

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BRUNA SILVA GUERRA

**A irreflexão como causa da banalidade do mal:
ação e responsabilidade pelo mundo**

Goiânia
2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Bruna Silva Guerra

3. Título do trabalho

A irreflexão como causa da banalidade do mal: ação e responsabilidade pelo mundo

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 04/03/2026, às 09:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bruna Silva Guerra, Discente**, em 04/03/2026, às 13:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6022885** e o código CRC **4A1E0CD1**.

Referência: Processo nº 23070.002325/2026-46

SEI nº 6022885

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BRUNA SILVA GUERRA

**A irreflexão como causa da banalidade do mal:
ação e responsabilidade pelo mundo**

Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do Título de Mestra em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Adriano Correia Silva

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Guerra, Bruna Silva
A irreflexão como causa da banalidade do mal: ação e responsabilidade pelo mundo [manuscrito] / Bruna Silva Guerra. - 2026.
CVI, 106 f.: 2026

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2026.

1. Hannah Arendt; Responsabilidade; Ausência de Pensamento; Banalidade do Mal; Totalitarismo..

I. Silva, Adriano Correia, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 6 da sessão de Defesa de Dissertação de Bruna Silva Guerra, que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos aos três dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e seis, a partir das 14 horas, na sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “A irreflexão como causa da banalidade do mal: ação e responsabilidade pelo mundo”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL/UFG), membro titular interno; Professora Doutora Rosângela Almeida Chaves (UFMG), membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL/UFG), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos três dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e seis.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 03/03/2026, às 17:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rosângela Almeida Chaves, Usuário Externo**, em 03/03/2026, às 18:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbo Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 03/03/2026, às 19:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5917152** e o código CRC **42374D55**.

A TODAS AS MULHERES QUE DESAFIARAM SEU TEMPO.

AGRADECIMENTOS

Em *Grande Sertão: Veredas*, obra do escritor brasileiro João Guimarães Rosa, um personagem incidental, um urucuiano que permanece ao lado do chefe durante o tiroteio na Fazenda dos Tucanos, afirma, enquanto aprende a atirar em meio à luta: “É no junto do que sabe bem, que a gente aprende o melhor.” Essa ideia traduz com precisão minha experiência ao longo desta pesquisa. Agradeço ao meu orientador pela oportunidade de aprender continuamente sempre o melhor com seu apoio e orientação. O amadurecimento desta dissertação deve-se, em grande medida, à sua generosidade, disponibilidade e constante interesse em acompanhar cada etapa deste trabalho. Refletir sobre o pensamento político de Hannah Arendt à luz de suas orientações, aulas, cursos e obras não apenas ampliou e continua a ampliar os horizontes da minha formação filosófica, como também despertou questões fundamentais que certamente me acompanharão ao longo de toda a minha trajetória intelectual e pessoal.

Agradeço à Carmelita Felício de Brito por ter sido responsável pelo meu primeiro contato com Hannah Arendt. Guardo com carinho a lembrança da professora que acompanhou minha formação inicial na graduação em Filosofia, estando na origem do interesse pelas questões examinadas neste trabalho.

Agradeço igualmente à Adriana Delbó, cuja atuação foi decisiva para meu amadurecimento na prática educativa. Agora, na pós-graduação, agradeço à professora por ter aceitado participar desta banca, reafirmando uma trajetória de acompanhamento e aprendizado iniciada ainda na graduação. Suas considerações atentas e profundas foram essenciais para este trabalho.

Agradeço à professora Rosângela Chaves por ter me acolhido como estagiária em suas aulas, me recebendo de maneira exemplar. Conheci-a em 2024, durante a pós-graduação, e, desde então, tem sido uma presença constante de aprendizado e incentivo. Sua generosidade nos ensinamentos, aliada a um olhar atento e a uma presença sensível e afetuosa, marcou profundamente minha trajetória acadêmica.

Agradeço à Universidade Federal de Goiás e ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG e seus técnicos. Em especial, à Marlene que sempre foi prestativa em seus atendimentos.

Por fim, expresso minha gratidão à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento concedido durante boa parte desta pesquisa.

Trata-se de uma política pública fundamental, sem a qual a realização deste trabalho não teria sido possível.

RESUMO

A presente pesquisa examina como a reflexão arendtiana sobre a ausência de pensamento, evidenciada no fenômeno da banalidade do mal, ilumina a relação entre ação e responsabilidade pelo mundo na obra de Hannah Arendt. Para desenvolver essa abordagem, Arendt parte da experiência histórica dos regimes totalitários, nos quais o problema do mal assume uma forma inédita. Nesse contexto, torna-se visível a fragilização do exercício do pensamento e a dissolução da responsabilidade individual diante de acontecimentos extremos que tensionam os limites do julgamento moral e político. É nesse cenário que se desenvolve a ideia de banalidade do mal, cuja aplicabilidade concreta é evidenciada nas reflexões da autora sobre o julgamento de Adolf Eichmann. Nesse momento, Arendt demonstra que a superficialidade e a incapacidade de pensar podem tornar possível a prática do mal.

Palavras-chave: Hannah Arendt; responsabilidade; ausência de pensamento; banalidade do mal; totalitarismo.

ABSTRACT

This research examines how the absence of thought, evidenced in the phenomenon of the banality of evil, illuminates the relationship between responsibility and action in the world in the work of Hannah Arendt. To develop this approach, Arendt draws on the historical experience of totalitarian regimes, in which the problem of evil takes on an unprecedented form. In this context, the weakening of the exercise of thought and the dissolution of individual responsibility in the face of extreme events that strain the limits of moral and political judgment become visible. It is in this scenario that the idea of the banality of evil develops, whose concrete applicability is evidenced in the author's reflections on the trial of Adolf Eichmann. At this point, Arendt demonstrates that superficiality and the inability to think can make the practice of evil possible.

Keywords: Hannah Arendt; responsibility; absence of thought; banality of evil; totalitarianism.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| CAPÍTULO I: REGIMES TOTALITÁRIOS | 13 |
| 1.1 - Compreender o totalitarismo..... | 13 |
| 1.2 - Compreensão: uma atividade de reconciliação com o mundo..... | 22 |
| 1.3 - O totalitarismo em questão: um evento político de ruptura..... | 26 |
| 1.4 - Ideologia e terror..... | 28 |
| CAPÍTULO II: O CASO EICHMANN | 35 |
| 2.1 - A perspectiva de Arendt..... | 35 |
| 2.3 - A (in)consciência de Eichmann..... | 47 |
| CAPÍTULO III: A AUSÊNCIA DE PENSAMENTO | 54 |
| 3.1 - O que nos faz pensar? | 54 |
| 3.2 - A incapacidade de pensar e a responsabilidade pessoal..... | 74 |
| CAPÍTULO IV: A BANALIDADE DO MAL | 88 |
| 4.1 - Do mal radical à banalidade do mal..... | 88 |
| 4.2 - Um fenômeno factual..... | 92 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 98 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 103 |

INTRODUÇÃO

O interesse pelo tema da irreflexão como causa da banalidade do mal não surgiu, inicialmente, a partir de disciplinas tradicionalmente associadas à ética ou à filosofia política, mas no interior das aulas de didática. Esse fato, à primeira vista, pode parecer incomum, uma vez que as reflexões sobre o mal, a responsabilidade e a ação humana costumam ser situadas em outros campos do saber filosófico. No entanto, foi justamente nesse espaço, muitas vezes compreendido de forma teórica, instrumental ou metodológica, que me apareceu como objeto de interesse as reflexões de Hannah Arendt, especificamente quando me ocupava da questão “o que é a educação?”. O primeiro movimento desse interesse ocorreu a partir de uma pergunta aparentemente simples, mas profundamente filosófica: *qual é o objetivo de estudo da filosofia?* A partir dela, a investigação voltou-se não para respostas prontas, mas para os problemas, ou seja, aquilo que interpela, que incomoda, que exige pensamento. Compreendeu-se daí a filosofia como um exercício de resistência à irreflexão, à estupidez, aos clichês e às formas automáticas de agir e julgar. Pensar, nesse sentido, é uma exigência ética diante do mundo comum. É justamente essa ausência de pensamento, essa irreflexão, que Hannah Arendt identifica como um dos elementos centrais da banalidade do mal.

Vale pôr em evidência que desde o início da disciplina¹, destacou-se a fineza pedagógica de inaugurá-la com questões de natureza eminentemente filosófica, voltadas ao próprio objeto de estudo da filosofia. Em lugar de iniciar diretamente pela elaboração de materiais didáticos, planos de ensino ou planos de aula, dimensões fundamentais e indispensáveis da formação docente, o percurso proposto prioriza, sobretudo, a abertura de um espaço de reflexão e problematização. Tal escolha evidenciou a compreensão da didática não apenas como um conjunto de procedimentos técnicos, mas como um campo que também comporta a experiência do pensamento. Essa orientação permitiu situar o ensino de filosofia para além da mera organização de conteúdos ou avaliações, compreendendo-o como uma prática que se constitui a partir dos problemas, das perguntas e das inquietações próprias do filosofar. Nesse sentido, a didática foi apresentada como um espaço formativo no qual se criam condições para o exercício do pensamento, favorecendo a reflexão crítica e o

¹ Disciplina *Filosofias do Ensino da Filosofia*, ofertada pela Faculdade de Filosofia (FAFIL/UFG) e ministrada pela professora Carmelita Felício de Brito, no ano de 2020. O programa da disciplina abordava o ensino de filosofia desde a questão pedagógica até sua problematização filosófica, bem como as correlações entre diferentes concepções e metodologias de ensino e o papel do ensino da disciplina como intervenção filosófica nas instituições escolares.

posicionamento dos sujeitos diante do mundo. Essa perspectiva mostrou-se fundamental para a construção de uma concepção de ensino de filosofia comprometida não apenas com a transmissão de saberes, mas com a formação de uma atitude reflexiva, elemento decisivo para as discussões posteriores sobre educação, responsabilidade e ação. A partir desse movimento, passou-se a pensar a educação a partir do referencial teórico de Hannah Arendt. Sua concepção de educação, ancorada na noção de natalidade, ofereceu elementos fundamentais para compreender a responsabilidade envolvida no ato educativo e sua relação com o mundo comum. Nesse contexto, a autora tornou-se um ponto de partida para as reflexões desenvolvidas na disciplina, orientando a compreensão da educação em sua dimensão ética e política.

Embora a autora não tenha se ocupado com a relevância da atividade do pensamento no âmbito educacional, como mostra Almeida (2009, p. 117), suas reflexões sobre o pensar, o julgar e o agir emergem, sobretudo, de suas análises sobre a condição humana e sobre os acontecimentos políticos do século XX. Ainda assim, foi justamente a partir da leitura de Arendt e de seu modo de articular responsabilidade, mundo e ação que se abriu um campo fecundo de problematização no interior da educação. A indagação *qual é o objeto de estudo da filosofia?* constituiu-se como ponto de partida para esse movimento reflexivo. A partir dela, tornou-se evidente a necessidade de compreender problemas que ultrapassam a mera técnica didática, direcionando a atenção para questões éticas e políticas de maior profundidade, em particular a reflexão sobre o problema do mal e da ausência de pensamento. Foi nesse contexto que se delineou o interesse pelo pensamento de Hannah Arendt e, a partir de suas ideias sobre natalidade, responsabilidade e ação no mundo, que se estruturou o percurso teórico desta dissertação, centrado na investigação da irreflexão como causa da banalidade do mal. A ausência de pensamento, tal como analisada por Arendt, passa a ser compreendida não apenas como um problema político ou ético, mas também como uma questão que interpela a educação, na medida em que esta se relaciona diretamente com a formação de sujeitos capazes de pensar, julgar e agir de forma responsável no mundo comum. Portanto, o objeto desta dissertação é a indagação e a necessidade de compreender a maneira pela qual a ausência de pensamento causa a banalidade do mal, enfatizando a responsabilidade individual e a ação diante do mundo.

No primeiro capítulo, intitulado “Regimes Totalitários”, partiremos dessa latente necessidade de compreender para pensarmos a emergência do fenômeno totalitário. Inicialmente, *compreender o incompreensível*, busca discutir a própria natureza do totalitarismo: um fenômeno que desafia explicações simples e escapa à compreensão

ordinária. Trata-se de um fenômeno que, em sua radicalidade, desafia a compreensão usual, escapando a explicações simplistas e reducionistas. A perplexidade diante de regimes totalitários não se dá apenas pelos seus atos extremos de violência, mas também pela adesão de pessoas comuns a práticas e ideologias que, à primeira vista, parecem incompatíveis com o senso ético e moral. Ao denominar o capítulo dessa forma, pretende-se sinalizar o desafio central: como pensar o que, à primeira vista, parece impossível de compreender? Compreender, neste contexto, não significa justificar ou normalizar, mas situar o fenômeno histórico e político de modo a permitir uma reflexão crítica sobre os mecanismos que tornam possível a banalidade do mal, a obediência e a irreflexão generalizada. Assim, pretendemos indicar a tensão entre o desejo de entendimento e a constatação do limite do pensamento diante da realidade do totalitarismo, estabelecendo desde o início o problema que atravessa toda a investigação: a dificuldade, e ao mesmo tempo a necessidade, de compreender o incompreensível. Pois, essa compreensão busca atingir o fenômeno em si como um atividade de reconciliação com o mundo. Apoiaremos estas reflexões sobre o totalitarismo nos dois pontos fundamentais que o caracterizam: a ideologia e o terror.

No segundo capítulo, intitulado *O caso Eichmann*, a análise se concentra na repercussão e nas controvérsias suscitadas pela obra *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, de Hannah Arendt. Inicialmente, será examinada “o caso”, a respeito do caráter e das motivações de Eichmann, bem como o espanto provocado pela constatação de que indivíduos aparentemente comuns eram e são capazes de atos tão extremos. Nesse contexto, serão discutidos aspectos centrais de sua (in)consciência, a relação entre pensamento e ação, e a limitação da imaginação moral diante do mal cometido. Essa análise permitirá compreender não apenas a contribuição teórica de Arendt para o entendimento do mal moderno, mas também as implicações éticas e políticas de confrontar a irreflexão, a obediência e a banalidade do mal em situações concretas.

No terceiro capítulo, *A ausência de pensamento*, a análise se concentra nas próprias reflexões de Hannah Arendt sobre a faculdade de pensar. O percurso inicia-se pela investigação da própria atividade do pensamento, explorada por Arendt, sobre a questão: *o que nos faz pensar?* e que evolui para o que ela denomina de vazio de pensamento, conceito que, embora pouco delimitado em termos estritos, está intrinsecamente ligado à prática do pensar e a responsabilidade pessoal. No quarto e último capítulo, buscamos articular os conceitos centrais que orientam a reflexão desta dissertação: o mal radical, a banalidade do mal e o vazio de pensamento como elementos fundamentais de um fenômeno factual, permitindo não apenas aprofundar a interpretação dos fenômenos éticos e políticos analisados,

mas também abrir caminhos para novas investigações filosóficas sobre a natureza do mal e sobre o papel do pensamento na formação de juízo e responsabilidade diante do mundo comum.

CAPÍTULO I: REGIMES TOTALITÁRIOS

“Quanto tempo temos antes de voltarem
 Aquelas ondas
 Que vieram como gotas em silêncio
 Tão furioso
 Derrubando homens entre outros animais”²

1.1 - Compreender o totalitarismo

Em uma entrevista concedida a Günter Gaus, no canal 2 da TV alemã, em 28 de outubro de 1964, perguntou-se a Hannah Arendt o porquê da sua escolha em estudar principalmente filosofia. Sua resposta foi: “*eu tinha que compreender*”. Assim, para a autora, a tarefa de compreender possui uma dimensão essencial para a apreensão da realidade e do tempo. Para Arendt, compreender não é adequar-se. Todavia, tratar-se-ia de pensar e repensar as contingências mundanas, os acontecimentos e seus atores a partir de experiências vividas e de tudo aquilo que nos passa, nos afeta, fere e acontece.

Nessa perspectiva, a necessidade de compreender é urgente à própria vida e ao mundo em que vivemos. Isto significa que a nossa relação com o mundo é direta, comum e pessoal, pois existe um mundo, com todas as suas circunstâncias, que se manifesta antes e depois de nós, diante do qual emerge a necessidade interminável de nos reconciliarmos e de compreendermos questões fundamentalmente humanas. É uma tarefa, sobretudo, política e que implica um começo em um mundo de realidades possíveis e aparentes. Dessa maneira, “somente é que cabalmente avançamos com relação ao conjunto transformado de circunstâncias que o evento criou, isto é, tratamos esse evento como um começo.” (Arendt, 1993a, p.50). Assim sendo, a reconciliação com o mundo, diante daquilo que fazemos ou daquilo que sofremos, exprime um novo evento, um começo, pois é nesse ínterim que sabemos essencialmente o que é e aplicamos sentido.

O processo de compreensão é nítido e talvez primordialmente também um processo de autocompreensão. Pois enquanto simplesmente sabemos sem ainda compreender contra o que lutamos, sabemos e compreendemos menos ainda pelo que estamos lutando. E a resignificação - tão característica da Europa durante a última guerra e expressa de modo tão preciso por um poeta inglês que disse que ‘nós que vivemos por sonhos nobres/ defendemos o ruim contra o pior’ - não será mais o bastante. Nesse sentido, a atividade da compreensão é necessária; se jamais pode inspirar diretamente a luta ou fornecer objetivos que do contrário estariam ausentes, por outro lado pode, por si só, conferir-lhe sentido e produzir uma nova desenvoltura no

² Zé Ramalho. Eternas ondas. CBS, 1980.

espírito e no coração humanos, uma desenvoltura que provavelmente só será completa depois de vencida a batalha (Arendt, 1993a, p.41-42)

Desse modo, segundo Arendt, a compreensão é a maneira especificamente humana de estar vivo. Ou seja, essa possibilidade que o homem tem de constituir a realidade a partir de um processo de conhecimento inerente à própria condição humana, decorre da capacidade humana de iniciar e dar sentido às experiências do mundo. Dessa percepção vem a memória e o acesso ao passado e ao presente de nossas ações, atos e feitos, bem como a possibilidade de orientar-nos diante daquilo que ainda pode advir de nossas ações. No entanto, trata-se de uma atividade sobre a prerrogativa do pensar plural, da capacidade de repensar e se colocar mediante "um turbilhão de familiaridades e plausibilidades" (Arendt, 1993a, p.7), pois é somente na singularidade de um mundo plural, composto pela presença e pelas perspectivas diversas dos homens, que podemos nos orientar no mundo e perceber as coisas em suas perspectivas, sem preconceitos e sem tendências. Desse modo, o agir não se dissocia do compreender: ele depende da capacidade de compartilhar experiências e de pensar a realidade do mundo e de nós mesmos. Portanto, é dessa compreensão compartilhada da realidade construída pelo pensamento que também se torna possível a capacidade de agir. Dessa forma, a ação está intrinsecamente relacionada à necessidade de compreender que subjaz a capacidade de agir e falar e corresponde a nossa inserção no mundo de maneira significativa e ativa. Assim, se "aprende a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe" (Arendt, 1993a, p.52)

É nessa perspectiva que a memória e a imaginação, sobre as quais discorreremos mais adiante, tornam-se fundamentais para a capacidade de compreender, pensar, repensar e julgar a partir da perspectiva do outro. A memória possibilita a formação de uma consciência crítica, na medida em que sua ausência nos torna suscetíveis a discursos acrílicos, eliminando o conflito interior que sustenta o exercício do pensamento.

Desse modo, conforme sugere Hannah Arendt (2022, p. 51), a memória, nas "mentes que a herdamos e questionamos", não se reduz à conservação do passado, mas constitui uma atividade do pensamento que busca compreender o acontecido e a realidade que dele emerge. Tal compreensão não implica assimilação ou justificação, sobretudo diante de violências insuportáveis, mas o esforço de não negar os fatos. A transmissão do acontecimento envolve, assim, uma responsabilidade pessoal que não se confunde com culpa histórica, mas com a obrigação de julgar em meio à pluralidade das relações humanas. A responsabilidade política nasce, portanto, da recusa em abdicar do juízo diante do mundo comum. Nesse sentido:

A responsabilidade tem de ser compreendida como resposta existencial aos desafios do tempo, como o interesse pelo outro; como a abertura para mais além dos interesses privados, para os assuntos comuns num mundo comum, como uma ação

que pressupõe a disposição para tolerar situações constrangedoras, porque somente a vida comum e pública parece, ao fim e ao cabo, valer a pena de ser vivida. (Heuer, 2007, p.107)

Como observa Wolfgang Heuer, a responsabilidade é inerente a uma pluralidade existencial concernente aos desafios e fenômenos do tempo. Diante disso, a compreensão e a responsabilidade se constituem na experiência do mundo comum. Ao nos inserirmos nele, transcendemos a mera existência corpórea e o aspecto biológico da vida humana e, com isso, revelamos quem somos. Desse modo, é na experiência compartilhada que compreendemos nosso modo de nos relacionarmos com os outros e com as coisas do mundo, e é nesse mesmo movimento que assumimos responsabilidade por ele. Ou seja, demonstramos quem somos na forma como nos relacionamos com os outros e com as coisas do mundo. É nessa experiência que compreendemos tal modo de relação, sobretudo na maneira como ouvimos e falamos. O ouvir e o falar, portanto, configuram o espaço em que essa compreensão se dá e em que o mundo comum se torna partilhado. Entretanto, essa compreensão compartilhada não é imediata, o que Arendt denomina “compreensão preliminar” e em alguns momentos como “não compreensão”, pois, inicialmente, não constitui uma apreensão profunda da realidade. Embora seja teoricamente limitada, mantém relevância prática permitindo que o homem se oriente no mundo, mas ao mesmo tempo mantém-no meramente na superfície dos acontecimentos, poupando-o de se incomodar e interrogar sobre os preconceitos alheios. Dessa forma, a compreensão preliminar pode impedir a adesão, mas não substitui o esforço de compreender o fenômeno em sua singularidade histórica e política.

Dessa maneira, compreender, ou seja, analisar e examinar os fenômenos humanos, políticos e históricos passa pelo crivo do nosso juízo e da nossa imaginação. Arendt destaca dois sentidos para a capacidade do juízo. Nesse sentido, na obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Hannah Arendt distingue dois modos de compreender a capacidade de julgar. O primeiro refere-se ao juízo determinante, que avalia acontecimentos com base em regras gerais e critérios já estabelecidos, aplicando padrões de certo e errado herdados da tradição ou da experiência social. O segundo aproxima-se do juízo reflexionante, isto é, não parte de normas fixas, mas busca orientação no próprio acontecimento, exigindo discernimento e a capacidade de considerar o ponto de vista dos outros. Esse modo de julgar não se adquire apenas pelo aprendizado de regras, ele se desenvolve pela experiência no mundo comum, pelo exercício constante do pensamento, pela imaginação, pela pluralidade de opiniões e também pelo contato com a tradição e a educação, desde que sejam assumidas de forma crítica. Trata-se, portanto, de uma capacidade que depende do hábito de refletir e de participar ativamente do mundo compartilhado.

Convém observar que essa concepção arendtiana da atividade mental do juízo é apropriada do juízo estético kantiano. Em seu livro *Crítica da faculdade do juízo*, Kant buscou mostrar que o juízo estético, aquele sob o qual julgamos as diversas coisas ou situações, é subjetivo e pessoal; no entanto, possui uma generalidade, pois tanto a nossa imaginação quanto a nossa estrutura sensível são comuns a todos.

Dessa forma, para julgarmos como belo aquilo que nos proporciona prazer é necessário imaginação e não apenas entendimento, pois se relaciona com a subjetividade, isto é, o prazer ou desprazer de cada um. Assim, essa capacidade própria de julgar ou de efetuar um julgamento a respeito de algo que se deparou constitui o juízo de gosto. Kant chamou essa representação da existência de um objeto de complacência; é a complacência o fundamento do juízo de gosto, que seria a vinculação universal entre o belo e o sentimento de prazer. Esse modelo estético inspira Arendt ao pensar o juízo reflexionante na política: assim como o juízo de gosto é subjetivo, mas comunicável e geral, o juízo reflexionante depende da subjetividade, mas precisa ser compartilhável para orientar a vida política.

Nesse sentido, a memória e a compreensão tornam-se elementos indispensáveis: a memória traz os acontecimentos passados como referência, permitindo à atriz ou ao ator aprender com a experiência e agir com responsabilidade, enquanto a compreensão possibilita à espectadora ou ao espectador interpretar os acontecimentos, colocar-se no lugar do outro e considerar múltiplas perspectivas. Assim, memória e compreensão fornecem a “matéria-prima” do juízo reflexionante, tornando-o subjetivo, mas comunicável e universal, como um juízo estético. Dessa forma, o juízo político integra as perspectivas da atriz ou do ator e da espectadora ou do espectador, combinando ação e reflexão, e sustenta a vida política ao equilibrar memória, compreensão, imaginação e pluralidade.

Aqui se trata de ver que no juízo de gosto nada é postulado, a não ser uma *voz universal* com vistas à complacência, sem mediação dos conceitos; por conseguinte, a possibilidade de um juízo estético que, ao mesmo tempo possa ser considerado válido para qualquer um... ele somente imputa [*es sinnt an*] a qualquer um este acordo como um caso de regra, com vistas ao qual espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros. A voz universal é, portanto, somente uma ideia (Kant, 1993, p.60 [§ 8, 25-26])

A existência de certa universalidade no que concerne aos juízos estéticos é discutida por Kant (1993, p.93-104) com a tese de que “belo é o que apraz universalmente sem conceito”. Dessa maneira, a subjetividade do juízo estético se torna condicionada, pois, “procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos”. Assim, “a condição da necessidade que um juízo de gosto pretende é a ideia de um sentido comum”. Desse modo, a universalidade subjetiva do juízo do gosto está

ancorada no *sensus communis*, isto é, um senso comum que compartilha experiências e critérios de apreciação.

A faculdade do juízo, portanto, exige a capacidade de pensar no lugar do outro e considerar o outro enquanto participante do mundo comum. Para que o juízo de gosto se fundamente, é necessário que exista compartilhamento de entendimento e reconhecimento mútuo, de forma que o próprio julgamento possa ser comunicado e apreciado por outros. Assim, o juízo não se mantém apenas na subjetividade individual, mas se torna comunicável e socialmente relevante, conectando a experiência pessoal com a perspectiva plural que sustenta a vida política. Sobre isso, Arendt afirma:

(...) julga-se sempre como membro de uma comunidade, guiando-se pelo senso comunitário, pelo *sensus communis*. Mas em última análise somos membros de uma comunidade mundial pelo simples fato de sermos humanos; essa é a nossa “existência cosmopolita”. Quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da ideia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo. Concluindo, (...) a principal dificuldade no juízo é que ele é “a faculdade de pensar o particular”; mas *pensar* significa generalizar e, desse modo, ele é a faculdade de combinar e misteriosamente o particular e o geral. (Arendt, 1993b p.97)

Portanto, o juízo do gosto, ao se manifestar sobre aquilo que é comum a todos, permite que nossos julgamentos sejam compreendidos e compartilhados. Ele exige que consideremos a perspectiva dos outros por meio da imaginação, integrando a experiência individual à pluralidade da comunidade. Dessa forma, ultrapassa os limites da subjetividade e fortalece a dimensão social e comunicável do juízo político. No espaço legítimo da aparência, o eu-self se mostra; assim, tanto o eu aparece aos outros, quanto os outros aparecem a este eu. Isto é, os espectadores também fazem parte do espetáculo: percebem, interpretam e são percebidos. São os membros da comunidade política, aqueles que participam do mundo comum, que testemunham nossas ações e julgamentos, e cujas perspectivas tornam o juízo compartilhável e comunicável. Dessa forma, a presença dos outros é essencial para que nossas ações e julgamentos adquiram sentido no espaço público, reforçando a dimensão plural e intersubjetiva da vida política.

Para Arendt, o espaço público seria este espaço legítimo da aparência, onde tanto o pensar quanto o julgar só terá efetividade “a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós” (Arendt, 1993a, p.52-53). Propõe-se uma distinção entre o *quem se é* e o *que se é*. O que se é diz respeito às qualidades compartilhadas com os demais: onde se nasce, no que se formou, com o que se trabalha. Já o *quem* de alguém só se desvela através da ação e do discurso. Arendt recorre à noção de *daimon* na religião grega para explicar que o *quem* de alguém não se revela àqueles com quem convive diariamente, mas

apenas aos espectadores de suas ações, que percebem o indivíduo através de sua atuação e discurso.

Nesse sentido, a condição de pluralidade é incluída como condição de uma comunicação possível e necessária para que o quem e o que de uma pessoa possa, através da sua intersubjetividade, se revelar em meio às relações plurais, aos quais, Arendt se refere como uma rede de relações entre atores e de intermédio dos fenômenos políticos. Dessa forma, esse espaço entre homens onde a pluralidade se assenta, delinea o caráter político da ação, a propósito de não se realizar no isolamento, mas somente neste espaço aberto a todos, comum. Isso implica tanto a igualdade quanto a distinção (Arendt, 2014, p.220). A igualdade reside no compartilhamento de um mundo comum entre os homens por meio do discurso, permitindo que o agente estabeleça um mundo comum e se revele enquanto iniciador diante de outros iniciadores. Já a distinção se manifesta no desvelamento da singularidade de cada indivíduo, revelando sua identidade aos demais.

Nesse sentido, é por meio da comunicação, conseqüentemente, dos atos e das palavras, estas, condições da pluralidade, que nos inserimos no mundo e compreendemos o que está além da existência corpórea, do aspecto biológico humano. Desse modo, o espaço público se torna comum a todos e é onde tudo pode ser visto, falado, identificado, onde tanto eu quanto os outros aparecem, percebem e são percebidos. Logo, a experiência material e sensorial do mundo é condicionada pelo 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” (Arendt, 2012, p.635). De maneira paralela, o filósofo espanhol Ortega y Gasset ao analisar as condições da existência humana concernentes à própria urgência da vida, isto é, às circunstâncias, às implicações dos fenômenos humanos nas relações do eu com o outro e à maneira como se revela, ama e compreende, afirmou:

Para sermos encantados, necessitamos antes de tudo sermos capazes de ver a outra pessoa, e para isto, não basta abrir os olhos. Faz falta uma prévia curiosidade, de um viés singular, muito mais ampla, íntegra e radical que as curiosidades orientadas para coisas (como a científica, a técnica, a do turismo, a “visão do mundo” etc.), e ainda para ações particulares das pessoas (por exemplo, a fofoca). É preciso ser vitalmente curioso pela humanidade, e por esta na forma mais concreta: a pessoa como totalidade vivente, como modelo individual de existência. Sem esta curiosidade, passarão diante de nós criaturas mais egrégias e não as perceberemos, (Ortega y Gasset, 2020, p.47)

Assim, a compreensão da realidade e o que atinge o eu, o sujeito, o outro e o mundo “é política, porque diz respeito a todos, embora não seja partidária ou militante.” (Arendt, 1993a, p.11). Desse modo, tanto o julgamento dos eventos que ocorrem de maneira espontânea ao nosso entorno quanto o julgamento concernente a eventos em um cenário mais amplo, como o totalitarismo, acaba por se aplicar a todos nós, de modo que esta pluralidade existencial se

torna um aspecto importante para o fortalecimento da compreensão, logo da responsabilidade pessoal. Essa compreensão, ao nos permitir considerar múltiplas perspectivas e colocar-nos no lugar do outro, não se limita à esfera prática: revela também uma dimensão moral, orientando nossas ações e julgamentos de maneira ética dentro do mundo comum. É nessa perspectiva que a faculdade do juízo e do pensar se assentam na imaginação. A imaginação, para a autora (1993b), é definida como uma faculdade sensível que cerca tudo o que é real, por isso só é possível com a comunicação e se torna inerente a qualquer objetividade do mundo. Portanto, torna presente o que está ausente.

Sobre isso, Arendt associa a imaginação ao coração compreensivo, pelo qual Rei Salomão rogava a Deus pedindo a graça desse dom em particular. Assim, o dom do coração compreensivo “torna suportável para nós a convivência com outras pessoas, para sempre estranhas em um mesmo mundo; e torna possível para elas suportar-nos” (1993a, p.52-53) e com isso, atua como uma espécie de luz que ilumina e torna claro a essência e a natureza de tudo que é. Ou, nos termos de Arendt, uma bússola interna que nos orienta e que jamais se cansa do diálogo interminável com sua essência.

Somente a imaginação nos permite ver as coisas em suas próprias perspectivas; só ela coloca uma certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e que nos separam do que é remoto, para que possamos ver e compreender tudo o que está longe demais como se fosse assunto nosso. Esse “distanciamento” de algumas coisas e aproximação de outras pela superação de abismos faz parte do diálogo da compreensão, para cujas finalidades a experiência direta estabelece um contato próximo demais e o mero conhecimento ergue barreiras artificiais. Sem esse tipo de imaginação, que na verdade é compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo. Ela é a única bússola interna que possuímos. Somos contemporâneos somente até o ponto em que chega nossa compreensão. Se desejamos nos sentir em casa nesta Terra, mesmo sob o preço de estar-se em casa neste espetáculo, precisamos tentar tomar parte no diálogo interminável com sua essência. (Arendt, 1993a, p.53)

Para Arendt, apesar destas atividades partirem da singularidade e individualidade de cada um, mantém a sua relação com a pluralidade, pois o pensamento crítico do eu pensante consigo mesmo não existe por si só, mas é do mundo. Nesse sentido, cada um de nós somos vários e muitos, ou seja, uma prolixidade de si mesmos, pensando, agindo, atuando e sentido diferentemente. Assim, o estar no mundo implica não em um pensar crítico silencioso consigo mesmo, “certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados” (Arendt, 1993b, p.57).

Nesse ínterim, no que concerne ao pensar e ao julgar, a comunicabilidade e a imparcialidade se tornam condições necessárias para nos orientar na realidade. Por se realizar entre os homens, em um campo plural, o nosso pensamento se torna discursivo, percorrendo

“de um lugar para o outro, de uma parte do mundo para outra, através de todas as espécies de concepções conflitantes, até por fim ascender dessas particularidades a alguma generalidade imparcial” (Arendt, 2022, p.340). Esse percurso, que exige considerar diferentes perspectivas e simular os pontos de vista alheios, mostra que a imparcialidade, embora não absoluta, pode ser alcançada através da imaginação: ao colocar-se no lugar do outro, o pensamento consegue equilibrar concepções conflitantes e formar julgamentos reflexivos. Desse modo, tanto o processo de formação de uma opinião quanto de um julgamento dependerá do grau de sua imparcialidade, construída justamente na interação com a pluralidade e na capacidade de imaginar o mundo a partir de múltiplas perspectivas.

Por isso, mesmo se evito toda companhia ou me encontro completamente isolado ao formar uma opinião, não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais. É claro que posso recusar-me a fazê-lo e formar uma opinião que leva em consideração apenas meus próprios interesses ou interesses do grupo ao qual pertencço; com efeito, nada é mais comum, mesmo entre pessoas altamente sofisticadas, do que a cega obstinação que se manifesta na falta de imaginação e na incapacidade de julgar. Mas a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade. (Arendt, 2022, p.340)

Essa imparcialidade só é alcançada quando um espaço se torna aberto a todos, sendo possível compreender diferentes lados, em diversas perspectivas possíveis, de modo que se considerem vários pontos de vista e se desprenda de suas próprias idiossincrasias. Kant expressa essa imparcialidade com o conceito de “mentalidade alargada”, que consiste justamente nessa capacidade de considerar o pensamento dos outros, comparar os nossos juízos com outros possíveis e, nesse sentido, “treinar a própria imaginação para sair em visita” (Arendt, 1993b, p. 57), de modo a representar o ponto de vista dos demais habitantes do mundo.

Desse modo, a relação existente entre o juízo do gosto e o *sensus communis* se dá através da imaginação, no entanto, não basta ser empático, contar narizes ou aderir a uma maioria (Arendt, 1993b, p. 56), é preciso transcender as próprias limitações para estar em concordância com outrem. Vejamos, o percurso que se segue a imaginação decorre-se de deixar o pensamento percorrer e transcender por todas as realidades possíveis e se alargar por entre os demais. Até porque, a maneira como o mundo se abre para mim, a *doxa*³, e como parece-me, *dokei moi*, é diferente de cada outro homem. Portanto, quando a imaginação se transforma em um pensamento representativo, a partir de uma mentalidade alargada, onde

3 Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (distintas da *unum verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as *falsa infinita*, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. (Arendt, 1993, p.96)

percorreu “todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo - e consequentemente de suas *doxai* - tanto você quanto eu somos humanos” (Arendt, 1993b, p.97) é que “pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário” (Arendt, 1993b, p.86). Em outras palavras:

A imaginação, ou seja, a faculdade de ter presente o que está ausente, transforma um objeto em algo com que não tenho que estar diretamente confrontado, mas que, em certo sentido, interiorizei, de modo que agora posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não-objetivo. (...) Essa é a “operação de reflexão”. Apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não mais se pode ser afetado pela presença imediata — quando não se está envolvido, como o espectador que não estava envolvido nos feitos reais da Revolução Francesa (...) Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor. Removendo o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade (Arendt, 1993b, p.85-86).

A imaginação, portanto, permite desnudar-nos e fazermos pensarmos as nossas contradições e, ao mesmo tempo, fornece a possibilidade de refletirmos sobre nossas experiências e atribuir, a partir delas, algum sentido singular à vida. Sendo assim, i) a faculdade do juízo, a saber, a capacidade de ii) pensar no lugar dos outros e iii) por si mesmo, está condicionada a mentalidade alargada que consiste na subsunção da faculdade sensível da imaginação. Com isso, a compreensão da realidade como um todo, isto é, todas as circunstâncias urgentes da vida e suas relações com o outro é orientada a partir de uma dupla condição: o ser se relacionar consigo mesmo e o ser se relacionar com o mundo. Esta relação do ser consigo mesmo e com o mundo possui um valor ontológico na medida em que tenta reconciliar a mundanidade e a humanidade, a partir da relação que os indivíduos desenvolvem com o mundo, com os outros e consigo mesmo.

Dessa maneira, quando Hannah Arendt destacou a Günther Gaus sua ânsia por compreender, na realidade, ela queria enfatizar a necessidade de tornar o mundo um espaço verdadeiramente humano. Mover-se, envolver-se, pensar, julgar e compreender no espaço mundano, de modo que os homens se entrelaçam com a realidade compartilhada e o mundo comum. Assim, cria-se uma abertura para inspecionar e investigar a multiplicidade de opiniões e pré-conceitos, em toda dimensão do humano. Portanto, a tarefa ética dessas faculdades ocorre sob a ótica de humanizar o mundo, tornando-o humano e humanizante. E é sob essa ótica que analisar o surgimento dos governos totalitários, as ações, ocupação e

dominação desse movimento a partir de Hannah Arendt, só é possível se esforçarmos para, sobretudo, tentar *compreender* a experiência totalitária.

Não raro, na obra *As origens do totalitarismo* (2012), Arendt se debruça não para “dar uma explicação causal, como o termo *origem* pode sugerir” (Aguilar, 1999, p.4), mas para ver e compreender o acontecimento envolvendo questões políticas, culturais, sociais e econômicas, bem como mostrar como esses diferentes fatores se entrelaçam para criar as condições que permitem o surgimento e a consolidação de regimes totalitários, em vez de reduzir o fenômeno a uma única causa.

Hannah Arendt não desenvolveu uma formulação conceitual clara para o termo compreensão, no entanto, aparece no primeiro prefácio de *As origens do totalitarismo*, como uma atividade que examina, suporta e encara os fenômenos, os fatos e a história. Ou seja, a compreensão implica uma atividade que surge diante de fenômenos aparentemente insignificantes, mas que, ao serem examinados com atenção, podem revelar significado e sentido. Desse modo, o instante temporal que *temos antes de voltarem aquelas ondas, que vieram como gotas em silêncio, tão furioso*⁴, e que derrubou *homens entre outros animais*⁵, é o espaço-temporal da compreensão que revela, inexoravelmente, o mundo e os indivíduos, de modo a examinar e compreender os fatos e eventos conflituosos e tensos como intento de impedir sua proliferação. Mesmo quando o intento de compreender integralmente não se mostra possível e o incompreensível se impõe, a compreensão permanece útil à política, pois oferece um instrumento de reflexão e julgamento que ajuda a reconhecer padrões, agir com responsabilidade e, na pluralidade dos atores, limitar a repetição cega dos acontecimentos

1.2 - Compreensão: uma atividade de reconciliação com o mundo

No primeiro prefácio de *As origens do totalitarismo*, Arendt destaca a importância de compreender o peso do totalitarismo juntamente com toda a sua consequência de destruição da humanidade. À primeira vista, a tarefa da compreensão pode parecer a de compreender o incompreensível; no entanto, mesmo diante de fenômenos absurdos, a compreensão permanece necessária, pois nos permite examinar padrões, refletir sobre acontecimentos e agir de forma responsável, evitando a repetição de tragédias. Por que, então, entender o totalitarismo?

Para Arendt, não significa “escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblivio de um futuro melhor”

⁴ Zé Ramalho. Eternas ondas. CBS, 1980.

⁵ Ibid.

(Arendt, 2012, p.14), mas [*“Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es komm darauf an ganz gegenwärtig zu sein.”*]⁶ “ não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo”. Isto significa que na medida que o surgimento dos governos totalitários acomete a modernidade em si e não apenas um país ou outro, compreender não é estar “perdoando coisa alguma, mas, antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis” (Arendt, 1993b, p.39). Ou seja, o perdão é moral, enquanto a reconciliação é política e existencial. Não se perdoa o totalitarismo; reconhece-se que ele ocorreu e que, no mundo humano, tais eventos são possíveis. Essa compreensão permite pensar politicamente, refletir sobre responsabilidade, memória e prevenir a repetição de horrores.

Compreender como os elementos do totalitarismo ainda assumem a sua forma no mundo, mesmo após o seu fim, também se torna um exercício de autocompreensão, pois “os movimentos totalitários brotaram no mundo não-totalitário [cristalizando elementos que ali encontrou, pois os governos totalitários não foram importados da Lua]” (Arendt, 1993b, p.41). Desse modo, o processo de compreensão fornece mecanismos para sabermos contra o que e pelo que estamos lutando. Nesse sentido, sem a atividade da compreensão perdemos nossas ferramentas usuais da compreensão, isto é, o senso comum, conseqüentemente a imaginação e o pensamento alargado. Embora este esforço constante de compreensão e vigilância possa parecer exaustivo, ele é justamente o que sustenta a responsabilidade política, impedindo que os horrores do passado se repitam e garantindo que o pensamento e o juízo permaneçam ativos no mundo plural.

Portanto, a capacidade humana de atribuir significado e relevância ao mundo em que vivemos é resultado da compreensão. Nesse sentido, ao construir essa narrativa de reconciliação com o que fazemos e com o que sofremos no mundo, Hannah Arendt evidencia que há uma distinção entre compreensão e conhecimento. Para a autora (1993b), o conhecimento depende de uma compreensão preliminar, ainda inarticulada, que nos permite perceber e relacionar os acontecimentos. Ao mesmo tempo, para que essa compreensão se torne mais clara, é necessário um conhecimento mais amplo, que forneça contexto e ilumine os fatos, permitindo que o sentido do mundo se torne inteligível. Assim, compreensão e conhecimento se interligam: a compreensão preliminar fornece o primeiro contato com os fenômenos, como o movimento totalitário, enquanto o conhecimento amplo permite dar sentido e aprofundar esse entendimento. Nas palavras de Arendt:

6 JASPERS, K. *Philosophische Logik*, v. I: *Von der Wahrheit*. München: Piper, 1948, p. 25

A compreensão preliminar aponta o totalitarismo como uma tirania, determinando que, ao lutarmos contra ele, lutamos pela liberdade. É, de fato, quem não se deixa mobilizar nesse nível não pode ser mobilizado de modo algum. Mas muitas outras formas de governo negaram a liberdade, se bem que nunca de uma maneira radical quanto os regimes totalitários; de modo que essa negação não é a chave principal para a compreensão do totalitarismo. Uma compreensão preliminar, por mais rudimentar e até irrelevante que se possa, no final das contas, mostrar, será entretanto certamente mais eficaz para impedir as pessoas de aderir ao movimento totalitário do que as mais confiáveis informações, a mais sensível análise política, o conhecimento acumulado mais abrangente. (1993b, p.42)

O processo da verdadeira compreensão se dá da seguinte maneira: o uso popular da palavra, a linguagem popular, é expressada e a partir disso se baseiam no próprio *labor* das investigações científicas e conferem significado ao conhecimento. É nesse sentido que se dá o problema por trás de conferir significado [*compreender*] ao totalitarismo. Isso reforça que “o paradoxo da situação moderna parece ser o de que nossa necessidade de transcender tanto a compreensão preliminar quanto a abordagem estritamente científica origina-se no fato de termos perdido nossos instrumentos para compreender” (1993b, p.45), isto é, a capacidade de produzir significado. Assim, a incapacidade de produzir significado, novamente, é acompanhada por uma perda de senso comum.

Do ponto de vista de um senso comum, não precisamos do surgimento do totalitarismo para nos mostrar que estamos vivendo em um mundo desordenado, um mundo em que não podemos nos orientar seguindo as regras do que um dia já foi senso comum. Nessa situação, a estupidez, no sentido kantiano, tornou-se a doença de todos, não podemos mais, portanto, ser considerada “incurável”. A estupidez tornou-se tão comum quanto era antes o senso comum; e isso não significa que se trata de um sintoma da sociedade massificada ou que as pessoas “inteligentes” estejam poupadas dessa doença. A única diferença é que a estupidez permanece felizmente inarticulada entre os não-intelectuais e torna-se insuportavelmente repulsiva entre os “inteligentes”. Em meio a *intelligentsia*, pode-se até mesmo dizer que quanto mais um indivíduo vem a ser, mais irritante é a estupidez que compartilha com todos os outros. (1993b,p.45)

Fina Birulés (2024), ao fazer uma leitura radical sobre Eichmann, “o perfeito idealista”, também destacou a importância da necessidade de compreender diante a condição humana da pluralidade. Birulés demonstra como Arendt atribui o papel da imaginação no trabalho historiográfico. Essa importância é destacada quando Arendt afirma ser “a primeira oportunidade para tentar narrar e compreender o que havia acontecido - não ainda *sine ira et studio*, e sim com desgosto e pesar e, portanto, com certa tendência à lamentação, mas já sem a cólera muda e sem o horror impotente” (Arendt, 2012, p.415). Nesse sentido, o papel da imaginação surge da experiência com o próprio pensamento. Desse modo, Fina Birulés, demonstra que estas reflexões concernentes à capacidade de imaginar relaciona de maneira ativa com a fragilidade e contingência dos assuntos humanos. Nas palavras dela:

A narração reúne o disperso e “revela o significado sem cometer o erro de defini-lo [...] cria consentimento e reconciliação com as coisas como elas realmente são”. A

reconciliação com o acontecido não significaria, portanto, descobrir a astúcia da razão hegeliana na história, mas superar nosso estranhamento e manter contato com nosso mundo. “Quem diz o que é – *legein ta eonta* – sempre narra algo, e nessa narração os fatos particulares perdem seu caráter contingente e adquirem um certo significado humanamente apreensível”. E embora a narrativa “não resolva nenhum problema nem alivie nenhum sofrimento, não domina nada de uma vez por todas” (Birulés, 2024, p.15)

Para Arendt, a imaginação desempenha um papel fundamental na capacidade de enfrentar os horrores e a banalidade do mal, bem como os crimes perpetrados e os acontecimentos contemporâneos. Por meio dessa faculdade, podemos refletir sobre essas lacunas da experiência humana e evitar sermos completamente oprimidos por elas. É nesse sentido que a atividade da compreensão como tarefa de reconciliação com o mundo em que vivemos é tão importante, pois o pensamento que, politicamente, se alarga mantém-se e convive junto de si e dos outros, articula-se e se impõe, permitindo ao agente assumir responsabilidade por seus atos. Nessa perspectiva, a capacidade de imaginar se desdobra no campo político, pois parte do contexto de confrontar a realidade naquilo que todos têm em comum. É nesse sentido que Hannah Arendt destaca a importância de se *compreender* o totalitarismo e seus horrores. Vejamos nas suas palavras:

Se é verdade que os campos de concentração são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo. Mas a recordação não pode levar a isso mais do que o pode o relato incomunicativo da testemunha ocular. Em ambos há uma tendência de fugir da experiência; instintiva ou racionalmente, ambos são tão conscientes do abismo que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos-vivos que não conseguem oferecer senão uma série de ocorrências lembradas, que parecem tão incríveis para os que as relatam como para os que as ouvem. Somente pode dar-se ao luxo de continuar a pensar em horrores a imaginação amedrontada dos que, embora provocados por esses relatos, não foram realmente feridos na própria carne, daqueles que consequentemente, estão a salvo do pavor bestial e desesperado que, após a experiência do horror verdadeiro e presente, paralisa inexoravelmente tudo (Arendt, 2012, p.586).

Quando nos confrontamos com os horrores que se apresentam sob o manto da realidade, Arendt nos aconselha a pensar e julgar para além do interesse pessoal, pois o julgar sem critérios, para ela, “não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar”(2018, p.25). Trata-se de uma faculdade humana potencial: não é algo garantido a todas/os, mas quem a cultiva se beneficia plenamente, pois essa capacidade permite reconciliar-se com o mundo, compreender os acontecimentos e agir com responsabilidade política. Dessa forma, a reconciliação e a compreensão não surgem

automaticamente; exigem atenção, reflexão e exercício contínuo do juízo, tornando-se instrumentos essenciais para enfrentar a pluralidade e os desafios do mundo humano.

Não obstante, Arendt avança nas discussões no pós-escrito à primeira edição de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999), ao atrelar a falta de imaginação de Eichmann à sua conduta de simplesmente nunca ter percebido o que estava fazendo. A autora ainda evidencia que Eichmann foi incapaz de julgar reflexivamente e, portanto, decidir sobre o certo ou errado. Isso nos leva a pensar que a escolha envolve um princípio racional, no qual determinada ação é realizada sob a perspectiva do pensamento. Entretanto, agir de forma a pensar e guiar-se de “tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove” não se enquadra na compreensão arendtiana do pensar e julgar. Segundo Arendt, pensar implica considerar não apenas a si mesmo, mas também os outros, levando em conta as particularidades das circunstâncias e as consequências dos atos e objetos, sem depender de perspectivas extrínsecas, ordens superiores ou da aprovação de valores alheios.

1.3 - O totalitarismo em questão: um evento político de ruptura

Discutir os movimentos totalitários é essencial para compreender as dinâmicas políticas e históricas, ou seja, a realidade social e a estrutura do mundo. Tratar desse tema sempre desencadeia debates sobre seus aspectos tanto no terreno ideológico quanto na fenomenologia do político. Dessa forma, os eventos totalitários da modernidade destacam, fundamentalmente, os limites da condição humana em meio ao cenário público da aparência e às complexas relações humanas. Nádia Souki (1995, p.52) evidencia que o totalitarismo não possui precedentes nem uma evolução histórica; todavia, nele convergem acontecimentos que acabam por se cristalizar nesse fenômeno.

Caracterizado por Arendt como um evento sem precedentes históricos, o totalitarismo representou uma ruptura com as categorias da tradição política, ao demolir as ferramentas herdadas para pensar os regimes e instaurar uma forma inédita de dominação ideológica apoiada no terror. Dessa forma, o fenômeno da experiência totalitária é identificado por Hannah Arendt como uma ruptura com todas as nossas tradições sociais, legais e políticas.

A tradição, nesse contexto, é o que orienta e coordena uma sociedade, isto quer dizer que, é necessário que a figura de uma autoridade se solidifique a partir disso e para isso. Ao romper com a tradição, se destrói tanto as categorias de pensamentos quanto os padrões de nosso juízo, pois “rouba do homem sua própria natureza, sob o pretexto de transformá-la” (Arendt, 1993, p.47), desse modo se perde a capacidade da ação política e, sobretudo, se perde a busca de significado e a necessidade de compreender. Como afirma Arendt:

A originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu uma nova “ideia” no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral (Arendt, 2008, p.332).

Em *Origens do totalitarismo* (2012), Arendt define claramente que o totalitarismo se difere de outras formas de opressão política que conhecemos, tais como: o despotismo, a tirania e a ditadura. Para a autora, o evento totalitário se firmou e ascendeu através da crescente massificação e atomização. O processo de transformação das classes em massas torna os indivíduos atomizados, destruindo tanto a esfera da vida pública quanto privada. Para ela, a sociedade de massas sobrevém quando “a massa da população se incorpora à sociedade” (p.250). Com isso, Hannah Arendt concebe a natureza do governo totalitário como novidade, justamente por não ter antecedentes históricos e ser intensificada pela radicalização do controle e privação da espontaneidade humana. Isto é, o totalitarismo enquanto categoria de ineditismo aniquila a pluralidade humana, destruindo toda relação do mundo com a realidade.

Esse tipo de organização evita que os seus membros jamais venham a encarar diretamente o mundo exterior, cuja hostilidade permanece para eles um simples pressuposto ideológico. Permanecem tão bem protegidos contra a realidade do mundo não-totalitário que subestimam constantemente os tremendos riscos da política totalitária. Não há dúvida de que os movimentos totalitários atacam o *status quo* mais radicalmente que qualquer antigo partido revolucionário (Arendt, 1989, p. 416)

Desse modo, enquanto elemento de dominação máxima, os campos de concentração e extermínio erigidos pelo governo nazista, exaurem a realidade e seu sentido, a saber, a liberdade humana. É sob essa perspectiva que Arendt afirma que, “os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível.” (1989, p.487). Nesse prisma, o fascínio do totalitarismo se instaura em uma sociedade massificada e “*des-interessada*”, que escapa ao [mundo] lugar comum a todos ou qualquer outro espaço inerente à realidade.

Assim, no totalitarismo, a realidade é substituída pela ilusão advinda do sentimento de desolação e impotência provocado pela profunda solidão. Ou seja, quando o homem não consegue fazer companhia a si mesmo e não dispõe da companhia dos demais, vivencia a “experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (Arendt, 1989, p. 527). Isto acaba por legitimar com o intento dos governos totalitários de dominação total, que buscam a eliminação da pluralidade enquanto condição humana, de modo que a ideologia de massas objetiva também o aniquilamento inclusive da relação do homem consigo mesmo, tornando-o pura solidão.

Nessa perspectiva, as implicações dos regimes totalitários e a lacuna instaurada entre passado e futuro não apontam para a emergência de um mal inédito enquanto violência ou crueldade, estas já atravessavam a história humana, mas para a configuração de uma forma de mal que rompeu com nossas categorias tradicionais de compreensão. O totalitarismo radicaliza a violência ao transformá-la em princípio estrutural de governo, sistematizando a produção de atos monstruosos e ameaçando a própria condição da pluralidade humana. É nesse sentido que se pode falar em novidade: não na existência do mal, mas na sua organização política e na sua capacidade de aniquilar a espontaneidade e o mundo comum. O totalitarismo é o pano de fundo das indagações acerca do mal em sua esfera ética e política, inclusive da formulação do chamado mal radical, pois é dessa experiência histórica concreta que surge a necessidade de repensar o significado do mal no mundo moderno.

Podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. 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 importavam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram (Arendt, 1989, p.510)

Os homens se tornam supérfluos, a individualidade e espontaneidade são anuladas e, junto disso, a capacidade de agir e refletir. Assim, a banalidade do mal evidencia a fragilização tanto da atividade da ação quanto da faculdade de pensar e julgar. Nesse sentido, Hannah Arendt dispõe que esse tipo de cidadãos, incapazes de pensar e julgar para além do contexto operacional de uma tarefa e/ou situação, é capaz de cumprir todas as regras e, sobretudo, acreditar que está fazendo o melhor, sendo, portanto, capaz de provocar as maiores barbáries. Desse modo, o terror advindo da violência nesse cenário impera, atuando de maneira simultânea com o pensamento ideológico. A violência se acopla como *ultima ratio*, convertendo aquilo que deveria ser ação política, fundada na palavra e na pluralidade, em mera instrumentalização da força, de modo que a política é esvaziada e substituída pelo uso sistemático da violência.

1.4 - Ideologia e terror

No ensaio intitulado "*Ideologia e terror: uma nova forma de governo*", adicionado à segunda edição da obra *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt estende as suas reflexões para investigar a relação entre o totalitarismo e as experiências humanas. Para isso, a autora busca em Montesquieu os elementos para se compreender as experiências humanas subjacentes ao totalitarismo. Cada forma de governo, para Montesquieu, possui sua própria natureza [*essência*], ou seja, aquilo que é, um princípio interno que impele à ação - um

princípio de ação. Assim, “esses princípios orientadores e critérios da ação, segundo Montesquieu, são, numa monarquia, a honra; numa república, a virtude; e numa tirania, o medo” (Arendt, 2012, p.621). Na medida que a honra e a virtude estabelecem canais de comunicação entre os homens, nas tiranias, o medo não é suficiente para guiar as ações humanas. Em suas palavras:

Não obstante, enquanto o governo totalitário não conquista toda a terra e, com o cinturão de ferro do terror, não transforma cada homem em parte de uma humanidade única, o terror, em sua dupla função de essência de governo e princípio não de ação mas de movimento, não pode ser completamente realizado. Do mesmo modo como a legalidade no constitucional, é insuficiente para inspirar e guiar as ações dos homens, também o governo totalitário não é suficiente para inspirar e guiar o comportamento humano. (Arendt, 2012, p.623)

Desse modo, insiste Arendt, o terror total é a essência do regime totalitário e seu objetivo principal é “‘estabilizar’ os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história” (Arendt, 2012, p.618). O terror, portanto, comprime os homens, deixando-os em profundo isolamento e uns contra os outros. Todo espaço *inter homines* é destruído e “se constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (Arendt, 2012, p.619). A autora ainda destaca uma preparação dupla, que substitui o princípio da ação. Ou seja, no sistema totalitário, o processo de definir tanto o papel de carrasco quanto o papel de vítima ocorre por meio da ideologia, que orienta e determina a atuação de todos. Essa preparação mostra como o totalitarismo não apenas impõe regras externas, mas também molda a consciência e a percepção das pessoas, tornando-as capazes de executar ou aceitar atrocidades sem recorrer ao julgamento moral individual.

Hannah Arendt compreende a ideologia exatamente como seu próprio nome sugere: a lógica de uma ideia. Uma ideia que é instrumento de explicação, de modo a se orientar em seu sentido histórico, ou seja, a ideia se organiza dentro de uma lógica discursiva, todavia é projetiva, tem pretensão de ser de caráter científico para ordenar tanto o presente quanto o passado. Assim, a sua lógica própria é inerente a sua força coercitiva. Isso se dá a partir de premissas auto evidentes. Vejamos, dentro de um discurso ideológico existem premissas, das quais, se retira as consequências lógicas, e, por fim, deduz-se outras informações e outras proposições. Esta é a dinâmica interna, a tirania da lógica; uma sequência de deduções, a partir de um axioma. Disso se constrói a força coercitiva do argumento que alimenta a ideologia.

A força coerciva do argumento é: se te recusas, te contradizes e, com essa contradição toda a tua vida perde o sentido; pois o A que pronunciaste domina toda a tua vida através das consequências do B e do C que se lhe seguem logicamente. (Arendt, 2012, p.631)

Nesse sentido, Arendt (2012, p.627) demonstra que toda e qualquer ideologia possui elementos totalitários e que há três elementos que os caracteriza. (i) a natureza totalitária “serve apenas para explicar as questões históricas e reduzi-las a elementos da natureza”, com isso (ii) “emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade "mais verdadeira" que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis” e a partir disso, (iii) “arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade”. Assim sendo, a própria lógica da ideologia subverte a verdade factual e a mentira deliberada. Desse modo, o princípio de ação do movimento é a ideologia, pois:

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica (Arendt, 2012, p.626)

Arendt, portanto, assinala algumas condições que seriam pré-totalitárias, isto é, condições condicionantes e não condições determinantes ou de causa-efeito. Uma dessas condições é um fenômeno moderno: a sociedade de massas, citado brevemente na subseção acima. A autora parte, primeiro, de uma caracterização dos movimentos totalitários. Para ela, “nada caracteriza melhor os movimentos totalitários em geral do que a surpreendente facilidade com que são substituídos” (Arendt, 2012, p.434). Dessa forma, a novidade totalitária se caracteriza pela sua permanência concernente à volubilidade das massas e da fama. As massas constituem indivíduos desconectados do mundo real, desenraizados; funciona como uma multidão de pessoas comprimidas, todavia, sem direção; um corpo único, maleável. É nesse sentido que são facilmente capturadas e organizadas. Uma vez apartados do mundo e da realidade, o pensamento atrela-se à lógica de uma ideia, posteriormente, aderem-se a realidades paralelas que, por fim, substituem a verdade factual. Portanto, o princípio de movimento que vai ordenar o domínio totalitário é a lógica de uma ideia, a tirania da lógica, por meio da mobilização das massas, de modo que “não se pode dizer A sem dizer B e C, e assim por diante, até o fim do mortífero alfabeto” (2012, p.630).

Além disso, ao descolar-se do mundo comum, perde-se o próprio caráter de pessoa, erradicando a pluralidade humana e, então, dando espaço para um mal cuja característica central é a fabricação da superfluidade, isto é, a transformação de seres humanos em indivíduos que já não pertencem ao mundo comum, tornando-se descartáveis e destituídos de reconhecimento político. Não obstante, “ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de

alguma forma” (Arendt, 2012, p.634), o que significa dizer que barreiras são criadas e perde-se aquilo que conecta e une uns aos outros; o senso *comum*. Para Arendt, isso torna o evento totalitário extremo: a perda e a renúncia do próprio eu, logo, a destruição da espontaneidade. O corpo humano é manipulado e desvinculado da sua única identidade, mata-se tanto a pessoa jurídica quanto moral do homem, degenerando a personalidade humana, conseqüentemente substitui-se a ação pelo comportamento. Com isso, a autora assinala que uma vez alcançado o domínio total, os homens normais passam a ter a convicção de que tudo é possível e imaginável, sobretudo, que o terror, além de compor a natureza totalitária, exprime o horror de existir um lugar onde seres humanos são exterminados, torturados, massacrados e mortos.

“onde centenas de seres humanos amontoam-se num vagão de gado, completamente nus, colados uns aos outros, e são transportados de uma estação para outra, de desvio a desvio, dia após dia; continuam quando chegam ao campo: o choque bem organizado das primeiras horas, a raspagem dos cabelos, as grotescas roupas do campo; e terminam nas torturas inteiramente inimagináveis, dosadas de modo a não matar o corpo ou, pelo menos, não matá-lo rapidamente. O objetivo desses métodos, em qualquer caso, é manipular o corpo humano - com as suas infinitas possibilidades de dor - de forma a fazê-lo destruir a pessoa humana tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica. (Arendt, 2012, p.601)

Dessa maneira, ao ser solidificado pelo pensamento ideológico e pelo terror, sendo, o terror o mecanismo essencial desempenhado para governar as massas e que se materializa através da ação lógica do pensamento, se dá a ascensão dos discursos ideológicos por parte de agremiações políticas, implementado e operado por este.

Portanto, o domínio totalitário precisa não de um princípio de ação, e sim de um meio para preparar igualmente os indivíduos para os dois papéis, já enunciados, o de carrasco e o de vítima. Essa dupla preparação, que substitui o princípio de ação, é a ideologia. (Arendt, 2008, p.368)

Desse modo, a disseminação dos discursos totalitários ganha estatuto de verdade, de modo que a violência é disseminada como forma de ação política, evidenciando, assim, o domínio, a doutrinação, como instrumento político. Nesse sentido, a experiência do totalitarismo como forma de uma organização política e de sociedade impede tanto a vida pública quanto a vida privada, dificultando a possibilidade de ação e tornando os seres humanos descartáveis e supérfluos.

O que se entrevê aqui é a mais do que a perda da capacidade de ação política, condição central para a tirania, mais do que a expansão da falta de sentido e mais do que a perda de senso comum (e o senso comum é somente aquela parte de nosso espírito, aquela parcela de sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização); trata-se da perda da busca de significado e da necessidade de compreender. Sabemos como o povo chegou perto, sob dominação totalitária, dessa condição de falta de sentido, de uma combinação entre terror e treinamento do pensamento ideológico que, entretanto, deixa de ser experimentado como tal. (Arendt, 1993, p.47-48)

Nessa perspectiva, Arendt ocupou-se em compreender os eventos totalitários e sua relação no domínio dos assuntos humanos, sobretudo, a questão da moralidade e do juízo comum que entrou em colapso “não por causa da ação dos criminosos convictos, mas do comportamento das pessoas comuns que simplesmente se ‘ajustaram’ à nova situação e conviveram com atrocidades”. (Correia, 2002, p.9). Assim, o comportamento das pessoas comuns em aderirem a qualquer princípio de natureza tirânica, efetiva o medo e o desamparo que se enraíza em todas as pessoas que se recusam a pensar sem um regulamento. Sobre isso, Arendt retoma o comentário de Lutero sobre uma passagem bíblica acerca do homem solitário: “não é bom que os homens estejam a sós” (Arendt, 2012, p.638), pois o homem “sempre deduz uma coisa da outra e sempre pensa o pior de tudo”. (Arendt, 2012, p.638). É a partir disso que a ideologia e o terror, segundo Arendt, engolfam e organizam as massas para a fuga suicida dessa realidade, na qual os homens são isolados e suas capacidades de sentir e pensar são destruídas, bem como sua capacidade de agir. Para Arendt, a questão se torna perturbadora não pelo fato de as pessoas aderirem às normas, mas se tornarem indiferentes perante os crimes, evidenciando a perversidade humana de validar uma monstruosidade e transformá-la em ato deliberado, uma vez cometido entre massas.

A perversidade humana, quando é aceita pela sociedade, transforma-se, e o ato deliberado assume as feições da qualidade psicológica inerente, que o homem não pode escolher nem rejeitar, que lhe é imposta de fora e que o domina de modo tão compulsivo como a droga domina o viciado (Arendt, 2012, p.128)

Sobre isso, Hannah Arendt demonstra preocupação, pois “não sabemos até onde um regime totalitário pode transformar o caráter. Menos ainda sabemos quantas pessoas normais, ao nosso redor, estariam dispostas a aceitar o modo totalitário de vida” (ibid, p.581) Desse modo, há realmente de se pensar e, até mesmo, procurar justificativas *causais* e concretas para as perplexidades que se dá em simplesmente não distinguir o certo e o errado, aderir a eventos extremos em que o humano é despido da sua própria humanidade e para o fato de simplesmente não pensar. São questões extremamente caras para a autora, pois negá-las ou descrevê-las sem nenhum julgamento de valor constata a insuficiência das ferramentas conceituais para compreender o efeito dessas experiências. Por exemplo, como negar o ato de “juntar quinhentas pessoas em vagões de carga e deixá-las morrer por sufocação enquanto o trem viajava pelo campo sem destino nem objetivo durante dias e dias”? (ARENDR, 1999, p. 211) ou, ainda, como *obedecer* a ordem de “ao encontrar uma criança comendo uma maçã, agarrá-la pelas pernas, esmagar a sua cabeça contra a parede, e calmamente pegar a maçã para comê-la uma hora mais tarde?” (Arendt, 2004, p.325)

No que concerne a estes eventos, Eichmann declarou-se inocente no sentido da acusação; pretendendo demonstrar uma certa “passividade” diante dos crimes perpetrados, uma vez que, segundo ele, não havia matado ou dado nenhuma ordem para matar alguém, não havia sujado efetivamente suas mãos de sangue. Contudo, o depoimento de Eichmann demonstra o quanto ele estava imerso às ideologias do domínio total, de modo que ele, funcionário, respeitador das leis, era “a própria encarnação viva do Líder, e toda ordem emana supostamente dessa única fonte onipresente”(Arendt, 2012, 511). Portanto, o burocrata da SS nazista buscou se ausentar da responsabilidade moral envolvendo tais perplexidades, ao afirmar “eu vou dançar no meu túmulo, rindo, porque a morte de 5 milhões de judeus [ou ‘inimigos do Reich’, conforme ele sempre afirmou ter dito] na consciência me dá enorme satisfação” (Arendt, 1999, p.59).

Sobre isso, Arendt promove uma caracterização da imagem deste cidadão, homem comum e *respeitador das leis*. Embora a concepção de monstrosidade esteja atrelada a uma motivação criminosa proporcional, mesmo que pervertida, patológica (Correia, 2023, p.8), Arendt não o considerava um monstro, mas um palhaço no que concerne a sua falta de noção e estupidez, pois Eichmann não tinha consciência da sua própria incoerência, fato que o definiu como *hostis humani generis* [hostil ao gênero humano], que “comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado”(Arendt, 1999, p.299). Essa incapacidade de distinguir o certo e errado remonta-se à sua incapacidade de pensar e julgar. Mas, ainda assim, se analisarmos os fatores que implicaram o modo de agir em relação a escolha e deliberação dos atos, vemos que “Eichmann se mostrou não como alguém monstruoso ou diabólico, mas antes de tudo como um ser humano que não apresentava qualquer traço distintivo a separá-lo de qualquer outro ser humano, revelando que “pessoas de aparência normal são capazes de realizar tais atrocidades” (Correia, 2023, p.19).

Para Hannah Arendt, a faculdade de escolha é a razão prática que auxilia a ação humana, de modo que “ação não é a simples execução das ordens da razão; ela é em si uma atividade da razão, embora não seja uma atividade da “razão teórica”, mas daquilo que, no tratado Sobre a alma, chama-se “*nous praktikos*”, razão prática. Nos tratados éticos, ela é chamada *phronesis* (Arendt, 2000, p.230). Dessa forma, a escolha deliberada de um ato encontra-se no espaço do *self*. Nesse sentido, como não participar ou aderir-se ao fenômeno de massa e a ideologia do movimento, uma vez que o homem é preso pelo cinturão de ferro do terror? Somente o isolamento total é que permite a atomização dos indivíduos a este tipo

de organização totalitária; a ideologia é alimentada, pois o indivíduo reduzido a um só passa a sentir-se lisonjeado em poder contribuir com a causa maior. (Müller, 2010, p.25).

CAPÍTULO II: O CASO EICHMANN

“Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época.” (Arendt, 1999, p. 311).

“[...] uma pessoa mediana, ‘normal’, nem burra, nem doutrinação, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado.” (Arendt, 1999, p. 38).

2.1 - A perspectiva de Arendt

Na carta de 20 de junho de 1960 a sua amiga Mary McCarthy, Arendt caracteriza Eichmann como “um dos mais inteligentes do bando” e que estava “meio que brincando com a ideia de conseguir que alguma revista me mande cobrir o julgamento de Eichmann. Muito tentada. Ele era um dos mais inteligentes do bando. Poderia ser interessante – além de horrível” (Brightman, 1995, p. 100). Posteriormente, em 1963, em um cenário já de repercussão de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Hannah Arendt ao responder às perguntas do jornalista Samuel Grafton acaba por acrescentar, além destas, suas motivações em ir a Jerusalém para o julgamento de Eichmann: “queria ver com meus próprios olhos um dos principais culpados em carne e osso”, além do fato de pensar “há muitos anos - trinta, para ser específica - a respeito da natureza do mal”.

A grande repercussão e polêmica em torno do caso Eichmann e, principalmente, do livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* ocorreu devido a três fatores principais. Um dos pontos abordados pela obra trata da liderança judaica na colaboração com os governantes nazistas, ou seja, da ideia de que os judeus teriam sido tanto vítimas quanto corresponsáveis e causadores do próprio extermínio.

A verdade integral era que, se o povo judeu estivesse desorganizado e sem líderes, teria havido caos e muita miséria, mas o número total de vítimas dificilmente teria ficado entre 4 milhões e meio e 6 milhões de pessoas (Arendt, 1999, p.141-142).

O segundo fator envolve a caracterização que Arendt fez de Eichmann. Em seu julgamento, o nazista foi descrito como “um homem obcecado, com um perigoso e insaciável impulso de matar, uma personalidade perversa, sádica” (Arendt, 1999, p.37). Entretanto, Arendt, ao acompanhar o interrogatório e suas anotações, não enxergava a figura de Eichmann como um monstro, mas como um palhaço. Desse modo, ao definir um dos grandes criminosos da época como não sendo, minimamente, um vilão, soava como uma espécie de minimização do acontecido, de modo que o criminoso, perpetuador de um grande crime, não fosse, então, um criminoso.

Apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um ‘monstro’, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço (ARENDR, 1999, p. 67).

No que dispõe aos fatores que perpetuaram a polêmica do seu relato, o último corresponde a expressão *banalidade do mal*, que será discutida, em seus limites, no quarto capítulo dessa dissertação, de modo a esclarecer suas implicações e a razão de tanto debate em torno do conceito. Mas, a princípio, a razão pela qual o termo gerou uma torrente de ódio, foi pelo fato do termo ressoar de um modo em que se estava diminuindo e zombando do sofrimento das vítimas.

Nessa perspectiva, uma questão decisiva para se discutir o caso Eichmann, delimita-se no foco de que “todo julgamento recai sobre a pessoa do acusado, um homem de carne e osso com uma história individual, com um conjunto sempre único de qualidades, peculiaridades, padrões de comportamento” (Arendt, 1999, p.309), disso, talvez, decorreria o fato de que “*esse homem não era um ‘monstro.’*” Arendt parece rejeitar a imagem de Eichmann como um monstro demoníaco, todavia não se preocupa em descrever os *próprios acontecimentos* como tal. Portanto, o que está em jogo é o fato de que Eichmann era uma pessoa normal, que cumpria ordens e que “só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam - embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado” (Arendt, 1999, p.37). Nessas condições, então, como um criminoso que cometeu atos em uma proporção brutal, de uma maneira tão monstruosa e desconectada de qualquer interesse, não pode ser considerado monstruoso? Como o agente desse mal não é tão terrível quanto o mal?

Arendt não só vai dizer que ele era normal, como também um palhaço, mas também como alguém patético e absurdo, que, ao ser julgado e condenado à pena de morte, declara-se “inocente, no sentido da acusação” (Arendt, 1999, p.32), “cumpria seu *dever*, não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*” (Arendt, 1999, p.152), não deixando dúvida de que “teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido” (Arendt, 1999, p.33). Em grande medida, as ações efetivadas, legalizadas e potencializadas nos regimes totalitários são realizadas por indivíduos comuns e “normais”, capazes de cumprir tudo que lhe é ordenado para realizar o seu dever, onde o Führer se torna o intérprete dessa lei da natureza.

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terríveis e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que - como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados - esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que tá agindo errado (Arendt, 1999, p.299).

Para a efetivação dessa natureza totalitária, os indivíduos, portanto, tinham que executar e cumprir adequadamente o que lhe era designado dentro daquele regime. Para isso, o princípio ordenador que rege e prepara os homens para essa dominação totalitária e a coerção interna, é a própria compulsão do terror total e a força auto coerciva da dedução lógica que comprimem os indivíduos, destruindo todas as suas capacidades de sentir e de pensar. Isso é perfeitamente demonstrado ao final de 1944, quando Himmler suspendeu a deportação dos judeus e Eichmann começou a sabotar suas ordens, pois ele sabia que as ordens de seu superior, Himmler, iam contra a ordem do Führer. Todavia, Arendt (1999, p.164) analisa que o elemento mais triste e incômodo dessa situação, não era o seu fanatismo, mas a sua inflexão, “sua própria consciência é que levava Eichmann a adotar uma atitude inflexível”. Isso indica que no totalitarismo não se admite ação imprevisível, pelo contrário, as ações deveriam estar em consonância com as palavras e pronunciamentos do Führer, pois “as palavras do Führer tinham força de lei” [*Führerworte haben Gesetzeskraft*], dessa forma, qualquer atitude e ação que ultrapassasse esse limite, era, por definição ilegal.

Mas o elemento pessoal indubitavelmente envolvido não era o fanatismo, era a genuína, ‘ilimitada e imoderada admiração por Hitler’ - Seria perda de tempo tentar entender o que era mais forte nele, sua admiração por Hitler ou sua determinação em continuar sendo um cidadão respeitador das leis do Terceiro Reich. (...) Eichmann percebeu que não era uma ordem, mas a própria lei, essa ordem ao contrário de ordens comuns, foi tratada como uma lei, que serviu muito eficientemente para dar a toda a coisa a sua aparência de legalidade (Arendt, 1999, p.166-167).

Nesse prisma, o regime nazista evidencia uma inversão ou mesmo uma decadência de valores. No contexto desses regimes totalitários, como no Terceiro Reich, o soldado, o funcionário ou qualquer indivíduo designado a determinada função que deixasse de cumpri-la, isto é, que se recusasse a matar ou a executar as ordens recebidas era considerado alguém que havia caído em tentação. Por que não matar? Arendt observa que aqueles que não aderiram às atrocidades foram, paradoxalmente, tentados a não matar e resistiram à “tentação”. A chamada tentação, nesse contexto, correspondia justamente ao *bem*, ou, mais precisamente, à recusa de participar da lógica perversa que estruturava os campos de extermínio. Nas suas palavras:

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita “Não matarás”, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todo: “Matarás”, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas. No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem - a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos

possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a não se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação. (Arendt, 1999, p.167)

Esse grau de racionalização extremada, concernente a uma dominação tanto da natureza quanto do próprio ser humano, em que a consciência individual deixa de se exercer criticamente devido à assimilação dos indivíduos a um sistema dominante, nesse caso, um regime totalitário, foi discutido por pensadores vinculados à Escola de Frankfurt, fundada na década de 1920, entre eles Max Horkheimer e Theodor Adorno. A escola concentrou seus estudos na sociedade de massas e na crítica da razão, mostrando que é justamente uma razão instrumental e controladora que conduz à dominação e à massificação dos indivíduos.

No que se refere ao caso Eichmann, a racionalidade não é crítica e nem reflexiva, mas técnica, voltando-se contra a própria humanidade. Na obra *Desobedecer*, o filósofo francês Frédéric Gros também se atenta para a questão do sistema totalitário atrelado à modernidade técnica. Para Gros (2018), a experiência totalitária do século XX evidenciou uma monstruosidade inédita: a dos monstros de obediência. Isto é, o executor impecável, o funcionário zeloso ou o Eichmann respeitador das leis. Segundo Gros, a razão que regula a conduta dessas figuras não é a dos direitos e valores, mas a administrativa, das massas e dos escritórios. Nesse sentido, “a obediência é pensada como o que nos humaniza – e a desobediência é monstruosa.” (Gros, 2018, p.32)

Sobre isso, Frédéric Gros destaca uma característica da obediência: a obediência desresponsabiliza. O autor salienta que a “desresponsabilidade é, mais exatamente, agir, executar, realizar, na certeza de que, em tudo o que faço, o si não intervém, que não sou o autor de nada do que o corpo realiza, do que o espírito calcula” (Gros, 2018). Para Hannah Arendt (2004, p. 110), nos regimes totalitários cada agente funciona como o “dente de uma engrenagem”; apesar disso, em nenhuma situação alguém é eximido de sua responsabilidade pessoal, pois “se obedeço às leis do país, eu realmente apoio a sua constituição”. Ao contrário, é como se “quando sua profissão o obriga a assassinar pessoas, ele não se considera um assassino, pois não fez isso por inclinação pessoal, e sim em seu papel profissional. Por ele mesmo, jamais faria mal a uma mosca” (ARENDR, 2008, p. 159). Nessa lógica, seguir-se-ia que Eichmann apenas cumpriu o seu papel de obediência e, assim, não poderia ser condenado. Nesse caso, destaca Gros, o ato de desobedecer humaniza o homem. Em suas palavras:

A razão gestora, a racionalidade fria, anônima, glacial, impessoal do cálculo e da ordem. Não se trata mais da antiga utopia: escutar e seguir a voz da razão universal em vez de permanecer na servidão dos instintos primitivos. Não; trata-se aí de se

fazer autômato. No horizonte dessa segunda modernidade, a oposição já não é entre o homem e o animal, mas entre o homem e a máquina. E, súbito, é a desobediência que humaniza. (Gros, 2018, p.32)

Outrossim, ainda no pós-escrito de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt destaca a importância dessa questão para as ciências políticas e sociais no que tange à essência dos regimes totalitários, isto é, à transformação de “homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando” (Arendt, 1999, p. 312-313). Todavia, Arendt se atenta para as medidas de decisão da justiça, onde se pode considerar as ações de um crime em certas ou erradas em termos deste ou daquele determinismo, mas sem eximir a responsabilidade do agente.

Nessa perspectiva, Arendt afirma que a justificativa da defesa, segundo a qual Eichmann seria apenas uma pequena engrenagem, torna-se irrelevante, pois atribuir a si mesmo o papel de “engrenagem”, “pequena engrenagem” ou “dente de engrenagem” não deixa de implicar a responsabilidade pelo crime cometido. Toda essa magnitude que se atribui à “engrenagem”, por mais insignificante que ela pareça, não altera o fato de que seus participantes são perpetradores de um crime e, portanto, criminosos.

Sobre isso, é interessante a análise que Frédéric Gros fez sobre o caso Eichmann a partir de duas perspectivas: a oposição entre o negro e o cinza. A narrativa negra admite as escolhas de Eichmann como um verdadeiro “ódio antissemita monstruoso”. Com efeito, “Eichmann é constituído como exceção imoral”, onde se torna rejeitado por sua alteridade sádica. Todavia, a narrativa que se constrói na perspectiva cinza, torna o processo totalitário indiferente ao outro, onde o Eichmann seria o perfeito representante executor, a engrenagem lubrificada, contudo, o perigoso “não é a escuridão moral, mas uma certa transparência cinza administrativa”. (Gros, 2018). Assim, o autor destaca que Eichmann ao insistir que estava cumprindo ordens, fazendo o seu dever, obedecendo a lei do mundo, a lei do fùhrer, acabou por vestir uma postura, ao qual ele denomina, de *obediência passiva*, para se desresponsabilizar. Contudo, o nazista ainda reconhece a sua responsabilidade estritamente técnica, instrumental: fixar horários, direcionar trens, sincronizar partidas e chegadas, enfim, transportar e encaminhar judeus para o destino final. Ou seja, ele sabia o que fazia, mas de maneira estritamente técnica e instrumental, sem reflexão sobre o caráter moral ou político de seus atos. E, portanto, nunca tinha matado ou dado uma ordem para matar seja um judeu, um não judeu ou um ser humano. Ao assumir sua “responsabilidade” puramente em termos de obediência, acaba por reivindicar a própria, tornando-a uma responsabilidade de pura

lealdade. Mas, “será que ele teria declarado culpado se fosse acusado de cumplicidade no assassinato?”. Arendt responde que talvez.

Dessa forma, essa passividade da obediência também é analisada por Arendt (1999, p.301) ao discorrer sobre “a culpa coletiva”. Com isso, a desresponsabilização, nesse caso, seria afirmar que “seu papel na Solução Final foi acidental e que quase qualquer pessoa poderia ter tomado seu lugar, de forma que potencialmente quase todos os alemães são igualmente culpados.” Ou seja, onde todos, ou quase todos são igualmente culpados, logo, ninguém é responsável. Nesse prisma, não se trata de uma culpa coletiva, mas “nos ocupamos aqui apenas com o que você fez, e não com a natureza possivelmente não criminoso de sua vida interior e de seus motivos ou com as potencialidades criminosas daqueles à sua volta”.

Ao retomar a discussão sobre a narrativa cinzenta de Eichmann, o filósofo francês analisa que a extensão do maquinário nazista, em termos de distribuição de uma tarefa, destaca os efeitos éticos das relações humanas. Isto é, o sistema totalitário fabrica indivíduos isolados e anestesiados, cada qual na sua tarefa, mentalmente isolado e cego, onde “a monstruosidade do conjunto não é visível por ninguém”(Gros, 2018, p.117), fragmentado na segmentação de tarefas, onde cada um se concentra na sua atividade.

E, dado que a administração multiplica as mediações, as hierarquias, ele é física e mentalmente isolado da catástrofe humana que provoca todos os dias. Ou melhor, essa fragmentação técnica da ação o auxilia a permanecer cego (...) Quando se trata de matar cinco, dez pessoas, é possível visualizá-las, imaginá-las. Quando são milhares, centenas de milhares, milhões de indivíduos a exterminar, tudo se torna muito mais abstrato e inimaginável. (Gros, 2018, p.117)

Nesse sentido, a potência de desumanização é expandida e as relações entre responsabilidade e obediência na natureza do domínio total evidenciam o descompasso entre o perpetrador e o próprio feito, de modo que a fragmentação da técnica da ação o auxilia a permanecer cego. Dessa maneira, como observa Frédéric Gros, “o tratamento de massa aniquila a imaginação do semelhante e destrói a sensibilidade para com o próximo, que estão na raiz da compaixão, do sentimento de humanidade”, o que demonstra que, em nossa atualidade, marcada por pessoas mudas e fechadas em si mesmas, “se constitui uma relação ‘totalitária’, fria, desumana, anônima – indiferente ao outro” (Gros, 2018, p.116).

2.2 -Uma questão de imaginação

No prefácio de *Entre o passado e o futuro* (2022), Arendt recorre a parábola *Ele* de Kafka para analisar o modo de reconciliação do homem com a realidade.

A parábola de Kafka é a seguinte:

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite-, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si. (Kafka apud Arendt, p. 50, 2022.)

A parábola nos fornece elementos para observarmos a experiência do pensamento mediante a algum acontecimento. A história trava uma disputa entre dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, as forças do passado, e o segundo bloqueia-lhe o caminho à frente, as forças do futuro. Ao que parece, há três lutas acontecendo: a do seus adversários e a luta do homem, *Ele*, com cada um deles. Todavia, *Ele* salta fora da linha de combate e passa a enxergá-los por cima. A metáfora, claramente, indica a relação do combate do homem sobre o homem. Arendt ainda destaca que os seres humanos se inserem nesse tempo por meio de um fluxo contínuo, dividido em passado, presente e futuro, mediante a experiência do pensamento. A partir dessa experiência do pensamento e dessa luta constante do homem com as coisas do mundo, torna-se evidente a falta de reflexão ou, mais exatamente, de imaginação em Eichmann. No *pós-escrito de Eichmann em Jerusalém*, Arendt afirma:

Para falarmos em termos coloquiais, ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. Foi precisamente essa falta de imaginação que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que coduzia o interrogatório da polícia, abrindo seu coração para aquele homem e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só a patente de tenente-coronel da SS e que não fora falha sua não ter sido promovido. (1999, p.311)

A faculdade da imaginação apontada por Hannah Arendt está muito atrelada a faculdade do pensar, que se desenvolve também para a faculdade do julgar. Nesse ponto, a autora busca a partir da compreensão preliminar e verdadeira compreensão, lidar com a questão do juízo, ao qual estabelece um diálogo sobre o julgar com Kant. Correia (2012) demonstra que Hannah Arendt, em 1955, ao ministrar um curso sobre a filosofia de Kant ainda não trabalhava com a questão do juízo, apesar de já ter aparecido no ensaio *Compreensão e política* (1953), ao discutir sobre a maneira pela qual os regimes totalitários desafiam os nossos juízos críticos. Assim, para Kant (1993), a faculdade do pensamento liga-se à faculdade do juízo reflexionante que, por sua vez, se dá a partir da capacidade representativa da imaginação. Essa relação ocorre quando a imaginação torna vigente ao sujeito tanto a representação de um objeto quanto os pensamentos dos outros acerca dele.

Evidentemente, ao afirmar que foi precisamente essa falta de imaginação que tornou Eichmann “dente da engrenagem” nazista, Arendt quer ressaltar que faltou a ele tanto o espaço de estabelecer perspectivas próprias quanto de considerar as perspectivas dos demais,

o que impedia de assumir uma posição de imparcialidade. Nesse sentido, somente a partir desse momento, Eichmann seria capaz de realizar a atividade do pensar, a fim de pensar sobre as opiniões e as perspectivas dos outros, assim, essa capacidade de realizar a atividade de reflexão é a que caracteriza o julgar estético para Kant e que, para Arendt, possui uma dimensão política ao abordar uma certa pluralidade com os demais. É nessa perspectiva que o pensamento caracteriza o juízo, através dessa capacidade representativa.

Em *A condição humana* (2014), a autora discute que essa pluralidade humana permite que as pessoas ajam e falem umas com as outras. Portanto, essa relação do mundo, com as coisas do mundo e as pessoas, permite que o agente se estabeleça em um mundo comum e se revele como alguém único que é. Dessa forma, a pluralidade humana permite compreender uns aos outros, pois por meio da distinção entre cada ser humano é que o agente se revela no discurso e na ação. Contudo, destaca Arendt, a distinção não pode ser confundida com a alteridade, pois a alteridade é comum a tudo que existe, inclusive de objetos inorgânicos. No homem, essa distinção expressa uma singularidade, uma unicidade. Portanto, o discurso e a ação permitem com que os homens se distinguem de si próprios. Desse modo, uma vida sem essas condições básicas deixa de ser uma vida humana, pois, embora vivida entre outros, restringe-se à execução técnica de tarefas, sem engajamento no discurso, na ação reflexiva ou na pluralidade que caracteriza a vida política e ética. Torna-se, assim, uma vida meramente instrumental, alheia à dimensão moral e à responsabilidade inerente à convivência entre os homens.

A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. (...) Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa - como sede, fome, afeto, hostilidade e medo. No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares (Arendt, 2014, p.189).

Desse modo, a condição humana da pluralidade é a ação e o discurso, que se desdobram por meio de uma teia de relações. A *teia* presume que exista alguém e que, com isso, suceda um outro, na medida que ocorra um novo nascimento, constituindo-se uma teia de várias relações humanas, suas histórias, intenções, interações e diversidade. Desse modo, só podemos conhecer a identidade de cada um se conhecermos a sua história e a sua biografia que, não raro, se constitui nesse espaço pré-político entre [e com] as pessoas e o mundo. Então, isso permite com que os homens se diferenciam dos animais, de si mesmo e ao mesmo tempo, se tornem singular por meio da comunicação e dos atos.

Todavia, Arendt delinea o caráter político da ação que jamais se realizaria no isolamento, mas somente no espaço entre os homens. Nesse sentido, a ação depende desse relacionamento entre as pessoas, com as pessoas e com o mundo, de modo que seria tanto uma obra quanto uma necessidade humana. O isolamento, então, priva o agente de agir e de estabelecer relações humanas. A característica da ação que permite esse estabelecimento de relações é a ilimitabilidade, ou seja, a capacidade de ultrapassar limites previsíveis e desencadear novas relações e acontecimentos. Pois qualquer ato ou palavra é capaz de mudar todo um cenário, mesmo que as condições sejam limitadas.

Nesse ínterim, quando Arendt afirma que Eichmann é incapaz de pensar, ela quer ressaltar que o nazista é incapaz de estabelecer qualquer tipo de relação humana contingente a atividade do pensamento, isto é, ser capaz de olhar os outros pontos de vista em sua volta. Isso acaba por referenciar o modo como Kant compreende o pensamento; a faculdade responsável pelo indivíduo ser capaz de se comunicar universalmente:

Conhecimentos e juízos, juntamente com a convicção que os acompanha, têm que poder comunicar-se universalmente; pois, do contrário, eles não alcançariam nenhuma concordância com o objeto; eles seriam em suma um jogo simplesmente subjetivo das faculdades de representação, precisamente como o ceticismo o reclama. (kant, 1993, p.84)

Dessa maneira, a faculdade do pensamento produz esse movimento de sair do meramente subjetivo para o universal alargado. Disso se segue que Eichmann apresenta sua incapacidade de julgar porque é incapaz de exercer a capacidade representativa que caracteriza o pensamento e da qual o juízo depende. Essa estupidez e falta de imaginação para transpor o ponto de vista de outra pessoa, é apenas um dos traços do caráter de Eichmann. Rosenberg também destaca a negação da responsabilidade como uma forma profunda de alienação da vida, na medida em que a linguagem corriqueira e burocrática turva a consciência de que cada um é responsável por seus próprios atos, pensamentos e sentimentos. Hannah Arendt destaca que Eichmann denominava essa negação de responsabilidade como *Amtssprache*, traduzida como “linguagem de escritório” ou “burocratês”. Por exemplo, em seu julgamento, Eichmann afirmava que estava “cumprindo ordens”, obedecendo à “lei do Führer”. Vejamos nas palavras de Rosenberg:

A comunicação alienante da vida turva nossa consciência de que cada um de nós é responsável por seus próprios pensamentos, sentimentos e atos. O uso corriqueiro da expressão “ter de” (como em “Há algumas coisas que você tem de fazer, quer queira, quer não”) ilustra de que modo a responsabilidade pessoal por nossos atos fica obscurecida nesse tipo de linguagem. A expressão “fazer alguém sentir-se” (como em “Você me faz sentir culpado”) é outro exemplo da maneira pela qual a linguagem facilita a negação da responsabilidade pessoal por nossos sentimentos e pensamentos. (Rosenberg, 2006, p.42-43)

Apesar de Eichmann possuir uma fala permeada por frases feitas, generalidades, com uma automaticidade nas respostas, ser um oportunista, “idealista” e cadavericamente obediente, ainda era uma pessoa comum, normal e não diferenciava de qualquer outro ser humano: “o problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas” (ARENDDT, 1999, p. 299), pois indicava a ameaça de uma personalidade que, sobretudo, era incapaz de ponderar e avaliar a sua devoção e obediência, conseqüentemente, os benefícios que disso se segue, e a magnitude da catástrofe que seria promovida em prol desses objetivos.

Nesse sentido, o caso de Adolf Eichmann excede a faculdade da imaginação humana, de modo que se torna difícil avaliar a discrepância entre o crime ou mal praticado e a provável sanção jurídica a ser aplicada. Assim, o “crime administrativo” que se cristalizou em sua figura não decorre da natureza humana nem de alguma disposição subjetiva para o mal, mas de uma irrefletida e superficial falta de imaginação e pensamento. Por isso, Hannah Arendt assinala que a organização totalitária não é composta necessariamente por fanáticos obstinados, mas por concidadãos inofensivos, de aparência normal e respeitável, cuja normalidade encobre a realidade das conseqüências de suas ações e a gravidade do mundo em que atuam.

Sob esse viés, Eichmann e os outros simpatizantes do movimento totalitário são “membros comuns, habitante normal do mundo exterior que adotou o credo totalitários como se pode adotar o programa de um partido comum” (Arendt, 2012, p.503), cumprindo, assim, o “desejo do Führer”. Dessa forma, Eichmann representa o tipo de homem que cumpria seu notório papel criminoso de guerra, mas não se considerava ou se via como um assassino, pois nunca teve a inclinação [pessoal] de matar ninguém, funcionando apenas como um funcionário. Para Arendt, essa narrativa de não se considerar culpado por ser um representante da lei, torna-o, na verdade, um bode expiatório.

Pois como os juízes se deram ao trabalho de apontar explicitamente, na sala de um tribunal não está em julgamento um sistema, uma história ou tendência histórica, um ismo, o anti-semitismo, por exemplo, 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. Se réu fosse permitido declarar-se culpado ou não culpado como representante de um sistema, ele se tornaria, na verdade, um bode expiatório (Arendt, 2004, p.93).

Ainda que um “bode expiatório”, Eichmann era usado pelo sistema e mantinha a administração em movimento; sobre isso, Arendt (2004) denominou de *teoria do dente da engrenagem*. Segundo a autora, ao descrever um sistema político e tudo que envolver seu

funcionamento e organização, “é inevitável falarmos de todas as pessoas usadas pelo sistema em termos de dente da engrenagem” (p.91), desse modo, cada pessoa se torna descartável sem que o sistema mude. Assim, cada sujeito funciona como uma peça fundamental para o funcionamento de uma máquina, caso contrário, poderá ser facilmente substituída sem afetar o sistema de engrenagem.

Todavia, no Terceiro Reich, Hitler era o único homem insubstituível, de modo que todos os demais, independente da função, cargo ou de posição mais alta ou baixa, possuíam um grau de participação. Nesse contexto, era necessário *parar e pensar* sobre o teor da ordem recebida, *alargar-se*, ampliando o olhar para reconhecer a natureza de uma ordem particular, como “no caso de um oficial enlouquecido que ordena o fuzilamento de outros oficiais ou no caso de maus-tratos e assassinato de prisioneiros de guerra” (Arendt, 2004, p.102). Nessa perspectiva, a questão do crime ou mal menor se torna proeminente. Todavia, Arendt reforça que, independente do grau do crime praticado, a gravidade e as consequências de qualquer ato permanecem inalteradas.

Arendt ainda enfatiza a falta de *sensibilidade* concernente à natureza humana no que implica a responsabilidade legal e moral frente a esses acontecimentos. Para a autora, a imaginação acaba por imperar entre o pensamento e a sensibilidade, pois a sensibilidade [ou a falta dela] se reproduz na atividade humana de julgar com espontaneidade cada ato e ação.

Nessa ótica, essa potência de desumanização, (in)consciência e (in)sensibilidade manifestava-se juntamente nos mais estimados membros da sociedade *respeitável*. Assim, Arendt destaca que “se uma sensibilidade para essas coisas tem sido inata em nós por tantos séculos, ela não podia de repente ter sido perdida” (Arendt, 2004, p.104), evidenciando que a barbárie não decorreu da ausência de sensibilidade, mas da suspensão do exercício do pensamento e do julgamento.

Essas observações destacam a desconexão entre *ser* e *aparecer* na realidade. Enquanto o *ser*, *quem* sou, só *aparece* e se revela no espaço *inter homines esse*, isto é, no mundo comum e em uma condição plural de estar no mundo, a imaginação, quando desligada da realidade e, aqui acrescento, da sensibilidade, opera em um domínio no qual se torna possível “um imenso arsenal de loucuras humanas” (Arendt, 1973, p.25). Nesse contexto, cria-se uma espécie de realidade paralela, de modo que “parece não haver limites para suas invenções, pois falta-lhe o poder do político para atuar, para ‘criar’ fatos e, dessa forma, falta-lhe aquela realidade comum do dia a dia que coloca limites ao poder e traz as forças da imaginação de volta à terra” (Arendt, 1973, p.17).

Assim, a faculdade da imaginação se torna essencial tanto para a ação quanto para a mentira (Pereira, 2019, p.91). Nesse ponto, a imaginação permite a interação com o pensamento e o lugar do outro; é a capacidade de me portar e compreender diante o outro para conceber as coisas que nos rodeiam de uma maneira diferente. Ou seja, a capacidade de enxergar outras possibilidades de outros modos e pontos de vista, a partir de uma perspectiva divergente e não apenas convergente ao que lhe é cômodo. Nesse sentido, os fatos podem ser como são, podem ser de outro modo e, sobretudo, virem a mudarem ao longo do curso temporal. Esse movimento acaba por afirmar a marca dos assuntos humanos, isto é, a contingência das coisas no mundo. Assim, esse caráter contingencial pode possibilitar tanto a ação que tem como pré-requisito essa igualdade e pluralidade concernente a capacidade de entender uns ao outros quanto a destruição da realidade, a mentira. Com isso, “a negação deliberada dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir – estão interligadas; devem suas existências à mesma fonte: imaginação.” (Arendt, 1973, p.15)

Nesta ótica, quando Arendt afirma que “foi precisamente essa falta de imaginação” que fez com que Eichmann nunca percebesse o que estava fazendo, “ela referia-se, em primeiro lugar, à capacidade dos seres humanos de formarem imagens de coisas nunca dadas aos seus sentidos e, em segundo lugar, à submissão dessas imagens aos processos de pensamento” (Young-Bruehl e Kohn, 2007, p.4), e, por isso, a faculdade da imaginação refere-se a imaginar o que aqueles que estavam presentes sentiram, pensaram e passaram.

Mas com isto ela não queria dizer que se tratava de recordar o que havíamos visto com os nossos olhos ou ouvido com os nossos ouvidos, nem a reconhecer o que tínhamos tocado, provado ou cheirado – em tudo isto, é certo, a imaginação também desempenha um papel. (...) Deixou bem claro que não estava falando da imaginação produtiva (‘Que ninguém se torne criativo aqui!’), mas à capacidade da imaginação reprodutiva de re-presentar, *de* tornar presente o que está ausente através de imagens mediadas que depois se tornam a matéria real do pensamento. *Pensar nos nossos próprios pensamentos*, disse ela, *é a conclusão da possibilidade da experiência vivida*. (Young-Bruehl e Kohn, 2007, p.4)

Arendt busca destacar que existe uma certa responsabilidade por trás dessa capacidade de pensar nos nossos próprios pensamentos. Frédéric Gros (2018) nota a responsabilidade pessoal diante da incapacidade de imaginar outras perspectivas como um descuido de si. Para ele, “é pelo cuidado de si que nos impedimos de cometer abominação, de participar de empreitadas criminosas”. O cuidado de si é traduzido em uma noção ética e não como um “cuidado, estético e/ou hipocondríaco, constante e exclusivo”. O pensar os próprios

pensamentos habita nesse *si*; o *si* que habita em cada um e promove um diálogo interminável consigo mesmo. Para Hannah Arendt (1993b), essa companhia do indivíduo consigo mesmo, que se exerce na consideração dos outros, é, antes de tudo, ética, pois depende da capacidade de pensarmos em exemplos, sejam eles de pessoas vivas ou mortas, ou ainda de incidentes passados ou presentes.

2.3 - A (in)consciência de Eichmann

Em *Eichmann em Jerusalém*, as questões envolvendo a consciência de Eichmann foram levantadas durante todo o julgamento, de modo a compreender a natureza de alguém que, embora consciente dos seus atos, não pensou ou julgou. Não havia dúvidas que o oficial agiu conscientemente, até porque, ele não negava os feitos. Todavia, os problemas da consciência tanto de Eichmann quanto dos membros nazistas eram resolvidos por meio das frases feitas ou clichês, o que, por sua vez, garantia uma “excepcional sensação de ânimo” a todos.

Mas o xis da questão é que ele não esqueceu nem uma única frase daquelas que em algum momento lhe deram uma “sensação de ânimo”. Por isso, durante o interrogatório, toda vez que os juízes tentavam apelar para sua consciência, recebiam como resposta o “ânimo” e ficavam ultrajados e desconcertados quando descobriam que o acusado tinha a sua disposição um clichê de ânimo diferente para cada período de sua vida e cada uma de suas atividades. (Arendt, 1999, p.66)

Além desse aspecto, a própria atomização social e a individualização extrema destruíram a individualidade e a singularidade do homem, de modo que sua existência, o seu próprio *Eu*, se tornou isolado. Desse modo, os contatos humanos e, principalmente, a capacidade de ver sob a ótica do outro são interrompidos. Com isso, sejam culpadas, inocentes, conscientes ou inconscientes, as pessoas “eram ameaçadas de perder o trem da história, de se atrasarem irremediavelmente em relação ao tempo, de esbanjarem suas vidas inutilmente” (Arendt, 2012, p.478) e, portanto, acabam por abdicar de sua própria condição humana de pluralidade.

Sobre isso, Arendt (1999) destaca que Himmler era o membro mais dotado para resolver estes problemas concernentes à consciência, pois criava os bordões de modo a tornar um verdadeiro lema da SS, como por exemplo: “Minha Honra é minha Lealdade”. Mais do que mera lealdade, o que estava em jogo era a obediência cega. Eichmann as chamava de “palavras aladas”, pois, assim, obedecia a qualquer ordem independentemente do quão monstruosa era. Além das frases e clichês criados com o intuito de “amenizar” ou “resolver” os problemas de consciência, Arendt destaca o uso da linguagem como manto protetor da realidade. A palavra “assassinato” era substituída por “dar uma morte misericordiosa”,

ocorrendo uma espécie de eufemismo. Hannah Arendt menciona o caso de uma “líder” da Baviera. Em suas palavras:

Reck-Malleczewen, que mencionei antes, conta de uma mulher da Baviera, uma “líder” que fazia discursos animadores aos camponeses no verão de 1944. Ela parecia não perder muito tempo com “armas milagrosas” e com a vitória, encarando francamente a perspectiva de derrota, que não devia preocupar nenhum bom alemão porque o Führer “em sua grande bondade preparou para todo o povo alemão uma suave morte por asfixia de gás no caso de a guerra ter um final infeliz”. E o escritor acrescenta: “Oh, não, não estou imaginando coisas, essa bela dama não é uma miragem, eu a vi com meus próprios olhos: uma mulher de pele amarela beirando os quarenta, com olhos enlouquecidos [...] E o que aconteceu? Os camponeses bávaros pelo menos a jogaram no lago local para esfriar sua entusiástica prontidão para a morte? Eles não fizeram nada disso. Foram para casa, sacudindo as cabeças”. (Arendt, 1999, 126-127)

Eichmann não media esforços ao cumprir o que lhe era designado, o que importava era “tarefa de deixar a Polônia *judenrein* (livre de judeus)” (Arendt, 1999, p.26). Sobre isso, a autora destaca que foi a partir da Conferência de Wannsee que se desenvolveu seu relato sobre a consciência de Eichmann. A propósito, a conferência tinha como objetivo coordenar os esforços da “Solução final”, esta precisaria da cooperação de todos os ministros e de todo o serviço público. Eichmann funcionou como secretário da reunião, na qual se sentiu livre de toda culpa: “Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa. *Quem haveria de ser o juiz?*” (Eichmann apud Arendt, 1999, p.130). A partir desse momento, Eichmann teve a certeza de que 11 milhões de judeus deveriam ser mortos, de modo que o tornou um perito de “evacuação forçada”, pois o que a sua consciência relembra era que tudo não passava de uma rotina em que “os judeus se registravam, preenchiavam inúmeros formulários, respondiam páginas e páginas de questionários, sem ninguém protestar ou a se recusar a cooperar: dia após dia, as pessoas aqui partem para seu próprio funeral” (Arendt, 1999, p.131-132).

Outro fator suficiente para acalmar a consciência de Eichmann era o fato “não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à “Solução Final” e ao fato de que “não esperava que os judeus compartilhassem o entusiasmo geral por sua destruição”. Todavia, para Arendt esta questão da consciência se traduziu pela falta de memória efetivamente no assassinato de milhões de pessoas, tratar-se-ia de uma coisa de rotina evacuar e deportar judeus, contudo, o que ficava em sua memória e o que se lembrava era que “Mach era um sujeito solto, agradável, que o convidou para jogar boliche”. Segundo Arendt, o que afetava estes homens, ao ponto de em meio a uma guerra só se lembrar de jogar boliche com o ministro, era vaidade e arrogância ao ponto de responder sempre com mentiras.

No caso específico de Eichmann, tratava-se também de uma questão pessoal de admiração por Hitler. Nessa situação, o “não matarás” era visto e interpretado como

“matarás”, dessa maneira, a consciência dos nazistas tornava-se limpa e tranquila, pois tais atrocidades haviam se tornado normais. Assim, a consciência de todos, aquilo que passava ou não pelo crivo do pensamento, era ditada pelo desejo da chamada “terra de Hitler” e, por isso, ocorria uma contaminação dessa faculdade de pensar, o que impedia as pessoas de se aprofundarem e julgarem a barbárie que estava acontecendo. Ainda observa Arendt que os crimes dessa magnitude, de consequências imensuráveis, só podem ser cometidos por uma lei criminosa e num Estado criminoso. Desse modo, valores éticos e morais tornam-se maleáveis, podendo ser rapidamente adquiridos, adaptados ou distorcidos em uma sociedade totalitária, onde a estrutura institucional e legal legitima práticas monstruosas. A gravidade desses atos evidencia como a legalidade pode se submeter à criminalidade sistemática, tornando possível que atrocidades sejam realizadas de maneira organizada e normalizada.

Nesse sentido, o caso Eichmann não se traduz em uma mera exceção, mas ilustra a chamada ‘banalidade do mal’: pessoas comuns, agindo sem pensar criticamente, podem se tornar agentes de graves injustiças. Dada certas circunstâncias e condições, qualquer um pode se envolver em situações terríveis, não é necessário ser anormal ou monstruoso para isso. As frases feitas, repetidas, os jargões e o “burocratês”, só desconectou do mundo e da realidade, impedindo-o de olhar o fenômenos e ver o que nele estava embutido; isso o tornou o protagonista da “Solução Final”.

Eu quero dizer que o mal não é radical, indo até as raízes (*radix*), que não tem profundidade, e que por esta mesma razão é tão terrivelmente difícil pensarmos sobre ele, visto que a razão, por definição, quer alcançar as raízes. O mal é um fenômeno superficial, e em vez de radical, é meramente extremo. Nós resistimos ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann, (...) era um exemplo perfeito. (Arendt apud Assy, 2001, p.145)

Müller (2010) ao promover uma discussão sobre a consciência de si e o eu, destaca que Hannah Arendt chamou atenção para duas afirmações do diálogo *Górgias*: i) É melhor sofrer o mal do que o cometer; ii) É melhor para o agente ser punido do que continuar impune. As afirmações demonstram a incapacidade de Sócrates de convencer seus interlocutores e diante disso recorre ao que Arendt chamou de “história da carochinha”. Müller destaca que o mito é introduzido quando as tentativas de convencimento falham. Todavia, o cerne da questão se apresenta após essa incapacidade de convencer, que se traduz na incerteza de estar correto diante o mundo. Nesse sentido, “é difícil aos seres humanos se manterem fieis às mesmas opiniões e às mesmas questões por muito tempo” (Müller, 2010, p.244), pois o processo do pensamento também é um processo de fala, onde não se encontrará uma regra rígida capaz de distinguir o que é certo e o que é errado. (Arendt, 2004, p.151).

Nessa perspectiva, Müller destaca a importância das implicações de Sócrates, do Górgias, para se analisar a questão da consciência em Arendt, pois “para se compreender como a questão da moralidade se apresenta quando não há a confiança na consciência, melhor, na consciência de si - escutar a sua própria palavra.” (Müller, 2010, p.246) Hannah Arendt em *Pensamentos e considerações morais* ressalta que a consciência condiciona os homens a se conhecerem: si mesmos e por si mesmos. Nesse sentido, observa que ao ser usada em questões morais ou legais é compreendida como “a voz de Deus” que irá dizer o que fazer e pelo que se arrependerá. Contudo, o que a autora aqui pretende destacar é a maneira como a incapacidade de pensar sobre tudo que vem a acontecer coincide com a nossa consciência, que se desdobra na consciência de si mesmo. Assim, esse processo de consciência de mim mesma (*consciousness*) ajuda a compreender a primeira afirmação do Górgias: é melhor sofrer o mal do que cometê-lo. Ao cometer um mal se é condenado a viver consigo mesmo, o próprio *eu* não se afasta de *si*. Dessa forma, “é melhor para alguém sofrer o mal do que fazê-lo, porque ele pode continuar a ser o amigo do sofredor; quem gostaria de ser o amigo de um assassino e ter de viver junto com um homicida? Nem mesmo um assassino. Que tipo de diálogo poderia ter com ele?” (Arendt, 2004, p. 253). A resposta é travada no *eu, self*, consigo mesmo, com a consciência de si mesmo. A consciência e a consciência de si estão interligadas e funciona como um *re-pensar*. Isto é, *re-pensar* sobre os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados. O *re-pensar* como ação. Arendt destaca o diálogo que Shakespeare deixou que Ricardo III travasse consigo mesmo, após os crimes cometidos:

O que temo? A mim mesmo? Não há ninguém mais por perto.

Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu.! Há um assassino aqui? Não. Sim, eu:

Então fuja. O quê, de mim mesmo? Grande razão para -

Para que eu não me vingue. O quê, eu de mim mesmo?

Oh não! Ai de mim, eu antes me odeio

Pelos atos odiosos cometidos por mim mesmo!

Sou um vilão. Mas minto, não sou.

Tolo, de ti mesmo falas bem. Tolo, não bajules..⁷ (Arendt, 2004, p.253)

Disso se segue a necessidade de falar consigo mesmo para esclarecer as próprias questões que são inerentes à consciência. Portanto, aqueles que não exercitam o pensamento

⁷ What do I fear? Myself? There's none else by. Richard loves Richard: that is, I am. Is there a murderer here? No. Yes, I am: Then fly. What from myself? Great reason why- Lest I revenge. What, myself upon myself? O no! Alas, I rather hate myself. For hateful deeds committed by myself. I am a villain. Yet I lie, I am not. Fool, of myself speak well. Fool, do not flatter.

crítico e moral, desprovidos de profundidade e de raízes, são capazes de reproduzir e praticar atrocidades gigantescas, atingindo, extremos que se espalham como um fungo, afetando o mundo inteiro. Nesse ínterim, a grande questão fundamental não é sobre Eichmann ter ou não consciência ou, melhor, conhecimento do que se tratava todo o esquema nazista, seja suas ideologias ou programa de extermínio; quanto a isso, certamente “ele viu apenas o suficiente para estar plenamente informado de como funcionava a máquina de destruição: havia dois métodos diferentes de matança, o fuzilamento e a câmara de gás; o fuzilamento era feito pelos *Einsatzgruppen* e a execução por gás nos campos, em câmaras ou em caminhões; viu também as complexas precauções que se tomavam no campo para enganar as vítimas até o final”(Arendt, 1999, p.105). Todavia, o ponto fundamental é se Eichmann era capaz de ouvir a voz da consciência, aquela que tanto a sós quanto junto aos outros permanece latente e sempre vigente no nosso pensamento. Eichmann poderia ter acessado a voz de sua consciência, aprofundar-se e identificar um conjunto de valores morais, éticos e legais que lhe revelasse a enormidade de seus feitos e, sobretudo, o fato de que ele próprio fazia parte desse processo.

Claramente, Eichmann tinha acesso a sua consciência, pois declarou várias vezes que sua consciência estava “efetivamente tranquila quando ele viu o zelo e o empenho com que a ‘boa sociedade’ de todas as partes reagia ao que ele fazia.” (Arendt, 1999, 143) Assim, ele “não precisava ‘cerrar os ouvidos para a voz da consciência’, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com a ‘voz respeitável’, com a voz da sociedade respeitável à sua volta.” (Arendt, 1999, p. 143) Nas palavras de Arendt, descreve:

Essa atitude intransigente em relação ao desempenho de seus deveres assassinos condenou-o mais do que qualquer outra coisa aos olhos dos juízes, o que era compreensível, mas a seus próprios olhos era exatamente ela que o justificava, assim como antes silenciara a consciência que pudesse lhe restar. Sem exceções — essa era a prova de que ele havia agido sempre contra seus “pendores”, fossem eles sentimentais ou inspirados por interesse, em prol do cumprimento do “dever”. (Arendt, 1999, p.154)

Eichmann alegou que nenhuma voz despertou sua consciência, todavia, a voz respeitável da boa sociedade chegou até Eichmann através da pessoa de Heinrich Grüber: testemunha alemã para a acusação, o único não judeu e um ministro protestante. O pastor Grüber “pertencera ao grupo numericamente pequeno e politicamente irrelevante de pessoas que se opuseram a Hitler por princípio e não por considerações nacionalistas e cuja posição na questão judaica era inequívoca” (Arendt, 1999, p. 146). Diante da tentativa de encontrar uma consciência interna em Eichmann, o advogado de defesa perguntou ao pastor Grüber: “O senhor tentou influenciá-lo? Tentou, como religioso, apelar para os sentimentos dele, fazer um sermão para ele e lhe dizer que sua conduta era contrária à moralidade?” (Arendt, 1999, p.

148). Todavia, o pastor não tentou influenciá-lo e suas respostas foram embaraçosas e carregadas por clichês. Nesse sentido, o pastor demonstrava ter sido mais uma voz da sociedade respeitável do que uma voz da consciência que serviria para alertar sobre os crimes cometidos. Sobre isso, Eichmann ainda afirmou que:

Ninguém veio até mim e me censurou por nada no desempenho de meus deveres, nem o pastor Grüber disse uma coisa dessas. Ele veio até mim e pediu alívio para o sofrimento, mas não objetou de fato o desempenho de meus deveres enquanto tais” (Arendt, 1999,p.146)

Dessa maneira, a “teoria” da voz da consciência aponta Grüber como responsável, pois com o seu testemunho fica claro os sinais de cumplicidade apresentados. O pastor era moralmente responsável por não ter influenciado Eichmann em sua conduta. Dentro dessas condições de liberdade de escolha para agir tanto moralmente quanto eticamente em alguma situação, paralelamente, Friedrich Nietzsche, também destaca o papel fundamental pela qual o homem se relaciona e organiza na natureza e na vida, a partir de uma multiplicidade de instintos e, sobretudo, por sua animalidade. Em *Genealogia da moral* (2008), §16, Nietzsche afirma que o humano é um animal doente de si mesmo, no qual essa condição de animalidade doentia é concernente à má consciência do agente. A má consciência nietzschiana se traduz no animal de rebanho. O conceito representa a figura do homem degenerado que não possui padrões próprios, contudo, detém-se da “moral do escravo” cujo o valor para si mesmo “[...] era somente aquilo pelo qual era tido – jamais habituado a estabelecer valores por si mesmo, tampouco se atribuía outro valor que não o atribuído por seus senhores” (Nietzsche, 2008, §261). Desse modo, o animal do rebanho é, de modo similar, o homem de massas discutido por Hannah Arendt. Assim, nessas condições, se observarmos as ações e falas, vemos que o Eichmann de Arendt era um homem doente de si mesmo, um animal de rebanho, domesticado, doente e que obedeceu a todas as ordens de maneira atomizada. O homem e sua animalidade limitam-se ao mero existir, pois não consegue pensar ou julgar o que quer que seja. Não tem percepção de si, principalmente consciência de si e aprofundamento da memória. Portanto, a própria condição de mediocridade é reforçada pelo estado domesticável e doente do humano. Nesse sentido, a crítica de Friedrich Nietzsche à moral do rebanho evidencia como a submissão à consciência coletiva pode anular a singularidade do indivíduo. Em suas palavras:

São os instintos mais elevados e mais fortes que ao irromper passionalmente arrastam o indivíduo e fazem no ultrapassar de longe a mediania e a baixaza da consciência do rebanho, que aniquilam a noção da dignidade própria da comunidade, quebrando-lhe a fé em si própria, despedaçando lhe a sua espinha dorsal (Nietzsche, 2008, §201).

A partir disso, Nietzsche identifica o *eu* como esse ser que, mesmo resistindo, tende a obedecer às forças coletivas que o moldam. Todavia, só há consciência de si se, efetivamente,

ocorrer o conhecer de si consigo mesmo. Segundo Arendt, a consciência é o “saber comigo e por mim mesmo” (Arendt, 2000, p. 20), isto é, uma faculdade do pensamento pela qual nos conhecemos e nos tornamos cientes de nós mesmos. Assim, se observarmos o caso Eichmann, notamos que a questão da consciência dos atos era mais moral do que jurídica, pois “a consciência enquanto tal parecia ter se perdido a tal ponto que as pessoas dificilmente se lembravam dela e tinham parado de perceber que o surpreendente ‘novo conjunto de valores alemães’ não tinha seguidores no mundo exterior” (Arendt, 1999, p.119). Disso se segue a consciência distorcida do nazista, na qual essa condição do eu consigo mesmo não era desenvolvida.

CAPÍTULO III: A AUSÊNCIA DE PENSAMENTO

“Riobaldo, a colheita é comum, mas o capinar é sozinho” (Rosa, 2019, p.48)

3.1 - O que nos faz pensar?

Na obra *A vida do espírito*, Hannah Arendt dedica um capítulo para responder a pergunta “o que nos faz pensar?”. Para tanto, a autora busca nos pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega a resposta para a questão. Segundo ela, a necessidade humana de pensar não pode ser datada, todavia é através de todo nosso conhecimento pré-histórico e mitológico que podemos supor que essa necessidade é contemporânea ao aparecimento do homem na terra. (Arendt, 2000, p.99) Por outro lado, é possível datar o começo tanto da metafísica quanto da filosofia e, a partir disso, identificar através de vários períodos históricos, diferentes respostas para a pergunta “o que nos faz pensar?”. Arendt fornece três respostas para a questão, onde a última ganha lugar de destaque na sua formulação, sobretudo ao que ela denominou de ausência de pensamento.

Hannah Arendt inicia suas investigações recorrendo à história da filosofia, de modo a fornecer uma resposta grega para a pergunta. A autora inicia sua reflexão buscando Platão com o intuito de demonstrar que parte dessa resposta associa à noção de *athanatizen* - imortalizar. Para os gregos, a obtenção da imortalidade ocorria em dois estágios: o *nous* e *logos*. O *nous* possui um caráter divino em que o agente se retira espiritualmente das coisas percíveis e ocupa-se de coisas divinas. Assim, a atividade da contemplação do eterno caracterizada pela (i) resposta grega, sugere que “explicitamente existe algo no homem que corresponde exatamente ao divino, porque o capacita para viver, por assim dizer, na vizinhança do divino. É esse o caráter divino que faz com que o Pensamento e o Ser sejam a mesma coisa.” (Arendt, 2000, p.104)

Por outro lado, o *logos* aristotélico não possui um caráter divino e se ocupa no âmbito dos assuntos humanos manifestando *aquilo que é e/ou o que parece, mas não é*. Ou seja, “o *logos* é o discurso no qual as palavras são reunidas para formar uma sentença que seja totalmente significativa em virtude da síntese. Palavras significativas em si mesmas e pensamentos assemelham-se” (Arendt, 2000, p.76). Desse modo, no ímpeto da fala está implícito o pensamento e, uma vez que se assemelham, “seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar” (Arendt, 2000, p.77)

Todavia, com a ascensão do cristianismo essa noção de origem grega da busca pela eternidade entrou em declínio, deslocando o horizonte de sentido anteriormente orientado para a permanência no mundo. Arendt discute que o advento do cristianismo anunciou uma “boa nova”. O pensamento de obtenção da imortalidade foi substituído pelos dogmas do cristianismo de encarnação pós morte e ressurreição. Contudo, segundo a autora, essa resposta perde seus pressupostos pré-filosóficos de modo que “a fé substitui o pensamento no papel de condutor da imortalidade”. E, permaneceu também, de maneira diferente, a avaliação da posição do espectador como o melhor e mais essencialmente filosófico de vida” (Arendt, 2000, p.106), no entanto, a resposta à questão “*o que nos faz pensar?*” que permanece atual e não perdeu sua plausibilidade é a construída por Platão sobre a origem da filosofia ser o espanto, o estar perplexo. Em suas palavras:

Existe, na filosofia grega, contudo uma resposta à questão sobre “O que nos faz pensar” que nada tem a ver com esses pressupostos pré-filosóficos, tão importantes para a história da metafísica, e que provavelmente já há muito tempo perderam a relevância. Em minha opinião, uma resposta que não perdeu nada de sua plausibilidade é a já citada afirmação de Platão, a saber, a de que a origem da filosofia é o espanto (Arendt, 2000, p.108).

Sobre isso, Hannah Arendt novamente resgata Plato com a obra *Teeteto* (2015) para explicar a conexão íntima entre Ser e pensamento a partir do espanto. Em uma discussão entre Teeteto e Sócrates sobre as percepções sensoriais do corpo, movimento e alma, entendemos posteriormente que se refere à questão primordial do diálogo e que, por assim dizer, está ali pressuposta a diferença entre *epistème* e *doxa*. Teeteto se mostra espantado, no sentido de estar perplexo, com o exemplo dos dados mencionado por Sócrates. Vejamos a seguir:

Teeteto. - Pelos deuses, Sócrates, como me espanto muitíssimo com o facto de ser assim e, por vezes, quando verdadeiramente olho para isso, fico tonto.
 S. - Efectivamente, meu amigo, Teodoro parece não ter adivinhado mal a tua natureza. Pois o que estás a passar, o maravilhares-te, é mais de um filósofo. De facto, não há outro princípio da filosofia que não este, e parece que aquele que disse que Íris é filha de Taumanto não fez mal a genealogia. Mas compreendes já que estas coisas são assim, de acordo com o que afirmamos que Protágoras dizia, ou não?
 Teeteto. - Parece-me que não.
 S. - Certamente que me agradecerás se te ajudar a encontrar a verdade secreta do pensamento deste homem, ou melhor, destes homens de nomeada?
 Teeteto. - Pois, como não ficarei agradecido, e muito? (Platão, 2015, 155e)

A partir dessa passagem, Arendt observa que *thaumazein*, o espanto diante daquilo que é, surge como uma paixão, um *pathos*, pois é experimentado e acomete aquele que se depara com o que aparece. No entanto, quando esse espanto, inicialmente um estado mudo, se traduz em palavras, o ser humano passa a formular perguntas e, conseqüentemente, a pensar. Perguntas como “o que é o ser?”, “o que é o mal?” ou “o que nos faz pensar?” aparecem, em um primeiro momento, como questões que não podem ser respondidas cientificamente. Nesse

sentido, Arendt explica que a declaração socrática “sei que nada sei” expressa justamente essa ausência de uma resposta definitiva ou científica. Contudo, ao espantar-se, o estado de espírito daquele que sofreu o *pathos* faz com que essa declaração perca sua simples negatividade, pois, como afirma Arendt, “agora sei o que significa não saber, agora sei que nada sei” (Arendt, 1993, p.111). Desse modo, a resposta grega para a pergunta “o que nos faz pensar” surge precisamente dessa experiência do nada-saber. É por isso que o choque inicial do *thaumazein* constitui o ponto de partida da atividade de pensar e integra a própria experiência do ser e do viver. Espantar-se diante daquilo que é inaugura o pensamento e conduz o indivíduo ao diálogo consigo mesmo, isto é, ao exercício reflexivo daquele que, mesmo estando só, permanece em companhia de si.

Esse é o pano de fundo pelo qual Hannah Arendt examina a questão básica do pensamento e, assim, prossegue para a (ii) resposta romana acerca do que faz os seres humanos pensarem. Para os romanos, a atividade do pensamento parte do “extremo terrível de ter sido jogado em um mundo cuja hostilidade é arrasadora, onde o medo predomina e de onde o homem tenta escapar ao máximo” (Arendt, 1993, p.122). Nesse sentido, aqui, Arendt demonstra ser mais romana do que grega em suas pontuações. Observemos; Arendt demonstra segundo a ótica romana que o pensamento se configura nesse impulso de escapar do extremo terrível e hostil e que para tornar a vida mais suportável não é realmente o pensamento, mas o uso correto da imaginação e uma vez estando em nosso poder é uma preparação para a ação.

(...) o que precisa ser apreendido para tornar a vida suportável não é realmente o pensamento, mas o ‘uso correto da imaginação’ (...) pensar e compreender são uma mera preparação para a ação. (...) Em outras palavras, o pensamento tornou-se um tipo particular de artesanaria, talvez merecedora da mais alta estima - certamente a mais urgentemente requerida, uma vez que o seu produto acabado é a conduta de nossa própria vida (Arendt, 2000, p.117).

A explicação sobre a atividade do pensamento segundo a concepção romana, parece ter uma conexão próxima e particular da concepção arendtiana sobre pensamento - imaginação - mundo. Para os romanos, como exposto, o pensamento funciona como um escudo contra o mundo aterrorizante. De modo similar, o pensamento segundo Hannah Arendt segue os mesmos padrões: o pensamento contra a banalidade do mal, o pensamento contra os clichês, contra o automatismo ou contra a obediência cega. Para Arendt há uma urgência do pensamento em relação à própria vida, dessa forma, “o pensar é, pois, corresponder aos desdobramentos do agir que nos atingem como ruína ou como salvação” (Arendt, 1993a, p.11). Com isso, a ação assume papel importante, pois se torna a categoria central do pensamento. Adicionalmente, outro quesito é a própria noção de compreender e se orientar no

mundo mediante ao uso da faculdade da imaginação. Nas palavras de Arendt (1993a), como demonstramos no primeiro capítulo dessa dissertação, a imaginação nos permite ver as coisas em suas próprias perspectivas, funcionando como uma bússola interna que permite nos orientar no mundo. Todavia, para os romanos, a faculdade do pensar funciona como *techne*, enquanto para Arendt como um movimento reflexivo. Ainda assim, Arendt julga a contribuição de Cícero a mais relevante de que o “pensar significa seguir uma sequência de raciocínios que eleva aquele que pensa a um ponto de vista exterior ao mundo das aparências e à sua própria vida.” (Arendt, 2000, p. 121).

Apesar de apresentar respostas tanto grega quanto romana, a (iii) resposta de Sócrates é a que Hannah Arendt escolhe como sendo a mais fundamental para responder a questão “o que nos faz pensar?”. Segundo a autora, as respostas anteriores são formuladas de uma maneira geral, que não leva em consideração os próprios processos comuns da vida à luz do dia a dia. Portanto, se fez necessário procurar por um modelo que unificasse tanto o pensar quanto o agir e o fizesse manifestar-se sem que tivesse escondido no mundo das aparências. Então, para isso, Arendt escolhe Sócrates para dar conta da pergunta e fornecer uma resposta para a questão.

O melhor, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta, é procurar um modelo, um exemplo de pensador não-profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma a outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. (Arendt, 2000, p.126)

Hannah Arendt (2000, p.126) toma como ponto de partida a ideia de que a atividade do pensamento serve para fazer com que o *self* se manifeste. O ego pensante — *self* — “não tem qualquer impulso próprio para aparecer no mundo das aparências”; vive escondido, enquanto o *eu* coabita com todos no mundo, isto é, na mundanidade, e corresponde, sobretudo, à individualidade e à singularidade de cada ser, aquilo que diferencia um indivíduo do outro em um mundo de aparências. Contudo, Müller (2010, p.149) destaca que, ao utilizar essa argumentação em uma tentativa de responder à questão “o que nos faz pensar”, Arendt acaba por estabelecer um limite para a própria busca dessa resposta. Segundo Müller, “parece que a pergunta tinha como função fazer com que o ego pensante se mostrasse”; e, uma vez que o *self* venha à tona, surgem novas questões: como identificar o ego pensante se ele é

invisível, se permanece escondido? Como perceber algo que é invisível? Para enfrentar essa dificuldade, Arendt recorre à figura de Sócrates, pensador que, segundo ela, era um homem entre homens, um cidadão entre cidadãos: não tinha pretensão de ser governante e tampouco se colocava acima das leis da cidade. Dessa forma, a autora inicia sua argumentação prevenindo-se de possíveis críticas quanto à sua escolha de um modelo exemplar, isto é, a escolha de Sócrates como figura histórica e como referência para a compreensão do homem.

Sobre isso, Arendt (2000, p.127) menciona que existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão, pois Platão fez de Sócrates um porta-voz de teorias e doutrinas não socráticas, assim como também o utilizou como filósofo nos primeiros diálogos que são inteiramente socráticos. Dessa forma, se tornava possível que o público leitor percebesse as enormes inconsistências. Portanto, a figura histórica de Sócrates como um modelo ideal para a questão sugere que alguma transformação se faça necessária. Isso se torna evidente quando Arendt examina as comparações que Sócrates fazia de si mesmo, autodenomina-se um moscardo, uma parteira e uma arraia-elétrica. Primeiro, temos Sócrates como um moscardo: aquele que ferroa, incomoda e desperta os cidadãos. Sócrates despertava uma série de perguntas e provocações nos seus diálogos e somente assim ferroava e despertava os cidadãos, isto é, fazendo-os “pensar, examinar questões, uma atividade sem a qual, para ele, a vida além de não valer a pena sequer era totalmente viva”. (Arendt, 1993, p.157)

Em segundo lugar, Sócrates é uma parteira e essa comparação apresenta uma tripla implicação: Sócrates se considerava estéril - “nada ensinava, pelo simples fato de que nada tinha a ensinar” (Arendt, 1993, p.156) e essa esterilidade se remetia às parteiras da Grécia; mulheres que já haviam ultrapassado a idade de dar à luz, logo a fertilidade, e podiam auxiliar outras mulheres a dar a luz. Assim, isso também implica em um Sócrates que traz à luz ao ser humano, aos pensamentos dos outros e as consequências das suas opiniões. E, por último, a própria função da parteira grega de decidir a hora certa de uma criança nascer. Para Arendt, somente as duas últimas implicações importam nesse contexto, pois Sócrates sabia como trazer à luz os pensamentos que haviam se desenvolvido e crescido em cada um. (Müller, 2010, p.151). Nas palavras de Arendt:

Ele (...) livrava as pessoas de suas ‘opiniões’, isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediram de pensar, sugerindo que sabemos o que não só sabemos, como não podemos saber, ajudando-os, como observa Platão, a livrar-se do

que neles há de mau, suas opiniões, sem no entanto torná-los bons, dando-lhes a verdade (Arendt, 1993, p.157)

Em terceiro lugar, partindo da questão de que sabemos que não sabemos, apegamo-nos às perplexidades, contentamo-nos e encerramos a questão, ou seja, paralisamos. A arraia-elétrica produz descarga elétrica como forma de paralisar as presas e se defender, do mesmo modo, o Sócrates como uma arraia-elétrica tanto se conserva paralisado quanto paralisa aqueles que o tocam.

A arraia-elétrica, à primeira vista, parece ser o oposto do moscardo; enquanto o moscardo aferroa, ela paralisa. No entanto, aquilo que do ponto de vista exterior, do ângulo do curso habitual dos assuntos humanos, só pode ser visto como paralisia é sentido como o mais alto grau de vida. (Arendt, 1993, p.157)

Para Hannah Arendt, dessas comparações sobre Sócrates se segue exatamente o exame coerente, a reflexão coerente e o questionamento coerente da utilidade do pensamento, mesmo que ele não tivesse uma resposta bem definida para a pergunta “o que é o pensar?”. Ainda assim, Sócrates está consciente da invisibilidade dessa questão por “não encontramos nenhuma resposta, mas sem dúvida, muitas variantes da própria pergunta” (Arendt, 2000, p.131) e, por isso utiliza a metáfora do vento: “os ventos são eles mesmos invisíveis, e ainda assim o que fazem mostra-se a nós, fazendo com que de certa maneira sintamos quando se aproximam”. (Xenofonte, 1991, p.50)

A metáfora de Xenofonte indica tanto o despertar quanto o varrer para longe das próprias manifestações. O vento do pensamento manifesta-se através de conceitos, palavras, frases e também está em sua natureza desfazer essas próprias manifestações. Essa peculiaridade de manifestar e congelar possui um efeito corrosivo sobre todos os critérios, costumes, regras, estabelecidos sobre o bem e o mal com o qual lidamos. Todavia, Sócrates demonstra que os pensamentos que foram congelados podem ser acessados durante o sono, de modo que agora o vento do pensamento despertou-o e acordou-o, “deixando-o desperto e muito vivo, então você verá que nada traz nas mãos senão perplexidades, e o máximo que se pode fazer com elas é compartilhá-las” (Arendt, 1993, p.158).

Nesse sentido, é nitidamente através dessa citação de Xenofonte que Arendt começa a indicar o que fundamenta a sua argumentação acerca do exercício do pensamento. Para tanto, Arendt discute que essa paralisia do pensamento é dupla, isto é, ela é inerente ao parar para pensar e pode ter efeito paralisante. Isso significa que ao pararmos para pensarmos sobre algo, nos tornamos “agora inseguros quanto ao que nos parecera indubitável enquanto nos ocupamos irrefletidamente do que fazíamos” (Arendt, 1993, p.158), assim como podemos apenas permanecer paralisados. E é nessa esteira argumentativa que o vento do pensamento

não atinge a todos, logo não passa pelo processo do pensamento e pelo estágio básico e fundamental que é o exame crítico, isso significa negar “pelo menos em hipótese, opiniões e ‘valores’ aceitos, descobrindo suas implicações e pressupostos tácitos” Arendt, 1993, p.159). Todavia, Arendt demonstra que na prática as pessoas agarram-se a qualquer conjunto de regras, aderindo a qualquer regra prescrita e não decidem por si próprios. Portanto, “pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade.” (Arendt, 2000, p.133) Mas então, como a atividade do pensamento é capaz de evitar o mal se os seres humanos não pensam reflexivamente, não confrontam e permanecem adormecidos em determinadas circunstâncias?

Para Arendt (1993, p.158), talvez, ter chegado nessa questão seria o maior perigo, isto é, homens que se tornam uma ameaça real e são despertados para a licenciosidade e para o cinismo. Assim, ter esse tipo de situação é transformar a investigação socrática em resultados tão negativos a ponto de se tornar um ímpio por não aprender como pensar e definir o que é a piedade. Todavia, o pensamento enquanto busca do significado sempre “dissolve e reexamina todas as doutrinas e regras aceitas, podendo voltar-se contra si mesma a qualquer momento”. E é a partir disso que o próprio pensar também se torna perigoso, pois ainda que o indivíduo tenha realizado um exame crítico o indivíduo ainda poderá não agir corretamente, mas, ainda assim, poderia ter realizado uma ação correta, ainda sim, o pensamento poderia evitar o mal.

O pensamento como busca do significado é nomeado por Sócrates de *eros* - a falta, o desejo, daquilo que não se possui. Por exemplo, aqueles que amam a sabedoria, amam-na por não serem sábios, aqueles que amam a beleza, amam-na por serem feios. Desse desejo pelo que não se tem se estabelece uma relação de amor que só é legitimada e torna-se aparente pela fala. Desse modo, o pensar acaba por acompanhar a vida enquanto se dedica pela busca do significado, por exemplo, essa relação do sujeito desejante e o objeto ou coisa que falta, acaba por se envolver com conceitos de justiça, felicidade, moderação, prazer, que são expressos pela linguagem e assim, fornecem palavras para explicar as coisas invisíveis que acompanham a nossa vida quando estamos vivos. Assim, Arendt chega a conclusão que o pré-requisito do pensamento para os seres humanos evitarem o mal seria o *eros*. Em suas palavras:

Chegamos à conclusão de que somente as pessoas investidas com esse *eros*, esse amor desejante de sabedoria, beleza e justiça, são capazes de pensar - isto é, restam-nos as ‘naturezas nobres’ de Platão como pré-requisito para o pensamento. E era justamente isso que não estávamos procurando quando levantamos a questão sobre se a atividade do pensamento, seu próprio desempenho - diferente e independente de qualquer qualidade que a natureza do homem, sua alma, possa ter - condiciona o homem a tornar-se incapaz de fazer o mal. (Arendt, 1993, p.161)

No entanto, Arendt ainda sugere uma conclusão implícita de que nem todas as pessoas, inspiradas por esse amor, querem fazer o bem. Para ela, a triste realidade é que na maioria dos casos o mal é praticado por pessoas que jamais se decidiram a fazer o bem ou o mal. Desse modo, independentemente do objeto faltante, “se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade.” (Arendt, 2000, p.135) E é justamente aqui que aparece a resposta para a questão “o que nos faz pensar?”: a essência do pensamento é o diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo.

Para trazer à luz essa afirmação, Arendt demonstra que Sócrates recorre ao diálogo sobre a retórica, o *Górgias*, partindo de duas proposições afirmativas: a primeira proposição diz que “é melhor sofrer o mal que o cometer”, e a isso, Cálicles responde o interlocutor no diálogo que “sofrer injustiça não é uma afecção própria do homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível à vida, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de socorrer a si mesmo ou a alguém por quem zele” (483b). A segunda diz que “é melhor que minha lira, ou o coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que a maioria dos homens não concorde comigo e afirme o contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissone de mim mesmo e diga coisas contraditórias” (482c)

Nesse contexto, podemos observar que a partir da experiência do pensamento, Sócrates chegou a estas afirmações não para dizer que “a pessoa de um cidadão que está supostamente mais preocupado com o mundo do que consigo mesmo”, mas que se um cidadão fosse apaixonado pela sabedoria e examinasse o mundo tal como se descreve, isto é, que está dividido entre fortes e fracos, onde os fortes fazem o que está em seu poder e os fracos apenas sofrem o mal, de fato, se concordaria que uma vida sem reflexão não vale a pena.

A palavra chave para compreender este cenário é “sendo-um”. Arendt afirma que uma afirmação é pré-requisito da outra, pois quando Sócrates afirma ser um, e, por isso, incapaz de entrar em desacordo consigo mesmo, todavia nada pode estar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo. Por exemplo, quando eu apareço e sou visto pelos outros, sou um; caso contrário, eu não seria reconhecível. Da mesma maneira que, eu estando entre os outros, sou aquilo que aparento ser aos outros. Arendt denomina de consciência - conhecer comigo mesmo. Em suas palavras, não se é apenas para os outros, mas para mim mesmo. Nesse sentido, tudo aquilo que existe em meio a pluralidade de coisas, não é apenas sua identidade daquilo que é, mas também algo diferente de outras coisas. Assim, sempre dizemos o que uma coisa é, mas também o que ela não é, a sua diferença ou alteridade (*altereitas*). Vejamos

Sócrates afirma ser um e, por isso mesmo, não querer correr o risco de entrar em desacordo consigo mesmo. Mas nada do que é idêntico a si mesmo, verdadeira e absolutamente Um, assim como A é A, pode estar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo; no mínimo dois tons sempre são necessários para produzir um som harmonioso. Certamente quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo, seria irreconhecível. E enquanto estou junto a outras pessoas, pouco consciente de mim mesmo, sou tal como apareço para os outros. Chamamos de consciência (literalmente, "conhecer comigo mesmo", como vimos) o fato curioso de que, em certo sentido, eu também sou para mim mesmo, embora quase não apareça para mim o que indica que o "sendo um" socrático não é tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade. (Arendt, 2000, p.137)

Dessa maneira, essa construção socrática sobre a essência do pensamento, que Platão também traduziu como um diálogo sem som, *eme emauto*, refere-se evidentemente ao *dois-em-um*, evocado por Arendt em seus vários escritos, aquele diálogo silencioso comigo mesmo. Todavia, é importante mencionar que não é puramente essa atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica esse "um mais um", mas, ao contrário, "o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade." (Arendt, 2000, p.139)

Para tanto, evidentemente é necessário *estar só* para que a experiência do pensamento se dê. Todavia, Hannah Arendt nos mostra que o pensamento não se torna *solidão* por isso, pois o *estar só* é esse momento do *dois em um* que me faço companhia, mesmo sozinho, enquanto a *solidão*, mesmo sozinho, não me divido em dois, não me faço companhia e, assim, eu falto a mim mesmo. Dessa maneira, é essa dualidade de mim comigo mesmo que proporciona essa atividade do pensamento, perguntando e também respondendo, o que torna o pensamento dialético e crítico, pois submete-se a esse processo de perguntas e respostas.

Hannah Arendt (1993), articula esse *sendo um*, eu sou um, claramente, à maneira como relaciono-me comigo mesmo, mas, também, a um estar consciente de mim mesmo. Com isso, eu, enquanto estou consciente de mim mesmo, sou inevitavelmente *dois em um*. Dessa maneira, o *dois em um* significa que para que a experiência do pensamento seja bem sucedida é necessário que haja a existência de dois participantes no diálogo: o *eu* e o *eu* consigo mesmos - *self* e *myself*. Essa dualidade, afirma Arendt (2000), é o que torna os homens essencialmente seres que existem no plural. Para tanto, o ser precisa estar em

consistência consigo mesmo, em conformidade, o contrário, significa se tornar o seu adversário. Portanto, o diálogo silencioso do eu consigo mesmo e a consciência humana sugere que a diferença e a alteridade são as características da existência do ego do homem. Contudo, Arendt destaca que consciência não é o mesmo que pensamento, mas sem a consciência o pensamento seria impossível.

Nesse cenário, Arendt se aprofunda e se compromete a aprofundar suas reflexões sobre sofrer a fazer o mal. Para isso, a autora analisa o texto de Hípias Maior, que sugere exatamente esse encontro do eu consigo mesmo. No diálogo, Sócrates sempre ao retornar para casa permanece na presença constante de um sujeito irritante que vive a lhe interrogar, enquanto Hípias permanece só. Ou seja, Sócrates está sempre na companhia de si mesmo, esse outro que o habita e ao seu pensamento dialogam. Hípias, ao contrário, está só, isso não significa que ele não tenha consciência ou a perdeu, todavia não busca exercitá-la e por isso vive só, sem fazer-se companhia. Neste sentido, uma vez que Sócrates está sempre em completa companhia desse outro *eu*, se torna necessário entrar em uma espécie de acordo com esse outro que também habita o mesmo teto que ele. Arendt destaca que esse acordo do qual Sócrates menciona, é a amizade. Assim, “é melhor se desaver com o mundo 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).

Para Sócrates, é possível haver interação tanto do eu consigo mesmo quanto com os outros e ambas essas interações se relacionam entre si mediante o requisito é a amizade. Ainda assim, este sujeito irritante que vive a interrogar e esperar Sócrates em casa recebeu, muito tempo depois, a denominação de consciência moral (Arendt, 2000, p.142-143). Hannah Arendt destaca que a consciência moral de Sócrates está sempre presente dentro de nós, por isso é esse ser irritante sempre a nos esperar com alguma questão, dizendo-nos o que fazer, o que não fazer e, sobretudo, do que se arrepender. A consciência moral era denominada de *lumen naturalen* ou razão prática de Kant, era como se fosse a voz de Deus. A consciência moral, ao contrário dessa voz de Deus, aparece como um *re-pensar* [*after-thought*], seria um voltar ao que se pensou depois que pensou: um repensar. Aquele tipo de pensamento que comumente é associado à seguinte frase popular: “quando você vai dormir a sua consciência não pesa?” ou, ainda, “dormir com a consciência tranquila”. Acaba que, trata-se de uma frase popularmente usada em diferentes situações do dia a dia, mas que podemos inseri-la nesse cenário para demonstrar o momento em que o agente se vê sozinho e precisa parar para estar só com o seu outro eu e, assim, ser despertado para um pensamento em que se *re-pense* suas

opiniões irrefletidas, más ações, atos, etc, e é justamente “essa testemunha que o aguarda somente *se* e quando ele vai para casa” (Arendt, 2000, p.143).

Nessa lógica, a epígrafe do capítulo dessa dissertação também é sugestiva: Riobaldo é o personagem principal e narrador da obra *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa. Assim, o romance é constituído por sua consciência, reflexões filosóficas, morais e existências. Em uma dessas reflexões, Riobaldo pensa, sente e interpreta os eventos que atravessam a sua vida e sua incessante busca por compreender o bem e o mal. É nesse sentido que um jagunço velho diz ao personagem principal que a colheita é comum, mas o capinar é sozinho. Embora o pensamento (a colheita) acompanhe o mundo, a esfera pública, o *dois em um* (capinar) é solitário e intransferível, cada um confronta com seus próprios embaraços, “lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes” (Arendt, 2000, p.145) Dessa forma, essa interação entre o eu consigo mesmo, na qual se examina as coisas que se diz e que se faz é uma faculdade que está sempre presente em nós.

Na compreensão de Arendt, existe um efeito colateral do pensamento que se situa em *situações-limites*. O termo é tributário de Jaspers que o utiliza para designar a condição humana geral e imutável. Ora, a autora entende que, em determinadas situações, as pessoas “deixam-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo que creem” (Arendt, 2000, p.144) e, assim, acabam aderindo àquilo que está sendo dito como certo. A recusa em aderir a novos valores, leis e convicções, por sua vez, constitui um tipo de ação que só ocorre quando há pensamento e, uma vez pensado [*after thought*], torna-se possível perceber que poderia ser de outro modo. Arendt chama essa “recusa” de um depurador político, porque destrói todos os valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções estabelecidas. Este caráter depurador tem “efeito libertador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade de a mais política das capacidades espirituais humanas, é a faculdade que julga os particulares sem subsumi-los a regras universais”. (Arendt, 2000, p. 144)

Diante desse cenário sobre as implicações decorrentes do pensamento, Müller (2010), comenta que há uma ambiguidade de Arendt e até sugere uma aporia. Segundo Müller, Arendt parece não fornecer uma solução para os problemas expostos ou, ainda, talvez, essa seria a solução: uma aporia. O incômodo da comentadora baseia-se nas seguintes questões: Como é possível simplesmente seguir padrões de conduta sem nunca os ter avaliado? Por outro lado, havendo pensamento e avaliação - e a pessoa, ainda, estiver envolvida com o *eros*- haverá ação correta? Se não houver ação correta não houve pensamento? E, assim sendo, então, o pensamento é capaz de produzir o mal? Segundo Müller, mesmo que o indivíduo encontre o

significado acerca daquilo que moveu sua reflexão, ainda carrega a possibilidade de escolha e poderá escolher não agir corretamente. Dessa maneira, uma vez que se tenha pensamento, isso significa que muito provavelmente a justiça, a sabedoria, a beleza, servirá de parâmetro para evitar o mal. Contudo, não se tem nenhuma garantia de que possa ser assim. Para Müller, o que parece ter uma força maior sobre o pensamento é a vontade e, por isso, a liberdade de vontade parece confirmar o próprio pensamento, pois “a vontade como escolha poderá fazer qualquer opção, inclusive a de não escolher o amor” (Müller, 2010, p. 276)

Nesse ponto, Müller, ainda indica um certo medo de Arendt em admitir a dificuldade em encontrar uma solução suficiente para essas questões morais e, por isso, restringiu-as a *situações-limites*, citadas acima. Essas situações-limites relacionam-se a uma moralidade negativa, isto é, “a moralidade nunca dirá o que se deve fazer, mas impedirá que se faça determinadas coisas, mesmo que todos em volta às estejam realizando. Isto é compreensível ao se lembrar da assertiva socrática : ‘É melhor estar em desavença com o mundo todo, do que sendo uma só, estar em desavença consigo mesma’” (Müller, 2010, p.258).Desse modo, para Arendt, Sócrates, se mostra como sendo o mais funcional e ideal em situações-limites, em situações de emergência.

A faculdade de pensar, portanto, não pode ser vista como um pré-requisito para a banalidade do mal e não possui, em si mesma, nenhum benefício automático à sociedade. Todavia, é de extrema importância indicar que a faculdade de pensar sequer “cria valores; ele não encontrará o que é o ‘bem’ de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as” (Arendt, 2000, p.144). Sua importância política e moral se aplica na reflexão e no autoexame desses valores, regras e padrões de conduta existentes, pois, a faculdade do pensamento não possui a habilidade de dizer “isto está errado”, “isto está certo”, mas “isto não pode ser feito”, ou, “não posso fazer isto que me ordenaram”. E é a partir dessa tarefa reflexiva que Arendt diz que o pensamento, se o ser humano quiser, é capaz de evitar o mal.

Nesse aspecto, Aristóteles pode nos auxiliar a compreender essa discussão em Arendt. Para isso, será necessário retomar às linhas inaugurais do livro Alfa da *Metafísica* (Met 980a21s)⁸, em que Aristóteles apresenta o que ficou conhecido como *o projeto aristotélico de fundação da filosofia primeira* e inaugura seu primeiro capítulo com uma tese de natureza

⁸ O presente trabalho foi realizado conforme os termos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Todavia, para as citações de autores antigos, seguiremos as normas dos Estudos Clássicos. Para as citações de Aristóteles, utilizaremos as numerações presentes no texto em grego realizado por I. Bekker (Berlin 1831-70).

antropológica, concernente à nossa inclinação natural ao conhecimento. A questão do conhecimento em Aristóteles é fundamental no que se refere às discussões éticas a respeito das concepções ordinárias que temos daqueles que são sábios.

Segundo Aristóteles, ninguém é sábio por natureza, mas por natureza se tem compreensão, entendimento e propensão ao saber (EN VI 1143b6). Com isso, o agente precisa ser capaz de avaliar e reavaliar as circunstâncias envolvidas em determinada ação para que, no que tange o domínio da virtude e sensatez, se tornar um agente moral e virtuoso. Portanto, a partir disso, Aristóteles examina e interpreta os argumentos que revelam que a natureza humana possui essa propensão natural ao saber. Para tanto, vejamos quais são as fontes do conhecimento revelador do agente:

Todos os homens por natureza propendem ao saber. Sinal disso é a estima pelas sensações: até mesmo à parte de sua utilidade, elas são estimadas em si mesmas e, mais que as outras, a sensação através dos olhos. De fato, não apenas para agir, mas também quando nada pretendemos fazer, preferimos o ver a todas as outras (por assim dizer). A causa disso é que, entre as sensações, esta a que mais nos faz conhecer e mostra muitas diferenças. (Met 980a 21)

Essa passagem revela e sustenta que os nossos sentidos são naturais fontes de conhecimentos, inclusive, notemos, não se trata de uma inclinação para o conhecimento, mas uma propensão *natural* para o conhecimento. Porém, (EN VI 1139a17ss) não basta ter apenas sensações, inclusive elas não são princípios de ação nenhuma, isso é decisivo, na medida que por meio do nosso aparelho sensitivo coletamos os dados básicos a partir dos quais vamos produzir para além de um conhecimento pré-científico:

Por natureza os animais nascem dotados de sensação e, a partir dela, em alguns deles não se instila memória, mas em outros se instila. Por isso, estes animais são mais perspicazes e mais capazes de aprender do que os que não conseguem recordar-se, e são perspicazes sem aprender todos os que não são capazes de ouvir os sons (por exemplo, a abelha, e se há outro gênero de animais desse tipo), mas aprendem todos os que possuem, além da memória, também esta sensação (Met 980a 27).

Assim, Aristóteles começa a formular o edifício que tem nos seus alicerces as nossas capacidades sensitivas e os conhecimentos que são derivados diretamente delas. Por exemplo: saber que o fogo é quente; é preciso do que para saber que o fogo é quente? Pode-se discutir uma série de possibilidades, mas aparentemente basta ter tato. Dessa maneira, não é preciso de premissas para provar a quentura do fogo, pois tal consideração é um dado que se firma como ponto de partida dos nossos argumentos e não de chegada.

Desse modo, é importante destacar o contraste existente entre saber “*que*” e saber “*por que*”, essas duas condições impostas ao conhecimento, isto é, por causa de que uma coisa pertence à outra, é um dos traços decisivos do conhecimento científico. Assim sendo, saber “*por que*” é uma condição de causalidade, na medida que saber “*que*” é uma condição de necessidade. “Aquilo em busca de que” ao ser respondido enuncia a causa. Ambos são

conhecimentos, mas o primeiro costuma ser descrito como conhecimento do fato, ao passo que o segundo é descrito como conhecimento da causa.

Assim, o conhecimento do fato implica o conhecimento dos particulares e do “*que*”, enquanto o conhecimento da causa implica o conhecimento dos universais, pois, conforme afirma Aristóteles (Met 981a12), aqueles que dominam a explicação são justamente os que conhecem a causa. Dessa maneira, a relação entre saber “*que*” algo é o caso implica também saber “*por que*” é o caso. Há, portanto, uma ligação entre saber a explicação e saber aquilo que deve ser explicado. Contudo, não é necessário que o conteúdo do conhecimento do fato provenha diretamente da sensação, como ocorre no caso do fogo. Além disso, não é possível possuir conhecimento da causa sem o conhecimento do fato, embora o inverso seja possível: o experiente, por exemplo, sabe que o fogo é quente, mas não sabe por que o fogo é quente, pois não conhece a causa.

Assim, uma vez que as sensações “não dizem o porquê a respeito de nada, por exemplo, por que o fogo é quente, mas apenas dizem que é quente” (Met 981b10), torna-se necessário o auxílio da faculdade da memória. Desse modo, passamos a perceber “fatos particulares, que esta coisa, aqui e agora, é assim e assado (...), esses perceptos permanecem na mente e se transformam em memórias” (Barnes, 2013, p.96). A memória constitui, portanto, o fundamento da experiência, isto é, a experiência não consiste em mera repetição de uma atividade, mas em uma repetição que envolve registros. Atividades repetidas, acompanhadas de memória, fornecem a capacidade da experiência, isto é, a possibilidade de realizar certas ações com base na memória já estabelecida de fatos homogêneos concernentes àquilo que se pretende fazer. Todavia, trata-se ainda de uma capacidade, não de uma técnica. A partir da experiência, contudo, avançamos e adquirimos técnica.

Esse é um ponto fundamental para compreender a ambiguidade que envolve a faculdade de pensar diante da tomada de decisão. Entretanto, Hannah Arendt não se preocupou em desenvolver todo um percurso argumentativo utilizando Aristóteles, como aqui fazemos, para justificar as limitações e, até mesmo, as críticas que surgiram após ela afirmar que o que faltou a Adolf Eichmann foi pensar. Müller também resgata a figura de Aristóteles para destacar que é a vontade que possui maior domínio na tomada de decisão, como vimos. Assim, a referência aristotélica aqui apresentada constitui, talvez, uma possibilidade de compreender a ignorância quanto ao conhecimento da causa no caso de Eichmann ou, ainda, de ampliar a discussão para além da dimensão estritamente ética, alcançando a questão da sensatez e das ações virtuosas de um indivíduo.

Eichmann se considerava um homem virtuoso e um cidadão cumpridor das leis. Se

observarmos as condições necessárias para que uma ação virtuosa se consolide (EN II, 1105a30ss), notamos que: (i) é preciso ter conhecimento; (ii) escolher o ato e escolhê-lo por si mesmo; e (iii) agir a partir de um caráter firme e estável. Tais critérios, entretanto, não servem simplesmente como parâmetro à luz do qual as ações de Eichmann possam ser avaliadas como virtuosas — ou mesmo viciosas — na doutrina de Aristóteles. Embora, aparentemente, Eichmann satisfaça esses três critérios e inclusive se apresenta como virtuoso, a posse da virtude não se restringe a respeitar, obedecer e seguir as leis impostas por superiores, mas exige agir conforme as razões adequadas. Assim, a deficiência de Eichmann encontra-se naquilo que Aristóteles define como *prohairesis*, isto é, a escolha deliberada, a decisão ou intenção que expressa o caráter do agente. Como afirma Aristóteles: “a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, a mediania relativa a nós, determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (EN 1107a35).

Isso ocorre porque, mesmo que Eichmann tenha feito a escolha moralmente correta no que se refere ao regime político vigente, esta prática não é suficiente, pois acolheu um mal como se fosse um bem, de modo que as razões adequadas não estavam em conformidade com a avaliação apropriada dos fatores singulares. Portanto, (i) a virtude moral precisa ser uma causa que conceba ações moralmente virtuosas e, sobretudo (ii) tenha sido determinada pelas razões adequadas. Caso um desses fatores falte a um indivíduo (como faltou em Eichmann), nele, portanto, não lhe poderá ser atribuído o “valor” de virtude moral ou ação virtuosa. Assim, aquilo sobre o qual o agente é responsável no que concerne a ignorância da escolha deliberada da sua ação, é examinado por Aristóteles através da noção de voluntariedade ao momento da ação, pois “o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias” (EN 1113b5).

O filósofo (1973) ainda argumenta que os princípios das ações que se encontram em nós, mediante ao conhecimento que temos das circunstâncias em que a ação se desenvolve, são consideradas ações voluntárias. Todavia, quando o agente não conhece as circunstâncias em que a ação se desenvolve ou os princípios das ações não estão no próprio agente, a ação é considerada involuntária. Nessa perspectiva, a questão do (in)voluntário envolve as noções de deliberação e escolha e remete-se ao momento da ação. Dessa forma, no que remete a ação de Adolf Eichmann, suas escolhas, portanto, não estavam em conformidade com as razões corretas, motivo pelo qual não soube deliberar acerca do mal que estava causando. Com isso, esse estado de caráter que se manifestou nas escolhas, nas deliberações e nas ações de

Eichmann, foram contrários a tais razões e voluntariamente o fizeram agir sem nenhum pesar. A partir disso, parece evidente que a virtude moral tende ao fim da ação enquanto disposição para o bem, de modo que, ainda que a ação seja eficaz para a realização do fim, ou seja, ainda que o meio para alcançar um certo fim seja escolhido adequadamente, se o fim não for bom, esta ação não será boa.

Nesse contexto argumentativo, se analisarmos os fatores capazes de determinar corretamente o fim da escolha de Eichmann, vemos que, do ponto de vista da acusação, mesmo alegando que “com o assassinato dos judeus não teve nada a ver. Nunca matou um judeu, nem um não-judeu - nunca matou nenhum ser humano. Nunca deu uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não judeu; simplesmente não o fez” (Arendt, 1999, p.33), Eichmann já tinha visto “o suficiente para estar plenamente informado de como funcionava a máquina de destruição: havia dois métodos diferentes de matança, o fuzilamento e a câmara de gás; o fuzilamento era feito pelos *Einsatzgruppen* e a execução por gás nos campos, em câmaras ou em caminhões; viu também as complexas precauções que se tomavam no campo para enganar as vítimas até o final” (Arendt, 1999, p.105). A princípio, ainda assim, seria possível que o oficial alcançasse escolhas moralmente boas no que concerne aos fatos envolvidos no contexto de sua ação, de modo que pudesse orientar sua conduta como verdadeiramente virtuosa. Assim, torna-se evidente que a posse da ação virtuosa e da virtude pressupõe uma mediania de nossas ações em relação às nossas emoções. Desse modo, isso implica uma responsabilidade causal quanto a agir ou não agir, no que diz respeito àquilo que deliberamos e escolhemos.

Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. (EN III 1113b10ss)

Além disso, se observarmos as escolhas e ações de Adolf Eichmann à luz da relação entre conhecimento e ignorância, vemos que Aristóteles também chama atenção para o conhecimento em relação à *ignorância do bem*. Nesse caso, a ação e o motivo em vista do qual o agente age relacionam-se com a *prohairesis*, o que nos leva a compreender que a escolha envolve um princípio racional em função do qual determinada ação será realizada. Em vista disso, o conhecimento que o agente possui acerca de sua própria ação pode ser distinto do conhecimento que se tem sobre aquilo que efetivamente se está fazendo, sobretudo no que concerne ao bem. Nesse sentido, envolve o que Aristóteles discute como ignorância do universal e ignorância dos particulares: a primeira diz respeito à ignorância acerca do que é

bom ou mau em geral, enquanto a segunda se refere à ignorância acerca do que se está fazendo em uma situação concreta.

No que se remete ao momento da ação de Eichmann, podemos considerar, claro, para além de uma ignorância do conhecimento da causa, uma ignorância dos particulares, ou seja, uma ignorância acerca do que se está fazendo. Isso remete-se a uma ignorância das circunstâncias e consequências dos atos e objetos com que ele se relacionou. Embora possa parecer absurdo que uma pessoa alegue “não saber” da execução de judeus nos campos de extermínio, sua ação ainda foi orientada com vista a seu fim, ou seja, foi deliberada e escolhida. Pois, Eichmann não só desejou transportar os judeus para a morte em vista de se promover, cumprir seu dever, enfim, mas, sobretudo, para obter certa honra e obediência em relação à natureza burocrática que constituía naquela época. Desse modo, o fim escolhido por ele não é o próprio bem.

Tanto para o homem bom como para o mau, o fim se apresenta tal e é fixado pela natureza ou pelo que quer que seja, e todos os homens agem referindo cada coisa a ele (...) pois nós próprios somos em partes responsáveis por nossas disposições de caráter, e é por sermos pessoas de certa espécie que concebemos o fim como sendo tal ou tal. (EN II 1115a 15-25)

Portanto, se ele age em razão da ignorância, do mau comportamento, sem conhecimento do *por que* faz e/ou fez, das circunstâncias e finalidade do ato, por que é razoável especular que as ações de Eichmann são voluntárias, mesmo que envolvam ignorância do bem acerca da cadeia teleológica que integraram?

De certo modo, a investigação aristotélica do ato voluntário implica na natureza do conhecimento da ignorância, especialmente no que concerne à própria responsabilidade humana diante a realização de uma ação. Com isso, nos tornamos virtuosos quando praticamos ações formativas de caráter, mediante as razões corretas em relação a escolha e a deliberação dos atos. Ou seja, a ação virtuosa implica não só no modo de agir, mas agir sabendo o que faz; a escolha, portanto, é uma espécie de causa da ação que se direciona a um fim. Dessa maneira, Eichmann tinha que ter sido capaz de agir em vista e em função de uma razão correta, não por medo ou obediência da lei ou regra imposta, pois “as ações são chamadas justas e temperantes quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante; mas não é temperante o homem que as pratica, e sim o que as pratica tal como o fazem os justos e temperantes” (EN II 31105b5-10). *Grosso modo* uma ação virtuosa notoriamente deve ser realizada de modo virtuoso com um fim em si mesmo, porém, caso seja voluntariamente realizada como meio para outro fim, não será considerada virtuosa.

Desse modo, por isso, “nós próprios somos em parte responsáveis por nossas disposições de caráter, e é por sermos pessoas de certa espécie que concebemos o fim como

sendo tal ou tal” (EN II 1115a15-25), assim, voluntariamente nos tornamos o tipo de pessoa que somos, responsáveis por tal ignorância, uma vez que depende de o agente realizar ou não a ação em vista de um fim ou outro. Conseqüentemente, é válido que exista uma relação entre a ignorância das circunstâncias do ato e a nossa própria responsabilidade em escolher uma e não outra direção, assim, nesse caso, mesmo que uma ação envolve ignorância do bem que se está praticando, nosso erro continua dependendo de nós.

Então, na esteira do que Aristóteles propõe acerca das condições impostas ao conhecimento, paralelamente, trata-se da mesma classe que caracteriza as virtudes morais: As virtudes morais são hábitos, não conhecimento, são disposições de caráter dificilmente adquiridas, porque elas envolvem repetição, ganho de experiência, até que aquilo se transforme numa disposição de caráter difícil de ser alterada, razão pela qual ela é descrita como hábito. Dessa maneira, é evidente a maneira pela qual o hábito está diretamente ligado à natureza da causa, mais precisamente no que concerne o experiente e o técnico.

Por isso, em cada domínio, também consideramos que os “mestres-de-obra” sabem mais e são mais valiosos e sábios que os “trabalhadores braçais”, porque sabem as causas daquilo que está sendo produzido (ao passo que estes últimos, tal como certas coisas inanimadas, fazem algo, mas os inanimados fazem cada coisa devido a certa natureza, ao passo que os “trabalhadores braçais” fazem por hábito (Met 981a12)

Dessa maneira, o homem por muito tempo se habitua a agir de tal maneira, até que chega em um determinado momento que age sem sofrer, logo dificilmente essa disposição será alterada. Paralelamente, Eichmann “só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte” (ARENDDT, 1999, p.37). Desse modo, cumpria regras e suas emoções pessoais jamais interferiam em suas ações. Portanto, as virtudes morais são aquelas que dizem respeito à parte irracional da alma que se liga com o desejo, ela é por um lado irracional porque não tem nela mesma razão, mas é por outro lado racional, na medida em que obedece aos comandos da parte racional. Em outras palavras, Eichmann sabia que estava colaborando para o extermínio de pessoas. Assim, se há algum tipo de ignorância envolvida nas escolhas de Eichmann, esta ignorância não diz respeito ao fato de estar ele contribuindo para o extermínio de pessoas. Ele certamente sabia disso.

Aristóteles talvez dissesse que há, sim, certa ignorância envolvida nesse caso, como já abordamos, mas essa se dava a respeito do fim visado pelo conjunto de ações implementadas por Eichmann. Como o fim é uma causa, a saber, uma causa teleológica, talvez Aristóteles

dissesse que Eichmann não tinha conhecimento da causa⁹, pois elegeu um bem meramente aparente, e não um genuíno bem, como causa teleológica em vista da qual fez tudo o que fez. Desse modo, Eichmann nunca perguntou por que, nunca fez uma investigação bem-sucedida que desemboque na descoberta da causa, de tal modo que ele continuou ignorando a causa, como alguém que sabe “que” o fogo é quente, mas não sabe “por que” o fogo é quente.

Sobre isso, ainda é preciso considerar o *hypokeimenon*: “é o que subjaz a tudo que é acrescentado por acaso, isto é, a tudo que não pertença a própria essência” (Arendt, 2000, p.197). Disso se segue o caráter contingente das coisas que acontecem e/ou que poderiam ser de outro modo. No que dispõe aos atos de Eichmann a pergunta a ser colocada seria por que se fez x e não y? Ou ainda, “por que não?” Na perspectiva de Aristóteles, assim, “poucas coisas seriam mais contingentes (...) uma vez que sempre representariam coisas que o ser humano poderia ter deixado de fazer, não existindo uma necessidade ou uma obrigatoriedade na realização desse ato” (Muller, 2010, p.173). Para Aristóteles é a *proairesis*, a escolha, que se evidencia por ser uma condição pela qual o agente se destaca por realizar ações em vista do propósito de que elas são feitas, isto é, “pela razão a respeito daquilo que é um bem ou um mal para o homem (EN 1140b4ss).

Apesar disso, Müller comenta que Aristóteles reconheceu a insuficiência das suas formulações para explicar as ações humanas por justamente se apoiar na dicotomia platônica entre razão e desejo. Na obra *De anima* (2006, 433b5), Aristóteles procura examinar aquilo que define como a natureza e a essência da alma, investigando suas faculdades e o modo como elas se relacionam com a atividade do conhecer e do agir. Para tanto, a obra fornece parâmetros para compreender a relação entre razão e vontade: a razão é definida como aquilo que ordena e comanda que se resiste aos desejos destituídos de razão, embora esses comandos não sejam necessariamente obedecidos. Dentro da alma humana, a razão governa e procura orientar os desejos cegos, a fim de que haja certa tranquilidade de espírito. Essa descrição aparece no exemplo do homem incontinente: nele, a razão é submetida ao desejo, enquanto, no homem continente, a razão vence os desejos e os impulsos inferiores. Para Arendt, como observamos, é no desejo por aquilo que falta que se encontra o *eros* voltado para o que falta.

Em Aristóteles, deparamo-nos com um conflito entre razão e desejo: há aqueles em que esse conflito se manifesta claramente, mas há também aqueles que, sem perceber o

⁹ É importante destacar o contraste existente entre saber “que” e saber “por que”, essas duas condições impostas ao conhecimento, isto é, por causa de que uma coisa pertence à outra, é um dos traços decisivos do conhecimento científico. Assim sendo, saber “por que” é uma condição de causalidade, na medida que saber “que” é uma condição de necessidade. “Aquilo em busca de que” ao ser respondido enuncia a causa.

conflito, seguem seus desejos e apetites acreditando que satisfazê-los constitui o bem e, assim, acabam por se contradizer e entrar em desacordo consigo mesmos. Trata-se, portanto, de um sujeito destituído de *eros* ou de amizade consigo mesmo.

Os homens maus "esquivam-se à própria vida, destruindo a si mesmos", incapazes de suportar a própria companhia, ou buscam a companhia de outras pessoas com quem possam passar seus dias; mas evitam a própria companhia. Pois quando estão sozinhos lembram-se de muitos acontecimentos que causam desassossego, mas enquanto estão com outros, podem esquecer. Não têm nenhuma amizade por si mesmos, sua alma é dividida por forças contrárias; uma parte arrasta-os para um lado, a outra, para outro, como se quisessem esquartejar o indivíduo... Os homens maus estão repletos de arrependimentos. (Arendt, 2000, p.230)

Nesse sentido, Aristóteles pensa no modo como a ação se relaciona com as condutas humanas tendo algum fim em vista, isto é, que são motivadas pelo bem, visando o bem, possuindo, assim, em si mesma um fim. Uma ação que visa o bem, que é em si uma atividade da razão, precisa ser previamente escolhida, no sentido de preferência entre alternativas. No caso de Eichmann, por exemplo, entre transportar ou não transportar, obedecer ou desobedecer, pensar ou não pensar: toda ação envolve *proairesis*, isto é, escolha deliberada. No tratado *Sobre a alma*, chama-se *nous praktikos*, razão prática.

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. A escolha é uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre dois. (Arendt, 2000, p. 231).

Nesse prisma, a ambiguidade em que é tratada a faculdade do pensamento em Hannah Arendt, com todas as suas implicações, pode ser justificada através da ótica aristotélica: a *proairesis*, a escolha, para mediar essa contradição existente entre razão e desejos cegos. Müller (2010, p.176) demonstra que essa espécie de nova faculdade - a escolha - permite que o ser humano se solte de duas forças que o prendem, como se a natureza dominasse, isto é, suas paixões e desejos e aquilo que não é livre para concordar ou discordar, todavia, “isto não significa afirmar que a *proairesis* é a precursora da vontade”, pois essa deliberação em escolher acaba por constituir uma ação limitada, pois restringe-se somente a à escolha dos meios para se atingir um fim. Isso significa que ninguém escolhe ser feliz ou ter saúde como objetivo, segundo Hannah Arendt (2000), os fins são inerentes à própria natureza humana. Ou seja, deliberamos somente sobre os meios para se alcançar a felicidade ou a saúde. Por isso, quanto aos meios, podemos descobrir quais são, adquirir e escolhê-los, pois nos são dados e não construídos por nós.

Existem inúmeras outras questões e desdobramentos que surgem dessa ambiguidade em escolher uma boa ação ou não escolher uma boa ação, havendo pensamento ou não. Hannah Arendt, sobre isso, dedica um capítulo sobre a vontade, “*A escolha*”, entre querer e

não querer. Para essa discussão, a autora recorre a Santo Agostinho, pois, segundo ela (2000), Agostinho foi um dos primeiros pensadores a voltar-se para a religião a partir de perplexidades filosóficas. Nesse contexto, surgem questões como: de onde vem a monstruosidade? Por qual motivo? Por que obedecemos? Por que resistimos? Como decidir entre duas naturezas contrárias, uma boa e outra má? A ênfase, contudo, recai sobre o pensamento e, a partir disso, sobre a ausência do pensamento, experiência comum em nosso cotidiano, aspecto sobre o qual Hannah Arendt se debruçou ao investigar a *incapacidade de pensar*.

3.2 - A incapacidade de pensar e a responsabilidade pessoal

Embora a incapacidade de pensar tenha ganhado notoriedade e destaque na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963), é importante destacar que Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo* (1951) e em *A condição humana* (1958) já havia demonstrado preocupação sobre a atividade do pensamento. Mas, ainda assim, apesar disso, Arendt sempre retoma a referência de Eichmann - como um fantasma que a sempre persegue para esta reflexão. Para ela, sua preocupação e interesse, claro, imediatamente, surgiu do julgamento de Eichmann, mas também das implicações morais e éticas que surgiram da questão: *O que é o pensar?* Assim, o estopim que a guiou e a fez se debruçar sobre a ausência do pensamento tem como pano de fundo a dimensão moral do pensar e a sua ligação com a banalidade do mal. Portanto, o que a deixava inteiramente aturdida e incomodada era a superficialidade demarcada pela falta de pensamento de Eichmann. Além disso, ainda mais problemático, o desafio moral e ético que perpassou tudo isso.

O termo ou expressão *incapacidade de pensar* não se encontra muito bem delimitado como um conceito em suas obras, todavia a partir de suas reflexões, podemos demarcar essa incapacidade como sendo o *oposto*, o *contrário*, do que ela caracterizou como faculdade do *pensar - mind*. A partir disso, o termo também é encontrado em suas discussões com outros nomes, bem como, *irreflexão*, *superficialidade*, *ausência* ou *vazio do pensamento* e sempre associados à banalidade do mal. Em *A condição humana* o termo aparece como falta de meditação, em *Eichmann em Jerusalém* como irreflexão e em *A vida do espírito* como incapacidade de pensar. Os termos incapacidade, vazio ou ausência sugerem uma certa negatividade ou falta como definição, todavia, aqui, ele é definido e captado pelo seu positivo: o pensar.

Donna Haraway, pensadora contemporânea, em sua obra *Staying with the trouble*, retoma a noção arendtiana de ausência de pensamento para compreender e “suscitar respostas potentes a eventos devastadores e, também acalmar águas turbulentas e reconstruir lugares tranquilos”. (Haraway, 2023, p.13) Para tanto, a autora apresenta uma lista de imagens para abordar diferentes problemas a partir de estórias. Além disso, a palavra-chave do capítulo intitulado *Pensamento tentacular, é simpoiese* - fazer com - pensar com. Nesse aspecto, se torna extremamente interessante a maneira pela qual Haraway aborda o problema do pensamento com um jogo de imagens. Ela utiliza a imagem de uma aranha, *Pimoa cthulhu*, e a imagem de uma obra artística de Baila Goldenthal¹⁰, onde é possível ver mãos em movimentos, com dedos abertos e manipulando vários fios, que se cruzam e formam diferentes ângulos e padrões. Haraway denominou de teoria do barbante que está relacionado à brincadeira infantil conhecida como “cama de gato”, em que se constrói formas a partir de um barbante. Para melhor entendermos, imagine um barbante nos seus polegares e dedos mínimos de ambas as mãos, de maneira que forme uma figura inicial, geralmente é um x com barbantes na horizontal e vertical. A partir disso, o outro jogador usará os dedos indicadores para puxar e manipular os fios de modo que mantenha o barbante sempre esticado e sem desmanchar a forma anterior. Assim, soltará os laços originais dos polegares e dedos mínimos da primeira pessoa e formará uma nova figura a partir da anterior, sem desmanchar a “cama de gato”, assim, sucessivamente, formando novas figuras. Caso o barbante se solte ou desmanche, o jogo recomeça ou passa para outro jogador.

As imagens são bem intuitivas e sugestivas e ao vê-las ou imaginá-las é possível, de forma notável, observar uma articulação com o conceito de *teia de relações* em Hannah Arendt. E é nesse ponto que as imagens apresentadas e discutidas na obra dialogam profundamente com a concepção arendtiana de pensamento. À isso, Donna Haraway chama de cultivar a *respons-habilidade*, uma maneira de pensar-com, “isto é, devir-com, trata-se em si mesmo de uma maneira de retransmitir [...] mas saber que aquilo que tomamos nos foi antes oferecido envolve um tipo específico de pensar entre” (Haraway, 2023, p.65 apud Stengers, 2011, p.134), ou seja, é uma maneira de responder com *eros* e ação aos vínculos e, até mesmo, os desligamentos, trata-se do saber e do fazer coletivo. Para a autora, o padrão do jogo literalmente está em nossas mãos e, por isso, as mãos estendidas exigem uma certa confiança e a resposta à essa confiança da mão estendida: devemos pensar.

¹⁰ Baila Goldenthal (1925-2011) criou uma série de obras intitulada *Cat's Cradle*. Para ela, a cama de gato é uma metáfora para o jogo da vida, pois a presença das mãos em movimento convida outros seres tentaculares para o jogo.

Desse modo, Haraway começa um estudo de relações com relações, a partir da prática de pensamento e, com isso, uma análise sobre o perigo em aceitar as contingências de colocar as relações em risco com outras relações. Nesse ponto, o que quer ser demonstrado é exatamente o que está presente na obra de Baila Goldenthal, isto é, a importância de saber quais pensamentos pensam pensamentos, a teia de relações concernente à pensamentos e conhecimentos que se relacionam com o mundo, ou seja, “quais ideias usamos para pensar outras ideias.” (Haraway, 2023, p.66, apud Strathern, 1992, p.10). E quando isso não ocorre? Quando ocorre a recusa do saber, do pensar e da *respons-habilidade*?

Donna Haraway recorre à análise de Hannah Arendt para explicar essa recusa, esse desvio de olhar e essa incapacidade de pensar em tempos de urgência. No entanto, na versão em português de Haraway, essa incapacidade, *thoughtlessness*, é traduzida como renúncia¹¹ à capacidade de pensar, o que acaba por se distanciar do sentido original e específico do termo. Em suas palavras:

O que significa renunciar à capacidade de pensar? Estes tempos chamados de Antropoceno são tempos de urgência para todas as espécies, inclusive a humana. São tempos de recusa: recusa de saber e de cultivar a capacidade da *respons-habilidade*, recusa de estar presente diante da catástrofe que se precipita no tempo, desviando o olhar de maneira inaudita. Sem dúvida, dizer inaudito diante da realidade dos últimos séculos é dizer algo quase inimaginável. Como podemos pensar em tempos de urgências sem os mitos autoindulgentes e autorrealizáveis do apocalipse, quando cada fibra de nosso ser está entrelaçada, e é até mesmo cúmplice, nas teias de processos nos quais é preciso se envolver e reconfigurar de alguma maneira? Quer tenhamos pedido por isso ou não, o padrão está em nossas mãos, mais uma vez. A resposta à confiança da mão estendida: é imprescindível que pensamos. (Haraway, 2023, p.67-68)

Para Haraway é imprescindível a tarefa de pensarmos não para simplesmente avaliar se as circunstâncias, informações, sobre estar certo ou errado, bom ou mau. Evidentemente, isso é de extrema importância, todavia, o que a autora quer destacar a respeito da conjuntura geo-histórica é a renúncia ao pensamento sobre o mal da insensibilidade, sobre o lugar-comum da insensibilidade. Para ela, muito mais aterrorizante do que Eichmann não ser um monstro incompreensível e intangível, como bem pontua Arendt, é a insensibilidade ter tomado conta de lugares comuns. Assim, esse agente se torna incapaz de ver o mundo como é em seu absoluto, incapaz de se entrelaçar, de tornar presente aquilo que está ausente e, sobretudo, incapaz de cultivar a *respons-habilidade*.

Nesse sentido, Donna Haraway (2023, p.69) destaca que para Eichmann tudo era de extrema importância: a função, os deveres, o cumprir, o Führer, menos o mundo e ele mesmo.

¹¹ Helen Torres, tradutora de *Staying with the Trouble* para o espanhol, traduziu o termo como negligência. Vivien García, tradutora do livro para o francês, optou pela literalidade da "ausência de pensamento". Ana Luiza Braga traduziu para o português como renúncia ao pensamento seguindo, assim, o projeto ético de Haraway.

Assim, essa insensibilidade se tornou comum e “o mundo não importa para a insensibilidade comum”. Nessa lógica, os espaços são esvaziados e preenchidos meramente com informações, a determinação de amigos ou inimigos, havendo apenas um assombroso abandono do pensar. Haraway entende essa insensibilidade não como um vazio emocional ou uma falta de compaixão, o que também era verdade se tratando de Eichmann, mas uma renúncia, um abandono, muito mais profundo e existencial, definido por ela de imaterialidade e inconsequencialidade. Ou seja, uma renúncia a ponto de não se abrir mão da própria identidade, ego, ideias, abdicando da sua própria existência a ponto de não se importar, não fazer diferença e não ter nenhum peso. Vejamos:

Essa qualidade não se resumia a um vazio emocional nem a uma falta de compaixão - ainda que isso certamente fosse verdade para Eichmann-, mas a uma renúncia muito mais profunda que eu chamaria de imaterialidade, de inconsequencialidade ou, no léxico de Arendt (e também no meu), de insensibilidade. Eichmann foi astralizado diretamente para fora do imbróglio do pensamento na prática do business as usual, não importa o quê. Não havia maneira de o mundo se tornar uma "questão de cuidado" para Eichmann e seus herdeiros - nós? O resultado foi a participação ativa no genocídio.(Haraway, 2023, p.69)

Embora Haraway radicalize na tradução e se distancie da literalidade do termo arendtiano, a raiz do problema se mantém para ambas, a urgência do pensamento. Para Donna Haraway, a renúncia do pensamento ganha contornos agudos e híbridos, a partir de interpretações feministas, biológica, ecológica, corporal e sensível. Hannah Arendt não exclui o sensível do pensar, mas compreende de um lugar mais fenomenológico e não tanto biológico como Haraway. Nesse contraste, não há hierarquia, mas justamente destaca-se a radicalidade do pensamento arendtiano em sua exigência: a capacidade de pensar em Hannah Arendt deve acontecer imediatamente para se julgar a obediência, o conformismo e a lealdade cega. Em troca, Haraway esboça um pano de fundo pautado na noção de antropoceno e *chthuluceno*. O *chthuluceno* é uma palavra “composta de duas raízes gregas (*khthôn* e *kainos*) que, juntas, nomeiam um tipo de lugar-tempo para aprender a ficar com o problema de viver e morrer com *respons-habilidade*”. Para ela, é uma narrativa dinâmica de compreender o mundo a partir da manutenção de vínculos, o que ela denomina de parentescos estranhos com os outros, pois quando estamos sozinhos com nossas próprias experiências, sabemos ao mesmo tempo muito e muito pouco, e uma vez que isso ocorra, acabamos por encontrarmo-nos em desespero.

A incapacidade de pensar em Arendt é, acima de tudo, fenomenológica, centrada em um compromisso ético de cuidado e um compromisso moral com o mundo, demarcada pela pluralidade e contingência. Hannah Arendt descreve que sujeitos como Eichmann carecem de

pensamento, logo, de juízo moral e responsabilidade ética em nome de uma obediência meramente funcional. Essa incapacidade de pensamento no sentido ético evidencia a lógica instrumental como uma maneira de desumanização, havendo a ausência de interioridade do agente em pensar e julgar criticamente as ações que cometia ou autorizava. Em Haraway a renúncia do pensamento também se apresenta diante da invisibilidade do outro, mas o termo e tradução escolhido, talvez, é colocado de uma maneira mais cínica. A renúncia em Haraway é uma escolha de não pensar e afetar-se diante do óbvio, diante a urgência, a destruição e ao sofrimento. Ambas são formas de recusa, ambas sugerem a responsabilidade no modo como pensamos ou não pensamentos sobre o outro, ambas sugerem uma imaginação e sensibilidade para aquilo que nos paralisa.

Nesse sentido, a incapacidade de pensar não é uma deficiência intelectual, mas, antes de tudo, um desinteresse ético que torna possível a repetição do mal. Portanto, o pensar e julgar criticamente exige envolvimento, exposição e implicação com aquilo que está no mundo e com o mundo. Dessa forma, a faculdade do pensar é uma atividade mental que se compromete com o que é vivido e sofrido. Assim, o pensamento nunca pode ser neutro, pois é sempre uma resposta efetiva aos problemas.

Uma vez que não basta ter o mero hábito de pensar para abster-se de fazer o mal e que o pensar é, sobretudo, uma capacidade inerente a todos os seres humanos, então essa incapacidade de pensar aparece, em si mesma, como um problema. Por que não foi utilizada por Eichmann? Isso significa que Eichmann é mal por não pensar? O que dificulta e impossibilita a atividade do pensamento? Ainda, até que ponto a incapacidade de pensar pode se tornar justificativa para a prática do mal? São perguntas que fundamentam as análises e o diagnóstico da contemporaneidade de Hannah Arendt: a incapacidade de pensar, julgar e de se responsabilizar acomete os seres humanos.

Hannah Arendt, em *A vida do espírito*, no intuito de compreender a negligência que pode ocorrer com o pensamento, promove um desmonte de concepções metafísicas e suas falácias. Para ela, são compreensões enganosas, mas que possuem profundidade para iluminar esse cenário acerca do pensar. A primeira falácia refere-se à dicotomia entre *Ser* e *Aparência* no processo de retirada do mundo. Segundo Hannah Arendt (2000, p. 17), *Ser* e *aparência* coincidem. Isso significa que o pensamento, ainda que seja uma atividade silenciosa e invisível, permanece destinado a aparecer no mundo das aparências. Assim, quando pensamos, também aparecemos entre outras aparências. Esse processo de pensar realiza um movimento de retirada do mundo e mesmo que haja esse distanciamento, aparecemos em meio a outras aparências. Nesse contexto de retirada do mundo, há “o risco do eu pensante se

isolar das experiências reais e girar apenas em torno de si mesmo” (Siervs, 2010, p.857). E é exatamente esse o perigo inerente ao pensamento: o afastamento do sentido das coisas e, conseqüentemente, o afastamento da própria responsabilidade pelo mundo.

O filósofo, que em seu pensamento solitário se ocupa com esferas supostamente superiores às contingências da vida cotidiana e aos acontecimentos políticos, corre o perigo de se esquecer da sua responsabilidade pelo mundo. (Siervs, 2010, p.857)

Todavia, na análise de Arendt, esse afastamento da realidade e sentido das coisas, embora apresente risco a faculdade do pensar, não diz respeito a alguma limitação cognitiva, estupidez (*Dummheit*) ou ignorância. Dessa forma, essa ausência de pensamento acomete todos os seres humanos, sejam eles, nazistas ou não, intelectuais ou não, independentemente de qualquer hierarquia política ou social, aquele que foi capaz de cometer qualquer nível de barbaridade, desde a responsabilidade pelo transporte dos judeus a matar própria e efetivamente com as próprias mãos, foram capazes de aplicar e produzir conhecimento para cometer tal atrocidade, contudo foram incapazes de simplesmente refletir sobre estes atos. Embora se tenha feito uso de um saber e de saber fazer, não pararam para pensar sobre o sentido daquilo para as vítimas, para o mundo e, inclusive, para eles mesmos. Frédéric Gros, sobre isso, cita um excelente exemplo: O caso de Stanley Milgram - um professor do departamento de psicologia de Yale.

Gros conta que Milgram, com o objetivo de conduzir uma investigação científica sobre os mecanismos de memória e aprendizagem, realizou, entre os meses de junho e julho de 1961, uma convocação pública por meio de anúncios veiculados nos jornais de New Haven, recrutando voluntários com idades entre vinte e cinquenta anos, mediante remuneração, para participarem do experimento. A seleção dos participantes não exigia critérios estatutários rigorosos, contudo, foram excluídos indivíduos com formação ou vínculo profissional na área da educação, como estudantes e professores, a fim de evitar algum conhecimento prévio sobre o tema da pesquisa. (Gros, 2010, p.123) Centenas de pessoas se apresentaram e tiveram uma ampla heterogeneidade, diversos perfis sociais, psicológicos e nível de escolaridade. Segundo Gros, “gente de todo tipo”, cidadão respeitador das leis, homem comum e o famigerado cidadão de bem.

O experimento foi apresentado aos participantes por uma pessoa de aparência séria e de postura autoritária com o intuito, justamente, de medir a reação das pessoas diante da autoridade. Dessa forma, o experimento consistia na escolha, por sorteio, de duas pessoas: uma faria o papel de professor e a outra de aluno. O professor ficará em uma sala, em frente a um painel com vários botões. Cada botão envia um choque elétrico ao aluno, com intensidade crescente, “de 15 em 15 e variando de 15 a 450 volts. Abaixo dos interruptores há inscrições

indicando a progressividade dos choques: leve, moderado, forte, intenso, extremo, perigo (375 volts). Sob os dois últimos (450 volts), leem-se apenas três X inquietantes” (Gros, 2010, p.124), sugerindo algo extremo. Assim, a tarefa do professor é ler pares de palavras, por exemplo, “grama verde” e depois dizer apenas o adjetivo “verde”, oferecendo quatro opções de substantivo. O aluno escolhe apertando um botão. Se errar, recebe um choque. A cada novo erro, o choque fica mais forte. Se errar 30 vezes, o choque final será de 450 volts. Na primeira parte do experimento, o professor e o aluno são colocados em salas separadas, sem que possam se ver. Antes disso, o professor é levado até a sala do aluno, onde o vê sendo amarrado a uma cadeira com eletrodos no braço, conectados ao gerador de choques. Esse momento serve para reforçar a impressão de que os choques são reais.

Evidentemente, o experimento foi concebido como uma espécie de armadilha destinada a avaliar o grau de obediência dos participantes frente à autoridade, e não, como anunciado - investigar os efeitos positivos ou não do sofrimento físico sobre a memória. Trata-se, portanto, de uma simulação, cujo objetivo central é analisar até que ponto indivíduos comuns estão dispostos a seguir ordens, mesmo quando estas contrariam princípios éticos ou causam sofrimento a outrem. Sobre esse aspecto, Gros comenta que a simples apresentação do protocolo - que nos convida a administrar choques elétricos em um desconhecido - poderia, em princípio, desencorajar a maioria das pessoas. Mesmo diante da perspectiva de infligir sofrimento a um outro indivíduo que não nos fez nada, todos aceitaram as instruções iniciais sem resistência explícita, revelando um elevado nível de conformidade diante da autoridade científica. Assim, por pura docilidade, nos transformamos em torturadores.

Trata-se de um contexto extremamente perturbador que provoca questionamentos éticos a respeito da obediência e da incapacidade de pensar. Até que ponto somos capazes de provocar dor ou sofrimento ao desconhecido? Em que medida a maldade é inerente ao ser humano? Será que um grito de dor ou uma súplica por ajuda não é suficiente para repugnar o sofrimento praticado com o próximo? O sujeito não poderia meramente se identificar com a vítima e imaginar que poderia ser ela em seu lugar? Pulsão sádica ou mera incapacidade de pensar? Tais questionamentos suscitam uma série de inquietações e desdobram-se em uma questão central relativa à capacidade de pensar de forma autônoma: o que poderia, então, levar à transformação do pensamento de um sujeito? Uma vez que, ainda que só, em um diálogo silencioso consigo mesmo, pode tanto se isolar e negligenciar-se quanto se aprofundar e se conectar com a realidade de modo que haja uma harmonia com três domínios: pluralidade - aparência - amizade. Quais circunstâncias ou influências seriam determinantes para orientá-lo tanto à prática do bem quanto à do mal?

Conforme discutido nas seções anteriores, o pensamento único e exclusivamente isolado, em um diálogo silencioso consigo mesmo, não possui nenhuma espécie de garantia do bem, pois envolve uma certa complexidade da ação moral, mas, ainda assim, funciona como uma espécie de barreira ou freio que previne as ações irrefletidas. Para Hannah Arendt, pensar não é o mesmo que conhecer. É justamente nesse ponto que reside “um perigo — cada vez mais presente na modernidade — perdemos de vista a relevância própria do pensar, pois, muitas vezes, aplicamos os critérios do conhecer indistintamente também à atividade do pensamento” (Siervs, 2010, p. 858). Ao introduzir *O pensar*, a primeira parte de *A vida do espírito*, Arendt cita Martin Heidegger, tornando clara essa distinção entre pensar e conhecer, bem como suas implicações para a compreensão da ação ética. Vejamos:

- O pensamento não traz conhecimento como as ciências.
- O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.
- O pensamento não resolve os enigmas do universo.
- O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.

Nesse contexto, Arendt também recorre à distinção estabelecida por Immanuel Kant entre pensar e conhecer. Para ela, torna-se igualmente um “escândalo da razão” o fato de não sermos capazes de adquirir um conhecimento certo e verificável em “relação a questões sobre as quais, entretanto, a própria razão não pode deixar de pensar” (Arendt, 2000, p. 13). Todavia, embora Arendt tenha anunciado esta distinção para introduzir *O pensar*, em *A vida do espírito*, a autora, no entanto, discorda de Kant quando ele, segundo ela, guiado pelas falácias metafísicas, afirma que o pensar se ocupa daquilo que está além dos limites do que pode ser conhecido. Para ela, “a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo o que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer.” (Arendt, 2000, p.13) O pensar, portanto, se envolve com o sentido das coisas que se busca, sejam elas do dia a dia quanto questões filosóficas profundas, por outro lado, o conhecimento se ocupa de questões seguras e verificáveis tanto ordinariamente quanto no âmbito da ciência.

Retomemos novamente o exemplo do fogo abordado anteriormente: é, claramente, possível saber que o fogo é quente, basta ter tato e sentir a sua quentura - isso é um conhecimento. Saber que o fogo é quente é uma certeza verificável, segura e certa, podendo ser evidente por si mesmo ou comprovado. O pensar, em oposição a isso, é mais exigente e busca compreender o sentido por trás do mero tato, ou seja, se perguntar *por que* o fogo é quente. O pensamento vai além do saber que se colocar a mão no fogo, irá se queimar; o pensar busca compreender que a queimadura vai ocorrer pois está ocorrendo uma reação química - uma combustão entre três componentes essenciais: combustível, calor e oxigênio comburente. Se retirar um destes não haverá fogo. Portanto, tanto a ausência de pensamento

quanto a própria atividade de pensar podem conduzir consequências igualmente graves. Na ausência de reflexão, a experiência é vivida de modo automático: alguém se queima, simplesmente, sem compreender a razão do ocorrido. Por outro lado, mesmo quando o pensar está presente, ele não necessariamente impede o sofrimento, mas possibilita compreendê-lo: queima-se agora ciente de que o calor resulta de uma reação química. Em ambos os casos, a dor permanece; o que muda é a consciência do sentido da experiência. Mas por que, mesmo tendo consciência do sentido da experiência, somos muitas vezes insensíveis à dor do outro? O caso de Eichmann ilustra essa contradição de forma contundente. Gros dialoga diretamente com Hannah Arendt ao abordar as razões que explicam tanto a capacidade quanto a incapacidade de pensar, sugerindo que não se trata apenas de ignorância ou maldade, mas de um esvaziamento do pensamento crítico, da empatia e da responsabilidade moral. Nesse sentido, a insensibilidade diante do sofrimento alheio revela não apenas uma falha ética, mas uma falência do próprio exercício do pensamento — entendido não como mera racionalização, mas como uma forma de presença e responsabilidade diante do outro.

Frédéric Gros retoma esse caso paradigmático ao responder a pergunta “*por que obedecemos?*” e aceitamos o inaceitável, denominando de perversão ética. A partir da experiência piloto de Milgram, Gros aponta que o sujeito possuindo proximidade com a vítima ou não, nada muda e a obediência segue. Isso demonstra e justifica o motivo pelo qual Eichmann “não deixou nenhuma dúvida de que teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido.” (Arendt, 1999, p.19). Segundo Gros, o que realmente paralisaria Eichmann ou qualquer outro nessa situação, a desobedecer, é a figura da autoridade — essa figura muita das vezes é regulamentada por um ambiente institucional, técnico, seguro e que além de dar ordens, legitima-as. Eichmann a todo momento declarou-se inocente, pois nunca matou ninguém; seus atos foram legitimados por uma autoridade que ditou as ordens e é “antes essa capacidade de aceitar ser no espaço de um instante apenas um braço, o movimento de uma mão” (Gros, p.129) que caracteriza esta perversão ética que reverbera a incapacidade de pensar e agir. Trata-se, dessa forma, muito mais do que uma agressividade selvagem ou sadismo, mas de um descuido, um abandono de si e da alma. Ao abdicar de si mesmo em nome de uma ordem, o indivíduo encarna a forma mais radical da ausência de pensamento, como identificada por Arendt: uma submissão que apaga o senso de responsabilidade e torna possível a perpetuação do mal sob aparência de normalidade. Vejamos nas palavras de Frédéric Gros:

É nesse momento da perversão ética, da desresponsabilização que Arendt chama de burrice. Mas é uma burrice ativa, deliberada, consciente. Essa capacidade de tornar a

si próprio cego e burro, essa teimosia em não querer saber, é isso a ‘banalidade do mal’. (p.129)

O mal, dessa maneira, reside nessa falta de compromisso do indivíduo consigo mesmo e, conseqüentemente, com os outros, pois as conseqüências advindas da incapacidade de pensar, julgar e ser guiado pelo que os outros pensam, falam e ditam, traduz um mal moral, uma mal que o homem faz ao homem e ao mundo comum — espaço de visibilidade, constituído por agentes, lugar da pluralidade. Isto posto, podemos verificar que a capacidade de julgar e pensar está relacionado à moralidade, especificamente, questões morais sobre a responsabilidade e o julgamento de nossos atos, pois de acordo com Arendt “as questões legais e morais não são absolutamente idênticas, mas possuem uma certa afinidade, porque ambas pressupõem o poder do julgamento” (Arendt, 2004, p.84).

O conceito de responsabilidade é elaborado a partir de uma preocupação fundamental com o mundo comum e com o senso de responsabilidade de cada indivíduo. A partir desse mesmo fundamento, Hannah Arendt compreende a responsabilidade como um conceito que se desdobra em duas dimensões indissociáveis: a pessoal e a política. Embora distintas, ambas têm origem na relação do sujeito com o mundo comum e na sua inserção no espaço da pluralidade humana. As reflexões sobre esta temática são desenvolvidas de maneira sistemática na obra *Eichmann em Jerusalém*, mas encontram mais elaboração em *Responsabilidade e julgamento*. Neste último livro, Arendt busca esclarecer que grande parte das controvérsias desencadeadas por Eichmann em Jerusalém dirigia-se, na verdade, a um livro que jamais foi escrito. Para ela, sua análise limitava-se à algo tão factual e evidentemente sustentado pelos fatos dos processos, os quais, estritamente conduziam ao confronto com questões morais sobre a responsabilidade e julgamento dos nossos atos.

De acordo com Hannah Arendt (2004, p. 89), a responsabilidade pessoal difere claramente da responsabilidade política — também denominada de responsabilidade coletiva, ainda que ambas se articulem no interior do mundo comum e da vida plural. A responsabilidade política é inevitavelmente assumida por todo governante ao tomar o poder. Quem quer que assuma a responsabilidade política assumirá também todas as proezas e malfetorias de seu predecessor. Por outro lado, a responsabilidade pessoal é definida por Arendt de um modo hermenêutico, pois possui um vínculo estreito com as atividades da vida do espírito, isto é, pensar, querer e julgar. Assim, a responsabilidade pessoal está relacionada a um ato específico do indivíduo. Trata-se, portanto, do *quem* somos no domínio da visibilidade, no domínio público e *como* conduzimos essa atividade. Segundo Bethânia Assy (2015, p.35), a partir disso, podemos identificar três níveis de responsabilidade pessoal:

“responsabilidade de pensar e de 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”.

O primeiro nível da responsabilidade pessoal situa-se no âmbito do pensar. Por “pensamento”, entende-se a capacidade de refletir e o fato de que estamos, inevitavelmente, condenados a conviver conosco mesmos. Nesse sentido, a responsabilidade pessoal é marcada pelas escolhas que fazemos e pelas quais devemos responder. O segundo nível é o do julgar. Aqui, a responsabilidade pessoal está diretamente ligada à escolha de exemplos que orientam nossas ações. Cada indivíduo possui determinados referenciais de conduta e modelos de moralidade, a partir dos quais procura orientar suas decisões e avaliar o que considera certo ou errado. O terceiro nível refere-se à responsabilidade pessoal em relação à durabilidade do mundo. Segundo Assy (p.31), é a noção de consistência que conecta o indivíduo ao mundo por meio de sua ação. Associada a essa dimensão, Arendt introduz o conceito de *amor mundi*, entendido como “o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumir responsabilidade por ele”. Pode-se compreender este terceiro nível como aquele do querer, na medida em que ele envolve a decisão de assumir responsabilidade pela durabilidade do mundo. Trata-se de uma disposição da vontade que se expressa no agir consistente e na escolha de permanecer vinculado ao mundo comum.

Essa compreensão da responsabilidade pessoal demonstra que o pensar, o julgar e assumir responsabilidade pelo mundo não são atividades meramente isoladas, mas dimensões interligadas da vida humana. Pois, cada escolha, cada reflexão e cada ação carregam consigo implicações morais que ultrapassam o indivíduo, mostrando como a capacidade de refletir e julgar é essencial para que se possa agir de maneira consciente. Quando essas faculdades falham ou são ignoradas, surge o risco de decisões mecânicas ou desresponsabilizadas, nas quais atos graves podem ser cometidos sem que se reconheça a própria responsabilidade, situações em que a rotina burocrática ou a obediência cega às regras parecem normalizar condutas moralmente questionáveis. É justamente nesse tipo de situação-limite que se torna evidente a tensão entre liberdade individual, normas sociais e compromisso ético, mostrando a necessidade de refletir sobre o papel do julgamento e da consciência diante das escolhas humanas.

As escolhas cotidianas, mesmo quando parecem banais ou meramente administrativas, carregam implicações morais que exigem reflexão e discernimento. Quando o pensamento é substituído pela repetição de fórmulas, e o julgamento cede lugar à adesão acrítica a normas e aos procedimentos, abre-se espaço para formas de agir nas quais a gravidade dos atos já não é

percebida por quem os pratica. Em contextos assim, a ausência de reflexão não se apresenta como perversidade deliberada, mas como uma inquietante normalidade, na qual a responsabilidade pessoal se dilui no cumprimento de ordens e na lógica da eficiência. É nesse horizonte que Hannah Arendt caracteriza a figura de Adolf Eichmann. Longe de apresentá-lo como um monstro, um sujeito movido por ódio ou perversidades excepcionais, Arendt o descreve como alguém profundamente incapaz de pensar e julgar por si mesmo. A autora não busca, em hipótese alguma, absolvê-lo ou relativizar a gravidade de seus crimes. Trata-se, antes, de uma opção metodológica e hermenêutica, orientada pela exigência de compreensão (*Verstehen*), isto é, pelo esforço de tornar inteligíveis as condições humanas e políticas que tornaram tais atos possíveis. Essa perspectiva, no entanto, foi frequentemente interpretada como uma forma de complacência ou de suavização da responsabilidade de Eichmann, dando origem a críticas que acusavam Arendt de minimizar o horror dos crimes nazistas. Contra essas leituras, a autora insiste que sua análise não elimina a culpa nem a responsabilidade jurídica, mas desloca o foco para a incapacidade de pensar e julgar como um problema central da vida moral moderna. Eichmann surge, assim, como um caso-limite de uma forma de agir marcada pela obediência irrefletida e pela adesão mecânica a normas e ordens, nas quais a responsabilidade pessoal é sistematicamente deslocada para estruturas administrativas e hierárquicas. Sua conduta evidencia como a ausência de reflexão e de julgamento pode levar à prática de atos moralmente graves sem que o agente se reconheça como responsável por eles. Desse modo, é possível, assim, iluminar os três níveis da responsabilidade pessoal anteriormente delineados.

No plano do pensar, sua incapacidade de manter um diálogo consigo mesmo revela a suspensão da reflexão, condição que, para Arendt, impede o reconhecimento da gravidade dos próprios atos. No nível do julgar, essa ausência de pensamento se traduz na incapacidade de escolher exemplos e critérios próprios que orientem a ação, fazendo com que Eichmann substitua o julgamento por regras, ordens e convenções externas. Por fim, no que diz respeito à responsabilidade pessoal em relação ao mundo, sua atuação evidencia uma completa indiferença à durabilidade do mundo comum, na medida em que suas ações se orientam exclusivamente pela lógica da eficiência burocrática, sem qualquer vínculo com o *amor mundi*. Desse modo, Eichmann expõe as consequências da renúncia à responsabilidade pessoal em suas diversas dimensões.

Nesse sentido, Frédéric Gros desconstrói a imagem do cidadão respeitador das leis, justamente por essa caracterização atingir várias camadas. Para o autor, essa obediência irrestrita não se limita a uma única dimensão, mas atravessa sucessivas camadas: da

submissão à subordinação, do conformismo ao consentimento. O cidadão que se orgulha de honrar e respeitar a lei é, antes de tudo, aquele que se submete, que obedece como um escravo, uma criança ou um robô e, sobretudo, que consente — e consente livremente. Tal consentimento, longe de ser neutro, configura-se como uma forma de alienação voluntária. É nesse sentido que a análise de Gros dialoga com Hannah Arendt, quando esta afirma a incapacidade de pensar, isto é, de exercer um juízo crítico sobre seus próprios atos. Chamar alguém de monstro pode, paradoxalmente, preservar uma forma de racionalidade excepcional: o monstro seria aquele que pensa o mal, que o planeja e o escolhe como projeto. É precisamente essa imagem que Hannah Arendt desmonta. Em Eichmann, o mal não nasce de uma vontade demoníaca nem de uma crueldade consciente, mas de um vazio, de uma ausência de pensamento, de um colapso da interioridade. Ele assusta justamente por não pensar e, por se quer, passar pelo crivo do pensamento. Portanto, sua violência emerge de uma obediência mecânica que suspende o juízo, a consciência e a responsabilidade, revelando que o mal pode ser banal, cotidiano, burocrático e, portanto, possível a qualquer um.

Essa banalidade não elimina a culpa; ao contrário, a desloca para um terreno ainda mais inquietante. Pois o mal que se realiza sem reflexão encontra sua condição no consentimento. O consentimento livre, essa alienação voluntária de que fala Frédéric Gros revela um sujeito que não apenas obedece, mas aceita, acomoda-se e entrega sua capacidade de julgar em troca da tranquilidade de pertencer e de cumprir. Assim, o cidadão obediente não é forçado: ele consente, e ao consentir abdica de si. Eichmann não pensou porque preferiu a segurança da norma à angústia da reflexão. E talvez resida aí o verdadeiro horror: não em um ser excepcionalmente perverso, mas em alguém comum que, podendo pensar e agir com liberdade, escolhe não o fazer. Um mal desprovido de intenção demoníaca, profundamente humano e exatamente por isso, o mais perigoso.

O deslocamento operado por Arendt torna-se ainda mais perturbador quando lido à luz da noção de consentimento. O mal que emerge da obediência não se impõe pela força, mas se instala no gesto quase imperceptível de concordar, de ajustar-se, de suspender o pensamento em nome da ordem e da normalidade. Nesse sentido, Eichmann não encarna a figura do monstro excepcional, mas a do sujeito comum que, podendo pensar, consente em não o fazer. Sua ação não é fruto de um ódio ardente, mas de uma renúncia silenciosa ao juízo, de uma alienação voluntária que transforma a obediência em virtude. O verdadeiro escândalo, portanto, não está na presença de uma vontade demoníaca, mas na ausência de pensamento ali onde havia liberdade. Ao revelar essa dimensão, Arendt expõe uma forma de mal que não se

anuncia como tal, que se confunde com o cumprimento do dever e que, justamente por isso, se torna mais difusa, mais humana e mais difícil de reconhecer.

Eichmann não pensou não porque sua identificação com a norma era tão completa que suprimiu qualquer conflito interior possível — a ponto de afirmar que obedeceria mesmo se a ordem atingisse o próprio pai. A obediência, nesse caso, não se apresenta como renúncia dolorosa, mas como adesão plena, como via de pertencimento e de ascensão. Ao consentir, Eichmann não apenas se submetia, mas investia na norma, encontrando nela segurança, reconhecimento e possibilidade de crescimento. Pensar tornava-se supérfluo, quase um risco, diante da estabilidade oferecida pela obediência. É nesse ponto que o consentimento revela sua face mais radical: não a do sujeito coagido, mas a daquele que se confunde com a regra e nela dissolve sua responsabilidade.

Em suma, você consentiu, e consentiu livremente. O consentimento é um ato pelo qual nos constituímos prisioneiros de nós mesmos. O consentimento é uma obediência livre, uma alienação voluntária, uma imposição plenamente aceita. (Grós, p.132)

É precisamente aqui que a leitura de Frédéric Gros se torna decisiva: a obediência não opera apenas como coerção, mas como consentimento ativo e produtivo, como uma forma de investimento subjetivo. Obedece-se não apenas para evitar a punição, mas para pertencer, para existir, para ascender. A norma oferece abrigo, reconhecimento e trajetória; em troca, exige a renúncia ao julgamento. Eichmann não vive a obediência como sacrifício, mas como via de realização dentro da engrenagem burocrática. Nesse sentido, o consentimento de que fala Gros revela sua dimensão mais radical: uma alienação voluntária na qual o sujeito se confunde com a regra e dissolve sua responsabilidade na promessa de ordem, segurança e progresso.

CAPÍTULO IV: A BANALIDADE DO MAL

4.1 - Do mal radical à banalidade do mal

Em *Origens do Totalitarismo* (2012), Hannah Arendt enfrenta o problema do mal de forma ainda quase embrionária, articulando-o como mal radical, uma forma inédita e estruturalmente nova de destruição da humanidade que não se esgota em categorias morais, jurídicas ou psicológicas tradicionais. Nesse estágio inicial, o mal manifesta-se na lógica totalitária dos campos de concentração. Nos campos de concentração, essa lógica não visa apenas à eliminação física, mas à supressão da capacidade humana de ação, espontaneidade e pluralidade, reduzindo indivíduos a elementos administráveis e descartáveis dentro de um sistema burocrático. Assim, o caráter radical do mal não se opõe à sua normalização, ele se realiza precisamente quando a destruição da humanidade passa a operar como prática regular e socialmente organizada.

Portanto, para Arendt, o mal radical inicialmente resultaria de um sistema em que todas as pessoas se tornam supérfluas e insignificantes. Dessa forma, a intenção da autora é demonstrar a fragilidade dos seres humanos enquanto seres humanos e, por isso, ainda que o conceito de mal radical apareça em um sentido ético, Arendt não se refere ao problema do mal como estatuto de um modelo de gestão, mas da disponibilidade dos indivíduos, vítimas e carrascos em relação a um sistema político. Por essa razão, para ela não há parâmetros compreensíveis para compreender o mal absoluto, impunível e imperdoável que não podem ser explicados por motivos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia. (Arendt, 2012, p.609). Trata-se, assim, de um mal que não se enraíza na interioridade do sujeito, mas na dissolução do espaço político, uma vez que, para Arendt, a política é precisamente o campo em que a pluralidade e a interação humana devem ocupar o centro dos interesses do mundo. Nesse contexto, Hannah Arendt sustenta que a tradição filosófica oferece poucos recursos conceituais para compreender o fenômeno do mal radical. Como afirma a autora:

É inerente a toda tradição filosófica que não possamos conceber um ‘mal radical’, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, 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. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com a realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível:

podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. (Arendt, 2012, p.609)

Parece evidente que Arendt tinha consciência de que as crises políticas do século XX podem ser compreendidas como um colapso da moralidade, o que evidencia a gravidade e a singularidade das situações que ela analisa (Arendt apud Jerome Kohn, 2004, p. 10). Nesse sentido, o mal radical não pode ser explicado por motivações morais tradicionais — como egoísmo, ganância, cobiça, ressentimento, desejo de poder ou covardia. Trata-se, portanto, de um mal que não se enraíza na interioridade do sujeito, mas na dissolução do espaço político, uma vez que, para Arendt, a política é precisamente o campo em que a pluralidade e a interação humana devem ocupar o centro dos interesses do mundo.

Para Arendt (2012), a raiz desse mal, inicialmente, denominado radical, não é uma disposição moral, mas a destruição das condições humanas fundamentais que, em sua obra, *Origens do Totalitarismo*, pode ser formulada como a produção da superfluidade humana, isto é, a pluralidade, a espontaneidade, a capacidade de agir e julgar, ou seja, a própria possibilidade de ser humano. Desse modo, esse mal é radical porque atinge a raiz ontológica da condição humana, tornando os indivíduos supérfluos antes mesmo de eliminá-los, como se observa nos campos de concentração totalitários. No entanto, Arendt percebe que esse mal extremo pode ocorrer sem intenções perversas, sem ódio e sem reflexões morais profundas, apenas pela ausência de pensamento e pela adesão acrítica a regras e sistemas ideológicos.

Com isso, o mal radical desarraiga a humanidade em múltiplos níveis: existencialmente, ao privar o indivíduo da capacidade de ação e espontaneidade; politicamente, ao excluir os sujeitos da esfera de interação e responsabilidade, tornando-os irrelevantes no mundo comum; e moralmente, ao corroer os parâmetros éticos tradicionais, normalizando atos que em outro contexto seriam inconcebíveis. É justamente essa radicalidade combinada com o desarraigo que cria o terreno em que a ação humana pode se banalizar.

Essa concepção de mal em Arendt é tributária da filosofia moral de Kant (1973), especialmente de sua análise sobre a propensão para o mal na natureza humana. Nessa perspectiva, Kant define o mal como uma deflexão das máximas em relação à lei moral, isto é, uma inversão da ordem pela qual o livre-arbítrio deveria subordinar as inclinações à lei moral. Assim, segundo o autor, o ser humano possui uma propensão para o mal, entendida não como uma necessidade natural, mas como uma inclinação, um desejo habitual de orientar a vontade. Assim, cada indivíduo permanece livre para escolher se acolhe ou não a lei moral como princípio supremo de suas máximas. Um exemplo didático dessa escolha é a situação cotidiana de mentir para obter vantagem: a máxima moralmente correta seria dizer a verdade

mesmo que isso traga prejuízo pessoal, enquanto a máxima inclinada ao mal seria mentir sempre que a verdade for inconveniente, subordinando a lei moral às próprias inclinações.

Ainda, seguindo a linha de Kant, é o caso de Eichmann, que, embora consciente da imoralidade de suas ações, escolheu subordinar a lei moral à obediência às ordens e à eficiência burocrática, demonstrando como a vontade pode adotar máximas contrárias ao dever moral.

Para Kant (2008, p.43), estes desejos naturais e habituais como a ambição, o medo e prazer não são maus em si mesmos, pois são parte da nossa condição de seres finitos e corpóreos, todavia, o mal surge quando alguém decide conscientemente adotar um desses desejos como princípio supremo da própria ação, ou seja, quando a vontade subordina a lei moral à satisfação desse desejo. Desse modo, ainda que o desejo de Eichmann em ascender na carreira possa ser legítimo, quando transformado em uma máxima suprema de ação, gera desvios éticos significativos, pois o mesmo demonstrou que não hesitaria em praticar nenhum crime desde que isso não comprometesse suas chances de promoção dentro da SS.

E é nesse sentido que se trata de um mal radicado na espécie humana, pois a capacidade de escolher é inerente a cada um de nós e, por isso, tanto Arendt quanto Kant rejeitam a ideia de um mal que derive simplesmente de impulsos sensíveis ou de uma perversidade natural. Assim, o mal radical designa uma “disposição livre e racional da vontade de abrir exceções na lei moral em nome do amor-próprio (Correia, 2007, p. 49). Dessa maneira, o mal radical atinge as raízes, pois não estamos lidando apenas com uma ação isolada ou com efeitos superficiais do mal, mas com algo que toca o próprio princípio que deveria orientar a ação moral: a vontade racional do sujeito.

Para visualizar, podemos pensar na moralidade como uma árvore: a lei moral e a estrutura racional da vontade seriam o tronco e as raízes, enquanto os atos seriam os galhos e frutos. Atos isolados de mal podem quebrar galhos, mas o mal radical corrompe as raízes, comprometendo a própria capacidade da árvore de crescer corretamente. Essa corrupção cria as condições para aquilo que Arendt chama de superfluidade humana: destruição e sofrimento infligidos, vidas destruídas, apenas pela escolha deliberada de ignorar a dignidade moral dos outros. Assim, a corrupção da raiz moral não apenas explica o mal radical, mas também permite que a ação humana se torne indiferente à vida alheia, abrindo espaço para danos irreversíveis que derivam unicamente da decisão de não submeter a vontade à lei moral.

Partindo desse pano de fundo, Arendt observa que, na vida real, muitas ações maléficas não são fruto de um mal radical, mas de um mal superficial, em que o agente age sem refletir criticamente sobre a lei moral. Aqui, a superfluidade do agente aparece de forma

diferente: ainda que a raiz moral não esteja totalmente corrompida, suas ações geram efeitos desproporcionais ou desnecessários em relação aos motivos que as justificam. É esse tipo de mal, mais superficial, que ela identifica na banalidade do mal: indivíduos como Eichmann não escolhem conscientemente praticar o mal extremo, mas atuam de maneira rotineira, burocrática e sem reflexão moral, produzindo destruição por obedecer a ordens e seguir regras sem considerar sua dimensão ética.

Em resumo, o mal radical fornece o pano de fundo conceitual para entender como a vontade humana pode ser corrompida, mas a superfluidade observada na banalidade do mal está ligada ao mal superficial, isto é, ações que não decorrem de uma intenção deliberada de fazer o mal, mas que, por falta de reflexão e por obediência cadavérica, geram consequências desproporcionais e desnecessárias. Assim, Arendt consegue mostrar que o mal pode se manifestar de forma devastadora mesmo quando não existe intenção consciente de maldade extrema, ou seja, mesmo sem que haja mal radical.

Nessa perspectiva, ainda que Arendt fale inicialmente em mal radical, ela acaba por mostrar que o mal totalitário não é radical no sentido kantiano, pois não se enraíza numa decisão consciente de violar a lei moral. Ao contrário, ele se caracteriza por sua superficialidade e banalidade. Não nasce de uma vontade pervertida, mas da ausência de pensamento e de julgamento. No totalitarismo, o mal não resulta da escolha deliberada de máximas imorais, mas da conformidade automática a regras e imperativos ideológicos que dispensam o exercício da reflexão. A lógica do sistema substitui a deliberação moral, e o indivíduo deixa de se relacionar consigo mesmo como alguém capaz de julgar.

Assim, o totalitarismo não apenas promove ações más, mas corrói o espaço no qual a responsabilidade, o juízo e a pluralidade poderiam emergir. O mal torna-se então não apenas radical em seus efeitos, mas estrutural, impessoal e administrativamente organizado, algo que ultrapassa os limites da ética kantiana e exige uma nova compreensão da relação entre política, moral e condição humana.

Embora Hannah Arendt já reconhecesse a profundidade do fenômeno do mal, não como algo exclusivo do totalitarismo, mas como algo que nele se tornou especialmente visível, sua análise ainda não se concentrava na figura do agente comum. A obediência sem reflexão, a adaptação às regras e a suspensão do juízo moral, que mais tarde se mostrariam centrais para a execução do mal, ainda não ocupavam lugar decisivo em sua reflexão. Essa lacuna seria preenchida apenas posteriormente, quando Arendt passa a investigar como indivíduos ordinários podem participar de práticas profundamente destrutivas sem recorrer a motivações perversas ou intenções extraordinárias, tal como já se havia indicado na análise

kantiana, segundo a qual o mal não decorre de impulsos sensíveis ou de uma perversidade natural. É no julgamento de Adolf Eichmann que Arendt reformula o problema do mal, inaugurando a noção de banalidade do mal, ao perceber que a devastação moral pode resultar de indivíduos comuns, medíocres e desprovidos de pensamento crítico, cuja ação burocrática é desprovida de reflexão ética, mas extremamente eficaz em seu impacto destrutivo. Desse modo, o mal não é apenas estrutural, mas também uma consequência da incapacidade de pensar e avaliar criticamente a própria ação.

Contudo, esse mal não pode ser compreendido como um fenômeno isolado ou meramente individual, mas como o produto de relações historicamente constituídas no âmbito ético-político. Ele emerge de uma determinada configuração das estruturas sociais, políticas, econômicas e jurídicas, cujos diferentes domínios se articulam de modo orgânico na configuração da nossa pluralidade humana. Desse modo, a maneira como a pluralidade é instituída, como a vida é organizada e vivida em seus múltiplos níveis, desde a esfera da intimidade, passando pelos âmbitos privado e social, pelas redes de pertencimento, pelas identidades coletivas e pelas relações intersubjetivas, até alcançar, sobretudo, o espaço político em sentido amplo, revela-se decisiva. É precisamente o modo como se configuram as relações humanas, que atravessa todos os espaços da vida comum, que se cria o terreno de possibilidade para o aparecimento, no interior de nossa cultura e de nossa sociedade, de um tipo específico de mal, o qual Hannah Arendt conceitua como banal. Banal por não se enraizar em uma profundidade demoníaca ou radical, mas que se caracteriza por sua superficialidade, isto é, pela ausência de reflexão crítica e de julgamento moral.

4.2 - Um fenômeno factual

Em seu ensaio *Verdade e Política, na obra Entre o Passado e o Futuro* (2022), Hannah Arendt visa elucidar dois problemas que envolvem as relações políticas, a saber, a verdade e a mentira. Segundo a autora, as reflexões referentes a este cenário partem de um lugar-comum, pois as mentiras sempre foram vistas como ferramentas necessárias e justificáveis ao político e/ou estadista.

O tema destas reflexões é um lugar-comum. Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e a política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade. Sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista. Por que é assim? Por um lado, o que isso significa para a natureza e à dignidade do âmbito político? E, por outro, para a natureza e dignidade da verdade e da veracidade? É da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência mesma do poder o ser embusteiro? E que espécie de realidade a verdade possui, é impotente no âmbito público, que, mais que qualquer

outra esfera da vida humana, assegura a realidade da existência a homens sujeitos a nascimento e morte- isto é, a seres que sabem ter surgido do não-ser e que, após um breve intervalo, novamente nele desaparecerão? Por fim, não será a verdade impotente tão desprezível como o poder que não dá atenção à verdade? Estas questões são incômodas, porém emergem necessariamente de nossas convicções correntes sobre o assunto. (Arendt, 2022, p.322)

Nessa perspectiva, Hannah Arendt se questiona não só sobre a natureza da política, mas também sobre a natureza da verdade, sobretudo evidencia a busca tanto pelo sentido da dignidade da política quanto da dignidade da verdade. Para o termo dignidade, podemos compreendê-lo como algo cuja razão de ser não se encontra fora de si mesmo. Isto quer dizer que, ao tratarmos de algo que é dotado de dignidade, estamos evidenciando um sentido. Ou seja, tratar-se-ia de reconhecer um valor intrínseco, pois se evidencia não apenas um instrumento para algo exterior a si mesmo. Portanto, Arendt evidencia, em seu ensaio, que suas reflexões apontam para o *sentido e dignidade* da verdade e não para o seu papel como instrumento na relação com a política como um âmbito público.

O âmbito público, afirma ela, assegura a realidade da nossa existência. Na seção intitulada "*A esfera pública: o comum*", da obra "*A condição Humana*" (2007, p.62) , ela destaca que “o termo público significa o próprio mundo, na medida que é comum a todos nós. Este espaço público, comum, reúne-nos na companhia um dos outros”. Desse modo, para que algo seja considerado como real, como pertencente à realidade, é preciso que uma pluralidade de olhares que seja capaz de atestar sua existência. Portanto, o seu contrário, ou seja, a mentira deliberada é uma destruição deste mundo público que se faz pela concordância e pluralidade de seres que são singulares, embora nos relacionemos de formas diferentes.

Nesse prisma, a esse lugar comum de que a política e a verdade não andam juntas, Hannah Arendt identifica que a tensão existente entre o binômio emerge de dois modos de vida opostos: a vida do filósofo e o modo de vida do cidadão. Na tradição do pensamento filosófico, esse antagonismo é exposto por Platão em seu diálogo *Górgias*. No diálogo, a retórica é o elemento essencial pela qual o demagogo persuade a multidão, enquanto o diálogo socrático é o discurso ideal à verdade filosófica. Desse modo, as opiniões dos cidadãos se tornam flexíveis em oposição a busca estável da verdade - própria do filósofo. Assim, a verdade se torna o contrário da opinião e, por conseguinte, segundo Hannah Arendt (2002, p.329), foi “esse degraadamento da opinião que conferiu ao conflito sua pungência política; pois é a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder.”

Assim sendo, a autora delimita o assunto de duas maneiras. Primeiro, existem duas formas de verdade: as verdades racionais e as verdades factuais. A primeira, é a verdade da

filosofia e do homem enquanto pensa; as verdades da matemática e ciências naturais também são consideradas aqui. Desse modo, “a verdade filosófica diz respeito ao homem em sua singularidade” (Arendt, 2022, p.345); nesse sentido, a autora observa que a verdade filosófica, racional, ao se voltar para o âmbito público, apresenta caráter despótico e coercitivo, pois, enquanto auto evidente, impede que o debate entre os homens ocorra. Por outro lado, as verdades factuais são políticas por natureza e correspondem aos eventos e circunstâncias que acontecem no mundo, nas quais os homens interagem entre si e são estabelecidas por testemunhas, ou seja, dependem da comprovação; que existem apenas na medida que se falam sobre elas.

Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda assim serem legítimas no que respeita à verdade factual. A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação factual seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados. Em outras palavras, a verdade factual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica. (Arendt, 2022, p.336)

Dessa forma, à essa preocupação com as verdades factuais, Arendt discute o fato de serem escassas as possibilidades de a verdade factual sobreviver ao assédio do poder, podendo até ser eliminada do mundo. Pois, (Arendt, 2022, p.327) “as verdades factuais são muito mais frágeis do que as verdades racionais, de modo a imaginar que as verdades da matemática e da física, no caso de serem perdidas, terem muito mais chances de serem recuperadas do que um fato de importância esquecido ou dissimulado pela mentira. Assim, nenhum esforço racional o traria de volta.”

Arendt, dessa forma, recoloca estas questões concernentes aos fatos e opiniões de modo inerente tanto às ciências históricas quanto sociais. Todavia (2022, p.336), a autora enfatiza que estas perplexidades não podem servir de argumento contra a existência da própria matéria factual ou para serem usadas como justificativa para apagar as linhas divisórias entre fato, opinião e interpretação. Assim, adverte:

Mesmo que admitamos que cada geração tem o direito de escrever sua própria história, não admitimos mais nada além de ter ela o direito de rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva; não admitamos o direito de tocar na própria matéria factual. (Arendt, 2022, p.336)

Nessa esteira argumentativa, ao distinguir os ataques à verdade factual ao longo da história, Arendt evidencia que, embora as mentiras tenham sido frequentemente vistas como justificáveis e necessárias, a mentira organizada capaz de dominar a esfera pública é um fenômeno relativamente recente. Nesse recorte temporal, ela examina o problema no contexto contemporâneo, mostrando que a característica distintiva da verdade factual não é a mentira, mas justamente a oposição deliberada que esta sofre por meio de falsidades sistemáticas. A mentira, dessa forma, opera recorrendo a uma *desfactualização* da realidade e da verdade e

sobre a criação de imagens que substituem a verdade factual, resultando numa perda de sentido. Isto quer dizer que a mentira se apropria da dispersão dos fatos e ignora o que já foi concebido. Portanto, a esse respeito, a manipulação dos fatos é uma ferramenta da mentira organizada.

Em outras palavras, a negação deliberada da verdade dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – capacidade de agir - estão interligadas; devem suas existências à mesma fonte: imaginação. (Arendt, 1973, p.15)

Evidentemente, o caráter contingente da verdade torna-a facilmente instrumentalizada pela mentira, de modo que o que é real e fictício é confundido, dando espaço à máxima totalitária do “tudo é possível”. A esse respeito, Rosângela Chaves (2016) promove uma discussão sobre o conflito existente entre estes aspectos, isto é, quando a mentira passa a ser contraproducente. Chaves discute que a própria fronteira existente entre verdade e mentira é apagada quando a plateia não é mais capaz de identificar essa linha demarcatória entre real e falso. É o famoso jargão do mentiroso que mente tanto que acredita na própria mentira. A criação de uma realidade e de uma verdade provoca um cinismo exagerado.

Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre os meios mentais esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade. (Arendt, 2022, p.359)

Sob esse prisma, Hannah Arendt busca assegurar o desacordo entre verdade e opinião, pois a tensão existente entre as duas categorias é inerente para se compreender a verdade no corpo político. Para Hannah Arendt, a tragédia da morte de Sócrates expõe esse desacordo, pois “o fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência e de seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez Plato duvidar da validade da persuasão” (Arendt, 1993, p. 94). Desse modo, à persuasão (*πειθω*), Platão contrapõe um modo filosófico de expressão considerado superior: a dialética (*διαλέγεσθαι*). Enquanto,

(...) a primeira dirige-se sempre a uma multidão (*peithei' ta pléthé*), ao passo que a dialética só é possível em um diálogo entre dois. O erro de Sócrates foi dirigir-se a seus juízes, de forma da dialética, motivo pelo qual não pôde persuadi-los (Arendt, 1993, p.96).

Dessa forma, a opinião mais verdadeira não poderia ser alcançada pelos seus juízes, “do mesmo modo que falava com de qualquer outra coisa, quer com cidadão atenienses, individualmente, quer com seus alunos” (Arendt, 1993, p.96), em função de a dialética só atuar adequadamente em uma inquirição efetuada em um diálogo entre dois. Assim, Sócrates não considerou o oposto de sua forma sistemática a *dialegesthai* à opinião. A opinião (*δόξα*) seria a manifestação do que parece a mim (*δοκεῖ μοι*), sendo o discursar em público, a declaração de tal perspectiva com os demais. Nesse sentido, nenhuma opinião é auto evidente,

pois o processo de formação de opinião é inerente ao pensamento de cada um, cada qual com suas particularidades e concepções. Por outro lado, a verdade se impõe por si própria, é coercitiva.

É precisamente nesse ponto que a análise da verdade factual encontra o problema da banalidade do mal. Se a verdade factual constitui o solo comum a partir do qual os homens podem formar opiniões e agir politicamente, sua destruição não produz apenas ignorância, mas ausência de pensamento. Essa ausência de pensamento abre espaço para um tipo específico de mal que não se fundamenta em convicções demoníacas, mas na incapacidade de pensar. Ao acompanhar o julgamento de Adolf Eichmann, Arendt formula a tese segundo a qual o mal pode tornar-se banal quando executado por indivíduos incapazes de exercer o pensamento reflexivo. Em *Eichmann em Jerusalém*, a autora descreve não um monstro ideológico, mas um funcionário zeloso, cuja principal característica era a ausência de pensamento, isto é, a incapacidade de interromper o fluxo das normas, ordens e discursos vigentes para submeter sua própria ação ao crivo do julgamento.

Portanto, a banalidade do mal não significa a trivialização do mal cometido, mas a constatação de que atos extremos podem ser praticados sem profundidade, sem motivações demoníacas, e até mesmo sem ódio consciente. O que se revela é um fenômeno factual: a dissociação entre agir e pensar. Quando o pensamento, entendido não como erudição, mas como o diálogo silencioso do eu consigo mesmo, é suspenso, o sujeito torna-se capaz de participar de engrenagens destrutivas sem experimentar conflito interior.

Nesse sentido, a ausência de pensamento tem consequências diretamente políticas. Pois, se o pensamento é aquilo que impede o indivíduo de entrar em contradição consigo mesmo, sua suspensão elimina o último obstáculo à adesão acrítica às narrativas dominantes. A mentira organizada, a manipulação dos fatos e a substituição da realidade por imagens coerentes encontram terreno fértil onde a capacidade de julgar foi atrofiada.

Trazer essa análise para o contemporâneo não significa estabelecer analogias simplistas com regimes totalitários, mas reconhecer que a fragilidade da verdade factual permanece uma condição estrutural das sociedades modernas. Em um cenário marcado pela circulação massiva de informações, pela repetição automática de discursos e pela normalização da indiferença, o risco não reside apenas na mentira deliberada, mas na perda da distinção entre verdade e falsidade. Quando fatos se tornam opiniões intercambiáveis, o mundo comum se desfaz.

A banalidade do mal, enquanto fenômeno factual, manifesta-se hoje não necessariamente em grandes crimes históricos, mas na rotina burocrática que executa políticas

desumanizantes, na reprodução acrítica de discursos que naturalizam exclusões, na indiferença diante da erosão da esfera pública. O perigo não é apenas o fanatismo, mas a superficialidade. Não é apenas o ódio explícito, mas a incapacidade de pensar a partir da perspectiva do outro.

Desse modo, a responsabilidade, em Arendt, não se fundamenta em intenções subjetivas profundas, mas na disposição de pensar. Pensar, aqui, significa interromper automatismos, examinar pressupostos, recusar a linguagem pronta. Trata-se de uma atividade solitária que possui consequências públicas, pois preserva a integridade do mundo comum. Se a mentira organizada corrói o solo factual da política, e se a ausência de pensamento permite que essa corrosão avance sem resistência, então a tarefa política fundamental não é apenas defender a verdade, mas cultivar a capacidade de julgamento. A ação responsável diante do mundo comum exige não apenas informação correta, mas a coragem de sustentar a tensão entre verdade e opinião sem dissolvê-las uma na outra.

Assim, a banalidade do mal não aponta para a insignificância do mal, mas para sua assustadora normalidade quando o pensamento se ausenta. O fenômeno factual que Arendt identifica permanece como advertência: o mal pode não precisar de convicções radicais, basta-lhe a irreflexão. Concluir essa reflexão implica reconhecer que a preservação do mundo comum depende menos da grandeza moral extraordinária e mais da disposição cotidiana de pensar. Assim, a responsabilidade diante do mundo comum não exige grandeza moral extraordinária, mas a disposição permanente de pensar, de sustentar o diálogo interior que impede o sujeito de tornar-se cúmplice daquilo que, sem reflexão, poderia executar. É nesse exercício silencioso e invisível que se preserva a dignidade da política, a integridade dos fatos e a possibilidade mesma de um mundo compartilhado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os fatos são: 6 milhões de judeus, 6 milhões de seres humanos desamparados foram arrastados para a morte, na maioria dos casos sem suspeitar do que estava ocorrendo. O método empregado foi o terror cumulativo. Primeiro, o descuido proposital, a privação e a vergonha, quando as pessoas de compleição mais fraca morreram junto com pessoas com força e rebeldia suficiente para se matar. Depois, a pura fome, ao lado do trabalho forçado, quando morreram aos milhares, mas em momentos diferentes, conforme a resistência física. Por último, as fábricas de morte — e todos morreram juntos, novos e velhos, fracos e fortes, doentes e sadios; não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, bons e maus, bonitos e feitos — mas reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal, como gado, como matéria, como coisas sem corpo nem alma, nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo (Arendt, 2008c, p.226.)

As considerações finais deste trabalho se abrem com as palavras de Hannah Arendt, que dispensam sutilezas e se apresentam como um alerta ético e político diante do perigo iminente do esquecimento. O objetivo da autora é criar um vínculo com cada leitora e leitor, deixando sua ideia aberta e pulsante como um alerta, de modo que cada uma seja majoritariamente afetada e convocada a pensar e não se afastar da responsabilidade que a história real exige ao futuro. É como se Arendt, com um olhar quase profético, sussurrasse sobre os perigos da ausência de pensamento e como esta pode transformar o cotidiano em terreno fértil para a banalidade do mal.

Essa descrição revela o compromisso de Arendt com o mundo e sua preocupação extrema com o pensar. Para ela, a suspensão do pensamento, do julgamento e da responsabilidade coloca em risco a própria existência humana. Em contextos em que os seres humanos são impedidos sistematicamente de pensar, julgar e reduzidos a tarefa de cumprir ordens ou funções, apaga-se também sua singularidade e humanidade, criando condições para que o mal seja praticado de forma rotineira e irrefletida. Essa passividade é produzida estruturalmente pelo terror e burocracia que reduz os indivíduos a meros agentes irrefletidos, tornando possível a banalidade do mal. É a partir dessa memória incômoda que as questões acerca da irreflexão como causa da banalidade do mal e, conseqüentemente, da responsabilidade e da ação dos indivíduos se tornam urgentes diante do mundo. Desse modo, mais do que meramente uma análise histórica, o alerta de Arendt ressoa nos dias atuais: o pensar e o julgar evita a banalidade do mal.

Nesse cenário, Hannah Arendt, além de introduzir o conceito de banalidade do mal, enuncia a ideia de ausência de pensamento como uma condição que permite o seu surgimento. Este é o ponto fundamental desta pesquisa: a constatação da necessidade de cada indivíduo

pensar, compreender e julgar, inclusive a partir do ponto de vista do outro, como garantia da pluralidade e de uma ação ética em um mundo compartilhado. Para Arendt, a ação humana se efetiva entre os homens, no espaço público, e pressupõe a capacidade de interromper a rotina da vida cotidiana para assumir responsabilidade e participar ativamente da preservação de uma humanidade comum. A repetição de padrões de conformismo, a ausência de pensamento crítico e a naturalização de injustiças revelam que a banalidade do mal permanece uma ameaça concreta, exigindo vigilância e responsabilidade de cada indivíduo na preservação dessa humanidade compartilhada. Por isso, torna-se fundamental dar voz à experiência viva e abrir espaço para uma reflexão ética situada no mundo. Como já mencionado, esse pensar nasce da experiência vivida, na qual a memória dos fatos assume um papel crucial, isto é, possibilita refletir, interpretar e orientar nossas ações. Nesse sentido, Arendt pergunta: “qual é o objeto de nosso pensar?” Sua resposta é clara e direta: “A experiência! Nada mais!” (Arendt apud Almeida, 2009, p. 118).

Na obra *Democracia e Estado de Exceção: Transição e Memória Política no Brasil e na África* (2015), Edson Teles também aponta para o perigo em silenciar a memória e demonstra uma preocupação semelhante à de Arendt em *Origens do Totalitarismo*, isto é, que a análise histórica dos regimes totalitários não restrinja em apenas compreender os fatos, é necessário, principalmente, refletir sobre suas consequências para o agir e o pensar. Desse modo, o olhar crítico de Arendt não só demonstra a necessidade de uma responsabilidade ética diante do mundo, mas a necessidade de que a experiência vivida seja tanto compreendida quanto orientadora de nossa ação no mundo.

Um dos maiores malefícios de um regime político consensual para o agir inovador é o silenciar da memória, pois tal limitação impede a criação dos valores democráticos e produz uma conformidade passiva das relações sociais com as instituições. O apagar das arestas e sobras das formas de subjetivação do agir público pode significar a manutenção de procedimentos de dominação autoritária, mantendo latente a tensão entre a memória das violações aos direitos humanos e o silenciamento imposto pela transição acordada. As partilhas e os desentendimentos da democracia tornam-se, por meio do consenso, a reificação de uma subjetividade não antagônica, marcada pela tentativa de esquecimento do que não se sabe ou do que não se quer falar. (Teles, 2015, p. 29)

Assim, a pesquisa sobre a ausência de pensamento como causa da banalidade do mal não apenas identifica os perigos da irreflexão, mas também evidencia a necessidade de cada indivíduo exercitar o pensamento, compreender, julgar e, sobretudo, assumir responsabilidade de modo que haja a garantia da pluralidade e ação ética em um mundo compartilhado. É nesta

perspectiva que, preocupada com a garantia da condição humana da pluralidade, Arendt de maneira fenomenológica “volta às coisas mesmas”, analisa e problematiza as ações humanas.

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar sobre aquilo que estamos fazendo. (Arendt, 2014, p.10-15)

Arendt parte de um fato concreto: o julgamento de Eichmann. A obra *Eichmann em Jerusalém* é, inclusive, memória deste acontecimento onde ela acompanhou todo o processo para garantir que sua análise fosse baseada em fatos e experiências concretas. A partir disso, Arendt utiliza o evento como exemplo para destacar que a ausência de pensamento, ou seja, a falta de reflexão crítica e responsabilidade individual revela-se, sobretudo, na ausência de um diálogo interior, isto é, na impossibilidade de colocar-se em confronto consigo mesmo e de submeter suas ações ao crivo do julgamento moral. Assim, o mal torna-se banal não porque seja pequeno ou irrelevante, mas porque é cometido sem reflexão, sem profundidade e sem consciência de sua gravidade, sem pensar sobre aquilo que estamos fazendo.

A partir dessa análise, tornou-se possível compreender que a prática do mal pode ocorrer de maneira rotineira, burocrática e socialmente normalizada. Vejamos, Eichmann não aparece como um sujeito demoníaco ou excepcionalmente cruel, mas como alguém incapaz de pensar sobre o significado de seus atos. Nesse sentido, o pensar, para Arendt, não se confunde com o conhecimento técnico ou com a obediência a regras morais universais. Pensar é uma atividade que interrompe a rotina da vida cotidiana e impede a adesão automática a normas e comandos. Trata-se de um exercício que não produz resultados imediatos ou certezas definitivas, mas que cria as condições para o julgamento responsável. A irreflexão, ao contrário, caracteriza-se pela submissão, pela repetição de clichês e pela recusa em assumir a responsabilidade das próprias ações. É justamente essa renúncia ao pensar que abre espaço para a banalização do mal no interior das estruturas políticas e sociais.

A irreflexão não isenta o sujeito de responsabilidade, pelo contrário, ela evidencia o fracasso ético daquele que abdica do julgamento próprio. Assim, a responsabilidade pode ser compreendida como uma exigência ética que nasce da capacidade humana de pensar e de responder por seus atos. Além disso, a análise da irreflexão permite compreender a dimensão política do problema da banalidade do mal. Em *A condição humana*, Arendt destaca que a

ação é a atividade por meio da qual os indivíduos se inserem no mundo comum, revelando quem são por meio de palavras e atos. A ação pressupõe pluralidade, isto é, a coexistência de diferentes perspectivas no espaço público. Quando o pensamento é suprimido e o julgamento individual é substituído por comportamentos padronizados, a ação perde seu caráter propriamente político e transforma-se em mero comportamento. A banalidade do mal, nesse sentido, não representa apenas um problema moral individual, mas um sintoma do esvaziamento da vida política e da destruição do mundo comum.

A irreflexão, ao comprometer a capacidade de julgar, enfraquece também a possibilidade de resistência. Para Arendt, o julgamento não depende de regras fixas, mas da capacidade de pensar do ponto de vista dos outros, exercitando a imaginação e a responsabilidade diante da pluralidade humana. A ausência dessa capacidade favorece a conformidade e o conformismo, tornando os indivíduos incapazes de reconhecer a gravidade de suas ações ou de se opor a práticas injustas. Desse modo, a banalidade do mal se apresenta como um perigo permanente, especialmente em sociedades marcadas pela massificação, pela tecnocracia e pela substituição do pensamento pela eficiência funcional.

A reflexão desenvolvida ao longo deste trabalho permite, ainda, destacar a centralidade do pensar como condição para a responsabilidade ética e política. A prevenção da banalidade do mal reside no fortalecimento da capacidade de pensar, julgar e agir de forma consciente diante do mundo. Nesse sentido, a educação do pensamento torna-se uma tarefa política fundamental, na medida em que visa formar indivíduos capazes de interromper a irreflexão e de assumir a responsabilidade por suas ações. Por fim, conclui-se que a análise da irreflexão como causa da banalidade do mal evidencia a fragilidade da condição humana diante da possibilidade sempre presente de abdicar do pensamento. O maior risco não está apenas na existência do mal, mas na incapacidade dos indivíduos de reconhecê-lo e de se posicionar criticamente frente a ele. A responsabilidade e a ação diante do mundo, conforme propõe Hannah Arendt, exigem um compromisso permanente com o exercício do pensar, com o julgamento reflexivo e com a preservação do mundo comum. Assim, a reflexão arendtiana permanece atual e necessária, oferecendo instrumentos conceituais fundamentais para compreender os desafios éticos e políticos do presente e para resistir à banalização do mal nas formas contemporâneas da vida social e política.

Desse modo, compreender a banalidade do mal como fenômeno factual significa reconhecer que sua possibilidade não se enraíza necessariamente em convicções extremas,

mas na suspensão da capacidade de pensar em um mundo constituído pela pluralidade. Ao analisar o julgamento de Adolf Eichmann, Hannah Arendt evidencia que a ausência de reflexão crítica pode levar indivíduos comuns a participar de práticas destrutivas sem que haja conflito interior proporcional à gravidade de seus atos. Como a ação só se realiza plenamente no espaço público compartilhado, onde homens e mulheres aparecem uns diante dos outros em sua pluralidade, a responsabilidade não pode ser dissociada do exercício do juízo. Quando a distinção entre verdade factual e opinião é fragilizada e o pensamento cede lugar à repetição automática de discursos e normas, o mundo comum torna-se vulnerável. Preservá-lo, portanto, não depende de virtudes excepcionais, mas da disposição constante de pensar, julgar e responder pelos próprios atos no interior da esfera pública. É nessa exigência mínima e, ao mesmo tempo, decisiva que se situa a atualidade da reflexão arendtiana e a tarefa ética e política que dela decorre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

ARENDDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras. Editora UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2022.

ARENDDT, Hannah. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução: Helena Martins e outros, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução: André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

ARENDDT, Hannah. **Crises da República**. Tradução: José Volkmann, São Paulo, Perspectiva, 1973.

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

ARENDDT, Hannah. **A imagem do inferno**. In: ARENDDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 226-233

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. R. Raposo. Revi. Téc. A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014

Comentadoras/es

ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os limites do novo**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADORNO, Sérgio. **A banalidade do violência contemporânea: o problema da anestesia moral**. In: BREPOHL, Marion (Org.) **Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois**. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 79-101.

- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ALMEIDA, V.S. **Amor mundi e educação - reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt**. Faculdade de Educação da USP, 2009 (Tese de Doutorado).
- ALMEIDA, V.S. **Uma leitura do ensaio ‘a crise na educação’ de Hannah Arendt**. Revista do Centro de Pesquisa e Formação, maio 2016, p.114-125.
- ALVES NETO, R.R. **Pensar à luz do presente: pensamento, história e atualidade em Hannah Arendt**. O que nos faz pensar? - Revista da PUC-rio, n.29, maio de 2011, p.235-258.
- ALVES AGUIAR, Odílio. **A propósito da problemática do mal em Hannah Arendt**. Revista de Psicologia, Fortaleza, V.20(2), p. 82-88, jul./dez. 2002.
- BIRULÉS, F. *Arendt sobre Eichmann, uma leitura radical*. Trad. Adriano Correia. 2024.
- BRIGHTMAN, Carol (Org.). **Hannah Arendt’s letters: the correspondence with Mary McCarthy**. New York: Schocken Books, 1995.
- FELÍCIO, Carmelita Brito de Farias. **É possível reabilitar o sentido da política? Em torno do legado de Hannah Arendt**. Fragmentos de Cultura, Goiânia, UCG, v. 13, 2003, p. 167-184.
- CORREIA, Adriano. **O Eichmann de Arendt: um monstro? um palhaço? um tipo?**, 2023.
- CORREIA, Adriano. **Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 157-175, jan./jun. 2012.
- CORREIA, Adriano. **Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical**. Argumentos Revista de Filosofia, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 63-78, jan./jun. 2013.
- CORREIA, Adriano. **“Sentir-se em casa no mundo”: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt**. Tese (Doutorado) em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, 2002, 247 folhas.
- CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 156
- CORREIA, Adriano. **O Caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento**. 1ª ed. São Paulo: Edições 70, 2023.
- CHAVES, Rosângela. **Política e mídia: o conflito entre opinião e verdade na obra de Hannah Arendt**. Revista Panorama - Revista de Comunicação Social, Goiânia, Brasil, v. 6, n. 1, p. 66-72, 2016
- GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- HARAWAY, Donna J. **Staying with the Trouble: Making Kin with the Chthulucene**. 1ª ed. n-1 edições, 2023.

HEUER, Wolfgang. **Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt**. Revista História: Questões & Debates. Curitiba: Ed. da UFPR, n.46, p.91-109, 2007.

JUDT, Tony. O século XX esquecido. Extra coleção, 2008.

MÜLLER, Maria Cristina. **A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt**. 2010. 312f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

PEREIRA, Geraldo. **Verdade e política na obra de Hannah Arendt**. Curitiba: Appris, 2019.

YOUNG-BRUEHL, E., & KOHN, J. **Verdade, mentira e política: uma conversa**. Social Research, vol.74, n.4, 2007. Tradução: Rosângela Chaves.

Bibliografia de apoio

ANGIONI, L. **Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a Ética a Nicômaco VI**. 2011.

ARISTÓTELES. **Metafísica Livros I, II e III**. Tradução: Lucas Angioni. Clássicos da filosofia, cadernos de tradução nº15. Editora Unicamp. 2008.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco, Livro VI**. Tradução: Lucas Angioni. Dissertatio [34], pp.285- 300, 2011.

BARNES, J. **Aristóteles**. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. 1ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

LA BOÉTIE, É. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Trad. Evelyn Tesche. 1ª ed do e-book. São Paulo: Edipro, 2020.

NIETZSCHE, F. **A Genealogia da Moral**. Tradução de Carlos José de Menezes, Lisboa: Guimarães Editores, 2008 (10.ª edição).

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José. **Estudos sobre o amor**. Campinas, SP: Vide Editorial, 2020. p. 47.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad.: A. M. Nogueira e M. Boeri. 4ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2015.

ROSA, J.G. **Grande Sertão: veredas**. 22ªed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

ROSENBERG, Marshall B. **Comunicação Não-Violenta: uma linguagem de vida**. São Paulo: Editora [sua edição], 2006

TELES, Edson. **Democracia e Estado de Exceção: Transição e Memória Política no Brasil e na África**. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2015.