma de responsabilidade política” (ASSY, 2004, p.51).

Na conferência “Algumas questões de filosofia moral”, Arendt afirma: “Essas pessoas não são nem heroínas nem santas, e se acabam se tornando mártires, o que, claro, pode ocorrer, isso acontece contra a sua vontade. Além do mais no mundo em que conta o poder, elas são impotentes” (Arendt, 2004, p. 143).

Arendt apontou que em momentos de crise, quando as regras universais não são suficientes para orientar o comportamento dos indivíduos sobre o certo e o errado, algumas pessoas souberam por si próprias julgar sem recorrer a padrões gerais.

Para Arendt muitas pessoas hoje concordariam que não existe algo como culpa coletiva ou inocência coletiva, e que se algo assim existisse, nenhum indivíduo poderia jamais ser culpado ou inocente. Isso evidentemente não significa negar que existe algo como responsabilidade política, que, porém existe completamente à parte daquilo que o membro individual do grupo fez e que, portanto não pode nem ser julgada em termos morais nem ser levada perante uma corte criminal (ARENDR, 1999, p. 321).

Arendt destacou a incapacidade de Eichmann pensar, porém, não o isentou de responsabilidade moral e legal, pelos crimes que cometeu. Ela não tinha como objetivo torná-lo menos imputável. Para ela, talvez, somente aqueles que se retiram do espaço público evitaram a responsabilidade política poderia virem a ser implicado em crimes e conseqüentemente evitar a responsabilidade moral e legal. Em verdade a maioria dos seres humanos são capazes, em determinadas situações cometerem atos criminosos, a responsabilidade pessoal daqueles que realmente praticaram tais delitos em nada fica diminuída. Querer isentar de responsabilidade tais criminosos é também querer eximi-los de responsabilidade pelo mundo (ROVIELLO 1987, p.45).

Hannah Arendt apontou que Feinberg embaraça a diferença entre responsabilidade e culpa ou responsabilidade pessoal. Ela mostrou com clareza que há uma diferença entre culpa e responsabilidade. Culpa se refere ao ato cometido pela pessoa e é individual. Para ela, não existe culpa coletiva. Dessa maneira não podemos culpar partidos políticos ou ao povo, pois, são instituições e não há como puni-los.

Responsabilidade coletiva ou política na ótica de Arendt pode apresentar duas características essenciais: devo ser considerado responsável por algo que não fiz, e a razão para a minha responsabilidade deve ser o fato de eu pertencer a um grupo (ARENDR, 2004, p. 216). A responsabilidade política é, assim, uma das poucas instâncias em que é possível aplicar a noção de responsabilidade coletiva (ASSY, 2015, p.23). Devo estar vinculado a uma sociedade da qual não posso me retirar no momento que eu desejar. Repito a responsabilidade coletiva para Arendt é política. Diferentemente de quando alguém é vinculado a um empreendimento de negócios que pode desfazer o seu vínculo no tempo que desejar.

Arendt citou como exemplos de responsabilidade política (coletiva) para distinguir de culpa coletiva a questão negra nos EUA e na Alemanha após o nazismo. Nos dois casos os culpados foram os que praticaram os atos, a responsabilidade remete às intenções ou potencialidades, estando vinculadas ao futuro. Nos EUA não caberia culpa aos atuais americanos pela escravidão, mas reparação pelos danos causados por

um regime do passado. No caso da Alemanha ainda era possível encontrar os culpados e fazer justiça, embora todos os alemães contemporâneos devessem se responsabilizar pelos efeitos do regime nazista. Percebemos pelos exemplos, o caráter político, o caráter moral e legal do conceito de responsabilidade (NORMANDO, 2012, p.17) A ideia de responsabilidade política supõe o pertencimento a uma comunidade e ser responsável por algo que não participei.

Responsabilidade política também pode ser considerada quando toda comunidade assume o que foi feito por um de seus membros ou toda comunidade assume as consequências daquilo que foi feito em seu nome.

A ideia de responsabilidade política para Arendt envolve a ideia de responsabilidade pelo mundo. Mas, o que mundo?

Para Arendt, o mundo é o espaço criado pela reunião de homens, uma esfera que os une e que ao mesmo tempo os separa. O mundo é o espaço entre os homens. Um espaço intermediário no qual ocorrem os negócios humanos. O universo ou a natureza podem existir sem homens, não o mundo. Para que o mundo exista são necessários objetos fabricados pelas mãos humanas. Além da existência de coisas artificiais deve existir, sobretudo relações entre os habitantes desse mundo criados pelos homens (COURTINE-DENAMY, 2004, p.94-95).

Para Arendt, o mundo não é um produto natural nem criação de Deus; ele só pode surgir por meio da política, que em seu sentido mais amplo é, para ela, o conjunto de condições sob as quais homens e mulheres, em sua pluralidade e sua absoluta diferença, convivem e se aproximam para falar em sua liberdade que somente eles podem mutualmente se conceder e garantir (KOHN, 2013, p.34).

O conceito de natalidade é fundamental para a compreensão da ideia de responsabilidade política em Arendt. Ela identifica ação com começo. De acordo com Arendt, ação significa começo, início, no sentido original da palavra *archein*: “começar”, “ser o primeiro”, “conduzir” “comandar”. Ação quer dizer também “colocar alguma coisa em movimento”, como indica o vocábulo latino *agere*. (ARENDR, 2001, 190).

É importante observar que quando Arendt aborda a questão da natalidade como o nascimento e o surgimento do novo, ela quer mostrar o sentido existencial do nascimento e não simplesmente o sentido biológico. A ação, que é sempre algo novo, torna-se possível porque os homens, eles próprios, são um novo começo.

Pela ação os homens interferem do mundo gerando consequências na esfera pública, no mundo público. Os homens são condicionados pela sua ação. Nesse sentido devem ser responsáveis pelas consequências das mesmas.

Os homens quando agem interferem no percurso dos acontecimentos do mundo. Antes de agir os homens pensam e julgam. A ação é o *initium* de algo novo, isto é, um novo começo. Dessa forma, tais interferências do homem através de suas ações, levam a consequências, que se tratando de uma esfera pública, dirá a respeito aos demais envolvidos.

A faculdade espiritual do pensar é fundamental para reflexão de nossas ações. É verdade que o pensamento não produz nada de novo ao mundo das aparências, isto é, o espaço da vida ativa. O pensar busca o sentido e significado dos acontecimentos e de nossos atos.

O pensar fornece os dados atualizados para o juízo, que aprecia os acontecimentos, subsumindo-os às leis ou regras estabelecidas ou julga sem um pré-existente. O julgar envia os dados elaborados pela vontade, e esta gera impulsos para o agir (SCHIO, 2012,p.56). E se os homens agem são condicionados pela ação. Nesse sentido devem ser responsáveis pelas consequências das mesmas.

As atividades que compõe a *vita activa* são o trabalho, obra e ação e as atividades da vida espiritual são pensar, querer, julgar. Todas estas atividades são dimensões essenciais do ser humano. Dessa maneira não é possível concluir uma desconexão entre a vida ativa e vida contemplativa.

A pessoa pensa individualmente e a consequência desse pensamento mediado pela escolha da vontade se projeta no mundo através do juízo guiado pelas suas próprias escolhas e renegando qualquer principio ou leis abstratas e absolutas. O agente julga por si mesmo o que é certo ou errado sem apelar para regras universais, porém, considerando o outro com o qual se quer conviver.

Não há oposição entre ética e política em Arendt, mas entre consciência moral solitária que prefere estar em desacordo com o mundo, se esse for o preço a pagar para viver em harmonia consigo mesma, e a ética da responsabilidade de cada indivíduo por um mundo que partilha com os outros (ROVIELO, 1987, p.50).

A reflexão de Arendt parece revelar uma reflexão sobre uma ética não prescritiva sustentada em regras universais, mas calçada na atitude de responsabilidade da pessoa para com os outros e com o mundo.

A responsabilidade pelo mundo é uma responsabilidade política. É preciso que amemos o mundo, lutando pelo sua conservação, a fim de que guarde sua face decente. É preciso responder pelo mundo, dar a ele um novo nascimento, responder por ele é a missão da educação (COUTINE-DENAMY, 2004, p,173). No centro da política encontramos sempre o cuidado com o mundo e não com o homem.

A responsabilidade pelo mundo indica preservação e a conservação não só da comunidade política em seu espaço público como a preservação do planeta. A continuidade do mundo é uma responsabilidade dos habitantes do planeta terra

Recuperar a faculdade de agir, de pensar sobre o que fazemos, significa responder pelo mundo, o qual deve apresentar uma face “decente”, não somente para nós, mas para todos os recém-chegados.

A responsabilidade pelo mundo, que para Arendt não está restrita a obediência das regras da sociedade deve sustentar as relações entre os cidadãos. Neste sentido, a ética volta-se ao indivíduo que reflete sobre suas ações, mas também com o contexto no qual convive.

REFERÊNCIAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo e revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. A crise na cultura: sua importância social e política. In: *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *A Vida do Espírito*. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará; São Paulo: Companhia das Letras, 2000

_____. Algumas questões sobre filosofia moral. In: *Responsabilidade e política*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. pp.112-212.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras 2008.

_____. Compreensão e política. In: *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *Crise da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Da Revolução*: Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática & UnB, 1990.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Filosofia e política*. Trad. Helena Martins. In: *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. Ronald Beiner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. O que é liberdade? In: *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992

_____. *O que é Política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1998.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Pensamento e considerações morais. Tradução de Helena Martins. In: *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Responsabilidade coletiva. In: *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Será que a política ainda tem algum sentido? Trad. de Helena Martins. In: *Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. Verdade e política. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992.

Obras de Comentadores de Hannah Arendt e Textos Gerais

ADEODATO, J.L.M. *O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Arendt*. Rio de Janeiro: Forense, 1989.

AGUIAR, O. *A Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

_____. Ética e dissenso em Hannah Arendt In: Aguiar et al. (Org). *Origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2011, pp.185-192.

AMIEL, A. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ASSY, Bethânia. Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt et La faculté de juger. In: *Arendt, H. Juger: Sur la philosophie politique de Kant*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

BENHABIB, S. Arendt's Eichmann in Jerusalem. In: VILLA, Danna (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BERNSTEIN, R.J. Arendt on thinking. In: VILLA, Danna (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BESSEL, Richard. *Alemanha, 1945: da guerra à paz*. Trad. de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BITTAR, Eduardo C. B. Hannah Arendt: o poder, a opressão e o espaço da política. In: *Doutrinas e Filosofias Políticas*. Contribuições para a História da Ciência Política. São Paulo: Atlas, 2002.

BRIGHTMAN, Carol (Org.). *Entre amigas: correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt: diálogos, reflexões memórias. In: *Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt*. Minas Gerais: UFMG, 2001.

BISKOWSKI, Lawrence. Practical foundations for political judgments: Arendt on action and world. *The Journal of Politics*, Vol. 55, No. 04, 1993, pp. 867-887.

CANOVAN, Magaret. A case of distorted communication. *Political Theory*, Vol. 11, 1983.

_____. *A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

CHAVES, Rosângela. *Capacitate de julgar: um diálogo com Hannah Arendt*. UCG Cânone Editorial, Goiania: 2009.

COLEMAN, Jules. Joel Feinberg, 1926-2004. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 78, n. 5, p. 172-174, may 2005. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/30046199>>. Acesso em: 23/09/2015.

COITINHO, Denis. *Contrato & Virtudes: por uma teoria moral mista*. São Paulo: Ed Loyola, 2016.

COURTINE-DENAMY, S. *Hannah Arendt*. Trad. Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *O Cuidado com o Mundo*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CORREIA, Adriano. Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o Direito e a dominação totalitária. In: DUARTE, André et al. (Org). *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, pp. 83-98.

DAN-COHEN, Meir. *Rights, Persons, and Organizations*. Berkeley: University of California Press, 1986.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. A dimensão política da filosofia kantiana. IN: *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1994.

ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt e Martin Heidegger*. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FEINBERG, Joel. Collective Responsibility. *The Journal of Philosophy*, Sixty-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. Princeton: Princeton, Vol. 65, No. 21, 1968, pp. 674-688.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: o Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 193-206.

GROPPO, Bruno. Reflexões sobre o conceito de Responsabilidade e Culpa na obra de Karl Jaspers e sobre a sua aplicabilidade à ditadura de 1976/1983 na Argentina. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 19, n. 35, 2012, pp. 23-44.

HECK, José. O princípio responsabilidade e a teleologia objetiva dos valores. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Org.). *Ética para a Civilização Tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011, pp. 61-77.

JASPERS, Karl. *La Culpabilité Allemande*. Paris: Les Editions de Minuit, 1990. (Primeira ed. al. Die Schuldfrage. Heidelberg/Zürich 1946).

JARDIM, E. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *O Que nos faz Pensar?* Número Especial Hannah Arendt. *Cadernos do departamento de Filosofia da PUC*, Rio de Janeiro, maio 2011.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Trad. Marijane Lisboa e Luís Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. António Marques e Porto: Ed. Imprensa Nacional, 1997.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Arthur Mourão. Lisboa, Edições 70.

KOHN, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à Vida do espírito. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. (Org.) *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 9-36.

KRISTEVA, Julia. *O Gênio Feminino: a vida, a loucura, as palavras*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Tomo I: Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. A política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1997.

LEVISON, D.J. Collective Sanctions. *Stanford Law Review*, Vol. 56, 2003, pp. 345-428.

LYRA, Edgar. Arendt e Heidegger: pensamento e juízo. In: Moraes, Eduardo Jardim. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MEDINA, João. Ser judeu, ser alemão: o diálogo epistolar entre Hannah Arendt e Karl Jaspers (1926-1969). In: *Hannah Arendt: luz e sombra*. Seminário Internacional. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Cristina Beckert e Margarida Amaral (Eds.). Lisboa, 2007, pp. 193-209.

MIROSLAV, Milovic (Org.). *Filosofia ou Política?* Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010, pp. 85-92.

MÜLLER, Maria Cristina. *A Possibilidade de Construção de uma Moralidade Política em Hannah Arendt*. Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCar, 2010.

NEVES, M. do C. P. Éticas tradicionais e ética do futuro: contributos e insuficiências do pensamento de Hans Jonas. In: _____. *Da Natureza e do Sagrado. Homenagem a Francisco Vieira Jordão*. Porto: Edição da Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1999, pp. 589-623.

NEUBERG, M. Responsabilidade. In: Canto-Sperber M. (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 506 a 511.

NORMANDO, Priscila. Responsabilidade política: *um conceito a partir da obra de Hannah Arendt*. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Humanas, Brasília, UNB: 2012

ORTEGA, Francisco. *Para uma Política da Amizade*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2000.

RICOUER, Paul. Hannah Arendt: da filosofia ao político. In: *Em torno ao político*. Trad. Maria da Piedade E. de Almeida. Leitura n.1. São Paulo: Loyola, 1995.

ROSENFELD, Denis L. *Lições de Filosofia Política*. O Estatal, o Público e o Privado. Porto Alegre: L&PM, 1996.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SANDEL, Michel J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

SGANZERLA, Anor. O sujeito ético em Hans Jonas: os fundamentos de uma ética para a civilização tecnológica. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Orgs.). *Ética para a Civilização Tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011, pp. 115-128.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt – História e liberdade: da ação à reflexão*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

_____ (Org). *Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2013.

_____. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, 2011, pp. 127-135.

_____. A ética da responsabilidade em Arendt e Jonas. *Disertatio*, n. 32, 2010, pp. 157-174.

SMILEY, Marion. Collective Responsibility. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/collective-responsibility/>>. Acesso em: 23/09/2015.

STEINBERGER, Peter. Hannah Arendt on Judgment. *American Journal of Political Science*, Vol. 34, No. 03, 1990, pp. 803-821.

VILLA, Dana R. The Philosopher Versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. *Political Theory*, Vol. 26, No. 2, 1998.

_____. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VERGNIÉRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WEYMBERGH, Maurice; ROVIELLO, Anne-Marie (Orgs.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antonio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Unijuí: Editora Unijuí, 2000.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a Questão do Totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VOLLRATH, Ernst. Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política. In: *El resplandor de lo público entorno a Hannah Arendt*. Claudia Hilb (comp.). Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994.

YOUNG-Bruehl, E. *Por Amor ao Mundo: A Vida e Obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.