

O que faziam os amigos: Hannah Arendt e a filosofia

What friends were doing: Hannah Arendt and philosophy

Christina Ribas

<https://orcid.org/0000-0002-9973-6127> - E-mail: cmribas@uol.com.br

RESUMO

O texto apresenta uma tentativa de compreender, nos marcos do pensamento de Hannah Arendt, sua recusa em ser chamada de filósofa, relacionando tal circunstância às suas experiências na Alemanha durante o nazismo e à sua intenção de refletir sobre a política num contexto em que as respostas tradicionais não são capazes de fornecer orientação. Partindo da relação identificada por Arendt entre a ausência de pensamento e o mal, investiga se a faculdade de julgar, liberada pelo pensamento, pode ser afetada não apenas pela irreflexão, mas pela radicalização das próprias condições do pensar.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Filosofia. Pensamento. Julgamento. Perdão.

ABSTRACT

The text presents an attempt to understand, within the framework of Hannah Arendt's thought, her refusal to be called a philosopher, and relates this circumstance to her experiences in Germany during Nazism and her intention to reflect on politics in a context in which traditional responses are no longer able to provide guidance. Taking into account the relationship, identified by Arendt, between the absence of thought and evil, it investigates whether the faculty of judgment, released by thought, can be affected not only by thoughtlessness, but by the radicalization of the very conditions of thinking.

Keywords: Hannah Arendt. Philosophy. Thinking. Judging. Forgiving.

I.

“Quantas Hannah Arendts existem?” – perguntaram as editoras da versão inglesa de *Love and Saint Augustine*, tese de doutorado de Arendt publicada nos Estados Unidos postumamente. A pergunta é significativa, não apenas por colocar em evidência a circunstância, em si mesma extraordinária, de que o pensamento de Arendt desafia as classificações tradicionais - tanto no campo da filosofia como no da política - mas também por ressaltar as infundáveis e incrivelmente controversas apreciações a que tem dado lugar. Polêmica, desconcertante, original, são adjetivos recorrentes que aparecem ligados ao seu nome e às suas obras, entre defensores, críticos e intérpretes - às vezes ponderados, às vezes apaixonados, mas que testemunham, de forma inequívoca, a enorme fecundidade de seu pensamento.

Nos anos 70, em uma conferência sobre sua obra realizada no Canadá, à qual ela compareceu como convidada, perguntaram-lhe qual era a sua posição política, dentro das possibilidades contemporâneas. Ela respondeu:

Eu não sei. Eu realmente não sei e nunca soube. E eu suponho que nunca tive qualquer posição desse tipo. Você sabe, a esquerda pensa que eu sou conservadora, e os conservadores às vezes pensam que eu sou de esquerda ou uma dissidente ou sabe-se lá o quê. (ARENDT, 1979, p. 333-334).

Depois acrescentou que nunca havia sido socialista, nem comunista, e que também nunca tinha acreditado no liberalismo, não se enquadrando em nenhuma das grandes linhas de pensamento. Para ela os imensos problemas de nossos tempos não poderiam ser iluminados por esse tipo de questão (ARENDT, 1979, p. 334), afirmação que pode ser compreendida dentro da perspectiva da ruptura da tradição, um dos temas centrais em sua obra. O fato é que, transitando por várias áreas, seu pensamento não se insere sem polêmica em nenhuma rubrica, sendo eminentemente transgressor, deixando muitas vezes atônitos seus leitores.

Entre as diversas afirmações de Hannah Arendt que causam certa surpresa e, até mesmo, perplexidade, está a sua recusa quase obstinada em ser considerada filósofa. Em uma entrevista concedida em 1964, Günter Gaus, afirmando que Hannah Arendt era uma filósofa, recebeu dela a seguinte resposta:

Receio ter de protestar logo de saída: não pertencço ao círculo dos filósofos. Meu ofício - para me exprimir de uma maneira geral - é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos. (...) Há muito tempo despedi-me definitivamente da filosofia. Como você sabe, estudei filosofia, mas isso não significa por si mesmo que continue sendo filósofa. (ARENDT, 1993h, p. 123).

Tal posição aparece nos escritos de Arendt repetidas vezes. Até o fim de sua vida ela afirmou que não queria “estar incluída entre aqueles que Kant, não sem ironia, chamou de *Denker von Gewerb* (pensadores profissionais)” (1993a, p. 5), o que não deixa de ser curioso para alguém a quem, na juventude, “a filosofia se impunha”, e que chegara a pensar que estaria perdida se não pudesse estudar filosofia, pois precisava compreender (1993h, p. 130).

Arendt ficou profundamente decepcionada com as atitudes dos intelectuais - seus colegas e professores de universidade - durante a ascensão do nazismo. Ela considera que, após a chegada de Hitler ao poder, em 1933, a adesão espontânea dos amigos ao movimento foi, para os judeus alemães de sua geração, verdadeiramente perturbadora, produzindo um choque imenso e gerando um enorme vazio ao redor deles. O problema pessoal, assim, “não era tanto o que os nossos inimigos faziam, mas o que faziam os nossos amigos” (ARENDT, 1993h, p. 132). Ela acrescenta:

Eu vivia num ambiente intelectual, mas conhecia também outras pessoas e pude constatar que aderir ao movimento era, por assim dizer, a regra entre os intelectuais, ao passo que não acontecia o mesmo em outros meios. E jamais pude esquecer isso. Deixei a Alemanha dominada por essa ideia, naturalmente um pouco exagerada: nunca mais! Nunca mais nenhuma conversa de intelectuais me atingirá, não quero mais lidar com essa sociedade. (ARENDT, 1993h, p. 132).

Os amigos alinharam-se, colaboraram; muitos acreditaram em Hitler. Possuídos pela ânsia de ter teorias sobre tudo, formularam também teorias sobre Hitler, teorias “fantásticas, apaixonantes, sofisticadas, que planavam nas alturas...”, o que para ela era grotesco (ARENDT, 1993h, p. 133). O impacto desses acontecimentos na vida e no percurso intelectual de Arendt foi profundo e duradouro. Ela afirma que mais tarde compreendeu que “os intelectuais caíram na armadilha das próprias construções” (1993h, p. 133), como se essas lhes fornecessem uma espécie de refúgio contra a realidade. Em 1953 ela anotou, em seu Diário de pensamentos:

Heidegger fala com grande orgulho: “As pessoas dizem que Heidegger é uma raposa”. Eis a verdadeira história de Heidegger, a raposa: Era uma vez uma raposa tão desprovida de astúcia que vivia caindo em armadilhas e nem sequer sabia a diferença entre uma armadilha e uma não-armadilha (...) Depois de passar a juventude inteira rondando as armadilhas das gentes, e agora que não lhe restava nenhum pelo intacto, essa raposa decidiu se retirar totalmente do mundo raposino e começou a construir uma toca para si. Em sua espantosa ignorância da diferença entre armadilhas e não-armadilhas, apesar de sua imensa experiência com armadilhas, ocorreu-lhe uma ideia totalmente nova e inédita entre as raposas: construir como toca uma armadilha...” (ARENDT, 2008, p. 381).

Tais armadilhas - e o uso da mesma palavra nos dois trechos referidos não parece ser de modo algum accidental - apontam para um perigo que Arendt considera inerente à própria atividade do pensamento, o perigo da alienação do mundo. Uma vez que o pensamento exige, como condição essencial, a retirada do mundo das aparências (ARENDT, 1993a, p. 61), a possibilidade do mergulho em algum tipo de solipsismo está sempre presente.

II.

O tema da relação entre a filosofia e a política atravessa a obra de Arendt em termos de uma tensão aparentemente irreconciliável. Na tradição do pensamento ocidental, o modo de vida do filósofo foi invariavelmente apresentado como o mais alto a que o ser humano poderia aspirar. A distinção entre a vida contemplativa, exigida pela atividade filosófica, e a vida ativa, na qual se insere a política, foi pensada em termos de uma superioridade da vida contemplativa; o *sophos*, na concepção grega, ocupava-se das coisas eternas, por definição não humanas e não políticas. Tal superioridade ganhou consistência teórica a partir da morte de Sócrates, uma vez que Platão, desiludido com a democracia ateniense, procurou submeter as questões humanas a padrões absolutos, a respeito dos quais não era possível persuadir a multidão e que eram, além do mais, incomunicáveis. Platão concluiu que, não sendo possível persuadir a multidão da verdade que possuía, a única alternativa que permitiria ao filósofo preservar seu modo de vida - e no limite a própria vida - seria governar.

Para Arendt, esta solução é trágica porque a política é marcada, inexoravelmente, pela contingência e pela relatividade. O filósofo, na tradição inaugurada por Platão, “não aceita as condições sob as quais a vida foi dada ao homem” (ARENDT, 1993c, p. 32), o fato de que os seres humanos são “co-autores de um mundo comum” (1989, p. 509), tendo de enfrentar - e ela o diz

com Kant - a “melancólica contingência” (1993c, p. 34) dessa situação. Daí ela ter procurado “focalizar a política com olhos não nublados pela filosofia” (ARENDT, 2000, p. 4).

Como as Ideias só poderiam ser apreendidas pela contemplação, para ter acesso a elas o filósofo pagava o preço de tornar-se cego para os assuntos humanos, o que de algum modo já era corrente na filosofia grega. Arendt várias vezes ilustrou essa cegueira recorrendo à história, relatada por Platão, do tropeço de Tales que, por fitar as estrelas, não enxergou o caminho diante dos próprios pés, provocando o riso da camponesa trácia (1993a, p. 64).

Essa mesma passagem pode ser lida como representativa da dúvida, igualmente antiga, acerca da relevância da própria filosofia. Karl Jaspers, ao tratar da relação do mundo com a filosofia, ressaltou a “posição embaraçosa” em que se encontravam as cátedras de filosofia nas universidades em meados do século passado. “Por força da tradição a filosofia é polidamente respeitada, mas, no fundo, objeto de desprezo. A opinião corrente é a de que a filosofia nada tem a dizer e carece de qualquer utilidade prática” (JASPERS, 1971, p. 138-139).

A filosofia é vista de formas contrastantes. Por um lado, filósofos são os que pensam e contemplam a multidão de um ponto de vista privilegiado, que a superioridade de seu modo de vida lhes proporciona. Numa segunda perspectiva, que substitui um preconceito por outro, a filosofia é constantemente chamada a provar sua importância, considerada inútil, despreciada e, às vezes - naquelas circunstâncias em que mesmo o polido respeito referido por Jaspers se perdeu - perniciosa.

Entre as duas posições, que não deixam de ser dois lados da mesma moeda, aparece a pergunta de Arendt sobre o significado do pensamento para a ação, sobre “o significado e as condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular...” (ARENDT, 1993e, p. 89).

A relação entre o pensamento - o *diálogo sem som de mim comigo mesma*, que exige o *estar-só* (2004, p. 163), a retirada voluntária do mundo que é dado aos sentidos, e que, como uma das atividades do espírito, é eminentemente reflexivo - e a ação - que pressupõe, a um só tempo, a liberdade e a pluralidade humanas, uma vez que só posso agir *com* os outros - vai ser investigada por Arendt no contexto de suas obras posteriores ao julgamento de Eichmann. Arendt afirma que a irreflexão de Eichmann, sua inabilidade de pensar, seu apego a clichês e a frases feitas, sua incapacidade de ver o mundo de outros pontos de vista que não o seu, desafiavam a concepção tradicional do mal como algo demoníaco, que poderia ser remetido ao orgulho ou à inveja, ao ódio, à cobiça ou à perversidade.

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente - ao menos aquele que estava agora em julgamento - era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. (ARENDT, 1993a, p. 6).

O que se evidenciava, para Arendt, é que não é preciso ser mau para fazer o mal; ela julgou estarecedor que grandes crimes possam ser cometidos por pessoas que não são fanáticas, nem sádicas, nem pervertidas (ARENDT, 1978, p. 232), mas possuídas por uma autêntica incapacidade de pensar. A “triste verdade”, ela diz, “é que o mal é, na maior parte, praticado por pessoas que jamais se decidiram a ser boas ou más” (1993g, p. 160), simplesmente porque não decidem, não julgam, não procuram discernir entre o certo e o errado - não em abstrato ou em absoluto, mas nas circunstâncias específicas em que se estão diretamente envolvidas. Ela estava convencida da conexão interna entre a inabilidade de pensar e a incapacidade de julgar, ligada à falência da consciência moral. As pessoas que não pensam agarram-se a códigos de conduta, acostumando-se a jamais decidirem por si mesmas.

Implícita na investigação do significado do pensamento para a ação e, especificamente, da relação entre a ausência de pensamento e a prática do mal, estão as distinções entre bem e mal, certo e errado, e a afirmação da possibilidade humana de percebê-las; remetem, por sua vez, para o tema do significado da moralidade, na medida em que possa ser mais do que a etimologia indica (ARENDT, 2004, p. 114). As condições de possibilidade de uma filosofia moral vão ser pensadas por Arendt sobre o pano de fundo da ruptura totalitária, que evidenciou “o colapso de todos os padrões morais tradicionais” (2004, p. 116). Arendt relaciona tal colapso justamente ao fato de as pessoas acostumarem-se a possuir irrefletidamente regras de conduta, de tal modo que “desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar” (2004, p. 118). Apegadas não ao conteúdo das regras, mas a posse delas (1993g, p. 159), não tiveram dificuldades em trocar um código por outro, simplesmente aceitando um conjunto completamente diferente de padrões de comportamento (p. 145). Na opinião de Arendt, os que não pensam são como sonâmbulos (1993a, p. 143).

A “estranha interdependência entre a ausência de pensamento e o mal” (1994, p. 288) não autoriza a concluir, entretanto, que Arendt acredite que o pensamento possa “produzir o bem como resultado” (ARENDT, 1993a, p. 6). Ao contrário, para ela o pensamento “tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores e medidas estabelecidas para o bem e o mal...” (1993g, p. 158). Nesse sentido o pensamento é autodestrutivo; Arendt, para ilustrar tal característica, mais de uma vez recorreu a imagem de que ele é como a teia de Penélope, desfazendo-se todas as noites pra refazer-se no dia seguinte (1993g, p. 150). Não se pode “esperar da atividade de pensar nenhuma proposição ou mandamento moral, nenhum código final de conduta e muito menos uma nova, e agora supostamente final, definição do que é bem e do que é mal” (1993g, p. 151).

Sua tese aqui é que se a habilidade de pensar impede que se faça o mal, a razão deve ser encontrada no próprio processo de pensamento, e não em qualquer resultado que eventualmente produza, uma vez que ele tende na verdade a dissolver todos os conceitos e regras, valores e categorias. Nesse sentido, a faculdade de pensar não pode ser privilégio de alguns, mas deve estar ao alcance de todos. Somos seres pensantes, temos “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” (ARENDT, 1993a, p. 11). Nesse contexto, Arendt refere-se à distinção kantiana entre intelecto (*Verstand*), ligado à cognição e à busca de conhecimento, e razão (*Vernunft*), ligado ao pensar e à busca de significado (1993a, p. 45). O pensar, “no sentido não-cognitivo, não especializado”, é uma faculdade sempre presente em todos, do mesmo modo que a recusa a exercê-la é igualmente uma possibilidade sempre presente (1993g, p. 166), podendo ser encontrada em pessoas inteligentíssimas (1993g, p. 149).

... a inabilidade de pensar não é uma imperfeição daqueles muitos a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente para todos – incluindo aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito. Todos podemos vir a nos esquivar daquela interação conosco mesmos, cuja possibilidade concreta e cuja importância Sócrates foi o primeiro a descobrir. O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. (1993a, p. 143).

O pensamento “é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos” (ARENDT, 2004, p. 166), constituindo-se como pessoa (2004, p. 160). Para Arendt, o que chamamos de pessoa, a diferença de um mero ser

humano ou de um ninguém, nasce desse pensamento que “deita raízes”. A perda da capacidade de pensar e, em consequência, de lembrar, corresponde a “perda de integridade” (p. 162), “a perda do eu que constitui a pessoa” (2004, p. 167). No processo de pensamento, confronto-me reiteradamente comigo mesma e com meus atos. Nessa perspectiva, para Arendt, “é realmente verdade que a minha conduta com os outros vai depender da minha conduta comigo mesma”, ligada a “pura capacidade de pensamento e lembrança ou a sua perda” (2004, p. 161).

Ela insiste que o pensamento me faz saber que, afinal, terei de viver comigo mesma, que sou minha própria testemunha (2004, p. 155). Aí se encontra, para Arendt, o único suporte da moralidade onde tudo se perdeu. Recusar-se a pensar e a lembrar, a lidar com as consequências das próprias escolhas, é perder-se a si mesmo e ao mundo, a um só tempo. Recusar-se a julgar é negar a si mesmo a própria humanidade. Em consequência, nada pode deter os que não pensam:

Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão e, sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História, ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo. (ARENDT, 2004, p. 159-160).

Se a consciência moral nasce - é um efeito colateral, ela diz - do próprio exercício da atividade de pensar, sua ausência permite o aparecimento de um mal que por sua *banalidade*, por sua ausência de profundidade, pode espalhar-se de forma avassaladora. Daí a importância política do pensamento, que para Arendt aparece nas emergências e pode “impedir catástrofes, ao menos para mim mesma” (1993g, p. 168). O pensamento não diz o que é o bem e o que é o mal, não fornece regras nem padrões de conduta e, exatamente por essa razão, por seu caráter autodestrutivo e sem resultados, libera a capacidade de julgar, prepara-nos para exercer essa que ela considerou “a mais política das faculdades da mente” (1993g, p. 167). Nesse sentido, o juízo “realiza o pensar, tornando-o manifesto no mundo das aparências” (1993g, p. 167), que compartilho com os outros.

III.

A reflexão de Arendt sobre a importância do pensamento não pode ser entendida como uma defesa da filosofia, nem implica concordância com a afirmação tradicional de que o modo de vida do filósofo seja de alguma forma superior ou privilegiado. Ao contrário, para ela, muitos filósofos, ao ocuparem-se do ser humano no singular, frequentemente negligenciaram a condição humana da pluralidade, o fato de que “não é o homem que habita o mundo, mas são os homens que o habitam” (1987, p. 15), da qual ela viu uma indicação no próprio dois-em-um do pensamento (2004, p. 161).

Ao tratar, em 1954, do interesse pela política no pensamento filosófico europeu da época, Arendt afirmou que uma nova filosofia política provavelmente consistiria na “reformulação da atitude do filósofo como ser político” (1993e, p. 89), indagando se os filósofos poderiam dar conta da tarefa:

Ela só poderá brotar de um ato original de *thaumadzein*, cujo impulso de admiração e questionamento deverá desta vez (isto é, contra os ensinamentos dos antigos) aprender diretamente a esfera dos assuntos humanos. Certamente os filósofos, com seu manifesto interesse em não serem perturbados pelos outros e com sua experiência profissional da

solidão, não estão particularmente equipados para realizar esse ato. Mas caso venham a nos decepcionar, quem mais poderia realizá-lo? (ARENDT, 1993e, p. 89).

Ao afirmar que o pensamento pode impedir a prática do mal, Arendt não imaginou, como se viu, que viéssemos a possuir respostas definitivas e absolutas sobre o que são o bem e o mal. A faculdade do julgamento, que manifesta o pensar no mundo das aparências, não se apoia em regras gerais. O que eu posso julgar são as situações concretas; ao fazê-lo, preciso levar em conta todos os outros, em seus pontos de vista possíveis. O julgamento, para Arendt, é “uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político, na medida em que lhe permite se orientar em um domínio político” (1992, p. 275).

O pensamento que pode evitar o mal, além do mais, não é o pensamento filosófico, quando mais não fosse porque tem que estar ao alcance de todos; é o diálogo que cada um de nós pode travar consigo mesmo, a todo momento que *parar para pensar*, e sua retirada do mundo é sempre provisória. Desse modo, ao agir, aquele que tem o hábito de pensar sabe, o tempo todo, que terá que prestar contas a si mesmo dos próprios atos, porque é sua própria testemunha. O pensamento é uma possibilidade sempre presente para todos, bem como sua ausência: sempre posso me esquivar dele, vivendo de forma automática e sonolenta.

Para Arendt, “é o próprio senso comum do filósofo - o fato de ser ele ‘um homem como você e eu’ - que o torna consciente de estar ‘fora de ordem’ quando se empenha em pensar” (1993a, p. 63), senso comum aí entendido como o sentido que nos torna adequados a um mundo compartilhado, um *sentido de realidade*. Assim, a primeira suspeita em relação a atividade de pensar, antes de qualquer hostilidade vinda de fora, é levantada pelo próprio senso de realidade do filósofo (1993a, p. 63); a disputa entre a filosofia e o senso comum encontra seu momento inicial no próprio pensador; é antes de mais nada uma *luta interna*, “visto que foram seguramente os próprios filósofos os primeiros a tomar consciência de todas as objeções que o senso comum poderia levantar contra a filosofia” (1993a, p. 64).

O pensar, como todas as atividades reflexivas, move-se fora do mundo das aparências (1993a, p. 61); ao retornar de seu mergulho no pensamento, o espírito necessita de um “novo dom” para lidar com as aparências e esse dom é, para Arendt, a capacidade de julgar. Desse modo, o julgamento transforma-se em uma espécie de ponte entre o pensar e o agir, capacitando-me a orientar-me no mundo comum.

A questão que ainda permanece é a do filósofo que “caiu na armadilha das próprias construções”. Heidegger - que não havia sido apenas o professor admirado, mas que Hannah Arendt amara - foi em grande parte responsável pelo choque sofrido por ela em 1933, relativo a “o que faziam os amigos”. Como afirma Dana Villa, “the capacity for thought, which Heidegger possessed in spades, did not prevent him from engaging with National Socialism in 1933. Indeed it did not even stop him from referring to ‘the inner truth and greatness’ of the movement...” (VILLA, 1996, p. 181).

Num texto de 1946, Hannah Arendt afirma que o Eu heideggeriano tem como característica mais essencial um “absoluto egoísmo” (1993f, p. 32); “o Eu é o conceito do Homem segundo o qual ele pode existir independentemente da humanidade” (p. 32), cuja maior aspiração é libertar-se “do mundo circundante” (1993f, p. 32). Na opinião dela, “a experiência da nadidade eliminaria precisamente a presença da humanidade em cada homem”. Assim, a condição humana da pluralidade, que para Arendt nos define, permaneceria completamente ignorada. Sandra e Lewis Hinchman afirmam que Heidegger “construiu uma justificativa filosófica da atomização” promovida pelos movimentos totalitários (1994, p. 51). Na opinião deles, Arendt o teria acusado “de ter inventado uma defesa filosófica do ‘absoluto egoísmo’”, num movimento tendente “à arrogância intelectual e à irresponsabilidade política” (p. 167).

Mais de vinte anos depois, mesmo tendo amenizado sobremaneira seu discurso, Arendt continuou referindo-se ao fato de Heidegger ter “escapado da realidade” (2018, p. 1.077) e ressaltando que sua radical retirada do mundo acarretava a perda daquilo com o que o pensamento está relacionado (p. 1.070), isto é, a experiência, da qual, para Arendt, o pensamento deve emergir e à qual tem que permanecer ligado.

Estar blindado contra a realidade, não por mera coincidência, é um elemento importante na percepção de Arendt a respeito de Eichmann e sua *ausência* de pensamento. Para ela, Eichmann *nunca se deu conta do que estava fazendo* (1994, p. 287); a consciência falava com a voz de todos ao seu redor, e uma vez que “ele e o mundo em que ele vivia estavam em perfeita harmonia” (1994, p. 52), ele aceitava, e não pensava naquilo. No pós-escrito a *Eichmann em Jerusalém*, Arendt afirma que a lição que se poderia aprender em Jerusalém é que o distanciamento da realidade e a irreflexão podem causar mais destruição que todos os instintos malignos (1994, p. 288).

A irreflexão de Eichmann e a retirada do mundo para um supremo egoísmo de Heidegger não se equivalem, mas ambas desembocam na ausência de julgamento. Para Villa, “as the representatives, respectively, of sheer thoughtlessness and a pure thinking, Eichmann and Heidegger are strangely complementary, despite the vast difference in their persons and actions” (VILLA, 1996, p. 182). Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt já havia assinalado que “o problema do estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um” (1989, p. 529); a retirada do mundo pressupõe a volta a ele. A radical retirada do mundo acarreta uma fuga da realidade que implica desconsideração para com o mundo compartilhado com os outros.

Para Arendt, como se viu, mesmo os “especialistas nas tarefas do espírito” (1993a, p. 143) - e a referência a Heidegger parece evidente - podem vir a se esquivar daquela interação silenciosa consigo mesmos; seu pensamento, funcionando de forma independente do mundo e da existência de outras pessoas, não permite que o diálogo do dois-em-um se amplie, liberando a capacidade de julgar. O pensamento “incapaz de ‘se pensar’ fora das vicissitudes engendradas pela própria atividade de pensar” (ARENDT, 2010, p. 295), sendo impedido de encontrar aquela redenção que somente outra atividade do espírito, a capacidade de julgar, lhe proporcionaria, acaba preso em seu próprio circuito, permanecendo isolado. O julgamento “pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos” (1993b, p. 48). A relevância do mundo comum é, nessas circunstâncias, negada. Em sua apreciação de *A Vida do Espírito*, George Kateb, significativamente, afirma:

The story Arendt tells about thinking in its two forms is in effect a story about how desperately needed is ordinary thinking for decent life, but how threatening to a commitment to life in the world, especially to political life as the most worldly life, is the beautiful intensification of ordinary thinking: philosophy. Thoughtlessness and philosophy form a strange alliance. This is the political theory of Thinking. (KATEB, 1984, p. 195).

Para os filósofos, essa estranha aliança talvez devesse constituir-se num alerta permanente. Nesse sentido, é possível que a afirmação “não há pensamento perigoso, o próprio pensar é perigoso” (ARENDT, 1993g, p. 159) tenha um alcance muito maior do que aquele que comumente lhe é atribuído.

Apesar do fato de Arendt ter se recusado a ser considerada filósofa pareça indicar que ela nunca teria se recuperado do choque causado pelas atitudes dos amigos, o fato é que ela os perdoou. Na mesma entrevista a Günter Gaus, ela afirma que, embora tenham caído nas próprias armadilhas, eles não eram assassinos, nem haviam querido o que se produziu a seguir; assim, pareceu-lhe “que devia haver um fundo naquele abismo” (1993h, p. 136). Marcou, desse modo, a distância entre *o que fizeram os amigos* e a situação dos que perpetraram o genocídio, ou, se

quisermos, a distância entre Eichmann e Heidegger. Curiosamente, muitos críticos e alguns comentadores parecem não perdoar Arendt por ter perdoado os amigos, especialmente Heidegger.

Para Arendt, a faculdade humana de perdoar é o oposto da vingança, cujos grilhões prendem os envolvidos “no inexorável automatismo do processo da ação, que, por si, jamais chega necessariamente a um fim” (1987, p. 253); como remédio à irreversibilidade do que se fez, “o perdão é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que o provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa como o que é perdoado” (ARENDT, 1987, p. 253).

Finalmente, se é certo que Arendt nunca escreveu uma defesa da filosofia, igualmente é verdade que ela escreveu uma defesa do significado do pensamento para o mundo que todos compartilhamos de uma perspectiva eminentemente filosófica. Em um discurso proferido em 1975, poucos meses antes de sua morte, ela diz:

A filosofia é uma atividade solitária, e é muito natural que ela se faça necessária nos tempos de transição, quando os homens deixam de confiar na estabilidade do mundo e no papel que nele desempenham, e quando as questões que envolvem as condições gerais da vida humana, que, como tais, provavelmente coincidem com o surgimento do homem na Terra, investem-se de uma pungência invulgar. (ARENDT, 1993d, p. 173).

Em sua busca de pensar sem corrimão, Arendt jamais pretendeu oferecer respostas definitivas a essas questões, ainda quando investidas da *pungência invulgar* dos tempos de transição. Sua obra ultrapassou as grandes linhas de pensamento, que não dão conta de nossas angústias, e se a multiplicidade de interpretações a que seu pensamento dá lugar deixa sem chão os que buscam as salvaguardas dos sistemas, classificações e teorias tradicionais, ao mesmo tempo celebra a condição humana da pluralidade, que ela tanto se empenhou em ressaltar, lembrando-nos de que compartilhamos o mundo e seu destino.

Referências

- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993e.
- ARENDT, Hannah. Algumas questões de filosofia moral. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993a.
- ARENDT, Hannah. Compreensão e política. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 1994.
- ARENDT, Hannah. Heidegger, a raposa. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-54)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- ARENDT, Hannah. Heidegger at Eighty. In: ARENDT, Hannah. *Thinking without a banister: Essays in Understanding 1953-1975* (ebook). New York: Schocken Books, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993c.
- ARENDT, Hannah. O grande jogo do mundo. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993d.
- ARENDT, Hannah. O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu. In: ARENDT, Hannah. On Hannah Arendt. In: HILL, Melvyn A. ed. *Hannah Arendt: The recovery of the Public World*. New York: 1979.
- ARENDT, Hannah. O que é filosofia da *Existenz*? In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993f.
- ARENDT, Hannah. Organized guilt and universal responsibility. In: ARENDT, Hannah. *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in modern age*. New York: Grove Press, 1978.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. Pensamento e considerações morais. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993g.
- ARENDT, Hannah. Só permanece a língua materna. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993h.
- ARENDT, Hannah. *The portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000.
- ARENDT, Hannah. "What remains? The language remains": a conversation with Günter Gaus. In: HINCHMANN, Lewis; HINCHMANN, Sandra. *Existentialism Politicized*. In: HINCHMANN, Lewis; HINCHMANN, Sandra ed. *Hannah Arendt: critical essays*. New York: State University of New York Press, 1994.
- KATEB, George. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- SCOTT, Joanna Vecchiarelli; STARK, Judith Chelius. Rediscovering Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- VILLA, Dana R. The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann. In: MAY, Larry; KOHN, JEROME ed. *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge, Massachussets: The MIT Press, 1996.

Sobre a autora

Christina Miranda Ribas

Doutora em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Professora Associada aposentada de Filosofia do Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Pesquisadora do CNPq.

Recebido em: 19.05.2021.

Aprovado em: 24.06.2021.

Received: 19.05.2021.

Approved: 24.06.2021.