



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

MARTIN HEIDEGGER E HANNAH ARENDT O “SI MESMO” E O LIMITE DO MAL

ALEXANDRE GUEDES¹

RESUMO

Em *Responsabilidade e julgamento*, Hannah Arendt indica o “diálogo silencioso consigo mesmo” como sendo a atividade capaz de evitar que determinada pessoa assumira uma conduta má; algo que, segundo ela, faltou a Adolf Eichmann, um dos facilitadores do extermínio físico dos judeus durante o regime nazista. Mas em *The Life of The Mind*, Arendt diz que esse tipo de *diálogo* não alcança a pluralidade das ações humanas em uma comunidade, sendo incapaz de abarcar o outro como um “nós”. Além disso, em *Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought*, a filósofa indica Martin Heidegger, que fora um ex-nazista, como o filósofo que pode nos ajudar a pensar melhor tal relação. Todavia, em sua obra capital, *Ser e tempo*, Heidegger constrói o entendimento do “si-mesmo” por meio da tonalidade afetiva da angústia, cuja falta de sentido do mundo seria uma de suas características principais. Isto comprometeria o entendimento do “si mesmo” como o limitador das ações más no mundo, antes mesmo de nos ajudar na compreensão da relação cotidiana interpessoal (nós). Pretendemos, portanto, abordar o conceito de “si-mesmo” em Heidegger e Arendt para compreender melhor a relação intersubjetiva no ambiente de uma comunidade política.

1. Mestrando em Filosofia pela UFG. Bolsista FAPEG. Email: guedestayor@hotmail.com

Palavras-chave: si-mesmo; consciência de si; mal.

MARTIN HEIDEGGER AND HANNAH ARENDT: The "Yourself" and the limit of evil

Abstract

Hannah Arendt in *Responsibility and judgement* points the "silent dialogue with itself" as being the activity capable to avoid that a person do a bad action; something that, according to her, Eichmann, one of the facilitators of the physical extermination of the Jews during the Nazi regime, did not adopt. But on the other hand, in *The Life of The Mind*, she says that such *dialogue* isn't enough to get the understanding of the plurality of the human's action in the community, as well it is incapable in the task of understanding other person like "we". Beside that, in *Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought*, she points Martin Heidegger, that was an ex-nazi, as a philosopher that can help us to think better about such relation. However, in *Being and Time* he makes the understanding about "itself" through the affective tonality of the anguish, whose the principal characteristic is the lack of the world's sense. This is something that would put in conflict our comprehension about the "itself" as a limiter of the bad action in the world, even before it helps us in the understanding of the interpersonal relation (we). So, we will address the concept of the "itself" in Heidegger and Arendt with the intention to understand better the relation within political community.

Keywords: itself; consciousness; the evil.

INTRODUÇÃO

Em *Eichmann em Jerusalém, Um relato sobre a banalidade do mal*, Hannah Arendt²(1906-1975) apresenta o julgamento (1961) que se deu na Casa da Justiça (*Beth Hamishpath*) cujo réu, na ocasião, era Adolf Eichmann, um dos que contribuíram para a "solução final", quer dizer, o extermínio dos judeus pelos nazistas. Muito além da simples informação a respeito dos pormenores do julgamento, Arendt, por meio dele, nos leva a pensar algo intrigante e paradoxal. Em meio à enormidade do horror proporcionado pelo regime de Adolf Hitler, o tenente-coronel Eichmann (*Obersturmbannführer* da SS – *Schutzstaffel*, uma organização paramilitar ligada ao partido nazista), para a surpresa de muitos, não possuía a imagem de um típico carrasco, pelo contrário, o magro, calvo e "comum", Eichmann revelou-se como

2. Que na ocasião era correspondente da revista *The New Yorker*.

um sujeito de pensamento limitado³, algo que poderia ser notado por sua excessiva comunicação por meio de clichês e frases prontas⁴.

São variadas as manifestações do caráter superficial de Eichmann. Por exemplo, frente ao convite recebido para se filiar à SS, o aceitou dizendo: por que não?⁵ Decidiu seguir Hitler, apesar de seus erros, pelo simples fato de ter sido um homem de sucesso⁶. Além disso, disse que foi abusado pelos líderes nazistas pelo fato de ser um virtuoso obediente às leis⁷. Foi superficial até na hora de sua morte quando usou um último clichê: se afirmando um *Gottgläubiger*, uma forma dos nazistas se expressarem como não cristãos e como não crentes numa vida além da morte, disse: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei” (ARENDDT, 1999, p.274). Em suma, através do relato de Arendt, em Eichmann podemos ver “[...] a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.”⁸

Contudo, Eichmann não era obcecado ao ponto de fazer tudo para ocupar, cada vez mais, uma posição mais elevada na hierarquia da SS. Por mais que quisesse isso, Eichmann, diz Arendt, não tinha uma motivação que o levasse a matar um superior com a intenção de ocupar seu posto. Apesar de não ser “burro”, diz a filósofa, “ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo”; foi pura irreflexão [...] que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época [...]” (ARENDDT, 1999, pp. 310, 311)⁹.

Ainda refletindo sobre a “natureza do mal”, Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, indica que a ausência de pensamento, cuja característica consistiria no confronto consigo mesmo, uma atividade que nos levaria a sopesar os fatos – provindos tanto de nossa experiência, quanto da observação do ocorrido com

3. “[...] Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. [...]” (ARENDDT, 1999, p. 62).

4. “[...] e se conseguia encontrar, fosse na memória, fosse de momento, uma frase feita que provocasse ânimo, ele se dava por satisfeito, sem jamais tomar consciência de uma “incoerência”. Conforme veremos adiante, esse horrível dom de se consolar com clichês não o abandonou nem na hora da morte.” (ARENDDT, 1999, p. 68).

5. Cf. Arendt, 1999, p. 45.

6. “[...] pode ter estado errado do começo ao fim, mas uma coisa está acima de qualquer dúvida: esse homem conseguiu abrir seu caminho de cabo lanceiro do Exército alemão até Führer de um povo de quase 80 milhões [...] Bastava o seu sucesso para me provar que eu devia me subordinar a esse homem’ [...]” (ARENDDT, 1999, p. 143).

7. Cf. ARENDDT, 1999, p.269.

8. Cf. ARENDDT, 1999, p. 274.

9. Nosso propósito em citar o caso Eichmann não é analisar o “sujeito Eichmann”, mas sim, apresentar, por meio dos excertos colhidos dos fatos presentes no processo de seu julgamento, uma noção real do caráter da ausência de pensamento do qual Arendt trará a respeito, i.e., da importância do diálogo consigo mesmo para as tomadas de decisões no âmbito intersubjetivo dos afazeres humanos.

outrem – antes de decidirmos pela escolha de determinada ação de consequências ético-políticas, de certa maneira, daria “liberdade” para o mal alcançar proporções incalculáveis¹⁰.

Em verdade, o “eu”, o “si mesmo”, o *self*, ou qualquer outra forma de expressar a individualidade, estaria pressuposto na base das proposições morais. Como exemplo disso, teríamos os imperativos: “amai ao próximo como ti mesmo”, “faça aos outros somente o que tu quisesse que fosse feito a ti”, etc.¹¹ Contudo, o indicativo do “si mesmo”, tanto como base de formação para os juízos morais, como um possível limitador do mal no diálogo interno do “eu” “comigo mesmo”, não estaria longe de problemas. Em *The life of the mind*, ressalta Canovan, no seu artigo *Socrates or Heidegger*, que Arendt afirma que, mesmo em ocasiões excepcionais onde o “diálogo interno do pensamento consigo mesmo” pode se expandir e “alcançar um amigo”, mesmo assim, ele não alcança a verdadeira pluralidade das ações expressa no “nós”¹². O mais curioso e surpreendente fato que podemos colher por meio de Canovan, consiste no indicativo de Arendt, num manuscrito que não fora publicado, uma conferência (1954) sobre *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, que o filósofo capaz de nos tirar deste impasse seria Martin Heidegger, seu antigo professor, que fora filiado ao partido nazista em 1933 durante *dez curtos meses de febre*¹³. Curiosamente, o “egoísta” de 1946 aparece em 1954 como o guia para o entendimento de uma pluralidade política.¹⁴ Como Hannah Arendt indica, é na concepção heideggeriana de Mundo que podemos alcançar a compreensão da pluralidade humana não como homens, mas como mortais.¹⁵

Martin Heidegger (1889-1976) em sua obra capital, *Ser e tempo* (1927), expõe o ser do homem pelo termo *Dasein*. Este modo de ser que nos é próprio só poderá

10. “[...] os maiores males que conhecemos não se devem àquele que tem de confrontar-se consigo mesmo de novo, e cuja maldição é não poder esquecer. Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão [...] O Maior mal não é radical, não possui raízes, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo.” (ARENDR, 2004, pp. 159, 160).

11. “As poucas proposições morais que supostamente resumem todos os distintos preceitos e ordens, como: ‘Ama o teu próximo como *a ti mesmo*’, ‘Não faças aos outros o que não queres que façam *a ti*’, e, finalmente, a famosa fórmula de Kant: ‘Aja de tal maneira que a máxima de sua ação possa se tornar uma lei geral para todos os seres inteligíveis’, tomam como padrão o eu (*self*) e, com isso, o relacionamento do homem consigo mesmo [...]” (ARENDR, 2004, p. 140).

12. “[...] in *The life of the mind*, she would state categorically, with specific reference to Jaspers, that although under exceptional circumstances the internal dialogue of thought can be extended to include a friend, it cannot provide a paradigm for politics because ‘it can never reach the We, the true plural of action’ [...]” (CANOVAN, 1990, p. 149).

13. Cf. ARENDR, 2008a, p. 289

14. “The most remarkable feature of this 1954 manuscript is the suprising (not to say bizarre) suggestion that the philosopher who may be able to show us the way out of this difficulty is, of all people, Martin Heidegger. The Nazi fellow traveler whom we have seen Arendt dismissing in her 1946 essay on ‘Existenz Philosophy’ as the philosopher of ‘egoism’, now appears as a guide to thinking about pluralistic politics. [...]” (CANOVAN, 1990, p. 149).

15. Cf. Ibidem.

ser compreendido em sua totalidade através do mundo, pois é *aí* que ele colhe e exerce sua existência. No entanto, Heidegger aponta para uma possível diferença no modo de ser do *Dasein*. No modo autêntico (*eigentlichkeit*) o *Dasein* compreenderia seu ser “si-mesmo” (*Selbstsein*) de maneira mais própria, ao passo que no modo inautêntico (*uneigentlichkeit*), o *Dasein* estaria decaído no mundo fático do seu cotidiano, assim, viveria como todos vivem (*das Man*) e não de forma própria. Para um melhor entendimento desses conceitos, reservamos a seção *HEIDEGGER: ser si-mesmo próprio e impróprio*.

Não obstante ser possível desdobramentos e reflexões políticas a partir de seu pensamento, efetivamente, Heidegger parece não ter a intenção clara de tratar sobre essas questões. No entanto, na seção *ARENDT E OS DESDOBRAMENTOS DO PENSAMENTO DE HEIDEGGER*, poderemos entender, de maneira geral, a sinalização feita a Heidegger, por parte de Arendt, no tocante a ele ser o filósofo que nos ajudaria na compreensão da pluralidade humana tendo em vista a limitação do diálogo interno no alcance do “nós”. Veremos que com o ser-para-a-morte nos é aberto o entendimento de nosso ser próprio como pura possibilidade. Isto é, seremos o que escolhermos ser no nosso mundo, pois estamos livres para isso. Com efeito, compreenderemos cada indivíduo como sendo “um outro livre para ser o que bem entender”. Por meio disto, alcançaríamos o respeito pelo outro por ele mesmo, não forçando-o a ser “um outro eu”, uma atividade expropriadora e alienadora do ser próprio de outrem.

Outrossim, veremos que o “si-mesmo” próprio que Heidegger apresenta, não tem a ver com o “si” do diálogo interno limitador da ação má e nem com a base para formação de imperativos morais. Deste modo, veremos em *ARENDT: consciência de si e a punição de não ser mais uma pessoa*, que na atividade de nosso diálogo interno levamos em consideração, tanto os fatos ocorridos com os outros, quanto os ligados a nós mesmos. Veremos que a constante presença na memória dos fatos e impasses ocorridos oriundos de nosso cotidiano, nos ajudaria em futuras tomadas de decisões as quais o ambiente da vida política constantemente nos exige. Nesse sentido, a recordação de determinada ação que fora tomada e que fora a responsável pela quebra da harmonia entre o “eu” e o “si mesmo” seria a principal limitadora do mal, pois a maior pena que um ser humano poderia ter seria a perda da capacidade de diálogo consigo mesmo, uma atividade que o faz, além de tudo, ser considerado como uma “pessoa”.

HEIDEGGER: SER SI-MESMO PRÓPRIO E IMPRÓPRIO

O projeto geral de *Ser e tempo* (1927) consiste na possibilidade da elaboração da autêntica pergunta pelo sentido de Ser em geral. Podemos entender que a procura

pelo sentido de ser em geral consiste na proposta da construção de uma ontologia fundamental, i.e., uma ontologia que seja o fundamento de todas as ontologias possíveis e que não esteja estritamente na investigação de um ente em particular¹⁶.

Para obtermos um quadro geral do espriar da investigação geral sobre o Ser que Heidegger apresenta na referida obra, é de suma importância falarmos sobre a *diferença ontológica*. Essa diferença, *grosso modo*, visa salientar que *ser* e *ente* não podem ser considerados como sinônimos¹⁷. Mais que isso, diz Heidegger, “no ente reside o enigma do Ser” (Ibidem, p.39); “ele [o ser] determina o ente, mas não é ele mesmo um ente” (Ibidem, p.45, *parêntesis nosso*).

Contudo, para se iniciar o caminho que resultará numa ontologia fundamental, Heidegger apresenta a investigação de um ente em particular. Isto se justificaria pelo fato deste ente ser diferente, ou melhor, pelo fato de sua *precedência ontológica*. Ela indica que tal ente é o único capaz de perguntar tanto pelo seu ser, quanto pelo ser dos entes em geral. Este “ente que nós mesmos somos” (NUNES, 2002, p 11)¹⁸, Heidegger chama de *Dasein*¹⁹. Assim, diz o filósofo:

[...] Mas a análise da estrutura da questão-do-ser como tal tropeçou numa função peculiar desse ente no interior do próprio fazer a pergunta. O *Dasein* desvendou-se então como o ente que precisa ser antes suficientemente elaborado em sua ontologia, se é que o perguntar deve ser transparente. Mas agora se mostrou que a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental e que portanto o *Dasein* tem a função do ente que deve ser prévia e fundamentalmente *perguntável* em seu ser. (HEIDEGGER, 2012, p.67).

Sendo assim, Heidegger passa a investigar o *Dasein* em seu ser. Por isso podemos entender o que ele diz sobre a *analítica existencial*: uma análise fenomenológica da existência do ser do homem.

Benedito Nunes salienta que *Da-sein*, “como ente, é ser-no-mundo” (2002, p. 12). A expressão composta *ser-no-mundo* faz menção a sua relação “total” de ser, e nisto se encontra o “*entendimento-de-ser*” (HEIDEGGER, 2012, p. 59). Esta relação total de ser só é possível porque o *Dasein* existe. Existir, por sua vez, remete à

16. Inwood nos lembra a possibilidade de uma ontologia “regional” (2002, p. 131), pelo fato da possibilidade do matemático investigar, por ventura, o ser do “ente número”, assim como, o filólogo pode se perguntar pelo ser de determinada obra literária, por exemplo. Seriam “regionais” tais ontologias, pois apresentariam um caráter de investigação do ser mais restrito, e não do ser de um modo geral. A este ser de modo geral é que a ontologia fundamental se destina.

17. Uma forma disto ser justificado seria pelo fato do ser poder ser apreendido como *sendo tudo aquilo* que é. Assim, o participio presente do verbo “ser” (sendo) ganharia equivalência semântica no substantivo *ente*, uma vez que *ente* pode ser também considerado como *aquilo* que é sendo.

18. Apesar de nossa precedência ontológica, isto é, de sermos capazes de perguntar pelo ser das coisas, e por isso buscarmos o entendimento do Ser, mesmo assim, ainda somos ente.

19. “O *Dasein*, é aquele que, em virtude de seu próprio ser, tem a possibilidade de colocar questões” (NUNES, 2002, p.11); e que “entre outras possibilidades-de-ser, [tem] a *possibilidade-de-ser do perguntar*” (HEIDEGGER, 2012, p. 47.).

possibilidade da escolha inerente ao *ser-aí*²⁰. O *Dasein* existe não no sentido comum a que o termo “existir” nos remete. Por exemplo, não existimos como a cadeira “existe”. O *ser-aí* tem sua existência no sentido de poder-ser.²¹ O *Dasein* é o único ente que existe pelo fato de seu ser estar aberto a um “poder-ser”, i.e., ele poderá ser, ou não, o que escolher.²²

O entendimento-de-ser é possível correlativamente a um entendimento do “mundo” e ao entedimento-de-ser do ente que é acessível no interior do mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 63)²³. Destarte, para um autêntico entendimento do seu ser, o *Dasein*, como “ser-no-mundo”, deve ser compreendido através de suas múltiplas relações no mundo, pois, na medida em que é, ele, o *Dasein*, é no mundo, pois vive nele²⁴.

Podemos entender estas relações como culturais, sociais, profissionais, em suma, relações que estruturam um *mundo* que nos é próprio, onde significamos e somos significados. Assim, *na familiaridade com essas relações*, diz Heidegger, o *Dasein* “significa” a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 259). Com efeito, para Heidegger, o todo-relacional desse significar é denominado *significativade* (Ibidem). A unidade desta significativade²⁵ constitui a estrutura do *mundo* onde o *Dasein* desdobra seu ser como tal²⁶.

Na perspectiva heideggeriana, mundo não é uma região, nem mesmo pode ser considerado um ente²⁷, mas o modo de ser do *Dasein* em sua totalidade:

[...] Mundo não é nenhuma expressão regional, não designa esse ou aquele ente, mas o modo de ser do ente na totalidade. Nessa significação, porém, “mundo” está frequentemente tão relacionado ao ser-aí que o próprio ser-aí é diretamente

20. “O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p.61).

21. “[...] Existência significa poder-ser – mas também poder-ser próprio. [...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 643).

22

Este poder da escolha não se

faz presente nos outros entes.

23. “[...] Se é essencialmente próprio do *Dasein* o modo-de-ser do ser-no-mundo, então a seu entedimento-de-ser pertence essencialmente o entender do ser-no-mundo. A prévia abertura de aquilo-em-relação-a-que ocorre o pôr-em-liberdade de o-que-vem-de-encontro no mundo nada mais é do que entender de mundo, relativamente ao qual o *Dasein* como ente já sempre se comporta.” (HEIDEGGER, 2012, p. 257).

24. O significado intransitivo do verbo “viver”, presentificado concretamente, explicita a si mesmo, sempre, como viver “em” algo, viver “a partir de” algo, viver “para” algo, viver “com” algo, “contra” algo, viver “em função” de algo, viver “de” algo. Esse “algo”, que indica sua multiplicidade de relações para com “viver” nessas expressões preposicionais, aparentemente arrebatadas e computadas apenas ocasionalmente, fixamos com o termo “*mundo*”. (HEIDEGGER, 2011, p.98).

25. Cf. HEIDEGGER, 2012, p.989

26. Cf. HEIDEGGER, 2012, p.261

27. “Como se determina a referência do ser-aí ao mundo? Já que ele não é ente e já que deve fazer parte do ser-aí, não pode, manifestamente, esta referência ser pensada como a relação entre o ser-aí como um ente e o mundo como o outro.” (HEIDEGGER, 1989, p. 116).

designado mundo. Portanto, mundo é o modo de ser do ente na totalidade e, contudo, está relacionado ao ser-aí que não é mais do que um ente entre outros. [...] (HEIDEGGER, 2009, p. 256).

Deste modo, estamos abertos a entender nosso modo-de-ser, o ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, à medida em que entendemos o nosso mundo, o nosso *ser-no-mundo*, pois, em todo entender de mundo, diz Heidegger, *está coentendida a existência e o inverso* (HEIDEGGER, 2012, p.431).

Nesta totalidade específica que a expressão composta *ser-no-mundo* possui, podemos enxergar, de acordo com Heidegger, três momentos distintos, ou mesmo, três perspectivas que não se excluem, mas que cooperam para a compreensão do fenômeno unitário do *ser-aí*, são elas: o ser “em-o-mundo”, onde o *Dasein* investiga a estrutura ontológica do mundo (mundidade); o ente que é no modo de ser-em-o-mundo e que se desvela pela pergunta sobre *quem é este ente?*; e o ser-em que, *grosso modo*, visa apresentar fenomenologicamente as diversas relações do *Dasein* em seu mundo, por exemplo, a recíproca relação entre o *Dasein* como *junto-a* e como *ser-com* outro *Dasein*.²⁸

No deslindar de cada um desses momentos, é percebido que, para a compreensão de uma perspectiva, se faz necessário a compreensão de outra. Contudo, no tocante a um entendimento do ser do *Dasein* no sentido de saber efetivamente quem ele é, o segundo modo distinto de abordagem do *ser-no-mundo*, ou seja, o modo referente ao *quem* deste ente que nós mesmos somos, se torna de suma importância. Com efeito, Heidegger diz que “o quem não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é [em alemão] o neutro: *a-gente*.” (HEIDEGGER, 2012, p. 365). O *a-gente*, neste caso, é aquele no qual sempre nos referimos em nossa cotidianidade no sentido de ser o regulador e justificador de nossas ações ou escolhas.²⁹ Heidegger resume estes e outros modos-de-ser do *a-gente* no termo *publicidade*³⁰.

Esse conceito encerra o sentido de quando nos referirmos a todos e, ao mesmo tempo, a *ninguém*. Com efeito, Heidegger diz que a resposta ao *quem* do *Dasein* em seu *ser-no-mundo*, ou seja, no seu modo fundamental de entender-se pertencente à analítica existencial, é o *Ninguém*.³¹

Apesar disto, Heidegger aponta para o si-mesmo (*Selbstsein*) como sendo o “lugar” de seu ser mais próprio. O filósofo, partindo da distinção entre o si-mesmo

28. Cf. HEIDEGGER, 2012, pp. 171-173.

29. Isto é, se tomamos vinho é porque *a-gente* toma vinho; se vamos ao teatro é porque *a-gente* vai ao teatro; se nos vestimos adequadamente em cerimônias formais é porque *a-gente* assim se veste nestes casos.

30. [...] Ela regula de pronto toda interpretação-do-mundo e toda interpretação-do-*Dasein* e tem razão em tudo. Não porque isto tenha fundamento numa assinalada e primária relação-de-ser com as “coisas”, nem por dispor de uma expressa e apropriada transparência do *Dasein*, mas por se fundar na não-autenticidade. A publicidade tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um. (HEIDEGGER, 2012, p. 367).

31. “[...] A-gente, com a qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros.” (HEIDEGGER, 2012, p. 367).

como a-gente (*Man-selbst*) e o si-mesmo próprio (*Selbstsein*)³², indica neste último a “escolha” como seu ser próprio:

[...] A busca-de-si que retrocede a partir de a-gente, isto é, a modificação existencial de a-gente-ela-mesma para o ser-si-mesmo *próprio*, deve ser levada a cabo com um *ir em busca de uma escolha*. Mas ir em busca de uma escolha significa *escolher a escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir do próprio si-mesmo. No escolher a escolha, o *Dasein* se *possibilita* pela primeira vez o seu poder-ser próprio. (HEIDEGGER, 2012, p. 737).

Esta abertura do seu si-mesmo próprio se dá pela tonalidade afetiva da angústia. Isto se daria pelo seguinte. O *Dasein* ao não perceber mais a significatividade do mundo como sendo aquilo que o definiria em seu ser mais próprio passa a se angustiar. Mas a angústia, de acordo com Heidegger, “manifesta no *Dasein* o *ser para* o poder-ser mais próprio, isto é, o *ser livre para* a liberdade do-a-si-mesmo se-escolher e se-possuir.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 525-527). Neste “se-escolher” o *Dasein* “escolhe escolher”; segundo o filósofo, nisto reside a possibilidade de seu poder-ser próprio, como *acontercer-do-ser, filosofia e liberdade* (Ibidem, p.737).

Ao obter a resposta a pergunta pelo *quem* se é o *Dasein*³³, qual seja, o *ninguém*, inevitavelmente o *Dasein* se percebe em um profundo estranhamento, numa *angústia* por não sentir-se “em casa”.³⁴ Se angustia diante da falta de “solo” possível para seu entendimento em seu *ser-no-mundo*³⁵, pois toda a significatividade do mundo com a qual poderia alcançar um entendimento do seu ser próprio, através da pergunta pelo *quem*, nada mais significa³⁶.

Mas a angústia, de acordo com Heidegger, “manifesta no *Dasein* o *ser para* o poder-ser mais próprio, isto é, o *ser livre para* a liberdade do-a-si-mesmo se-escolher e se-possuir.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 525-527). Neste “se-escolher” o *Dasein* “escolhe escolher”; segundo o filósofo, nisto está a possibilidade de seu poder-ser próprio, como *acontercer-do-ser, filosofia e liberdade* (Ibidem, p.737).

Com efeito, “na angústia libera-se o poder-ser mais próprio, mais autêntico do *Dasein*” (NUNES, 2002, p.21), pois, desta maneira, escolhe não fugir da

32. Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 371

33. André Duarte indica a importância da transformação da pergunta efetuada por Heidegger. Esta transformação consistiria na mudança da pergunta de “o que se é?” para “quem se é?” (DUARTE, 2002, p.166).

34. “[...] Na angústia ele se sente “estranho”. [...] o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa[...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 527).

35. “[...] aquilo diante de que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 525).

36. [...] Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do “mundo” e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo [...] (HEIDEGGER, 2012, p. 525).

“possibilidade de sua impossibilidade”, quer dizer, de sua morte³⁷. O *Dasein* escolhe se antecipar, se projetar “na direção da morte que o totaliza” (Ibidem, p.25); esta escolha o angustia. A morte abre ao *Dasein* a verdade do ser³⁸.

Por meio dessa breve exposição dos conceitos heideggerianos, podemos compreender que a morte abre ao *Dasein* o entendimento do seu ser mais próprio, isto é, o seu ser autêntico. Ao vislumbrar de sua morte, o *Dasein* enfrenta a totalidade do seu ser, quer dizer, a impossibilidade de ser. Assim, a sua existência se abre como pura possibilidade. Enquanto vive, o *Dasein* pode escolher ser o que quiser.

O seu caráter de autêntico se refere à insistência na questão do seu ser próprio, que o faz, através da tonalidade afetiva da angústia, perceber que o seu si-mesmo próprio é pura indeterminação. A fuga de sua autenticidade – da sua indeterminação - o faz cair no mundo, onde, ao optar por escolher nos variados modos de ser-no-mundo, o *Dasein* se sente confortável, pois, no cotidiano fático, se acha seguro em sua morada. Neste modo de ser, o *Dasein* passa a viver como inautêntico, quer dizer, vive de maneira irrefletida e esquecida do questionamento do ser. Consequentemente, se condiciona a permanecer sob o domínio do *ninguém*, diluído na publicidade.

Dado o exposto, e por mais que tenhamos angariado um conhecimento de nosso ser de forma autêntica e inautêntica no mundo, não vemos ligações do *selbstsein* heideggeriano com o que Arendt propõe no tocante ao diálogo consigo mesmo, ou mesmo, uma intenção moral, ética, ou política, com sua analítica. Ademais, estes campos da ação humana, após o que vimos em Heidegger, podem ser mais associados ao *Dasein* inautêntico do que o autêntico que, como brevemente vimos, tem seu ser próprio marcado pela ausência de significatividade do mundo.

Contudo, veremos na próxima seção, que Villa, em *Arendt and Heidegger*, indica que a distinção entre autenticidade e inautenticidade (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*) se faz presente na teoria política de Arendt, apesar de ser impertinente, ou seja, de não pertencer literalmente à filosofia de Heidegger. Apesar da abstenção do filósofo quanto a ligação de suas reflexões às questões ético-políticas, veremos também com BROGAN, em *Heidegger and practical philosophy*, os desdobramentos da concepção heideggeriana do ser-para-a-morte para a compreensão de uma comunidade plural de indivíduos singulares, compreensão essa, ensinada por Arendt, quanto a uma

37. Cf. NUNES, 2002, p.21

38. [...] Ele não trata a morte “antropologicamente” ou em função de uma “visão-de-mundo”, e sim na perspectiva de uma “ontologia fundamental”. Ele não afirma o niilismo ou a falta de sentido do ser. Adiantar-se à morte nos abre para o ser: “a morte é o maior e mais elevado testemunho do ser” (LXV, 284). ST tentou “levar a morte para dentro de *Dasein*, de modo a dominar o *Dasein* em seu âmbito insondável e assim avaliar inteiramente o solo da possibilidade da verdade do ser”. Mas “nem todos precisam realizar este ser para a morte e assumir o si mesmo do *Dasein* nesta autenticidade; esta realização é necessária apenas em conexão com a tarefa de preparar o solo para a questão sobre o ser, uma tarefa que, é claro, não se restringe à filosofia [...]” (INWOOD, 2002, p. 117).

possível contribuição do filósofo para o entendimento da pluralidade das ações expressas no “nós”.

ARENDT E OS DESDOBRAMENTOS DO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Arendt disse, num escrito intitulado *Martin Heidegger faz oitenta anos*, que, com Heidegger, o pensamento tornou à vida. Nas primeiras décadas do século XX, sua fama corria como “o mestre que poderia ensinar a pensar”; não pensar sobre a coisa, mas pensar alguma coisa³⁹. Heidegger não pensa algo com a finalidade de indicar, após o aprofundamento na questão, um solo firme de onde pudessem surgir soluções para os possíveis problemas, muito menos visa propor um sistema filosófico. Seu pensamento não é contemplativo, antes parece apresentar-se como pura atividade despretensiosa e desinteressada de conhecimento ou de saber. De fato, Heidegger nos apresenta uma espantosa unidade *onde o Pensar e o Estar-vivo se tornam um* (ARENDDT, 2008a, p. 282). Assim, diz Arendt:

Esse pensar que toma seu desenvolvimento como paixão a partir do simples fato do ter-nascido-no-mundo, e desde então ‘pensa sobre o traço do sentido que reina em tudo o que é’, pode também não ter nenhum objetivo final – o conhecimento ou o saber – além da própria vida [...] (ARENDDT, 2008a, p. 282).

Esta atividade do pensamento que não busca resultado nem mesmo soluções para determinados problemas, parece ser distinta da proposta do confronto consigo mesmo de resultado moral e político que Arendt propõe. O mundo dos afazeres humanos, a bem da verdade, é distante do pensamento do ser. Por isso, diz a filósofa “A morada de que fala Heidegger se encontra então, metaforicamente falando, longe das casas dos homens [...] a morada do pensador é um ‘lugar de calma’”. (Ibidem, p. 285). Algo que tenderia a “explicar o inexplicável”, pois o erro de Heidegger ao se filiar ao nazismo⁴⁰, por assim dizer, seria compreendido pela tentação de “mudar

39. “[...] Hoje em dia, isso sem dúvida nos parece totalmente familiar: agora muitos procedem assim; antes de Heidegger, ninguém o fazia. A novidade simplesmente dizia: o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falem tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar.[...] Heidegger jamais pensa “sobre” alguma coisa; ele pensa alguma coisa. [...]” (ARENDDT, 2008a, pp. 279,280).

40. “[...] Arendt’s controversial point is that these errors, inexcusable in themselves, are less the result of some kind of affinity between Heidegger’s thought and National Socialism than a function of the purity of Heidegger’s philosophical temperament [...]” (VILLA, 1995, p. 231).

de casa", quer dizer, o filósofo saiu da morada do ser e "ingenuamente" se inseriu no mundo dos afazeres humanos (Ibidem, p. 288)⁴¹.

Muito embora, por um lado, afirma Villa, em *Arendt and Heidegger*, Arendt admita a possibilidade de ramificações políticas advindas do pensamento de Heidegger, por outro, ela afirma que não há espaço para se depreender um pensamento político propriamente de Heidegger. Prova disso seria o fato dele não ter tratado da práxis o que, por si só, já apresentaria seu caráter a-político – o que não quer dizer "antipolítico" – bem como o seu modo de conceber o pensamento como uma, por assim dizer, simples e genuína ação sem resultados.⁴²

Por mais que as concepções heideggerianas concernentes à autenticidade e à inautenticidade (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*) possam ajudar no entendimento da teoria política de Hannah Arendt como, por exemplo, na distinção entre o mundo da ação e do mundo do trabalho como consideravelmente separados⁴³ (VILLA, 1996, p.139)⁴⁴, seria impertinente afirmar que Heidegger, nestes moldes, assim o sugira. Em Arendt vemos uma outra concepção da autenticidade. Esta, ao contrário do que fora apresentado por Heidegger, se dá na abertura do sujeito na esfera pública dos afazeres humanos. Dizendo mais especificamente, em Arendt, o ser autêntico não se encontra na angústia da falta de significação do mundo, pelo contrário, o autêntico está no mundo:

41. "Nós, que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores. Talvez a causa não se encontre apenas a cada vez nas circunstâncias da época, e menos ainda numa pré-formação do caráter, mas antes no que os franceses chamam de *deformação profissional*. Pois a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção). E se essa tendência não é constatável no que fizeram, é apenas porque muito poucos, mesmo entre eles, estavam dispostos, além 'do poder de se espantar diante do simples', a 'aceitar esse espanto como morada'". (Arendt, 2008a, p. 290).

42. "[...] Her goal is not to reveal a profoundly *antipolitical* Heidegger; rather, she wishes to see Heidegger's contribution to the oblivion of *praxis* as the effect of the deeply *unpolitical* nature of his thought. Thus, while her earlier readings of Heidegger did not shy away from considering the political ramifications of his thought, the Heidegger critique she offers in *The Life of the Mind* is surprisingly unconcerned with such "direct" links. Ignoring, for the most part, the way Heidegger's devaluation of communicative speech determines his concept of the political, Arendt attempts something much more difficult. She constructs what is, in effect, a metacritique, which argues that, strictly speaking, there is no space for the political in Heidegger's thought, early or late. The oblivion of *praxis* follows from Heidegger's reification of *thought* as the only genuine action. [...]" (VILLA, 1996, p. 230)

43. Apesar desta possível divisão ser mais complexa do que esta simples apresentação, visamos com esta afirmação de VILLA apenas reiterar que pode-se encontrar elementos do pensamento heideggeriano na teoria política de Arendt, mas, todavia, quanto ao propósito desse trabalho, a autenticidade e a inautenticidade não nos dá uma maior compreensão do conversar consigo mesmo como fonte das proposições morais.

44. No mundo do trabalho como animal *laborens*, nós estamos preocupados pelas necessidades de subsistência, como as particularidades que nos tomam na manutenção da vida privada; estamos submersos na lógica da utilidade, onde procuramos os meios mais eficazes para o fim que desejamos. Já no mundo da ação política, separado dessas preocupações privadas do mundo do trabalho, o sujeito pode se inserir nos afazeres da esfera pública, onde podemos revelar nossas capacidades da fala e da ação de maneira livre no mundo. Cf. VILLA, 1996, p139.

Arendt transforms his distinction by spatializing or externalizing it. Authentic disclosedness is identified with a particular worldly activity – political action – and this activity is seen as having a “proper location in the world,” namely, the public sphere. [...] (VILLA, 1996, p. 140).

Villa nos aponta que o mais irônico deste resultado anti-heideggeriano da autenticidade seria localizá-lo na esfera da “opinião” e da “fala”, ou seja, na atividade política. Isso iria totalmente de contra ao ser autêntico concebido por Heidegger e estaria mais para a “queda” do que para a compreensão própria de si. Como vimos, a busca pelo *self, selbst*, ou “si mesmo”, se dá, cada vez mais pela ausência de mundo, e não ao contrário. Por isso, Arendt vê essa estratégia de Heidegger como fútil, auto-ilusória, e prejudicial a esfera pública:

[...] The ironic and supremely *un-Heideggerian* result is that authentic disclosedness is “localized” or domiciled in a realm of opinion and talk. As we have seen, Heidegger views this realm as irredeemably “fallen,” and this precipitates his turn to the self (*Selbst*). Arendt, free of the philosophical prejudice against the realm of human affairs that motivates this retreat, sees Heidegger’s strategy as futile and self-deluding. [...] (VILLA, 1996, p.140)

Birmingham nos lembra que Arendt na *Condição Humana*, afirma que seu pensamento, *grosso modo*, está “mais para a alegria dos inícios do que para a aflição dos fins” (Ibidem, p. 191). Com isso, parece enfatizar a posição do pensamento de Heidegger como metafísico e não político:

[...] With this Arendt seemingly implicates Heidegger’s thought with its emphasis on being-towards-death as both metaphysical, insofar as death provides the limit that allows a grasp of the whole, and non political, insofar as it is a thought of endings and, thereby, a thought of passivity rather than of activity with its sense of beginnings. [...] (BIRMINGHAM, 2002, p.191).

Todavia, com isso não podemos afirmar peremptoriamente que o pensamento de Arendt é totalmente oposto ao de Heidegger. Birmingham segue se perguntando se não faz parte de uma “cegueira parcial” o fato de Arendt não enxergar que a ideia de “natalidade” em sua filosofia não deve em grande medida a Heidegger. Além disso, o autor ainda afirma que ela poderia ter desenvolvido sua análise ainda mais caso tivesse percebido que “a análise do ser-para-a-morte é ao mesmo tempo uma análise da natalidade, bem como da possibilidade de novos começos” (Ibidem, p. 191)⁴⁵. Apesar disto, Birmingham afirma que Arendt parece ser consciente que seu

45. “[...] I wonder, however, whether Arendt’s self-understanding of her work as offering an antidote to Heidegger’s is not itself partially blind to her debt to Heidegger in her thinking of natality and, partially blind at the very place that makes her own thinking most problematic, namely, the separation of political life (*bios politikos*) from biological life (*zoe*). The separation of the *bios politikos* from *zoe* is the basis for Arendt’s subsequent strict distinction in *The Human Condition* between the political and the social. This partial

pensamento deve mais a Heidegger do que aparenta; de fato, a relação entre esses pensadores, ao que tudo indica, é mais complicada do que um primeiro olhar pode mostrar⁴⁶.

Porém, com relação aos desdobramentos possíveis baseados nas concepções presentes em *Ser e tempo*, há algo que deve ser levado em consideração quanto ao que Arendt disse a respeito de Heidegger ser um auxiliador para compreendermos a relação que se estabelece na comunidade política entre o "eu" e o "nós". Essa compreensão se daria por meio da abordagem do ser-para-a-morte. De acordo com o que fora exposto na seção, *HEIDEGGER: ser si-mesmo próprio e impróprio*, podemos dizer que a morte para o *Dasein* se apresenta como o limite de seu ser. Sendo o *Dasein* pura possibilidade, ela, a morte, seria a impossibilidade de toda a possibilidade. Em outras palavras, sua individualidade se mostra como liberdade para ser o que quiser até a chegada de sua morte. Neste sentido, cada *Dasein* escolhe ser o que bem entender; cada um está assustadoramente livre para escolher um modo de ser que lhe aprouver. Assim, o *Dasein* não tem tempo a perder e, portanto, não faz sentido se perder num *ninguém*. Através do ser-para-a-morte, o *Dasein* compreende os outros "*Daseins*", de um modo geral, como pura possibilidade, onde cada escolha, bem como a possibilidade de escolher, os faz diferentes e, ao mesmo tempo, iguais em suas diferenças. Nesse prisma, pertenceríamos a numa comunidade "*onde o outro permanece como outro*⁴⁷", uma comunidade de indivíduos singulares.

Parece que nesta direção podemos entender o que Brogan diz a respeito da pluralidade da comunidade humana: "[...] I believe, can be found an argument for plurality in human community, a plurality of utterly singular individuals, defined by their relationships to death. This "between" opens up the space of community, a community of differing beings." (BROGAN, 2002, p. 241).

Assim como uma leitura dedicada nos faz obter um entendimento do que seria uma comunidade plural de indivíduos, ela nos ajudaria na compreensão de pretensas incoerências presentes no pensamento de Heidegger quanto a uma atitude política. Por exemplo, Joana Hodge, em *Heidegger and Ethics*, salienta que, mesmo Heidegger afirmando que suas questões ou investigações sejam moralmente neutras, a análise da constituição humana como indivíduos sempre implica em problemas éticos. Tanto é verdade que, segundo ela, a obra capital de Heidegger, *Ser e tempo*, não estaria isenta de predicados como, por exemplo, de moralmente irresponsável, pelo

blindness, I submit, prevents Arendt from developing her understanding of natality and action as fully as she might if she had acknowledged that Heidegger's analysis of being-to wards-death in *Being and Time* is at the same time an analysis of natality and the possibility of new beginnings. [...]" (Ibidem, 2002, p. 191).

46. "Yet, I submit, this blindness is only partial insofar as those few references that Arendt makes in her work to Heidegger suggest that she is aware of her debt to him and that the relationship of these two thinkers is much more nuanced and complicated than a first glance might suggest. [...]" (BIRMINGHAM, 2002, p. 191).

47. "[...] It would have to be a community where the other remains other, in this sense, a community of singular beings. [...]" (BROGAN, 2002, p. 241).

fato de preparar o caminho para a aceitação de Hitler.⁴⁸ No entanto, mesmo havendo citações em *Ser e tempo* que dão suporte a tais críticas, nestas citações podemos ver uma ênfase ao modo “impróprio” de escolha, i.e., um modo do “cair” no mundo do cotidiano da existência em que o *Dasein* passaria a assumir, superficialmente, os padrões já postos, abdicando, assim, de sua capacidade de análise e da consequente responsabilidade em escolhê-los⁴⁹, algo que fomentaria a escolha do “ninguém” como um herói⁵⁰. Portanto, ter em mente a distinção entre os modos autêntico e inautêntico de ser seria imprescindível para o julgamento de tal obra.

Vale apontar que para Arendt o “governo de Ninguém” estaria presente na essência do governo autoritário, onde homens seriam desumanizados e agiriam como simples engrenagem; seriam apenas peças substituíveis:

Claro que é importante para as ciências políticas e sociais que a essência do governo totalitário, e talvez a natureza de toda burocracia, seja transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando. E se pode debater prolongadamente e com proveito o governo de Ninguém, que é o que de fato significa a forma política conhecida como bureau-cracia. (ARENDR, 1999, pp. 321,313).

Até aqui podemos dizer que temos caminhado através dos conceitos heideggerianos rumo aos possíveis esclarecimentos sobre os modos autêntico e inautêntico de tomadas de decisões nos assuntos políticos, bem como caminhado na compreensão da importância de se depreender uma comunidade constituída de indivíduos capazes de escolher refletidamente sobre tais assuntos éticos; porém, no tocante ao que Arendt se refere como sendo a atividade do pensamento num diálogo consigo mesmo, não avançamos muito. Contudo, é em *Responsabilidade e julgamento*, que poderemos prosseguir no entendimento do “si” a que Hannah Arendt aponta como a principal companhia para limitar o mal.

48. “[...]While Heidegger claims his enquiries are morally neutral, the analysis of the selfconstitution of human beings as individuals is an ethical concern. Failure to note this supports the hypotheses that *Being and Time* is not concerned with ethical issues, or that it is morally irresponsible in preparing the way for an endorsement of Hitler, or both.[...]” (HODGE, 1995, p. 192).

49. [...] He focuses attention on the deficient modes of *Dasein*’s everyday existence: the tendency to fall into given patterns rather than to accept responsibility for choosing them, to fail to recognise significant differences. [...] (HODGE, 1995, p. 198)

50. [...] He writes in *Being and Time* that a generation may choose its hero (SZ: 385) as a basis on which to respond to the openness of the future. It may even choose the ‘anybody’ as its hero (SZ: 371). While large sections of the German people, including Heidegger, do seem to have chosen Hitler as such a hero, this could be diagnosed as having taken place exactly in the mode of the ‘anybody’, and not in the mode of authentic *Dasein*. [...] (HODGE, 1995, p. 192)

ARENDT: CONSCIÊNCIA DE SI E A PUNIÇÃO DE NÃO SER MAIS UMA PESSOA

Em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt partindo do entendimento de que, na maioria dos idiomas, o conceito de “consciência” significa mais que a capacidade de julgar sobre o certo, ou o errado, indica por meio do termo *consciousness* (ARENDT, 2004, p. 140) a faculdade responsável pelo conhecimento de nosso si mesmo – a base das proposições morais. A consciência, o eu, ou o si mesmo, se nos apresenta como um outro que regula nossas ações, “[...] consciência, que é a ameaça de autopunição que comumente chamamos de Arrependimento. [...]” (ARENDT, 2004, pp. 141, 142). Talvez isso tenha faltado aos nazistas, ou ao povo alemão de maneira geral, que, de certa maneira, permitiu o espriar de tal regime criminoso. Faltou-lhes uma “voz da consciência” de teor imperativo que, frente às atrocidades, pudesse dizer: “isso não se deve fazer”:

Um exemplo de nossas experiências recentes ilustra esse aspecto. Se examinamos os poucos, os muito poucos, que no colapso moral da Alemanha nazista permaneceram completamente intactos e livres de toda culpa, vamos descobrir que eles nunca passaram por nada semelhante a um grande conflito moral ou a uma crise de consciência. Não ponderaram as várias questões, a questão do mal menor ou da lealdade para com a sua pátria, seu juramento ou qualquer outra coisa que pudesse estar em jogo. Nada parecido. Talvez tivessem debatido os prós e os contras da ação, e havia sempre muitas razões que falavam contra as chances de qualquer sucesso nessa direção; talvez também tivessem sentido medo, e havia muitas razões para tal. Mas nunca duvidaram que os crimes permaneciam sendo crimes mesmo se legalizados pelo governo, e que era melhor não participar desses crimes em qualquer circunstância. Em outras palavras, não sentiam uma obrigação, mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que já não fosse evidente por si mesmo para aqueles ao seu redor. Assim a sua consciência, se é disso que se tratava, não tinha caráter obrigatório e dizia: “isso não posso fazer”, em vez de: “Isso não *devo* fazer”. (ARENDT, 2004, p. 142).

Sobre a concepção do “diálogo com o eu”, Arendt, em grande medida, se baseia em Sócrates. Ela se volta mais precisamente ao diálogo sobre o “conhecimento” que Sócrates expõe no *Teeteto*. Lá, Sócrates expressa por meio do conceito de *dianoesthai* a atividade que consiste em pensar sobre determinada questão, ou problema, até torná-lo claro. Diz que esta atividade consiste no “discurso que o espírito trava consigo mesmo sobre qualquer assunto” (SÓCRATES apud ARENDT, 2004, p. 156). O espírito interage consigo mesmo perguntando e respondendo, afirmando ou negando coisas a si mesmo. Com efeito, chega-se a um alto nível de depuração da questão, onde o “eu” e o “si mesmo” não dizem coisas diferentes a respeito de determinada questão, mas, pelo contrário, se equalizam ao ponto de se

tornarem uma só voz. Com base no *Sofista*, temos a compreensão dessa univocidade entre o “eu” e o “si mesmo”, i.e., compreendemos e expomos o resultado deste diálogo interno e silencioso por meio da “opinião”. Nesta esteira, Hannah Arendt conclui dizendo ser um tanto óbvio que um malfeitor, nessas condições, não seja um bom parceiro de si mesmo nesse diálogo silencioso⁵¹, não estaria, por assim dizer, em harmonia consigo mesmo.

Neste tipo de solilóquio, por mais silencioso que possa ser, imprescindível é o pensamento. Este pode surgir a partir de qualquer acontecimento e por meio de qualquer ocorrido. Quando observamos algum fato no mundo, passamos a refletir, sopesar, considerar as circunstâncias que favoreceram tal ocorrência etc. Porém, de acordo com a pensadora, quando nós estamos envolvidos no acontecido, a conversa silenciosa se dá de maneira mais verdadeira.⁵² Assim, *fazer o mal*, ressalta Arendt, *significa estragar essa capacidade* (ARENDR, 2004, p. 158).

A conversa que nós temos internamente com nós mesmos em consideração a determinado fato ocorrido faz com que não esqueçamos tão facilmente dele. Considerar determinada coisa, i.e., se importar (im-portar) com ela, significa, literalmente, trazê-la para dentro, carregá-la consigo no interior. “Manter algo internamente presente” pode ser considerado como sendo sinônimo de “memória”. O oposto a isso, ou seja, o esquecimento, é um dos principais artifícios para o criminoso permanecer escondido, pois [...] *a maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar da punição é esquecer o que fez e não pensar mais no assunto* [...] (ARENDR, 2004, p. 158). Ademais, ressalta a filósofa, [...] *ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo*. (Ibidem, pp. 158, 159).

Por meio dessa compreensão da lembrança, damos um passo rumo ao entendimento da concepção da natureza do mal em Arendt. Através dela, podemos ver que os maiores males e os grandes malfeitores estão diluídos no esquecimento, “*e, sem lembrança, nada consegue detê-los*” (Ibidem, 2004, p.160). Assim, o mal passa a não ter limites, pois o diálogo interno e silencioso consigo mesmo não mais limita sua ação⁵³. Por consequência, o “eu” e o “si-mesmo”, por assim dizer, não conversariam mais; o um e o mesmo não seriam mais companhia, não falariam como sendo dois em um. Deste modo, não haveria espaço para lembrança, para

51. Cf. ARENDR, 2004, p. 156

52. Cf. ARENDR, 2004, p. 158

53. “É nesse sentido que a curiosa insistência de todo pensamento moral e religioso na importância da vinculação a si talvez seja um pouco mais bem compreendida. Não é uma questão de amar a mim mesma, assim como posso amar aos outros, mas de ser mais dependente desse parceiro silencioso que carrego comigo mesma, estando mais à sua mercê, por assim dizer, do que talvez seja o caso com qualquer outra pessoa. O medo de perder a si mesmo é legítimo, pois é o medo de já não ser capaz de falar consigo mesmo. E não apenas a dor e a tristeza, mas também a alegria e a felicidade, e todas as outras emoções, seriam inteiramente insuportáveis se tivessem de permanecer mudas, inarticuladas.” (ARENDR, 2004, pp. 160, 161).

rememorar constantemente os motivos da desavença consigo mesmo. Lembrar é pensar no passado, é caminhar rumo à “dimensão da profundidade” (Ibidem, p. 160) que nos faz criar raízes, nos sustentando de tal maneira que “*o Zeitgeist, a História ou a simples tentação*” (Ibidem, p.160) não possam mais nos levar.

Essa atividade constante de “deitar raízes” (Ibidem, p. 166) acaba por fazer, de acordo com Hannah Arendt, a distinção entre “pessoa” e um simples “ser humano”⁵⁴. Esta pessoa que tem o hábito de conviver de maneira pensante e, assim, ligada à sua memória, às suas lembranças, sabe que tem de ser sua fiel companheira por toda a vida. Com efeito, se fará presente limites ao que deve ser, ou não, feito no sentido de que suas ações não ofereça algum tipo de ofensa a si mesmo. Assim, os “*limites não lhe serão impostos de fora, mas auto-estabelecidos*” (Ibidem, p.166).

Neste prisma, podemos ver em Adolf Eichmann o exemplo de uma vida não refletida e desacompanhada de um “si mesmo”, isto é, o exemplo de uma vida vivida sem o cultivo das raízes necessárias para a limitação do mal:

[...] o mal ilimitado e extremo só é possível quando essas raízes cultivadas a partir do eu, que automaticamente limita, as possibilidades, estão inteiramente ausentes. Elas estão ausentes quando os homens apenas deslizam sobre a superfície dos acontecimentos, quando se deixaram levar adiante sem jamais penetrarem em qualquer profundidade de que possam ser capazes. [...] (Ibidem, p.166).

De uma maneira geral, podemos compreender a importância do diálogo interno proposto por Arendt, no sentido dele ser um constante exercício de rememoração dos fatos ocorridos, uma atividade muito importante, pois nos apontaria a melhor conduta a ser assumida diante de impasses éticos e políticos. Além disso, essa atividade nos alertaria sobre a maior punição que alguém que não “ouve” a voz do “si mesmo” poderia sofrer. Quer dizer, antes mesmo de Eichmann ser enforcado, ele já teria recebido sua maior sanção: perdeu a capacidade de harmonia consigo mesmo e, assim, perdeu a possibilidade de ser considerado como uma pessoa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDR, H. *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*, trad. José Rubens Siqueira, São Paulo, Companhia das Letras, 1999;

54. “Pensar e lembrar, dissemos, é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos. O que em geral chamamos de uma pessoa ou uma personalidade, distinta de um mero ser humano ou de um ninguém, nasce realmente desse processo do pensamento que deita raízes [...]” (ARENDR, 2004, p. 166).

_____. “Martin Heidegger faz oitenta anos” In: *Homens em tempos sombrios*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 2008a;

_____. “O que é a filosofia da existência?” In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, trad. Denise Bottman, org. Jerome Kohn, São Paulo, Companhia das Letras, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008b;

_____. *Responsabilidade e julgamento (ensaios)*, trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo, Companhia das Letras, 2004;

BIRMINGHAM, P. “Heidegger and Arendt: The Birth of Political Action and Speech” In: *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. François Raffoul and David Pettigrew, New York, State University of New York Press, 2002;

BROGAN, W. “The Community of Those Who Are Going to Die” In: *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. François Raffoul and David Pettigrew, New York, State University of New York Press, 2002;

CANOVAN, M. *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt’s Reflections on Philosophy and Politics, Philosophy and Politics II*, Vol. 57, No. 1, pp. 135-165, 1990;

DUARTE, André. “Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo.” In. *Natureza Humana*, vol.4, n.1, jan/jun. Curitiba: Editora UFPR, 2002. pp. 157-185.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, trad. Fausto Castilho, Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 2012.

_____. *Introdução à Filosofia*, trad. Marco Antônio, São Paulo, Martins Fontes, 2009.

Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles, trad. Enio Paulo, Rio de Janeiro, Vozes, 2011.

_____. “Sobre a Essência do Fundamento”. In. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

HODGE, J. *Heidegger and Ethics*, London, Routledge, 1995;

INWOOD, M., *Dicionário Heidegger*, trad. Luísa Buarque, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002.

NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. Disponível em: < <http://documents.tips/documents/6618292-benedito-nunes-heidegger-ser-e-tempopdf.html> > Acesso em: 15 jun. 2016.

VILLA, D. R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.