

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS DE CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

DANYELA NORBAK DALLA CORT

**A ATIVIDADE DO PENSAMENTO E A QUESTÃO DA MORAL NA TEORIA
ARENDTIANA**

CHAPECÓ

2023

DANYELA NORBAK DALLA CORT

**A ATIVIDADE DO PENSAMENTO E A QUESTÃO DA MORAL NA TEORIA
ARENDTIANA**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Elsio José Corá

CHAPECÓ

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Cort, Danyela Norbak Dalla
A ATIVIDADE DO PENSAMENTO E A QUESTÃO DA MORAL NA
TEORIA ARENDTIANA / Danyela Norbak Dalla Cort. --
2023.

74 f.

Orientador: Dr Elsio José Corá

Dissertação (Mestrado) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Chapecó, SC, 2023.

I. Corá, Elsio José, orient. II.
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

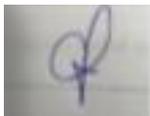
DANYELA NORBAK DALLA CORT

**A ATIVIDADE DO PENSAMENTO E A QUESTÃO DA MORAL NA TEORIA
ARENDTIANA**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 27/09/2023

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Elsio José Corá – UFFS
Orientadora



Jair Antonio Krassuski

Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski – UFSM
Avaliador



Prof. Dr. Prof. Dr. Eduardo Morello – UFSM
Avaliador

Dedico esta dissertação a todos aqueles que já
experimentaram os horrores de um mundo sem
pensamento.

AGRADECIMENTOS

Lembro-me muito bem do dia em que optei por cursar licenciatura de Filosofia. Meu aviso na mesa no almoço, fez todos me olharem espantados: meus irmãos, decepcionados; meus pais, não faziam ideia de que curso era. No fim, me parabenizaram, sem entender muita coisa, talvez esperando pelo dia em que escolhesse ser médica, ou engenheira, ou coisas afins. Jamais me questionaram, me limitaram ou mesmo me fizeram voltar atrás. Pelo contrário, deram todo suporte no qual precisei e foram absolutamente presentes em todos os meus caminhos. Assim, em meio à toda a dificuldade de escrever um texto, um bom texto, mostrar ideias, argumentar, ser fiel ao autor, estar diante de pressões de prazos e publicações, parece ser aqui, neste momento, em que vejo tudo valer a pena.

Assim, agradeço: obrigada minha família, minha irmã Fernanda Norbak Dalla Cort, meu irmão Matheus Norbak Dalla Cort, minha mãe Adriana Norbak Dalla Cort e meu pai Diovar Domingos Dalla Cort, pelo cuidado, pelo amor e por além de me apoiarem, terem orgulho da mulher que me tornei. Agradeço também à minha querida avó Maria Dalla Cort pela sua preocupação tão constante, por se interessar por cada detalhe da minha vida, e sempre perguntar: “quando acaba esse mestrado mesmo?” Muito obrigada aos meus amados professores, os quais instigaram em mim o amor à sabedoria, fazendo dos meus dias mais leves, me aproximando do pensamento, aquela atividade capaz de cativar a qualquer um a que nela se deleita. Professores, minhas referências. Dentre todos, destaco o apreço por meu orientador, Elsio Corá, ao ser tão paciente, e generoso em lidar com esta grande tarefa a ele conferida. Agradeço ao meu companheiro de vida, Daniel Sorgatto, por estar comigo não somente nos dias bons, mas naqueles sem nenhuma luz.

Agradeço à Universidade Federal da Fronteira Sul por me acolher, me fazer permanecer e me cativar da graduação à pós-graduação. Obrigada a todos aqueles que lutam para que as universidades públicas existam, se ampliem e tenham qualidade. Não há palavras àqueles que trabalhando para isso, me possibilitaram uma carreira, uma profissão.

Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência - ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos. (ARENDR, 2018, p. 214)

RESUMO

O presente texto visa explicar as reflexões de Hannah Arendt acerca da moralidade, com ênfase em sua conceituação sobre a faculdade do pensamento. Muito embora sua filosofia política já tivesse fortes pilares na obra *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*, novas reflexões emergiram a partir de seu contato com o julgamento de Eichmann, um oficial nazista, responsável pela deportação dos judeus durante o Terceiro Reich, e também pela Solução Final, decidida após a *Conferência de Wannsee*. No júri, diante dos relatos daquele homem, Arendt entendeu que nem todos os apoiadores do nazismo foram pessoas convictas de seus atos ou não-atos, mas por uma maioria de indivíduos os quais não refletiam, não dialogavam consigo mesmos. Assim, a autora passou a nomear como banalidade do mal. Nesse viés, ao descrever Eichmann e seus traços mais proeminentes, concluiu uma relação intrínseca entre pensamento, lembrança e responsabilidade moral, na medida em que os sujeitos que não pensam, não são capazes de rememorar, bem como, sentir a responsabilidade que possuem consigo e com o mundo. Para tanto, abordar-se-á primeiramente o cenário totalitário e suas características de massificação, ideologia e isolamento; em segundo lugar, o caso Eichmann associando este fenômeno com a irreflexão e, portanto, com a banalidade do mal. Por fim, em nosso último capítulo, a discussão encaminha-se ao entendimento do pensamento e suas implicações na responsabilidade e julgamento; aqui, encontram-se críticas severas de Arendt a respeito das normas de conduta suplantadas sobre casos particulares. Nesse viés, na contraposição de Eichmann e sua falta de pensamento, cita-se o exemplo de Sócrates, homem político e reflexivo, capaz de não somente lançar mão de sua dialética com os demais, mas acima de tudo, com seu próprio eu. Em conclusão, entende-se que a moralidade para Arendt possui um elo inerente à atenção destinada ao pensamento, desenvolvendo a personalidade de cada sujeito e como resultado, também sua responsabilidade sobre si e o mundo.

Palavras-chave: Totalitarismo. Banalidade do mal. Pensamento. Moralidade.

ABSTRACT

The purpose of this text is to expand Hannah Arendt's reflections about the morality, with emphasis on its conceptualization of the faculty of thinking. Even though, your political philosophy already had strong pillars in the piece *The Origins of Totalitarianism* and *The Human Condition*, new reflections merged from her contact with the judgment of Eichmann, a Nazi officer, responsible for the deportation of the Jews during the Third Reich, and also for the Final Solution, decided after the Wannsee Conference. On the jury, given the reports of that man, Arendt understood that not all followers of nazism were people convicted of their acts or non-actions, but also by individuals who did not reflect, did not dialogue with themselves. Thus, the author went on to name as banality of evil. In this bias, when describing Eichmann and his most prominent traits, concluded an intrinsic relationship between thoughts, memories and moral responsibility, to the extent that individuals do not think, are not able to recall, as well as, feel the responsibility they have with themselves and with the world. For that, will be approached first the totalitarian scenario and its characteristics of massification, ideology and isolation; secondly, the Eichmann case associating this phenomenon with thoughtlessness, and therefore with the banality of evil. At last, in our last chapter, the discussion leads to the understanding of thought and its implications on responsibility and judgment; here are Arendt's severe criticisms about the standard of conduct superseded on particular cases. In this bias, in the contraposition of Eichmann and his lack of thought, Socrates' example is quoted, politician and reflective man, able to not only make use of his dialectics with others, but above all, with his own self. In conclusion, it is understood that the morality for Arendt has an inherent link to attention intended for thought, developing each subjects' personality and as a result, also its responsibility upon yourself and the world.

Key words: totalitarianism, banality of evil, thought, morality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O TOTALITARISMO E O MAL BANAL	14
2.1 MASSIFICAÇÃO, ISOLAMENTO E IDEOLOGIA	14
2.2 O CASO EICHMANN	24
2.3 A BANALIDADE DO MAL E O MAL RADICAL	32
3 AS ATIVIDADES ESPIRITUAIS: O PENSAMENTO	40
3.1 O CONCEITO DE PENSAR	40
3.2 SÓCRATES E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O PENSAMENTO	48
4 A QUESTÃO DA MORAL	55
4.1 A MORALIDADE EM CRISE	55
4.2 A MORALIDADE E O EU	64
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
6 REFERÊNCIAS	73

1 INTRODUÇÃO

A pensadora política Hannah Arendt levanta algumas relevantes questões sobre a atividade do espírito do pensamento e suas implicações éticas e morais no mundo plural e comum. Seu objetivo é compreender como o movimento do pensamento que é invisível, se manifesta aparentemente. Por trás da sua filosofia política, é possível identificar uma indignação da autora para entender como o totalitarismo pôde instaurar-se no contexto europeu do século XX, com tanto apoio e adesão. Portanto, a primeira seção deste trabalho destina-se ao contexto totalitário expresso em *Origens do Totalitarismo*, aprofundando os elementos de massificação, isolamento e ideologia, estes primordiais na efetivação de tal regime.

Em segundo lugar, visa-se a distinção entre os criminosos apoiadores do sistema totalitarista: os fanáticos nazistas e antisemitas, mas também aqueles que não pensavam. Nos termos de Arendt, uma diferença entre mal banal e mal radical, ambos identificados por intermédio do caso Eichmann, tema subsequente do totalitarismo. Isso porque, o comportamento de Eichmann, suas falas e até mesmo suas memórias, demonstraram como aquele homem pouco compreendia acerca da dimensão de suas ações. A autora o analisa da seguinte forma:

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, 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 está agindo de modo errado. (1999, p. 166).

O caso Eichmann, porém, não fora um caso ímpar. Refletiu os muitos que cometeram atrocidades, mas sem serem movidos por desejos ou convicções. Assim, para Arendt, a banalidade do mal é especialmente fomentada em contextos onde os indivíduos estão isolados e a sociedade massificada. Em tais condições, a sociedade encontra-se vulnerabilizada para tiranias e governos totalitários:

O mal banal é típico das sociedades onde reinam o anonimato e a massificação. Esse é um campo fértil para o mal nascer como um fungo, com capacidade de crescer e se espalhar como causa de si mesmo, sem raiz alguma. O praticante do mal banal age como um ninguém. (AGUIAR, 2002, p. 86)

Buscando compreender os motivos pelos quais Eichmann pôde cometer tantos crimes, sem sentir quaisquer resquícios de culpa, mas sim acreditando estar contribuindo com a Alemanha, Arendt se propôs a escrever sobre a vida do espírito, na obra *A Vida do Espírito*. Neste livro, a autora atribui às atividades espirituais (o querer, o pensar e o julgar) um potencial de interferência nas ações futuras: “os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito” (ARENDDT, 2018, p. 89). Esta vida do espírito, com ênfase no pensamento, é desenvolvida no segundo capítulo deste escrito, em que a figura conceitual passa a ser Sócrates.

Em contraposição a Eichmann, é na dialética socrática que Arendt concebe a atividade do pensar com o compromisso consigo mesmo, acima de quaisquer outras aprovações. O diálogo do eu consigo mesmo, ocorria mesmo após Sócrates dialogar com seus interlocutores, um processo de ouvir a si mesmo, debater, e buscar, acima de tudo, não contradizer a si mesmo. Destarte, o pensamento possui uma natureza dual, dado o diálogo incessante entre o *I* (eu) e o *self* (eu mesmo), o qual precede o julgamento e as deliberações de cada sujeito.

Esta atividade, por sua natureza, apesar de sua desordenação, permite a análise mais apurada sobre si mesmo, visando conviver com nada a que se venha a desprezar. Destarte, a questão central norteadora deste texto consiste em: se o mal banal praticado por muitos, diz respeito à ausência de pensamento, pensar, refletir, dialogar consigo mesmo, é capaz de impedir, ou mesmo limitar o mal no mundo plural e comum? E ainda, como podemos desenvolver uma moralidade a partir da faculdade do pensamento?

Em conclusão, com estas inquietações em horizonte, apresentam-se na última sessão do texto as críticas de Arendt às teorias filosóficas e religiosas, as quais muito presentes na sociedade, não puderam evitar os horrores praticados e experienciados no último século. Arendt, na verdade, critica os princípios de obediência e dever nos assuntos morais, apresentando em *Responsabilidade e Julgamento*, objeções a respeito dos rótulos e prescrições morais; assim, seguindo em direção a uma filosofia que relaciona a moralidade com o eu.

Para a autora, a faculdade de pensar contém um caráter autodestrutivo, da mesma forma como ocorre no exemplo socrático, isto é, onde todas as supostas verdades são colocadas em xeque e questionadas, sem satisfazer-se com os objetos como são dados. À vista disso, a natureza do pensamento acomoda-se contramão à sociedade de massas e às ideologias que em tais contextos facilmente disseminam-se e pleiteiam o silêncio, a submissão e o completo domínio sobre todos.

É impossível, portanto, que aquele que pensa e a tudo examina, possa prontamente aceitar e compactuar com sistemas embasados - e que assim subsistem - na objetificação e extermínio dos sujeitos. Isso explica o mal banal cometido por todos aqueles que agem de forma impensada, mas que se cultivassem o hábito da reflexão, ficariam escandalizados com seus atos e não-atos.

Com efeito, compete mais uma vez, a perspectiva de Sócrates sobre o pensar, isto é, o desprezo em viver com os próprios delitos praticados. Todavia, suas contribuições não se referem somente ao aspecto moral, pois, sem o pensamento não há lembrança, culpa, deliberação, nem mesmo personalidade: assim ocorreria com Eichmann - muito embora diante da sua própria morte - não pudera exprimir nada que fosse dele mesmo, apenas vãs repetições. Nos termos arendtianos, a vida sem pensamento torna-se vazia e os homens *sonâmbulos*.

2 O TOTALITARISMO E O MAL BANAL

2.1 MASSIFICAÇÃO, ISOLAMENTO E IDEOLOGIA

Hannah Arendt, diante das contradições de seu tempo, ou seja, em meio ao cenário nazista, deparou-se com os desafios políticos e sociais emergidos em seu século, os quais marcaram sua trajetória na medida em que estimularam ainda mais seus estudos pela humanidade, englobando aspectos políticos e da vida do espírito. Imersa em tais problemáticas, a autora buscou a compreensão destes novos fenômenos, compilando as suas análises em grandes obras histórico-políticas e filosóficas. Nesse sentido, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt lança mão de elementos essenciais para o entendimento do sistema totalitário em toda a sua novidade. Assim introduz o assunto:

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja. (ARENDR, 1975, p. 10)

Em direção ao entendimento de tal regime, Aguiar (2008) sustenta a necessidade de Arendt tornar-se uma narradora (*storyteller*), em razão de que “[...] essa experiência não podia ser explicada, pois não se enquadrava nos conceitos tradicionais, tampouco podia ser entendida como culminação de um processo ou desenvolvimento de uma única causa encontrável no passado” (p. 74). Assumindo não ser eventos específicos os quais desencadearam este sistema, a autora tem por plano de fundo a cristalização do mesmo, bem como a tamanha adesão na construção das máquinas de morte, isto é, dos campos de concentração e extermínio.

Desta forma, pode-se afirmar que as considerações de Arendt sobre o totalitarismo permeiam especialmente

[...] o alto desenvolvimento da capacidade humana de dominar e controlar a realidade e o perigo da aplicação dessa potência ao universo humano, tais como a crise da autoridade, o fim da política, a redução da palavra a signo, a devastação da natureza, a solidão, o medo, a violência, a purificação e o extermínio humano, entre outras tendências do nosso tempo. (AGUIAR, 2008, p. 75)

No entanto, Arendt diagnostica um esquecimento da política que fora fomentado pela efetivação da era moderna e seus ideais voltados à individualidade, revelado na relação *homem-trabalho*: o ser humano perdeu sua capacidade política ao empenhar-se na manutenção e sobrevivência, na produção de bens e consumo. Nesta lógica, nada mais é durável, pois todos permanecem em constante ofício; assim “[...] a atividade política tende a se reduzir à administração dos interesses privados, desaparecendo o próprio espaço público em seu caráter plural e comum” (DUARTE, 2001, p. 267).

Ao desenvolver sua filosofia política, principalmente em *A Condição Humana*, Arendt estabelece os principais pilares da sua teoria política, a saber, o consentimento e o debate expressos pela liberdade de falar e agir, necessariamente quando estamos sendo vistos e ouvidos. Portanto, por meio do discurso e da ação a política se institui, e, para exemplificar, a autora remete à dinâmica das *ágoras*, as praças públicas das antigas *pólis* gregas, espaço destinado ao diálogo e à resolução de problemas de forma coletiva.

Em diversas obras escancara-se sua preocupação com o descaso da esfera pública, e em *Entre o Passado e o Futuro*, critica veementemente a instrumentalização da violência nos ambientes governamentais, ao utilizar-se de meios coercivos em detrimento do consentimento e da cooperação dos cidadãos. Enfim, para ela, ao inserir a violência, o poder político se esvai. Assim, quando a tradição associa governo e violência, têm por fundamento governamental “políticas” instrumentalizadas.

Os elementos citados descrevem um cenário, o qual propiciou o sistema totalitário em sua ascensão. A utilização da violência, o uso do terror, a imposição de apenas um partido, aos poucos foram tomando corpo no ambiente social do último século. Duarte analisa:

Não basta ao terror totalitário esvaziar a esfera pública de toda a interferência política que lhe faça oposição. Porque se exige a lealdade total de cada um, o totalitarismo visa também assenhorar-se da totalidade do tecido social, invadindo e destruindo o âmbito das relações privadas e o caráter autônomo de quaisquer atividades que se deem aí. (2000, p. 52).

Em termos históricos, o regime totalitário antes de seu completo domínio, iniciou-se através do movimento do imperialismo, conceito que pode ser definido pela expansão desenfreada de alguns países sobre outros, uma expansão com um fim em si mesmo. Tal movimento originou-se no século XIX, e pôde ser visualizado especialmente com a “corrida para a África”, como ilustra Arendt.

Para a autora, o pensamento imperialista, tomado por um viés progressista, operava de forma que os outros países, cidades ou comunidades eram considerados “degraus” de uma

escada. Inúmeras atrocidades e violências foram decorrentes do imperialismo, contudo, Arendt garante ser os primeiros e iniciais traços do totalitarismo, o qual se desenvolveu completamente no século XX.

Neste estágio inicial do imperialismo, irrompeu a necessidade da existência dentro de cada nação, de um novo departamento, a saber, os “administradores da violência” (ARENDR, 1975, p. 204). Situação essa, menos inaugural no uso da violência como forma de exercer o poder, e mais inovadora por agora ser uma finalidade política. A violência com objetivo em si mesma e a não-integração de outras comunidades no processo expansivo, foram os primeiros indícios do movimento totalitário.

Apesar do imperialismo apresentar-se como uma salvação, uma extraordinária resposta às crises políticas vividas nos séculos XIX e XX, Hitler e Stálin visavam um objetivo maior. Para além do pensamento progressista do imperialismo, o movimento totalitário ultrapassou as fronteiras de estados e nações, buscando acelerar o “curso da história humana”, explicando-se pelo apressamento da teia causal histórica:

[...] ao admitir a história como presa à causalidade, estaria se admitindo que não há qualquer tipo de responsabilidade do ser humano por nenhuma de suas atividades – ações, discursos, pensamentos, escolha e juízos – tudo obedeceria a lei da causalidade e seria, assim, inevitável. Não haveria responsabilização do indivíduo pelo espaço comum. (MULLER, 2010, p. 81).

É por esse motivo que totalitarismo é considerado um sistema inédito, pois, embora apresentando certas semelhanças com os governos ditatoriais como misticidade da figura do líder, supressão das individualidades, uso da violência, manipulação ideológica, e entre outros, as ditaduras continham nelas objetivos alcançáveis, sejam econômicos ou sociais, como descrito na citação abaixo:

Nenhum outro regime na história jamais se engajou em um projeto comparável de dominação total sistemática com o propósito de destruir qualquer vestígio humano de individualidade, de espontaneidade e de pluralidade. Nenhum outro regime procurou transformar seres humanos em algo que não é humano. (BERNSTEIN, 2021, p. 48)

Superando as características das ditaduras, o regime totalitarista traçou metas inatingíveis, e este expansionismo sem fim, só poderia resultar na destruição não somente dos chamados inimigos do Estado, mas inclusive do país “conquistador”, isto é, de tudo e de todos.

Um dos traços mais proeminentes deste sistema fora seu trabalho ideológico intenso, fomentando o racismo e o nacionalismo já existente na sociedade. Para exemplificar, Arendt

utiliza de várias páginas com a exposição e análise do famoso Caso Dreyfus¹ e a história de Disraeli², a fim de sustentar a força ideológica a qual passou a imperar. É neste momento que a ralé e a burguesia se uniram com muita força e influência, ou seja, o povo passou a agir em prol dos interesses dos intelectuais de forma ativa. Foi este grupo o responsável por tornar as ruas gradativamente mais violentas, atacando cotidianamente os judeus, elegendo líderes, levantando motins, enfim, realizando os anseios burgueses.

A intensa propaganda midiática no período nazista fora muito persuasiva em normalizar o desprezo e a violência contra os judeus e vítimas deste sistema.

O totalitarismo jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente. (ARENDR, 1975, p. 455)

Aos poucos as suspeitas nutridas pelos judeus, por seu caráter, sua história, seus interesses e supostas “tentativas de dominar o mundo”, passaram a ser consideradas verdades absolutas, como se afirma: “Esse preconceito era alimentado pela ideia de que os judeus eram ricos, manipulavam o Estado estavam organizados internacionalmente.” (DUARTE, 2008, p. 76).

Isto possibilitou a transição do caráter de preconceito do antissemitismo, para uma natureza politicamente legal com o pretexto de uma supremacia biológica. Estas características nacionais e raciais lideraram a ideologia totalitária, na medida em que eram qualidades das vítimas impossíveis de serem alteradas. Pois, "Os regimes totalitários definem a culpa de seus inimigos não a partir de sua conduta no mundo, mas a partir de sua certidão de nascimento, tomada como justificativa suficiente para perseguição, internação e assassinato." (DUARTE, 2008, p. 46).

Dessa forma, o antissemitismo iniciado com agressões verbais foi exteriorizado com demissões de judeus de cargos públicos, exclusões sociais (como das Universidades), a proibição de casamentos mistos e os ataques físicos diversos. Foram espancados fisicamente, e

¹ O caso Dreyfus pode ser resumido na pena de prisão perpétua destinada a um judeu, capitão da artilharia francesa, acusado de espionagem. Mais tarde, porém, o crime foi assumido por outro, e o oficial pôde ser reabilitado e absolvido. Mesmo assim, nesse período, todos os escritores, intelectuais e jornalistas que apoiaram a causa, eram seguidamente espancados nas ruas, agredidos e até mortos; protestos antissemitas ocorreram no mesmo instante em diferentes lugares, com muita violência e clara conivência policial.

² Disraeli fora uma figura muito importante, pois utilizou das suas origens judaicas para elevar-se a cargos importantes e provar como o judaísmo estava por trás dos grandes feitos sociais. Claro que seu exagero não fora levado a cabo, porém, ele acabou reforçando a concepção de que os judeus sempre estavam associados às famílias ricas e que também poderiam se vingar do povo cristão.

muitos jornais também aproveitavam para desmoralizá-los, até que “o grito ‘Morte aos judeus!’ varreu o país” (ARENDDT, 1975, p. 157). Um dos eventos a ser citado foi a *Kristallnacht* [noite dos cristais], como ficou conhecido, com a vandalização, queima e destruição das lojas e das sinagogas. Lentamente, nasciam os *progoms*, efetivados em 1938, onde os judeus foram forçados aos campos de concentração.

Arendt explica que a ideologia propõe a existência de uma única razão ao curso histórico da humanidade, fundamentando o passado, o presente e o futuro dos acontecimentos mundanos por esta unívoca teoria:

Pois a ideologia difere da simples opinião na medida em que se pretende detentora da chave da história, e em que julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem. (ARENDDT, 1975, p. 234).

O ideal criado serve de arma política, e, portanto, é sempre proposital: não é acidental, não contém argumentos históricos, científicos, enfim, de compreensão autêntica do mundo. A despeito de sua força persuasiva, os elementos da própria realidade são negados e alterados com o propósito de serem ajustados àquele pensamento.

Como uma grande aliada às políticas expansionistas, a ideologia mostrou-se deveras produtiva ao totalitarismo, por sua intrínseca função de tornar o indivíduo alheio diante do mundo por meio do auto engano, ao passo que, quanto mais se distancia do próprio mundo, mais carece da capacidade de interpretar a realidade.

Os ideólogos que pretendem dispor da chave da verdade são forçados a alterar e torcer suas opiniões sobre casos específicos de acordo com os acontecimentos, e jamais podem dar-se ao luxo de entrar em conflito com o seu deus mutável, a realidade. Seria absurdo exigir fidelidade daqueles que, por suas próprias convicções, são forçados a justificar qualquer situação. (ARENDDT, 1975, p. 253)

O discurso ideológico, explanando sobre o destino e a predestinação da humanidade, tinha um cunho místico e livre de justificativas racionais, e por esse motivo, serviu muito bem ao período totalitário, especialmente para aqueles que não possuíam nenhum propósito de vida traçado. As consequências foram desastrosas e custaram milhares de vidas inocentes em toda a Europa do último século.

Irremediavelmente se efetivou o plano totalitário de eliminar quaisquer resquícios de pluralidade, de ação e de espontaneidade humana. Substituiu-se, a articulação coletiva, a política e a subjetividade de cada pessoa, pela atomização da sociedade, um isolamento geral.

Dessa forma, a população europeia encontrava-se em condições cada vez mais suscetíveis à obediência cega e à lealdade exacerbada. Conforme Arendt:

Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido. (1975, p. 454).

Arendt entende o século XX como uma sociedade na qual os sujeitos estavam isolados uns dos outros, situação já experienciada com a modernidade, facilitando o processo de massificação social. O totalitarismo, encontrou na ideia de “todo” maior adesão ao sistema, em detrimento da dinâmica de partidos, classes ou dos próprios sujeitos; na verdade, a massificação estava fundada num profundo desinteresse sobre as questões públicas:

Essa rejeição quase automática de tudo o que é público era muito difundida na Europa dos anos 1920 com as suas ‘gerações perdidas’ - assim como chamavam a si próprias -, que, claro, eram minorias em todos os países, vanguardas ou elites, dependendo de como eram avaliadas. (Prólogo, p. 71-2).

Além dos assuntos políticos, as massas abominam critérios morais e em troca adotam para si os discursos amplamente disseminados pelos líderes, responsáveis por potencializar estes sentimentos de “deslocamento” social. Assim, Arendt identifica uma similaridade entre os líderes e as massas. “Eles compartilham a mesma psicologia do homem de massa que, sem nenhum interesse e pertença ao mundo comum, vive isolado e solitário e é portador de uma consciência de desimportância e dispensabilidade (*selflessness*).” (DUARTE, 2008, p. 78).

Apesar do terror tão utilizado pelo totalitarismo, a ideologia foi essencial para manter a população controlada em todos os aspectos de suas vidas. A explicação ideológica molda-se muito bem em uma sociedade composta por pessoas massificadas, que preferem a posição de anonimato, em detrimento da responsabilidade pelos seus atos; em tal cenário, conclui Muller “[...] o homem-de-massa prosperou, o cidadão não” (2010, p. 65). Esse sujeito omisso pretende ser um número, um cumpridor de funções, agindo como um ninguém, pois está numa posição de lealdade integral.

De fato, o homem de massa considerava-se impotente, vítima de injustiças, mas ao mesmo tempo, não cultivava mais interesse algum em seu próprio bem-estar. Muller o descreve da seguinte forma: “O homem-de-massa acreditava que trabalhava numa grande tarefa, que só aparece uma vez a cada dois mil anos; esse homem surgiu com características psicológicas jamais imaginadas.” (MULLER, 2010, p. 23).

De acordo com Arendt, a sociedade massificada sempre optará por uma perspectiva fictícia ao invés de enfrentar a própria condição, a saber, o sentimento de não fazer parte do corpo social. Assim, é possível dizer que as massas

[...] não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência, não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. (ARENDR, 1975, p. 485).

Ao encontro dessa reflexão, compete a observação de Bernstein sobre a verdade na teoria arendtiana, sustentando como as massas se apegam tão facilmente ao fictício sacrificando o factual mundo diante de si: “O perigo real aqui é que se cria uma imagem na qual os seguidores leais querem acreditar, independentemente do que seja factualmente verdadeiro.” (BERNSTEIN, 2021, p. 92). Consequentemente, a sociedade de massas adota uma perspectiva ideológica que substitui a própria realidade.

Ainda consoante com Bernestein, Arendt teria insistido na compreensão de tais fenômenos, porquanto “ela nos faz notar o perigo do que acontece quando a própria distinção entre verdade e falsidade é questionada, quando as pessoas não se importam mais com o que é uma mentira e o que é de fato verdade” (BERNSTEIN, 2021, p. 92). Evidentemente, tais condições promoveram muito apoio ao totalitarismo em toda a Europa do século XX, na medida em que a noção da realidade agora, estava corrompida.

A composição social constituída de indivíduos isolados e massificados, facilmente convencidos pela ideologia, refletiu num cenário de abandono da esfera pública, pois as pessoas não mais se sentiam responsáveis pelo mundo. Sobre esta reflexão, afirma Muller (2010, p. 45): “[...] a superfluidade e a atomização levaram os seres humanos a se fecharem na interioridade do seu Eu, de forma que a esfera pública do mundo já não lhes dizia respeito e ninguém mais se sentia responsável pelo outro e pelo mundo”.

A filosofia política arendtiana, em diversas obras problematiza o isolamento social. Em primeiro lugar, por sua perspectiva ser voltada ao mundo comum e à valorização do espaço público, sendo impossível a execução da política se as pessoas estiverem isoladas e solitárias. Estar no mundo significa ver e ser visto, falar e ser ouvido, caso contrário, não há como estabelecer novos começos, isto é, traçar um rumo inédito à existência. Para Bernstein: “A natalidade refere-se, é claro, ao nascimento, mas Arendt realça um ‘segundo nascimento’ por meio do qual, engendramos um novo começo.” (BERNESTEIN, 2021, p. 102).

O caráter da ação referido pela autora, fundamenta-se pela espontaneidade e imprevisibilidade. Aliás, a partir dela, o agente se mostra e se revela e suas consequências não podem ser presumidas ou controladas. Desta forma, quando o totalitarismo se empenha arduamente na destruição de toda a dignidade humana, está preocupado com a capacidade de ação dos indivíduos. Isso atesta que “A imprevisibilidade gera o tipo de comportamento inaceitável por um regime que pretende o domínio total.” (MULLER, 2010, p. 29).

Em segundo lugar, o isolamento produz a perda de um sentimento compartilhado pelos seres humanos, que possibilita acordos no mundo dos homens, o senso comum. Diferentemente da ideia vulgar, o senso comum conforme Arendt se refere à possibilidade de os indivíduos atestarem o mundo, assim, podemos chegar a conclusões muito parecidas das experiências sensíveis vivenciadas, oferecendo certa garantia a respeito do mundo, o que não ocorre quando nos encontramos atomizados.

Para chegar este acordo, a pluralidade é essencial, considerando o fato de cada pessoa partir de um ponto de vista distinto dos demais: “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.” (ARENDDT, 2010, p. 189). Conforme Muller:

A pluralidade deriva do fato de que o ser humano não está só, de que existem homens e mulheres aos quais a ação e o discurso singular de cada um se dirige. A pluralidade corresponde ao fato de os seres humanos necessitarem da presença constante de outros seres humanos, distintos e únicos, que possam ver e ouvir seus atos, atestando, assim, a sua existência singular. (2010, p. 71)

Dito isto, a pluralidade não somente é o alicerce do sentimento de partilha do mundo, assegurado pelo compartilhar de perspectiva, mas também é o fundamento de toda a política arendtiana, ao reforçar ser ela, a *lei da terra*. Logo, se a pluralidade é a base da política, o isolamento vem em seu oposto.

Isso porque as mentiras totalitárias prosperam e se sobrepõe a este sentimento responsável por unificar as dessemelhantes ópticas sobre a realidade, nutridas por cada pessoa.

O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e pensar. O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento). (ARENDDT, 1975, p. 632)

Pelos fatos citados, evidencia-se que o movimento totalitário jamais teria sucesso não fosse o isolamento social, este resultante da perda do senso comum, pois, quando dada a atomização, os indivíduos tornam-se muito mais vulneráveis e suscetíveis às ideologias. O comportamento autômato engendrada pelo totalitarismo com o intuito de que todos os cidadãos sejam como um só, exige a exclusão completa dos aspectos espontâneos de cada um, emergindo daí uma identidade universal em detrimento da singularidade de cada sujeito:

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. (ARENDR, 1975, p. 582)

O sistema totalitário buscando exercer esse controle completo sobre as pessoas, atingiu seu mais alto grau com os campos de concentração. Mais cruel que a morte, dentro de cada campo, as vítimas eram reduzidas ao máximo, tornadas tão supérfluas, a ponto de perderem completamente sua identidade, personalidade e anseios. Aliás, os números de suicídios cometidos nestes atrozes lugares foram baixíssimos, pois para Arendt, o suicídio ainda poderia revelar certa espontaneidade das pessoas: “Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte.” (ARENDR, 1975, p. 603).

Os mortos para Arendt foram tanto os fisicamente mortos, quanto aqueles chamados de mortos-vivos, ou seja, pessoas sem amparo judicial, moral e até individual. A perda da pessoa jurídica foi a perda de todos os direitos, o mínimo para a garantia de uma vida em comunidade. Em segundo lugar, mata-se a pessoa moral. É aqui que nem mesmo o martírio (o suicídio) possui mais relevância, não há testemunho, nem grande feito: todos estão na mesma condição: “A dor e a recordação são proibidas.” (ARENDR, 1975, p. 599). Nestas condições, a solidariedade é inexistente e a morte é normalizada.

A perda da pessoa jurídica e moral tornam possível a morte da individualidade, porquanto “A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos.” (1975, p. 593). Enfim, deu-se a aniquilação de qualquer traço de amizade, solidariedade, da singularidade de cada pessoa; para Arendt, uma situação muito além da morte em si mesma:

Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando possível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de

desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. (ARENDR, 1075, p. 600)

Os *tempos sombrios* descritos por Arendt trazem à baila incontáveis questões, as quais assolaram a própria autora. Acima de todas elas, questiona-se se haveria alguma moralidade para nos proteger das discriminações, das agressões, das máquinas da morte e genocídios, porque, parece-nos impossível sujeitarmo-nos a novos regimes totalitários.³ Todavia, seguindo esta perspectiva, Arendt diz

Embora haja um número suficiente de relatos dos campos de concentração para que se avalie a possibilidade do domínio total e se vislumbre o abismo do ‘possível’, 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 - isto é, pagar o preço de uma vida consideravelmente mais curta pela realização segura de todos os seus sonhos profissionais. (ARENDR, 1975, p. 581)

Apresenta-se a partir da atual discussão, as consequências do isolamento e da massificação, isto é, a perda do senso comum e omissão de cada pessoa perante suas ações ou não ações. Regimes totalitários e movimentos políticos que visam o controle populacional – dos corpos e mentes – prosperam em tais cenários. Entender estes singulares sintomas sociais, foi possível através da figura de Eichmann, um ex-oficial nazista responsável por deportar os judeus, recebendo ordens do próprio Hitler. O exemplo deste homem é central para ilustrar a recusa diante do pensamento e a banalização do mal, o qual se espalha rapidamente numa sociedade de massas.

O mal diagnosticado em Eichmann e na sociedade da época pode ser praticado por pessoas as quais não planejam suas ações, porém, procedem de forma a seguir cegamente as ordens daqueles ao seu redor e às ideologias correntes. Desta forma, quem assim se comporta não assume responsabilidade sobre o mundo, não questiona, nem se interessa pela moralidade de suas atitudes, porque não há nenhum compromisso com a vida do espírito, especialmente com o pensamento.

Por fim, pode-se concluir que o totalitarismo descrito por Arendt tem como âmago o domínio absoluto de todos os sujeitos, lançando mão de todos os mecanismos necessários para

³ A fim de ilustrar este cenário, cita-se a obra dirigida por Dennis Gansel, a saber, o filme *Die Welle* [A Onda] de 1981, embasado em uma história real. A narrativa do filme inicia numa sala de aula a partir de um debate entre os alunos e seu professor, os quais questionam a possibilidade de novos governos autocráticos emergirem na Alemanha, como no regime nazista. Apesar de considerarem impossível, o desembocar da história é trágico: este mesmo grupo escolar acaba se tornando uma massa regida pela ideologia imposta por seu professor. Por fim, inúmeras atrocidades são cometidas em nome do movimento.

tanto e, por esta razão, é ilimitado em seu domínio. Como tantos puderam cooperar com a consolidação e permanência deste regime, é uma indagação que se justifica mediante a incorporação da ideologia totalitária em detrimento do processo reflexivo o qual, para Arendt, inibiria a muitos, caso tivessem uma consciência moral plena de suas ações. Nesse viés, nas próximas seções poder-se-á analisar as conclusões da nossa autora do caso Eichmann e, aprofundando sua concepção sobre o pensamento, para, por fim, pontuar suas considerações sobre a moralidade.

2.2 O CASO EICHMANN

Otto Adolf, filho de Karl Adolf Eichmann, e filho de Maria Schefferling, foi capturado pelo Estado de Israel em 11 de maio de 1960, em um subúrbio de Buenos Aires. Em 9 dias, estava na Corte Distrital em Jerusalém, isto é, 11 de abril de 1961. Neste julgamento Landau é o juiz e David Ben-Gurion é o primeiro-ministro de Israel, e tem por duração, cerca de nove meses, os quais, são relatados por Arendt em *Eichmann em Jerusalém*, de forma severamente crítica, incitando a censura de muitos sobre sua obra.

O julgamento inicia com um cenário de teatralidade (cabine, plateia...), como se o objetivo de compreender os fatos ocorridos, inclusive de tomar conhecimento dos crimes praticados, fosse tangenciado em nome de um veredicto já dado⁴. Arendt aponta então sua primeira crítica: “A justiça não admite coisas desse tipo; ela exige isolamento, admite mais a tristeza do que a raiva, e pede a mais cautelosa abstinência diante de todos os prazeres de estar sob a luz dos refletores.” (1999, p. 16).

Assim, dentre uma sequência de equívocos cometidos pelo júri, Arendt destaca certa inconsistência tanto da parte da defesa quanto da acusação, em realmente ligar os crimes a Eichmann, compreendendo seus passos para se chegar a resultados mais palpáveis dos fatos em si mesmos; todavia, nesta antecipação do veredicto, verdadeiramente, a figura de Eichmann estava sendo tomada como bode expiatório, encarnando neste único homem a responsabilidade de todo o sofrimento praticado pelo nazismo. Claramente, ao longo do júri, ficou evidente que isto seria superestimá-lo.

⁴ Arendt afirma em seu epílogo: “Não é possível convocar o mundo inteiro e reunir correspondentes dos quatro cantos da Terra para expor o Barba Azul no banco dos réus.” (1999, p. 299).

Arendt traz à baila tais objeções, muito distante de inocentar Eichmann de seus atos, nem mesmo diminuir os impactos dos mesmos⁵, entretanto, torná-lo um bode expiatório dificultava a investigação sobre todos os outros nazistas que não somente não foram punidos, mas ainda viviam em grande prestígio em postos públicos. Essa situação é problematizada pela autora, bem como a normalidade da população alemã em conviver com estes assassinos cotidianamente.

Assim, Arendt questiona o porquê de tantos ex-oficiais nazistas manterem vidas comuns e/ou privilegiadas sem denúncias, ou pelo menos expressões de desconforto por parte da sociedade. Ainda, na época, essa pergunta direcionou-se especificamente sobre o promotor-chefe, o qual tanto auxiliou o partido da *Schutzstaffel (SS)*, e a resposta deu-se por um jornal da época, o *Frankfurter Rundschau*: porque todos da sociedade sentiam culpa também, sabiam ter sido conviventes.

Eichmann, na maior parte de sua vida, obteve pouco sucesso em sua trajetória. Estudos incompletos, empregos despreziosos, enfim, nem de longe sua vida parecia com as mentiras que contava sobre ela. Nasceu em Solingen, em 19 de março de 1906. Possuía três irmãos e uma irmã, sendo o único a não terminar a escola secundária. Seu pai continha várias dificuldades financeiras, e Eichmann por vezes omitia este fato, por gostava de gabar-se e, por isso estava, em primeiro instante, animado com as gravações que faria ao júri.

Pouco antes de se filiar ao Partido, quase participou da maçonaria, e a proposta de filiação, isto é, fazer parte de algo, serviu muito bem a um homem fracassado em seus empregos e fadado à sua rotina monótona há anos. Nesse sentido, ao invés de continuar sendo irrelevante na sociedade, agora fazia “parte da História”, independentemente do custo. Eichmann então se tornou não somente um perito na “questão judaica”, mas também na obediência cega, tão explícita em sua declaração de que seu maior choque fora em 1945, ao dar-se conta de que precisaria “[...] ‘viver uma vida individual difícil e sem liderança’, estas palavras do próprio acusado, total novidade para ele” (ARENDR, 1999, p. 43). Em resumo, Eichmann, em sua vida medíocre, encontrou no partido nazista um caminho para, ao menos, ter uma profissão.

A vulnerabilidade deste oficial aos clichês difundidos pelo partido facilitou seu trabalho, especialmente no que diz respeito às regras de linguagem comumente utilizadas entre os

⁵ “Se os juízes tivessem absolvido Eichmann inteiramente dessas acusações ligadas às histórias horripilantes repetidas insistentemente pelas testemunhas do julgamento, eles não teriam chegado a um julgamento diferente de culpado, e Eichmann não teria escapado da pena capital. Mas eles teriam destruído inteiramente, e sem nenhum compromisso, o caso tal qual apresentado pela acusação.” (ARENDR, 1999, p. 240).

militares⁶. Hitler e Goebbels fundaram conceitos, lemas e ideias que facilmente foram propagados: dizendo que a guerra não era exatamente uma guerra, que tê-la começado fora obra do destino, e por fim, que haviam duas opções, matar ou morrer. Estas frases utilizadas especialmente por Himmler, visavam afastar quaisquer “problemas de consciência” que os oficiais pudessem apresentar; logo, ao invés da culpa sobre seus atos, eram manipulados a acreditarem que não haveria outro caminho para a humanidade a não ser que realizassem o que lhes fosse inculcado.

As falas de Eichmann eram compostas desses bordões de forma entusiástica, sempre enfatizando como a Solução Final era um projeto de todos os “lados” da história, como todos se “esforçavam” para o objetivo *judenrein*. Estas frases foram muito úteis a ele para responder às perguntas dos juizes no tribunal acerca de sua consciência. Arendt assim o descreve: “[...] o *oficialês* se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê” (ARENDR, 1999, p. 61). De fato, parecia não haver no discurso deste ex-oficial nenhum traço de autonomia, de individualidade, de espontaneidade.

Foi na Solução Final que Eichmann trabalhou de forma mais árdua, pois fazia parte de um setor administrativo de deportação de judeus, organizando caminhões e negociando com os outros países para a “emigração forçada”. Contudo, na Corte de Jerusalém, ao ser acusado de crimes contra o povo judeu, contra a humanidade e crimes de guerra, diante deles, Eichmann declarou-se inocente; negava ter matado pessoas, e ter mandado matá-las. Ao contrário, não se considerava um criminoso, mas um grande respeitador das leis, e até mesmo um idealista no sentido kantiano, ou seja, admitia usar o imperativo categórico de forma doméstica⁷.

A reflexão central desencadeada pelo caso Eichmann, sua obediência total, seus clichês, sua incompreensão diante dos crimes que cometera, foi: como pôde cometer tantos crimes, auxiliando na morte de tantas pessoas, e, ao mesmo tempo, não sentir responsabilidade pelos seus próprios atos? Para esta compreensão, Arendt sinaliza sua mais marcante característica: a obediência.

[...] ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e

⁶ A impessoalidade e os termos técnicos substituíam a real situação. Por exemplo: chamavam-se questões médicas os assassinatos. As regras de linguagem utilizadas para lidar com os campos de extermínio, eram mentiras espalhadas como epidemias, partilhadas pelos “portadores de segredos”, principalmente quando iniciada a Solução Final.

⁷ Assunto aprofundado na próxima seção.

crianças para a morte, com grande aplicação e o mais metuculoso cuidado (ARENDR, 1999, p. 37).

Seu comportamento sempre fora de submissão, uma submissão tão arraigada, que perante o tribunal em Jerusalém “[...] não deixou nenhuma dúvida de que teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido” (ARENDR, 1999, p. 33).⁷ Todavia, embora fosse um indivíduo interessado puramente em ser promovido, dificilmente iria contrariar ou conspirar contra seus superiores. Arendt o descreve: “Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia a ordens, ele também obedecia à lei.” (ARENDR, 1999, p. 152)⁸.

A comunicação deste oficial nazista era limitada aos clichês e às incessantes repetições que a SS⁹ propagava, com a utilização de regras de linguagem visando amenizar as atrocidades planejadas. Assim, entende Arendt:

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal. (ARENDR, 1999, p. 62)

Os relatos de Eichmann demonstravam uma deficiência não apenas em sua fala, que a princípio parecia ser proposital. Ele não estava mentindo, nem fingindo esquecer de determinados eventos: mas sim possuía o vício de se vangloriar, fato atestado nas confusas histórias contadas por ele. Conforme Maria Cristina Muller (2010):

A atitude de Eichmann, analisa Arendt, longe de ser anormal, mostrou-se como corriqueira em uma sociedade de massa burocratizada, na qual as pessoas são absorvidas pela urgência das necessidades cotidianas, sem priorizar o espaço para o pensamento reflexivo. (p. 40)

De maneira intrigante, porém, Eichmann não era antissemita, nem mesmo o monstro o qual todo o júri e a plateia pensavam encontrar diante de si mesmos. Na verdade, Arendt lança

⁸ No período nazista a palavra de Hitler tinha peso de lei, mesmo que alterada a cada novo dia.

⁹ SS, *Schutzstaffel* na língua alemã, instituiu-se como a guarda-pessoal de Hitler, e fora se ampliando até formar um novo setor, a SA, *Sturmabteilung*, responsável pela violência física a qual equivalia ao poder policial. Mais tarde, fora necessário não somente a violência externa, mas meios de coerção e convencimento ideológico. Por isso Arendt descreve o totalitarismo como um sistema burocrático, ao contar com inúmeros cargos, setores e funções, tornando muito difícil identificar o fluxo de ordens.

mão de uma descrição muito intrigante, proferida também em 1963, numa carta escrita para Gershom Scholem: Eichmann assemelhava-se a um “fantasma resfriado”. Assim,

E os juízes não acreditaram nele, porque eram bons demais e talvez também conscientes demais das bases de sua profissão para chegar a admitir que uma pessoa mediana, ‘normal’, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente capaz de distinguir o certo do errado. (ARENDDT, 1999, p. 38)

Diferentemente de outros criminosos, este ex-oficial não era antissemita, nem havia planejado estes males. Na verdade, pouco compreendia o que estava fazendo em todos esses anos de guerra. Adotado o autoengano, Eichmann substituiu sua responsabilidade moral em nome da obediência, seguindo impensadamente o regime em vigor: “E a sociedade alemã de 80 milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e os fatos exatamente da mesma maneira, com os mesmos auto-engano, mentira e estupidez que agora se viam empregados na mentalidade de Eichmann.” (ARENDDT, 1999, p. 65).

Condenado à morte, no dia 31 de maio de 1962, Eichmann foi morto por enforcamento. Apesar da chance de proferir suas últimas palavras, não houve nenhuma palavra ou ação que lhe fosse própria, nem arrependimento, muito menos um real entendimento dos crimes cometidos. Logo, mostrou mais uma vez seu alheamento perante o mundo, uma total irreflexão diante da vida – da sua e dos outros. Relata Arendt:

Começou dizendo enfaticamente que era um *Gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: ‘Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei.’ Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava ‘animado’, esqueceu-se que aquele era seu próprio funeral. (ARENDDT, 1999, p. 274).

A crise da moralidade¹⁰ se espalhou na sociedade alemã do século XX, pois muitos não planejaram as atrocidades cometidas, nem as almejavam, mas ainda assim permaneciam no autoengano e na obediência e, portanto, colaborando com o genocídio. A normalidade de Eichmann surpreendeu, porquanto ele representava todos aqueles indivíduos que embora comuns, eram coniventes com o nazismo. Em resumo “O problema com Eichmann era

¹⁰ Assunto abordado nos próximos capítulos, cabe ressaltar agora que para Arendt estes julgamentos diversos instigaram questões importantes sobre a moralidade, sobre o juízo de cada pessoa, sobre o que nos leva a definir algo como “certo” ou “errado”, e como tão facilmente a sociedade pôde ultrapassar concepções muito arraigadas na sociedade, como o mandamento “Não matarás”, por exemplo.

exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais.” (ARENDDT, 1999, p. 299).

Isto posto, buscando entender os motivos de Eichmann permanecer no autoengano, mesmo diante de tantos mortos, sem ao menos sentir remorso e nem arrependimento algum, Arendt analisa um novo tipo de criminoso, alguém que não cultivava a atividade da reflexão. Eichmann não era capaz de refletir, de dialogar consigo mesmo, o que o fazia agir sem compreender a dimensão de suas atitudes.

Em *Eichmann em Jerusalém* Arendt limitou-se a estudar Eichmann e seus crimes, com foco a este homem, e não voltada ao “quadro geral”, isto é, o cenário destes anos de guerra¹¹. Dessa forma, é somente em seu epílogo e pós-escrito que traz à baila algumas considerações mais específicas. Primeiramente, Eichmann não pode ser comparado com Ricardo III, nem Iago, nem Macbeth de Shakespeare, porque não visava o poder, no sentido de, por exemplo, trair um superior seu. Sua diferença diante de outros é não perceber a dimensão das ações praticadas:

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 conduzia o interrogatório da polícia, abrindo seu coração para aquele homem e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só à patente de tenente-coronel da SS e que não fora falta sua não ter sido promovido. (ARENDDT, 1999, p. 311)

Para Arendt, a negligência perante a atividade de pensar levou Eichmann a não encontrar sua própria consciência, até mesmo diante da morte. Dessa forma, um novo tipo de criminoso surgiu e a lição deste caso foi a capacidade do mal se alastrar, por sua banalidade e superficialidade, especialmente em tempos sombrios.

Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predis pôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é ‘banal’ e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum. Certamente não é nada comum que um homem, diante da morte e, mais ainda, no cadafalso, não consiga pensar em nada além do que ouviu em funerais a vida inteira, e que essas ‘palavras elevadas’ pudessem toldar inteiramente a realidade de sua própria morte. Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem; essa

¹¹ Arendt deixa claro ser o “quadro geral” o que há de mais importante a ser entendido, ou seja, a guerra, a ideologia nazista, as atrocidades cometidas e assim por diante. Contudo, também esclarece não ser este o intento da sua obra, bem como não o deveria ser do júri, visto que, no julgamento de um indivíduo, não podem os crimes de todos serem julgados; agir desta forma, seria acreditar que a culpa é coletiva, absolvendo a todos e livrando cada um de sua própria culpa.

é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém. (ARENDR, 1999, p. 311).

Este novo tipo de criminoso se comportou com estranheza perante seus crimes, mas mostrou ser capaz de realizar tantas crueldades quanto as pessoas totalmente conscientes do que estavam fazendo, as quais realmente partilhavam da ideologia nazista e trabalhavam nas máquinas de morte:

A característica mais assustadora da personalidade de Eichmann é o fato de nunca conseguir se colocar no lugar daquele que sofreria as consequências da sua ação, isto é, no lugar do outro, a incapacidade de olhar as coisas sob o ponto de vista da pluralidade humana. (MULLER, 2010, p. 52-3).

Aqueles que não refletem, não somente realizam maldades como as pessoas que as planejam, mas ainda, revelaram cometer atrocidades muito maiores, na medida em que não medem a intensidade de suas ações, e são incapazes de colocar-se no lugar dos outros. Estes sujeitos protegeram-se com o autoengano provenientes dos clichês da época, e inclusive acreditando ser amparados pelo fato de serem apenas cumpridores de ordens¹².

Em resumo, apesar de muitos indivíduos praticarem o mal consciente de suas atitudes, levados por seus mais violentos sentimentos, como o antissemitismo, racismo, e entre outros, uma grande maioria pouco entendia daquilo que estavam realizando.

A banalidade do mal traz à tona o gigantesco abismo existente entre o horror cometido contra seis milhões de pessoas e a superficialidade e o caráter desprezioso (não-volitivo) do perpetrador do mal, aquele capaz de cometê-lo. (MULLER, 2010, p. 54)

O mal sempre associado como algo demoníaco, conduziu muitos pelo ódio, pela inveja e orgulho, mas o que se passou com Eichmann era completamente distinto. É por essa razão que uma de suas características mais proeminentes fora a utilização de clichês e frases prontas, visando a fuga da realidade, e a indiferença perante a dor de cada vítima do nazismo. Para Arendt, se pretendia substituir a “[...] exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência” (ARENDR, 2018, p. 18-9).

O julgamento de Eichmann detalhadamente relatado na obra *Eichmann em Jerusalém*, foi muito provocador para a filosofia arendtiana, levantando questões sobre o totalitarismo, a

¹² “A questão é que a lei israelense, em teoria e na prática, assim como a jurisprudência de outros países, não pode senão admitir que ‘as ordens superiores’, mesmo quando sua ilegalidade é manifesta, podem perturbar severamente o funcionamento da consciência de um homem.” (ARENDR, 1999, p. 317).

moralidade, a irreflexão e a vida do espírito humano. Concomitantemente à descoberta de um novo tipo de criminoso, foi seu diagnóstico sobre o porquê de o agente de tantos crimes não entender a razão de seu veredicto, ou seja, de sua culpa, pois como afirma Bernstein: “Quando confrontados com um farsante que acredita em suas próprias mentiras, ou, o que é pior, que não é mais capaz de distinguir suas mentiras da verdade factual, estamos lidando com um fenômeno muito mais espinhoso.” (2021, p. 90).

Afastado de seus atos, o Eichmann descrito por Arendt não possuía nenhum tipo de personalidade, de ideia própria, ou mesmo, a capacidade de sentir empatia. Sua figura para a filósofa passou a representar um novo fenômeno na sociedade da época, um mal banalizado, sorrateiro, advindo daqueles que simplesmente não refletem sobre a própria realidade. Tendo isto em vista, no próximo capítulo o tema da banalidade do mal será explorado, em contraposição à ideia de mal radical, extraída da filosofia moral kantiana.

Arendt remete à irreflexão o fato de muitas pessoas – e não somente Eichmann – estarem tão protegidas da realidade enquanto todas as atrocidades do século XIX eram cometidas. Em Eichmann, foi especificamente a falta de atenção ao pensar, a ausência da reflexão, que o tornou alheio perante suas próprias ações. Posto isso, surge uma importante tarefa: compreender qual vínculo pode haver entre a vida do espírito e o mundo aparente compartilhado por todos:

A questão que se impunha era: seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente dos resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele? (ARENDR, 2018, p. 20)

Intrigada com o caso Eichmann, este fora o primeiro impulso de Arendt em escrever *A Vida do Espírito*, afinal de contas, se a falta de pensamento pode induzir muitos à prática do mal, enfrentar esta atividade poderia impedi-lo, ou menos quando nos referimos a situações extremas? Conduzida por tal reflexão, Arendt aprofunda a discussão e recorre à história da filosofia para encontrar respostas no que toca ao tema do pensamento, à vida contemplativa tão aclamada pelos filósofos de todos os tempos. Embora ultrapasse estas concepções, elas são utilizadas a fim de elaborar sua própria perspectiva sobre a vida do espírito e como se relaciona com nosso mundo aparente.

2.3 A BANALIDADE DO MAL E O MAL RADICAL

O caso Eichmann causando inúmeras reflexões em nossa autora, deu origem a uma definição, a qual, apesar de não ser longamente detalhada por Hannah Arendt, pôde representar de forma mais adequada este novo tipo de criminoso: a ideia da banalidade do mal. Esta concepção visa explicar os perpetradores do mal, que não são movidos por sentimentos, obsessões, ou pela perversidade em si, mas, por uma acomodação perante a atividade do pensamento, como se deu na figura de Eichmann. Desta forma, nesta seção abordaremos a banalidade do mal de uma perspectiva antagônica¹³ ao mal radical debatido na teoria kantiana, bem como os elementos mais preponderantes da filosofia moral de Kant, explanados por Arendt e utilizados em sua concepção sobre a moralidade, no cenário totalitário.

Em sua inicial descrição sobre o mal na obra *Origens do Totalitarismo*, o mal é definido por Arendt como radical, tendo em vista o genocídio, a construção das máquinas de morte, e a completa eliminação do plural, influído pelo totalitarismo. Diferentemente do senso comum, aqui o adjetivo de radical refere-se às raízes deste mal, à profundidade presente nas ações de um malfeitor provocado por suas mais entranhadas obsessões. Não diz respeito a anjos ou demônios, todavia, escancarou-se concretamente no domínio totalitário, pois facilitado pela massificação e isolamento da sociedade, efetivou-se sem muitas contradições, mas sim com campos de concentração e extermínio, lugares projetados por indivíduos visando a destruição completa de outros.

O mal radical disposto pela pensadora política, esteve presente no contexto europeu totalitário, revelado na perversidade da cúpula nazista e seu respectivo regime voltado à morte. Esta maldade somente encontrou raízes profundas pela negligência com os assuntos políticos, ou seja, o esvaziamento da esfera pública decorrentes da modernidade. O isolamento e a massificação responsáveis por distanciar cada pessoa do âmbito político, propiciou a tirania, afinal de contas, a ideologia fez de muitos devotos seguidores, internalizando as mentiras propagadas por este sistema. Este mal pode ser entendido como um mal com raízes, viscerais naqueles assassinos que nem mesmo havia diferença estarem vivos ou mortos, desde que estivesse fazendo parte de um grandioso movimento histórico; para tanto, alguns “danos” seriam necessários.

¹³ Mal banal e mal radical descrevem diferentes tipos de criminosos, porém, ambas as descrições se complementam ao explicarem o cenário nazista e as distintas razões pelas quais muitos aceitaram o regime e trabalharam em prol dele.

Servindo de base à nossa reflexão, primeiramente abordaremos a origem do termo mal radical desenvolvido por Kant principalmente nas obras *A Crítica da Razão Pura* e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Este conceito kantiano está amparado em sua filosofia moral, no desenvolvimento de duas concepções essenciais: o imperativo categórico e o imperativo hipotético, elaborados a fim de delimitar uma ação moral. Nesse caso, somente as ações realizadas puramente pela razão, ou seja, por meio do dever são consideradas morais. Chama-se assim, imperativo categórico a “voz” da razão, um ordenamento como “Vá!”, “Faça!”, “Diga!”, ditado pela própria racionalidade quando, de fato, é utilizada. Dessa forma, a ação movida pela razão e seu dever, é considerada como boa vontade e está a disposição de todos os seres humanos.

O imperativo categórico kantiano apresenta-se como uma fórmula ou uma bússola para a distinção entre certo e errado, capacidade presente em todas as pessoas, já que todas são dotadas da razão, e, portanto, não há a necessidade de teorias ou influências externas para amparar as ações humanas. Por outro lado, a capacidade racional sendo natural, não significa afirmar uma naturalidade na conduta moral. É este o propósito de Kant ao redigir três princípios norteadores das ações, já que o imperativo se trata apenas de uma formalização moral: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.” (KANT, 2005, p. 59), “Age de tal maneira que uses a humanidade [...] como um fim, e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 2005, p. 69) e “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.” (KANT, 2005, p. 59).

A primeira máxima da universalização, trata-se de generalizar a ação a qual se visa realizar, como se fosse uma lei universal, a fim de verificar se dela decorreriam problemas morais. Por exemplo, se alguém almeja mentir numa certa situação, deve se questionar se desejaria viver num mundo de mentirosos, tornando esta máxima universal. Em segundo lugar, o princípio da dignidade humana sustenta que ninguém pode ser considerado um recurso para se chegar a um determinado objetivo, na medida em que cada sujeito tem uma intrínseca dignidade, e, dessa forma, é um fim em si mesmo. Por último, a lei da liberdade e da autonomia consiste numa ação sem qualquer coerção externa, ou mesmo interna (nossas inclinações), porquanto, ao sermos coibidos por determinada força, não somos livres; assim, só agimos moralmente quando somos livres, e só há liberdade através da ação por dever.

Em contraposição ao imperativo categórico, o imperativo hipotético aplica-se a toda e qualquer ocasião na qual um indivíduo é tentado a algo e atua pretendendo determinada finalidade, em prol de um benefício. Contudo, esta ação não é considerada moral para Kant, ao passo que sua motivação são os interesses pessoais, benefícios, enfim, vantagens e inclinações

pelas quais todo ser humano é acometido. Destarte, a moralidade de um feito depende da motivação. Na análise de Kant, só somos realmente livres ao agirmos bem, pois ao praticarmos o mal, nossa ação está sendo condicionada pelos desejos e inclinações os quais nos coagem. Isso não significa afirmar uma natureza má dos desejos humanos, mas assumir a naturalidade de seguidamente buscarmos certas preferências em detrimento de outras, cabendo a cada um, diante de seus desejos, tomar sua decisão.

Com isto, a filosofia moral de Kant, passa a relacionar-se com sua interpretação sobre o mal radical, ocorrendo mediante nossas inclinações ao divergirem com a lei moral. Para Kant, esse é o pior tipo de indivíduo, isto é, aquele que sempre cede ao seu bem-estar¹⁴ acima de seu dever. Logo, apenas o imperativo categórico representa uma ação moral, ao ser guiada pela boa vontade, enquanto, por outro lado, o imperativo hipotético ocupa-se de ações não morais por conter em si determinado oportunismo, explica-se: se a cada nova situação as pessoas agissem de acordo com seus interesses, ora estariam dispostas a agir corretamente, mas, ocasionalmente ao interferir com um novo ganho, poderiam simplesmente tomar diferentes caminhos.

Diferenciar o imperativo categórico do hipotético, têm por plano de fundo, a ideia kantiana da necessidade de uma moral universalizante, invariável e não contingente a cada situação. Cada pessoa, por sua faculdade racional deve ser o legislador de si mesmo, pois muito embora possa agir de maneira “correta” por empatia, sentimentos, ou mesmo por gostar de fazê-lo, essa ação será considerada não moral tanto quanto uma maldade cometida: neste caso, houve apenas uma coincidência com a lei, algo que nem sempre ocorrerá. Logo, o mal radical kantiano descreve-se como um mal com raízes em todos aqueles que visam seus próprios interesses, sem estar preocupado, naquele instante, com a lei moral.

O termo radical anunciado em Kant, pode ser entendido como um mal arraigado, como presente em nossa natureza humana, isto é, em nossos apetites. No entanto, apesar de sermos tentados, ao ser praticado o mal, o seu agente não o faz por de fato querer, mas por um descuido, um equívoco que se dá quando determinados benefícios vindouros se sobressaem. Noutras palavras, o mal radical enunciado por Kant significa agir induzido pela tentação inerente à natureza humana, são exceções perante a lei para, de alguma forma, se beneficiar. Arendt cita o fato de não somente Kant, porém outros filósofos também pensarem que a realização do mal não ocorre de maneira intencional, todavia, pelo motivo de por um momento ter pensado apenas nos proveitos resultantes, nas consequências de tal atitude.

¹⁴ Entende-se este “bem-estar” como render-se aos próprios desejos, inclinações e assim, para Kant, abrindo mão da liberdade de agir conforme a lei moral, isto é, pelo dever.

Nesse sentido, cita-se um primeiro contraponto sobre a filosofia de Kant na perspectiva arendtiana, o problema da liberdade. Assim, emerge a questão: a razão controla a vontade? Esta última é limitada pelo intelecto? Esclarece Guerra: “Embora o conteúdo seja derivado da razão, adverte Arendt, considera-se que a forma imperativa é necessária, uma vez que a proposição racional se dirige à vontade.” (2011, p. 361-2). Isso significa que, o caráter de ordenamento é preciso na filosofia moral de Kant, ao sustentar a ideia da vontade, a qual somente será boa, na medida em que servir à razão. Por este ângulo, se uma ação moral não pode ter quaisquer interferências internas ou externas, como somos livres ao realizar uma ação por uma pura obrigação, isto é, com uma vontade coagida pelo ditame racional? Isto seria adequar uma ação ao imperativo hipotético, sem valia alguma, moralmente falando. Ademais, para Arendt, a vontade e a razão são faculdades distintas, e portanto, não podem interpor uma à outra de forma automática.

Em segundo lugar, Arendt estabelece algumas objeções à referência de Kant à obediência, explícito numa argumentação utilizada pelo próprio Eichmann em seu julgamento. Nele, Eichmann mostra sua insatisfação por ser considerado apenas um cumpridor de ordens justificando ter seguido - ao menos nos últimos anos de sua vida - o imperativo categórico kantiano. Em suas palavras, a obediência capaz de ultrapassar qualquer interesse pessoal ou qualquer afeto, deveria ser considerada uma virtude, e por tal motivo, ele mesmo deveria ser conhecido pela sua virtuosidade ao invés de ser tido como um criminoso. Na verdade, quando Eichmann diz estar seguindo o imperativo categórico, ele está defendendo que não era apenas um ordinário executor de tarefas, pois afirmava não ser antissemita, nem alguém que sentisse alegria com os sofrimentos dos judeus, mas ainda assim sacrificara seus afetos: agiu por puro dever.

Em seu tribunal, Eichmann passou a ser estudado por muitos profissionais, estes buscando entender por qual motivo agiu com tamanha determinação, mas continuava sendo tão normal, comum e ordinário. De fato,

Na compreensão de Hannah Arendt, Eichmann não parecia ter qualquer motivo torpe, como o prazer com o sofrimento alheio ou um fanático antissemitismo, a motivar suas ações. O que o movia acima de tudo era o seu desejo de obedecer e o que o deixava com a consciência pesada, em seu próprio testemunho, era não conseguir fazer aquilo que ordenavam, independentemente do que fosse. (CORREIA, 2013, p. 73).

O resultado atestado por Arendt, fora a irreflexão deste sujeito, acentuado pelo abismo entre as más ações por ele praticadas e o próprio agente deste mal. Neste viés, resume Adriano Correia: “Trata-se, enfim, de indicar que a ignorância, a fragilidade, a maldade deliberada e a

lógica ou a dinâmica da tentação não são suficientes para a compreensão desse fenômeno novo e desafiador.” (2013, p. 77).

Evidentemente, a conduta deste oficial nazista não estava de acordo com a moral kantiana: apesar da sociedade seguir as ordenações de Hitler como se fossem ditames legítimos, o imperativo categórico não permite influências ou coerções para a realizar uma ação, não apenas das nossas inclinações, todavia, de quaisquer leis externas. O próprio Kant, apesar de defender em sua obra a obediência às autoridades, não sustenta uma subordinação cega, isso porque a moral é única e exclusiva responsabilidade do sujeito, num processo racional o qual pode ser guiado pelas máximas de universalização, dignidade humana e autonomia. Somente agindo conforme o dever puramente advindo do indivíduo e de sua racionalidade, a ação pode ser moral, logo também, autônoma e livre.

No entanto, esta confusão de Eichmann se deu pela insistência de Kant e para Arendt, de toda a história da filosofia após a Antiguidade assaz fortalecida pelo pensamento cristão, do dever enquanto alicerce de toda a moralidade. Nesta tradição, as pessoas passaram a considerar certo o que não gostavam de fazer e errado as coisas estimadas, e até mesmo quando tentadas a realizar o bem, puderam pensar estarem fazendo o mal, simplesmente por haver aí uma tentação. Em resumo, as coisas más foram entendidas como aquelas às quais somos tentados, e, por outro lado, o bem passou a referir-se ao que devemos realizar de maneira obediente. Assim, Arendt critica o emprego do vocábulo lei nos assuntos morais, o qual extraído da tradição religiosa, contém a qualidade de mandamento, e, portanto, exige submissão.

Com ênfase no texto *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, esse mal associado à tentação é criticado pela nossa autora e de acordo com ela, esta perspectiva só encontra espaço no ambiente religioso, que torna a obediência a mais honrável decisão, a virtude por excelência. Não obstante, diante do Terceiro Reich, o mal perdeu sua qualidade tentadora, no que toca aos muitos que estavam sendo tentados a não matar, não seguir ordens e não cometer os crimes ordenados: para Arendt, foi assustador ver a habilidade em resistir a tais tentações! Desse modo, a pensadora delimita a sua distância com a filosofia moral de Kant, isto é, de uma moral do dever e da obediência, propondo a substituição de questões como: “por que você obedeceu?” por “por qual motivo você apoiou?” ou “por que você fez o que fez?”. Esta objeção, portanto, visa reforçar a responsabilidade individual de cada um, na medida em que decidir obedecer continua sendo uma decisão, logo, para ela a moralidade não tem a ver com a obediência, assunto abordado no terceiro capítulo deste escrito.

De guisa díspar, para a pensadora política, a lei moral não tem sentido de dever, ou obediência, pois está muito mais próxima da compreensão greco-romana voltada à delimitação

de fronteiras ao invés de uma ordenação, e assim “[...] não pode admitir que uma lei equivalha simplesmente a um dever de obedecer” (CORREIA, 2013, p. 67). O pensamento moral de nossa autora, está na contramão de prescrições morais, como afirma Kohn: “Não são soluções teóricas o que ela apresenta, mas uma profusão de incentivos para pensar por si mesmo.” (2004, p. 11). Logo, trata-se de uma filosofia muito mais direcionada à uma ética da negatividade, a qual impõe certos limites, mas não dita normas; na verdade, paralisa, sinaliza o momento de interromper (ASSY, 2004). Nesse viés, para Arendt deveria ser preferível a Kant tornar as máximas morais em proposições, a concebê-las como imperativas.

Sob o ponto de vista do mal, Arendt utiliza da noção kantiana de mal radical, todavia, salientando uma perspectiva mais destinada a um mal exercido de forma interessada, envolvendo oportunismo, como explanou-se anteriormente. Esta descrição apresenta-se em *Origens do Totalitarismo*, na descrição do governo totalitário e sua burocracia organizada em prol de tantas atrocidades. Todos aqueles que agiram de forma oportuna, e como exemplo pode-se citar os oficiais responsáveis pelos mais importantes postos, foram aguçados por interesses diversos e sentimentos perversos. Todavia, nem todos os sujeitos agiram por obsessões ou desejos, mas, muitos abriram mão de quaisquer afetos pela completa serventia aos chefes e às ordens postas por seus superiores.

Por conseguinte, embora num primeiro instante Arendt descreva o mal radical para explicar os mais extremistas nazistas, após o caso Eichmann, dado um novo tipo de criminoso, também a concepção sobre o mal adquire uma nova face, a banalidade. Assinala Correia:

A imagem de Eichmann como uma figura comum, e mesmo banal, a pensar por clichês, do qual não se poderia extrair qualquer profundidade diabólica, fez com que Hannah Arendt mudasse de ideia e deixasse de utilizar o termo “mal radical”, que na sua compreensão poderia sugerir uma profundidade ou uma radicalidade que de fato os perpetradores desses crimes não possuíam necessariamente. (CORREIA, 2013, p. 72).

O mal banal, mesmo sem raízes profundas, ou seja, conduzido por inclinações, pôde espalhar-se de forma ilimitada numa grande parte da sociedade, esta já massificada:

Eichmann como um homem de massa fora absorvido pelo regime totalitário. Não desempenhou mais do que as funções de um *animal laborans*, pois a sua preocupação essencial era com o trabalho e com o cumprimento do dever, que era necessário para permanecer como um membro do Partido. As outras condições básicas, que podem ser encontradas em qualquer indivíduo, se perderam no momento em que sua única preocupação passara a ser com o bom desenvolvimento de suas atribuições. (COLEM, 2018, p. 38).

Arendt afirma que, os perpetradores do mal, especialmente dos primeiros escalões, agiram por profundas obsessões, e deles já se esperava que decorrem muitos males. No entanto, as pessoas comuns, sem aspirações, nem devoção ao sistema, cometeram tantas atrocidades quanto os oficiais mais antissemitas. Assim, sobre tantos crimes, “[...] um grande número ainda assim estava perfeitamente disposto a cometê-los” (ARENDR, 2004, p. 98). O fenômeno descrito por Arendt, remete à sua compreensão sobre a banalidade do mal, ao tratar destes novos criminosos chamados “ordinários”, estes que apesar de tantos pretextos abriram mão de grandes amizades e vínculos afetivos em prol de um desejo de “fazer parte de um movimento histórico”.

Esse talvez foi o mais chocante, o mal praticado por pessoas comuns e até por indivíduos socialmente aclamados: “E esses atos não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros da sociedade respeitável.” (ARENDR, 2004, p. 105). Arendt, então lamenta:

A questão moral surgiu apenas com o fenômeno da ‘coordenação’, isto é, não com a hipocrisia inspirada no medo, mas com esse desejo muito primitivo de não perder o trem da História com essa como que honesta mudança de opinião, da noite para o dia, que acometeu uma grande maioria das figuras públicas em todos os procedimentos da vida e em todas as ramificações da cultura, acompanhada, como foi, pela incrível facilidade com que amizades de vidas inteiras foram rompidas e abandonadas. Em suma, o que nos perturbou não foi o comportamento de nossos inimigos, mas o de nossos amigos, que não tinham feito nada para produzir essa situação. (ARENDR, 2004, p. 86)

O conceito de banalidade do mal, representado por Eichmann, faz jus à crise da moralidade evidenciada em todos aqueles que impensadamente acataram ao sistema totalitário e à sua ideologia, agarrados no autoengano, na obediência absoluta, e, dessa forma, sem perceber as ações que estavam realizando, logo também, não sentiam a responsabilidade sobre elas. Associado com a incapacidade de refletir, destarte, estava a incapacidade de julgar a própria realidade. Desta maneira, o pensamento, mostrar-se-á enquanto um movimento, ainda que indireto, em relação ao próprio mundo: “Pensar e lembrar, dissemos, é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos.” (ARENDR, 2004, p. 166).

3 AS ATIVIDADES ESPIRITUAIS: O PENSAMENTO

3.1 O CONCEITO DE PENSAR

Querer, pensar e julgar: são as três atividades do espírito. Não há entre elas uma hierarquia, todas são autônomas e entender esta dinâmica gerou muitos equívocos ao longo da tradição filosófica. Não apenas isto, mas a “[...] curiosidade natural despertada pelas múltiplas maravilhas do simples estar-aí do mundo e pela própria existência” (ARENDDT, 2018, p. 97) sempre conduziu o ser humano ao pensamento; esta faculdade invisível, produz efeitos tão intensos em quem a utiliza, que muitos pensadores acreditaram ser superior a qualquer coisa visível no mundo.

Desde Parmênides, entendia-se que o pensamento era uma ocupação pouco disponível às massas, e sim restrito a um pequeno grupo, os chamados filósofos ou pensadores profissionais. Nesta perspectiva, o mundo aparente foi considerado responsável por nossas ilusões e erros, e somente por trás destas aparências, existiriam as “verdades eternas”, o mundo inteligível: mais verdadeiro e mais real. Entretanto, a dificuldade de encontrar o local destas verdades, bem como determinar a própria distinção entre sensível e suprassensível resultou numa crise da metafísica¹⁵, pois a metafísica fora alvo de duras críticas por parte de vários filósofos, como Nietzsche, por exemplo. Para Arendt, ao dizermos haver uma crise metafísica, na verdade entende-se que “O que chegou ao fim foi uma distinção básica entre sensorial e suprassensorial.” (ARENDDT, 2018, p. 25).

Simultaneamente a esta diferenciação, chegou ao fim a ideia de que qualquer coisa suprassensível fosse superior e até mais real ao sensível, como por exemplo, o *Ser* de Parmênides, o mundo inteligível de Platão e assim por diante¹⁶. A “morte de Deus” nietzschiana criticou severamente estas antigas concepções, sugerindo a perda da razoabilidade delas; porém, o próprio Nietzsche entende que, eliminando ou sensível ou o suprassensível “[...] rompe-se todo o quadro de referências em que nosso pensamento estava acostumado a orientar-se” (ARENDDT, 2018, p. 26). Assim, posteriormente, Arendt defenderá uma relação intrínseca entre o sensível e o suprassensível.

¹⁵ Conforme Arendt, a metafísica é uma das definições com maior consenso, ou seja, significa o estudo das coisas para além da aparência/natureza.

¹⁶ “A tradição metafísica, por sua vez, teve como sua pedra de toque para o seu desenvolvimento aquilo que era ‘invisível’ aos sentidos, e, portanto, ausente a eles, mas que estava presente e ‘perceptível’ ao ‘olho que não vê’ (Parmênides) do espírito.” (COSTA; DAL FORNO, 2017, p. 52).

Justifica-se assim a concepção de que o pensamento é restrito a poucas pessoas (os intelectuais e filósofos) e até de que a morte possa ser a total libertação do espírito¹⁷, por um dos principais atributos do pensar: sua retirada do mundo aparente.

Naturalmente o pensamento é veloz, porque é imaterial; e isso, por sua vez, acaba por explicar a hostilidade que tantos dos grandes metafísicos tinham em relação a seus próprios corpos. Do ponto de vista do ego pensante, o corpo é apenas um obstáculo. (ARENDR, 2018, p. 61).

A atividade do pensamento interrompe quaisquer ocupações diante de nós, e o contrário também ocorre. Não apenas isto, mas durante o momento em que pensamos, tudo invertemos: parecemos não estar onde estamos, achamos estar longe do que está perto, e lidamos com objetos visíveis, que agora nos são invisíveis. Arendt explica da seguinte maneira:

Em resumo, a reviravolta inerente ao pensamento não é, de modo algum, uma empreitada inofensiva. No *Fedon*, ela inverte todas as relações: os homens que naturalmente se esquivam da morte como o maior de todos os males, voltam-se agora para ela como o maior de todos os bens. (ARENDR, 2018, p. 103)

Porém, diferentemente desta perspectiva hierárquica entre visível e invisível, sensível e inteligível, Hannah Arendt compreende o pensamento enquanto uma atividade a qual só pode realizar-se na medida em que se relaciona com as coisas visíveis. Entende-se da seguinte forma: “A descrição fenomenológica das atividades mentais inaugura em primeiro plano a investigação da vida do espírito a partir das condições básicas da aparência, isto é, a condição humana de partilhar um mundo comum.” (ASSY, 2004, p. 38). Não é à toa que os primeiros capítulos do livro *A Vida do Espírito*, são destinados ao tema da aparência, pois, defende o aparecimento como a condição básica de existência dos seres humanos; noutras palavras, estar no mundo significa ver e ser visto, como afirma: “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem.” (ARENDR, 2018, p. 35).

¹⁷ “— Vou dizer-to — redarguiu. — Todo aquele que ama o saber conhece por experiência que, quando a filosofia toma conta de uma alma, a vai encontrar prisioneira do seu corpo, totalmente grudada a ele. Vê que, impelida a observar os seres, não em si e por si, mas através desse seu cárcere, paira por isso na mais completa ignorância. Mas mais se dá ainda conta do absurdo de tal prisão: é que ela não tem outra razão de ser senão o desejo do próprio prisioneiro, que é assim levado a colaborar, da maneira mais segura, no seu próprio encarceramento. Ora, como digo, quando a filosofia toma conta de uma alma— e tal é a experiência dos que amam a sabedoria — eis que a reconforta brandamente e empreende libertá-la, demonstrando que tudo o que indaga por meio da vista não passa de ilusão, como ilusório é também o que indaga através do ouvido e dos restantes sentidos.” (PLATÃO, FÉDON, d 75- e89, p. 82).

Desta maneira, a crise da metafísica emergida, bem como a insatisfação de Arendt com as respostas oferecidas pela tradição a respeito do espírito humano, leva a autora a revisar esta tradição, buscando explicações sobre as atividades do espírito, especialmente acerca do pensamento. E o motivo fora o aferimento de uma ruptura do pensamento tradicional, explicado por Morello (2017) como uma revisão fenomenológica por parte da pensadora política, descrevendo este processo enquanto uma *desmontagem*:

Dessa forma, a desmontagem não é no sentido de destruição, e, portanto, negação do passado, mas, justamente, assume o sentido positivo de mostrar ou revelar a base fenomênica da qual emerge o pensamento, e, portanto, os conceitos que se cristalizaram no vasto domínio do passado. (MORELLO, 2017, p. 50).

Consoante o autor citado, entende-se que houve uma ruptura no pensamento tradicional filosófico, já que não se pode mais contar com o passado como um fio condutor, uma espécie de guia aos nossos padrões comuns de ação e pensamento. De fato, identificou-se não somente a ideia de *desmontagem*, mas também a ideia de *reavaliação* por parte de Arendt, como se dá com o conceito de aparência. Duarte, neste mesmo viés, afirma:

A fim de compreender o pensamento arendtiano, é preciso ter em mente que ele se elaborou à sombra das rupturas que enegreceram o presente, iniciando-se com a análise crítica de ruptura totalitária, para complementar-se com uma vigorosa crítica de tradição do pensamento político ocidental, cuja ruptura e acabamentos internos se explicitaram na inépcia dos conceitos tradicionais para compreender os eventos políticos do presente e sugerir alternativas capazes de revigorar a política no mundo contemporâneo. (2000, p. 23-4).

Então, Arendt não somente contrapõe-se ao viés metafísico ao objetar contra o desprezo pelas aparências, mas também questiona as teorias solipsistas, por assumirem somente a existência do próprio eu, ou considerá-lo um saber elementar. Logo, se por um lado estas filosofias somente se comprometem em assumir o eu, para a autora, apenas encontramos um senso de realidade através do outro que aparece a nós, ou seja, refere-se aqui ao conceito de senso comum explanado nas seções anteriores. Assim, os pressupostos solipsistas “[...] estão em desarmonia com os dados mais elementares de nossa existência e de nossa experiência” (ARENDR, 2018, p. 63), porquanto se existe um acordo sobre da realidade, é pelo fato de distintos espectadores, de diferentes perspectivas, assentarem acerca de determinados objetos.

Para nossa pensadora, a existência humana é essencialmente plural, o que se comprova pela *sensação* da realidade adquirida ao compartilharmos com os outros. Isto atua como um sexto sentido, contando com três elementos: os cinco sentidos que se voltam ao mesmo objeto,

os seres vivos vivendo num mesmo ambiente, e, por fim, o acordo estabelecido por diferentes pessoas através de distintos pontos de partida. Então, “[...] um sentimento de realidade [*realness*] ou irrealidade acompanha de fato todas as sensações de meus sentidos que, sem ele, não fariam ‘sentido’” (ARENDR, 2018, p. 68). O sentimento de realidade, portanto, só ocorre na medida em que compartilhamos com nossos pares, como explica Muller:

O senso comum, ao contrário, necessita de um mundo comum que abarque a todos e permita a convivência conjunta. Essa convivência é possível porque todos possuem um sentido comum que controla e ajusta os dados sensoriais particulares de cada indivíduo aos dos demais. (MULLER, 2010, p. 79)

Posto isto, o entendimento de Arendt acerca do senso comum, fortalece a importância das aparências, já que não é possível viver sem sermos vistos e ouvidos, bem como atestar a realidade sem nossos sentidos e experiências partilhadas. Evidentemente, esta filósofa está na contramão das incessantes buscas da ciência moderna em direção ao “verdadeiro” Ser¹⁸, pois, quem já viveu num mundo sem aparências, ou conheceu algo que não é manifesto? Para esta reflexão, Arendt lança mão das concepções de Adolf Portmann, biólogo e zoólogo o qual em ricos exemplos demonstra que apesar da visão pré-concebida de a função das aparências ser a preservação dos órgãos internos, na verdade, na maioria dos seres vivos, é a aparência a responsável por mantê-los vivos.

Portmann conceitua como aparência “autêntica” os atributos externos (como traços faciais) e “não-autêntica” as características internas (órgãos, por exemplo), defendendo que por fim, sempre estamos tratando de aparências. Para ele, assim como o será para Arendt, a importância da aparência também se dá por haver um ímpeto nos seres vivos, o qual os conduzem a aparecer aos seus demais; não para mostrar seu interior, mas simplesmente se mostrarem. Arendt afirma:

Das descobertas de Portmann podemos concluir que nossos padrões comuns de julgamento, tão firmemente enraizados em pressupostos e preconceitos metafísicos – segundo os quais o essencial encontra-se sob a superfície e a superfície é o ‘superficial’ –, estão errados; e a nossa convicção corrente de que o que está dentro de nós, nossa ‘vida interior’, é mais relevante para o que nós ‘somos’ do que o que aparece exteriormente não passa de uma ilusão [...]. (ARENDR, 2018, p. 46-7).

¹⁸ A tradição sempre carregou uma divisão muito fortificada entre sensível e inteligível. Para Arendt, até mesmo Kant, que tanto criticou o legado metafísico, propôs um eu externo e um interno.

Assim sendo, conforme Arendt tudo e todos habitantes deste mundo são vistos e também atuam enquanto espectadores. Este pensamento reforça a base de toda a filosofia arendtiana, a saber, a pluralidade como alicerce de toda a humanidade. Em seus próprios termos:

Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra. (ARENDR, 2018, p. 35).

Dadas estas considerações, torna-se possível o entendimento sobre a faculdade do pensamento, uma atividade que necessariamente inicia pelas experiências, ou seja, através das aparências. A lógica arendtiana nesse tema, ainda demonstrando seu processo fenomenológico, embasa-se em Kant, que sem notar, teria mostrado que mesmo sem podermos conhecer algumas coisas – como Deus, a imortalidade e a liberdade – nosso pensamento sempre nos acompanha. Seu equívoco fora confundir a cognição como um resultado do pensar, o que só ocorre com processos do conhecimento. Assim, a primeira distinção essencial sobre a vida do espírito, é a separação entre pensar e conhecer.

Em *A Crítica da Razão Pura*, Kant realiza uma distinção entre *Vernunft*: razão e *Verstand*: intelecto. Para Kant, ao lidarmos com os assuntos sobre “Deus, liberdade e imortalidade”, assuntos de caráter metafísico, tratamos de temas possíveis de serem pensados, mas não conhecidos. Por tal motivo, a razão busca o significado, enquanto o conhecer visa determinados resultados; “Em outras palavras, o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado.” (ARENDR, 2018, p. 75)

A ocupação do intelecto está voltada em separar e diferir o verdadeiro do falso, e necessariamente relaciona-se com as aparências:

O conhecer busca resultados seguros e verificáveis tanto no quadro da ciência como no âmbito do senso comum. Isto é, mesmo na vida cotidiana precisamos ter certeza a respeito das informações e conhecimentos dos quais dependem as atividades que exercemos. (ALMEIDA, 2010, p. 859).

O conhecimento se estabelece a partir de comprovações alcançadas através de experimentos, hipóteses, ou até por si mesmo; sua validade somente é posta em xeque ao se deparar com novas validações. Por outro prisma, o pensamento define-se pelo contrário: é desordenado e dele não se pode esperar proventos.

Esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer. O pensamento pode e deve ser empregado na busca do conhecimento; mas no exercício desta função ele nunca é ele mesmo; ele é apenas servo de um empreendimento inteiramente diverso. (ARENDDT, 2018, p. 79)

Aqui, Arendt critica a instrumentalização do pensamento ao longo da história, citando a objeção de Hegel em referência ao período medieval: outrora serva da fé, agora, a filosofia torna-se serva das demais ciências.

Dito isto, Arendt extrai da filosofia kantiana outra teoria de grande aporte ao entendimento do espírito: *a necessidade da razão*, explicada na seguinte sentença: “Com isso quero dizer apenas que os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade, de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir.” (ARENDDT, 2018, p. 26)¹⁹. Essa necessidade por ser entendida como o impulso de pensar, uma curiosidade do ser humano em desvendar todas as coisas, desde as mais familiares até as mais irrespondíveis e distantes.

Arendt faz um adendo sobre a obra de Kant, a saber que ele mesmo pensou estar cedendo à sua “fé”, sem perceber estar referindo-se ao próprio pensamento; isto é, reconhecer esta necessidade de pensarmos sobre coisas incognoscíveis, é reconhecer o fato de o pensamento jamais nos abandonar. Arendt afirma:

Como vimos, ele afirmou ter ‘achado necessário negar o conhecimento (...) para abrir espaço para a fé’; mas o que ele de fato ‘negou’ foi o conhecimento das coisas incognoscíveis; com isso, abriu espaço para o pensamento, não para a fé. (ARENDDT, 2018, p. 81)

Para resumir, o conhecimento é cognição e trabalha em busca da validação ou falsificação das aparências. Em contrapartida, o pensamento atravessa o cognoscível, e para ele não há limites, mesmo não havendo nele ordenação. Para exemplificar, os horrores praticados no último século exigiram um conhecimento técnico avançado e qualificado para a condução das mortes em massa; entretanto, não se pode afirmar que todos os envolvidos pensaram acerca de seus atos: “O alto grau de conhecimento não foi suficiente para impedir que o mal acontecesse ou para que fizesse brotar o discernimento claro entre o que era certo ou errado fazer.” (MULLER, 2010, p. 73).

¹⁹ “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.” (ARENDDT, 2018, p. 162).

Todavia, apesar das diferenciações entre o pensamento e conhecimento, ambos os processos se remetem às grandes questões cognitivas as quais jamais se dariam sem as reflexões e a busca de significado intrínsecas ao ser humano. Segue o trecho:

É bem provável que os homens, se viessem a perder o apetite pelo significado que chamamos pensamento e deixassem de formular questões irrespondíveis, perdessem não só a habilidade de produzir aqueles coisas-pensamento que chamamos obras de arte, como também a capacidade de formular todas as questões respondíveis sobre as quais se funda qualquer civilização. (ARENDR, 2018, p. 80).

Arendt então delinea o processo do pensamento pela seguinte ordem: primeiramente é preciso a experiência, o contato com os objetos visíveis; em segundo lugar, nossa atenção se inclina a determinados objetos, os quais se tornarão em nossa mente, invisíveis²⁰. As imagens vistas, quando ausentes, podem ser lembradas/relembradas através da memória, chamando-se assim, de *imaginação*, pois “[...] todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento” (ARENDR, 2018, p. 106).

Resumidamente, do objeto sensível deriva-se uma imagem, isto é, um objeto invisível; e a imaginação é a responsável por transformar esta aparência num objeto mental. Arendt assinala, porém, que a coisa, a imagem e a representação dela não serão mais sinônimos. Isso porque, “Nenhum ato do espírito – muito menos o ato de pensar – contenta-se com o seu objeto como lhe é dado. Ele sempre transcende a pura imediatez do que quer que tenha despertado sua atenção”. (ARENDR, 2018, p. 92). O espírito se detém naquilo que lhe interessa, que prende sua atenção, e só assim pode transcender este objeto mental e lidar com coisas que não foram vistas, ou seja, buscar seu entendimento.

De acordo com Hannah Arendt, a humanidade está limitada entre a vida e a morte, condicionada ao para a sobrevivência e ao trabalho a fim de manter sua durabilidade²¹. Mas, em relação à vida do espírito, somos capazes de tudo imaginar, pensar, querer, julgar as coisas de inúmeros pontos de vista, enfim, ir além de toda a realidade disposta sobre os humanos. Além disso, o movimento de imaginar-se no lugar de outros, buscando estar sob diferentes perspectivas, só se dá por intermédio do pensamento e da imaginação decorrente dele;

²⁰ Para Arendt o entendimento se dá a partir da experiência. Em seus termos: “A língua grega contém esse elemento temporal em seu próprio vocabulário: a palavra ‘conhecer’, como já fiz notar anteriormente, é derivada da palavra ‘ver’. Ver é *idein*, conhecer é *eidēnai*, ou seja, *ter visto*. Primeiro você vê, depois conhece.” (ARENDR, 2018, p.106).

²¹ “O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, oferecem certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano.” (ARENDR, 2007, p. 16).

evidentemente, para Arendt isso explicaria a razão de Eichmann sentir-se tão alheio às vítimas e aos crimes por ele praticados.

A vida do espírito está além das condições e necessidades cotidianas impostas pelo mundo no qual estamos inseridos²². O pensamento oferece a possibilidade de lembrar, querer e dispor de julgamentos sobre determinados objetos, os quais já não estão mais presentes, estão *de-sensorializados*. Similarmente ocorre com a noção temporal nos seres humanos, acerca do passado, presente e futuro consolidado, pois o passado se dá pela representação dos objetos que não são mais (tornam-se coisas mentais), e a vontade projeta algo sobre o futuro, que ainda não é. Logo, “*Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*. A re-presentação, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito.” (ARENDDT, 2018, p. 94, grifo da autora)

A operação de relembrar é compreendida por Arendt através de Agostinho: ao lembrar, não estamos lidando com o mesmo objeto, este já se difere de seu primeiro contato – a aparência. Então, o pensamento é capaz de transformar em objetos mentais todas as coisas as quais lhe atraem, e dessa maneira, lembrá-las sempre que desejar. Arendt afirma sobre os objetos-pensamento: “[...] mas estes só passam a existir quando o espírito ativa e deliberadamente relembra, recorda e seleciona do arquivo da memória o que quer que venha a atrair o seu interesse a ponto de induzir a concentração” (ARENDDT, 2018, p. 96).

Através da faculdade do pensar, confronta-se o próprio eu, é possível rever os passos dados, as palavras ditas e não ditas, ações realizadas ou não. Lidar com objetos mentais, é sempre rememorar um novo artefato, pois como explica Arendt “[...] o pensamento sempre implica lembrança; todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar” (ARENDDT, 2018, p. 96). Com esta análise posta, a saber, a atenção que dirigimos ao pensamento ser uma atividade com início e fim deliberado, é possível um entendimento mais amplo sobre a ausência de pensamento Eichmann, por cultivar apenas lembranças a respeito da ascensão de sua carreira, pois isto lhe era o mais essencial.

Destarte, podemos resumir o pensamento como uma atividade deliberada, a qual exige uma retirada completa das demais tarefas ao nosso redor. Além disso, é tão intenso que é capaz de lidar com objetos já ausentes e até mesmo excedê-los, lembrando-os e produzindo novos significados de forma ilimitada. Sua *desordenação* difere-o do processo do conhecimento muito

²² Arendt não defende determinações naturais sobre o ser humano, mas condições da própria mundanidade as quais se impõe. Assim explicita em *A condição humana*: “O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos.” (ARENDDT, 2007, p. 17). Cabe, porém, ressaltar que tais condições “[...] jamais nos condicionam de modo absoluto” (ARENDDT, 2007, p. 19).

utilizado pela ciência na busca de validar ou falsificar elementos aparentes. Acima de tudo, como citado anteriormente, se a pluralidade é tida como a lei do mundo, da mesma forma ocorre com o próprio pensar: quem pensa, nunca está sozinho, sempre está em companhia, assunto tratado na próxima seção.

3.2 SÓCRATES E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O PENSAMENTO

Em seu terceiro capítulo sobre o pensar, em *A Vida do Espírito*, Arendt imerge na seguinte reflexão: “o que nos faz pensar?” Retrospectivamente, cita a teoria do pensamento de Platão ainda muito plausível ao lançar mão do conceito de *thaumazein*: o espanto. Com referência a Homero e a relação que ele descreve entre homens e deuses, este espanto é entendido como *pathos* [sofrido], é uma admiração do invisível, como quando os seres humanos contemplavam os deuses: “Aquele espanto que é o ponto de partida do pensamento não é nem a confusão, nem a surpresa, nem a perplexidade; é um espanto de *admiração*.” (ARENDR, 2018, p. 163).

Dentre gregos, romanos e a tradição do pensamento, muitos foram os argumentos para justificar os motivos pelos quais pensamos. Leibniz, Kant e Heidegger acreditavam sermos movidos pela curiosidade perante o Ser, por uma causa primeira e necessária. Em Sartre, é a náusea causada pela realidade, do estar-aí desesperador. Em Nietzsche e Hegel é a ausência de significado oriundo de todas as grandes indagações²³; para Hegel, inclusive, o pensamento seria uma fuga da realidade. Com esta inspiração, Epíteto utilizou da natureza do pensar para afirmar podermos banir toda a realidade²⁴, ainda que perante o *Touro de Falera* (ARENDR, 2018, p. 179)

Entretanto, seja qual for a teoria relativa ao pensamento, todas elas assumem a retirada deste mundo e o poder do pensar sobre nossos corpos, força capaz de até mesmo apaziguar sensações corpóreas as quais podemos estar experienciando. Outrossim, o pensar independe de

²³ “Aqui a necessidade de confirmação não surge da admiração grega pela beleza e pela harmonia invisível que reúne a diversidade infinita de coisas particulares, mas do simples fato de que ninguém pode pensar o Ser sem ao mesmo tempo pensar o nada, ou pensar no significado sem pensar na futilidade, na vaidade e na ausência de significado.” (ARENDR, 2018, p. 170).

²⁴ Embora Epíteto já percebesse a capacidade do pensamento de tornar ausente todas as coisas ao nosso redor, essa retirada só dura enquanto pensamos. No instante em que as atividades da vida se impõem, o pensar é interrompido. Assim, a crítica de Arendt a este filósofo, é por ele acreditar que pelo pensamento a realidade pode ser subsumida, e para tanto, a razão precisa servir à vontade. Ademais, Arendt discorda que as impressões dadas a partir das aparências são elas mesmas no espírito, apenas sem realidade física; para ela, todo o pensamento é um re-pensar, é imaginar novamente, consequentemente, produzindo novos significados.

quaisquer outras coisas ou pessoas, sendo “[...] a única atividade que não precisa de nada além de si mesmo para seu exercício” (ARENDDT, 2018, p. 184); por exemplo, até mesmo a execução de determinadas artes, como um instrumento musical, exige o alcance de certos resultados.

Porém, diante destas teorias tradicionais filosóficas, é na figura de Sócrates que Arendt encontra as maiores contribuições sobre o pensar. Com o intuito de compreendermos esta escolha, cabe primeiro a história de Sólon e Creso apresentada pela autora. Sólon, após feitas suas leis, parte para uma viagem de duração de dez anos até se encontrar com Creso, o qual estava ansioso por conhecê-lo. Assim, pergunta ao seu convidado quem seria o homem mais feliz do mundo. Creso, que tanto almejava conhecer Sólon, recebe como resposta uma nova questão: “o que é a felicidade?”. Esta reflexão se aprofunda até Sólon afirmar não haver felicidade antes da morte, sem estarem todas as coisas finalizadas; afinal de contas, não podemos saber quais infortúnios poderemos recair no dia seguinte²⁵.

Dada tal afirmação, Arendt recorre a Sócrates, pois diferentemente de Sólon o *thaumazein* socrático o conduzia a muitas outras questões e não a uma doutrina. As reflexões giravam em torno dos conceitos de justiça, bondade e sabedoria, por exemplo, tornando estes diálogos sempre aporéticos:

O que começa como espanto termina com perplexidade e, portanto, leva de volta ao espanto. Não é maravilhoso que os homens possam executar atos corajosos ou justos mesmo que não conheçam e não possam explicar o que são coragem e justiça? (ARENDDT, 2018, p. 188).

Arendt não utiliza, porém, a figura do Sócrates histórico, especialmente descrito por Platão. Diferentemente de outros filósofos, para Sócrates “[...] não havia nenhum problema com a filosofia e com a política e era possível que as duas se realizassem sem que uma impedisse a atividade da outra” (ECCEL, 2011, p. 56). Para Arendt, este homem não se encaixava na categoria de intelectuais profissionais, por não visar doutrinas, nem seguidores; na verdade buscava o significado das coisas e a muitos instigava. Sócrates, homem afeito ao pensamento, também era um político e sua dialética percorria as esferas pública e privada, unindo “[...] em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir” (ARENDDT, 2018, p. 189). Nossa autora o descreve do seguinte modo,

[...] em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre

²⁵ “O próprio Sólon estava bem consciente das dificuldades envolvidas nessas proposições enganosamente simples.” (ARENDDT, 2018, p. 186).

Para além destas comparações sobre Sócrates, isto é, o moscardo, a parteira e a arraia-elétrica, no diálogo de *Górgias* há duas sentenças proferidas por Sócrates as quais são centrais no entendimento da vida do espírito: a primeira é uma afirmação de “preferir sofrer um mal ao invés de praticá-lo”; em segundo lugar, diz “optar pela desavença com tudo e todos, mas não consigo mesmo”. No primeiro caso, propõe-se que, caso a sociedade fosse dividida entre fortes e fracos, se realmente não houvesse outra escolha, é sempre preferível ser o sofredor ao invés de causar sofrimento aos demais. Todavia, nem todos possuem tal temor, somente aqueles afeitos à filosofia, ou seja, que amam a sabedoria.

Sua segunda afirmação explicita a dualidade inerente à atividade do pensamento, um “diálogo sem som” (ARENDT, 2018, p. 207) realizado consigo mesmo. Ao pararmos para pensar, nunca estamos sozinhos, mas na companhia de nós mesmos, numa dialética tal qual nos diálogos entre Sócrates e seus interlocutores. Portanto, o eu é duo, e reflete dessemelhanças: “[...] 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, 2018, p. 205). Isso significa dizer que pensar é confrontar o próprio eu e as objeções decorrentes deste diálogo, mas voltando às nossas tarefas, impostas pela cotidianidade, logo nos unificamos novamente

Para nossa autora, a pluralidade presente na terra, expressa com a natalidade - seja o nascimento humano ou o aparecimento no espaço público - também ocorre com o próprio eu, pois, há uma pluralidade do eu duo, o qual dialoga consigo mesmo. Logo, a dialética socrática, revela a forte conexão entre a vida do espírito e os próprios seres humanos quando estão no coletivo. Esta relação pode ser resumida através do conceito de amizade em Aristóteles, pois na medida em que dialogo com o outro, percebo a necessidade de dialogar comigo mesmo. Desta maneira, Sócrates não estava defendendo nenhum afastamento do mundo e das pessoas as quais nos cercam, mas “[...] sim buscava demonstrar que mesmo a peculiar retirada do ego pensante para junto de si mesmo transforma o pensamento em uma dualidade característica do estar consigo mesmo” (ALVES NETO, 2009, p. 6).

Com isso, enquanto pensamos, nunca estamos em solidão, mas acompanhados de nós mesmos, pois “Até o próprio Sócrates, tão apaixonado pela praça pública, tem que voltar para casa, onde estará só, para encontrar o outro indivíduo.” (ARENDT, 2018, p. 212): ele mesmo. Por outro lado, relatado em *Hípias Maior*, Hípias chega em casa e permanece sem qualquer companhia. Desta forma, dos perigos da solidão, Arendt entende que a consciência moral advém do pensar e, portanto, só ocorre em quem busca esta faculdade do espírito. Esta consciência moral difere-se da ciência tida por todos acerca da própria existência, não diz

respeito sobre quem somos ou como nos constituímos enquanto sujeitos. Por outro lado, o pensar ultrapassa essa percepção de si, porquanto enquanto uma atividade, também visa desenvolver um relacionamento consigo mesmo.

Ao dissertar sobre a dualidade inerente ao espírito, Arendt faz uma distinção importante: estar-só e estar em solidão. Consoante a autora, estar-só é dialogar com o próprio eu. É a atividade de exame e análise sobre tudo e todos, sobre si mesmo, sobre as palavras ditas e não ditas, ações realizadas ou não. Já a solidão é considerada uma das condições mais lastimáveis do ser humano, ocorre quando se abandona a si mesmo. Arendt afirma,

Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleibe mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia. (ARENDR, 2018, p. 207)

Já o ego pensante exige uma relação de amizade entre o dois-em-um, ou seja, uma busca pela harmonia interna, embora possa contrariar outras concepções externas. Quando Sócrates, em sua segunda afirmação diz não poder contradizer-se, entende que até um assassino não deseja conviver com outro assassino, por exemplo. Semelhantemente, sendo o eu a única companhia a qual jamais nos abandona, Sócrates assim pensava: “É melhor se desavir com o mundo todo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias.” (ARENDR, 2018, p. 211).

Como resultado da conversa no interior de cada sujeito espera-se a boa convivência entre a dualidade do eu a fim de alcançar a harmonia, pois, ao contrário disso, estaremos condenados a conviver com um inimigo. Contudo, igualmente à Hípias nem todos buscam enfrentar esta atividade a qual tudo coloca em questão e mostra-se deveras desconfortável, “Para pensar é preciso recuar do sólido terreno do mundo, romper nossa familiaridade com ele” (ALVES NETO, 2009, p. 8), só desta forma desenvolvemos o significado daquilo que nos ocupamos. Todas as pessoas distantes do pensar simplesmente não se atentam “[...] em contradizer-se, e isso significa que ela jamais se importará em cometer um crime, já que pode estar certa de esquecê-lo no momento seguinte” (ARENDR, 2018, p. 213).

Esta fuga do pensamento, de forma assustadora pode ser ilustrada na Alemanha nazista e no stalinismo da União Soviética onde facilmente inverteram-se os padrões morais tão enraizados na sociedade. Há uma tentativa, portanto, por parte da sociedade, em impor novos códigos de conduta, desde que comprovem ser superiores aos antigos:

Quanto maior é a firmeza com que os homens aderem ao velho código, maior a facilidade com que assimilaram o novo. Na prática, isso significa que os mais dispostos a obedecer serão os que foram os respeitáveis pilares da sociedade, ao menos dispostos a se abandonarem aos pensamentos - perigosos ou de qualquer outro tipo -, ao passo que aqueles que aparentemente eram os elementos menos confiáveis da velha ordem serão os menos dóceis. (ARENDDT, 2018, p. 199).

Mas o pensamento, além de desfazer todos os credos – embora possam estar sendo seguidos por todos - ele mesmo não impõe novos; se assim o fosse perderia sua essência crítica e seria como o conhecimento, isto é, sempre à procura de um produto final. Arendt afirma que, “Na prática, pensar significa que temos de tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade.” (ARENDDT, 2018, p. 199). O caráter investigativo do pensar referenciado em Sócrates, propõe que ao invés de adotarmos regras gerais como um comportamento a ser seguido, - e que como vimos estão facilmente sujeitos a serem invertidos a qualquer momento - reflitamos sobre cada caso em particular.

O pensamento consoante Sócrates é a diligência pelo significado, advindo do amor à sabedoria: o amor, enquanto *Eros*, é o desejo pela ausência, justificando porque os homens buscam-na, pois não a possuem. Logo, quando Sócrates afirma buscar a sabedoria é pelo fato de ele e todos os seus semelhantes não a obterem. Esta relação que Sócrates estabelece entre o amor pela filosofia e a preocupação com o mundo, parece indicar um vínculo entre o mal e a irreflexão:

Ao que parece, a única coisa que Sócrates tinha a dizer sobre a conexão entre o mal e a ausência de pensamento é que as pessoas que não amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de pensar, enquanto que, reciprocamente, aqueles que amam a investigação e, assim, ‘fazem filosofia’, são incapazes de fazer o mal. (ARENDDT, 2018, p. 201).

As pessoas, então, somente são capazes de pensar pelo motivo de amarem a sabedoria, ao contrário, jamais se interessariam pela interação do eu consigo mesmo, nem teriam medo de encontrarem em si contradições. Sócrates, parecendo indicar um parâmetro moral, na verdade traz à tona a questão de que frequentemente o mal é praticado por sujeitos os quais, como *sonâmbulos*, não deliberaram sobre suas ações, entretanto, conduziram suas vidas impensadamente. O *daimon* socrático não é imperativo, não nos dirige ordens ou impõe coisas a fazer, mas *embaraça*, e torna latente o medo do encontro com um infrator dentro de si mesmo. Nas palavras da autora: “O que faz um homem temê-la é a antecipação da presença de uma testemunha que o aguarda apenas *se* e quando ele volta para casa.” (ARENDDT, 2018, p. 213).

As faculdades espirituais não levam as pessoas a se desvencilhar do mundo aparente. Quem pensa não se encontra distante da realidade, dos eventos cotidianos, embora o pensamento exija uma retirada de todas as demais atividades. É impossível cultivar uma vida do espírito e estar em descompromisso com o mundo das aparências, afinal, os conceitos invisíveis buscados e almejados pelo pensamento são aqueles que proporcionam o entendimento sobre a própria realidade. Ocupando-se com estas essências universais, o pensamento se manifesta através de outra capacidade do espírito, o julgamento.

A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu. (ARENDDT, 2018, p. 216).

Destarte, embora o pensamento não produza os padrões morais tão esperados pela sociedade, é o cultivo da vida do espírito capaz de proporcionar a significação do mundo. Em termos simples, embora o pensar não diga como se deve agir, ele nos impede, limita, em certa medida, de fazer o mal; ele não produz nada, como ocorre com o conhecimento, nem prescreve nenhuma medida, mas pode atuar como um limitador do mal, ao pôr em xeque todas as coisas. Logo, quando Arendt propõe esta reflexão, está indicando que a própria natureza do pensamento, espontaneamente, leva à preocupação dos assuntos humanos: “Chega a parecer que aquilo que somos tentados a compreender como uma proposição puramente moral na verdade tem origem na experiência do pensar enquanto tal.” (ARENDDT, 2018, p. 205).

Por outro lado, a ausência de pensamento é uma distância sobre si e o mundo. Melhor dizendo, as pessoas irreflexivas, não conseguem sentir culpa ou remorso pelos seus atos, pois ao invés do processo de imaginação, pensamento e julgamento, simplesmente agem consoante os códigos de conduta vigentes praticados pela grande maioria, independentemente se isto contraria seu próprio eu. Então, a partir destas considerações, no próximo capítulo desenvolvemos os principais alicerces morais na teoria de Hannah Arendt.

4 A QUESTÃO DA MORAL

4.1 A MORALIDADE EM CRISE

Escrever *Eichmann em Jerusalém*, foi apresentar uma análise sobre o julgamento de Eichmann, percorrendo aspectos jurídicos bem como os vários elementos integrantes da narrativa - discursiva e prática - deste homem. Os impactos filosóficos deste júri intensificaram várias inquietações a respeito da moralidade, exteriorizadas nas subseqüentes obras de Arendt, dentre elas, em destaque no capítulo, *Responsabilidade e Julgamento*. Nossa autora, então, apresenta um arsenal de observações a respeito da moralidade e sua crise no último século, pois embora a religião e a filosofia dispusessem de princípios morais há muito estabelecidos, não foram suficientes para evitar os horrores do totalitarismo.

Em 1966 Arendt participa de um colóquio em *Riverside Church*, em Manhattan, chamado de “a condição crítica da sociedade moderna”. Não é um equívoco afirmar que sua presença e discurso criaram muitas expectativas por parte de seu público, pois preocupados com a Guerra do Vietnã espalhada pelo Sudeste asiático, esperavam de Arendt respostas e conselhos políticos. Todavia, diferentemente disso, ela traçou um percurso discursivo voltado às reflexões e questionamentos, porquanto não somente em sua palestra, mas em sua filosofia, adota uma postura contracorrente ao fomentar a autonomia individual de cada pessoa na resolução de dilemas morais os quais interpelam a nossa realidade, em detrimento de respostas prontas tão esperadas por sua plateia. Ora, esta não seria a primeira vez que decepcionaria os muitos que buscavam nela teorias prontas já consolidadas.

Assim, para início de discussão, é preciso levar em conta um pensamento compartilhado por Arendt na filosofia de Nietzsche. Apesar de não usar as expressões *hábitos e costumes*²⁷, Nietzsche sustenta ser a moral resultado de convenções alteradas ao longo da história, as quais variam consoante características particulares e sociais, como está escrito: “Todas as formas, todas as maneiras de viver, todas as civilizações do passado, outrora amontoadas umas após outras, umas sobre as outras, invadem nossas ‘almas modernas’, graças a essa confusão.” (NIETZSCHE, 2011, p. 143). Estas teorias visando a fundamentação de uma moral, embasadas

²⁷ A própria etimologia das palavras ética e moral, remete aos seus usos teóricos na filosofia e no âmbito religioso. A ética, origina-se da palavra grega *ethos*, sendo traduzida como hábito, costume; o mesmo significado aplica-se à palavra moral, visto que é uma tradução do grego pelos romanos, resultado do vocábulo *mor* (*mores* no plural).

especialmente nas definições de bem e mal, são para ele, de cunho dominador e antagônico à imanência da vida.

No mesmo sentido do filólogo, Arendt explana o debate, apresentando uma teoria muito corrente ao longo da tradição da filosofia, a saber, uma moral que, independentemente das situações específicas com as quais cada sujeito se depara, é comum utilizar-se de princípios pré-estabelecidos, ainda que inadequados a cada caso (KOHN, 2004). No entanto, esta crença sobre a ética e a moral, para Arendt, infelizmente mostrou-se mais correta do que se esperava no período nazista, afinal de contas, as pessoas inverteram tão rapidamente sua moralidade assim como modificam costumes corriqueiros e supérfluos, como por exemplo, *modos à mesa*.

Arendt ainda problematiza o fato de tanto a filosofia como o pensamento cristão, em toda a sua jornada, manterem as mesmas características conceituais sobre a moralidade, abordando-a como um aspecto universal. Na verdade, ela deveria ter ultrapassado a visão da moral como comum a todos, seja como uma dádiva ou naturalmente oriunda da razão, especialmente após os horrores do totalitarismo, onde provou-se o contrário. Já sobre o sentido religioso, é interessante sublinhar a total isenção da religião no período nazista, com a ausência de sentimentos explicitamente expostos sobre temor aos ensinamentos de Jesus²⁸, ou o medo da condenação eterna, ou seja, é como se a religião nada se relacionasse com os assuntos morais.

Nesse sentido, Arendt desenvolve críticas muito similares a Nietzsche ao objetar acerca de duas concepções morais muito utilizadas na tradição²⁹: a primeira delas consiste em atribuir ao divino a concessão de normas e valores morais geralmente acompanhados de elementos coercitivos como a punição e o sofrimento de uma vida após a morte, logo, exigindo uma íntegra obediência por parte dos fiéis. Em segundo lugar, temos a ideia da moralidade natural partilhada por muitos filósofos (como Platão e Kant, por exemplo), defendendo as respostas morais como resultado do processo reflexivo, da razão³⁰; em ambos os casos são regras morais universais, que subsumem os particulares.

²⁸ É importante esclarecer que Arendt ao longo de suas obras costuma apresentar contrapontos acerca do cristianismo, o que não equivale dizer que seriam contra a figura de Cristo, pois utiliza de alguns de seus ensinamentos, como em suas reflexões sobre o perdão (CORREIA, 2020)

²⁹ “Os filósofos sem exceção, com uma seriedade e uma rigidez que se prestavam ao riso, exigiam de si mesmos algo de bem mais elevado, de mais pretensioso, de mais solene, logo que deviam se ocupar de moral como ciência. Pretendiam encontrar os *fundamentos* da moral - e todos os filósofos acreditaram até o presente que haviam fundado a moral. Mas a moral, por si mesma, era considerada como coisa ‘dada.’” (NIETZSCHE, 2011, p. 97).

³⁰ Apesar de tanto Platão quanto Kant assumirem a razão enquanto provedora de respostas morais, associando a capacidade racional com a ética, a explicação sobre aqueles que fazem o mal, ocorre de forma distinta um do outro. Resumidamente, para Kant, as inclinações podem nos induzir ao cometimento de determinados erros, quando somos tentados a nos beneficiar, isto é, ao buscarmos determinados fins. Por outro lado, Platão sustenta-se em sua teoria das almas apresentada no diálogo *A República*, defendendo a existência de diferentes tipos de almas, sendo que, as de natureza mais nobres - como a dos filósofos - são aquelas capazes de agir virtuosamente.

É após as barbáries do último século, que tais equívocos a respeito da natureza humana que outrora era entendida como capaz de prontamente apresentar resoluções morais perfeitas, maleáveis às distintas situações, são abalados. É como se anteriormente a 1933, a moralidade pudesse ser um tema mais confortável, pois seguia sempre uma mesma lógica universalizante, afinal, ou era proveniente da natureza, ou da providência divina. Assim, ao perder todos os traços de durabilidade, o mundo esteve diante de inúmeras novas questões morais, precisamente com a necessidade de julgar e punir os criminosos de guerra. É como se os problemas filosóficos inerentes à própria existência do homem passassem a ser mais relevantes para as pessoas, na medida em que se torna inevitável refletir sobre a moralidade, responsabilidade e julgamento.

Semelhantemente a estes pressupostos morais, encontramos no texto *A crise na educação* reflexões sobre as crises educacionais as quais podem contribuir com nossa discussão. Neste texto, ao analisar a educação nas Américas, Arendt explica que pode ser muito comum seguir a tradição educacional de forma corriqueira e até mesmo impensada. Entretanto, quando eclodidas as crises, novos horizontes emergem. Por exemplo, a educação nos contextos romano e grego, buscava a valorização dos antepassados; ora, na era moderna novas necessidades foram lançadas à mão, e estas exigências se não atendidas, mantêm a todos na origem da própria crise. Com isso, entende-se que “[...] no mundo moderno, onde quer que a crise tenha eclodido, não podemos contentar-nos com continuar ou simplesmente voltar atrás.” (ARENDDT, 1961, p. 13).

As lições deste texto a respeito das crises - independentemente de seu domínio - é que são sempre uma oportunidade, pois sua consequência é de desatar laços com ideias preconcebidas e volta-nos aos problemas em seu âmago, já que as concepções correntes se mostram débeis e inoportunas:

Ora, a crise força-nos a regressar às próprias questões e exige de nós respostas, novas ou antigas, mas, em qualquer caso, respostas sob a forma de juízos diretos. Uma crise só se torna desastrosa quando lhe pretendemos responder com ideias feitas, quer dizer, com preconceitos. Atitude que não apenas agudiza a crise como faz perder a experiência da realidade e a oportunidade de reflexão que a crise proporciona. (ARENDDT, 1961, p. 2).

Assim, perante uma crise é possível seguir da forma como se encontra, porém, o único resultado é o declínio, exceto que se rompa com a automaticidade tão comum à vida cotidiana. E acrescenta a pensadora política: “Pode-se mesmo admitir que se está aqui face a um processo automático, desde que se não esqueça que o pensamento e a ação humanos têm o poder de interromper e fazer parar este processo.” (ARENDDT, 1961, p. 13). Em síntese, a crise com suas

exigências inauditas, torna-se uma ocasião propícia para repensar a realidade e, ainda, gerar natalidade por intermédio da ação humana.

Por este ângulo, de similar forma como na crise da educação, o descaso na moralidade desestabilizou crenças arraigadas há muito tempo; para Arendt, isto provavelmente explica a frase de Hegel quando afirma que a coruja de Minerva levanta voo ao poente do sol, assim dizendo em seu prólogo,

A filosofia é uma atividade solitária, e parece apenas natural que a necessidade de filosofar surja em tempos de transição, quando os homens já não confiam na estabilidade do mundo e em seu papel neste mundo, e quando a questão sobre as condições gerais da vida humana, que como tais, são propriamente contemporâneas da aparição do homem sobre a Terra, ganham uma pungência incomum. Hegel talvez estivesse certo: ‘A coruja de Minerva só abre as suas asas com o cair do crepúsculo.’ (ARENDR, 2004, p. 71).

Nesse viés, a fim de ilustrar uma das significativas questões postas em xeque, é o tema do mal: o agir mal raramente era visto como uma deliberação, uma escolha consciente; pelo contrário, sempre fora considerado um equívoco, como se fosse impossível de querer ser realizado, como se dá nas histórias bíblicas entre Caim e Abel, e Cristo e Judas: “Em termos religiosos (e não morais), parecem que todos devem ser perdoados, porque não sabiam o que estavam fazendo.” (ARENDR, 2004, p.137)³¹.

Não apenas isto, mas a ideia socrática sobre a prática do mal, a saber, preferir padecer males, ao invés de cometê-los, parecia ser um consenso entre as pessoas. Na verdade, em todo o âmbito social várias explicações foram formuladas a fim de isentar todos os criminosos da época, sejam os líderes convictos ou os “ordinários” executores de ordens. Então, surgiu uma justificativa muito comum a respeito da tentação, ao ser considerada como sinônimo de ser forçado a algo, impossível de se negar.

O argumento da tentação, muito difundido na época, teve como consequência o desprezo por todo o tipo de julgamento. Logo, esperar resistência de alguém, naquele contexto, significava imprudência ou ser esperançoso demais. Em outros termos, fora como assumir a

³¹ Entretanto, encontramos na Bíblia no livro de Lucas, no capítulo 17, do versículo 1 ao 2, uma interessante afirmação de Cristo, apresentando pecados imperdoáveis: “Então Jesus declarou aos seus discípulos: ‘É inevitável que fatos ocorram que levem ao povo tropeçar na fé, mas ai da pessoa por meio de quem vêm os escândalos! Seria melhor que tal pessoa fosse atirada no mar com uma pedra de moinho amarrada ao pescoço, do que induzir um destes pequeninos a pecar.’” Para Arendt, apesar de tais erros não serem especificados, eles remetem a atitudes vergonhosas, pois são provenientes da etimologia grega *skandala*, a qual tanto é sinalizada por Arendt, quanto pela própria Bíblia King James Atualizada. A partir da disposição da citação de Lucas no contexto de sua escrita, a Bíblia King James aponta exemplos destes pecados graves, quando por exemplo, alguém se comporta como um empecilho na fé do outro, e até mesmo o induzindo ao erro.

maldade em todos, e aqueles que não cedem às tentações são como santos, ou simulam o ser. Concordar com este pensamento, resultou em classificar como hipocrisia a emissão de julgamentos sobre outros, principalmente a despeito de situações onde não se estava presente, uma ideia, por exemplo, professada por Eichmann. Desta maneira, como julgar algo que já está prejudicado por todos? E, como julgar o passado, as situações nas quais não nos encontrávamos?

Apesar da difícil tarefa de entender o julgamento e como o fazer de forma adequada, se o sintetizássemos como hipocrisia, não seria possível exercer nenhuma lei, sendo impossível condenar quaisquer criminosos, julgar situações cotidianas, e até mesmo redigir a própria História. Num cenário no qual as pessoas “não tem escolha” sobre suas ações, também não possuem responsabilidade sobre elas. Nesse viés, Arendt esclarece: “Pois, por trás da não-vontade de julgar, oculta-se a suspeita de que ninguém é um agente livre, e com isso a dúvida de que alguém seja responsável pelo que fez ou de que se poderia esperar que respondesse pelos seus atos.” (ARENDR, 2004, p. 81-2).

Nesta gama de pretextos elaborados no pós-guerra, muitos passaram a disseminar a ideia de culpa coletiva, pois afinal, cada um seria como uma peça de uma grande engrenagem, alegando que, caso não fossem eles a executar determinada tarefa, outro em seu lugar o faria. Por não só amenizar, mas também absolver as pessoas da responsabilidade ante suas ações e não-ações, a culpa coletiva é essencial a qualquer burocracia, um sistema em que todos operam em várias ocupações, e, no final das contas, não há ninguém responsável por nada. Arendt criticará esta concepção, bem como Jaspers em sua obra *A questão da culpa* de 1946; apesar de certas distinções, ambos buscam distinguir a culpa coletiva da culpa individual.

As objeções de Hannah Arendt em direção à culpa coletiva, teve como intuito demonstrar a ineficiência de toda a jurisprudência neste cenário, bem como a total isenção de responsabilidade dos agentes. Jaspers, seu professor e correspondente, no mesmo sentido entende que

[...] ainda que todos os alemães admitissem em tese uma culpa coletiva, esta seria insuficiente, pois seria diluída na sociedade e não haveria a personalidade ou a materialização necessária para que a responsabilidade individual fosse devidamente atribuída. A generalização da culpa seria uma forma de desviar-se do problema – e não de enfrentá-lo (TIZZO, 2016, p. 34)

Ambos os pensadores, dada sua inserção histórica tanto na efetivação como na queda do Terceiro Reich, preocuparam-se com os cenários sombrios e como este ambiente social pôde deturpar a perspectiva acerca da responsabilidade moral de cada sujeito. Nesse viés, Jaspers (1946) irá defender que a responsabilidade de ação se exprime através de ações éticas de cada

um, e após a consumação de tantas barbáries, os alemães deveriam dedicar-se à reflexão bem como à reconciliação com o mundo, afinal, ainda faziam parte dele (TIZZO, 2016).

Arendt concebe a culpa generalizada como detentora de inúmeras contradições ao tornar impossível condenar ou punir as pessoas por serem culpadas ou responsáveis por determinados crimes, seja de forma pessoal, ou mesmo jurídica. Como um artifício utilizado na Alemanha, muitos dos verdadeiros culpados não sentiram culpa, enquanto os inocentes experienciaram sentimentos de remorso pelos atos de seus pais: que confusão moral! Assim, Arendt objeta contra quaisquer argumentos que eximam cada sujeito de suas próprias responsabilidades, dizendo que quando alguém é incriminado: “[...] ele é acusado precisamente porque até um funcionário ainda é um ser humano, e é nessa qualidade que ele é julgado.” (ARENDR, 2004, p. 93).

Em resumo, a culpa não se refere ao coletivo³², mas ocorre de forma individualizada, especialmente no tocante à jurisprudência, como dirá Arendt: “A transferência quase automática de responsabilidade que ocorre habitualmente na sociedade moderna sofre uma parada repentina no momento em que se adentra a sala de um tribunal.” (ARENDR, 2004, p. 121). Por este motivo, diante de um júri não importa a incumbência do empregado, o *modus operandi* do sistema, nem mesmo se toda a população estava de acordo com os feitos, mas, o motivo pelo qual o réu esteve colaborando e agindo como agiu. Outro caminho para o julgamento de um réu não é exequível, pois “A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos.” (ARENDR, 2004, p. 91).

Diante de tantos colaboradores deste sistema de morte, muitos ainda alegaram que estes indivíduos que auxiliaram o regime nazista estavam apenas diante de um dilema moral, destarte, defrontaram-se em escolher os males menores, como se o “menor” deles, não fosse mais um mal³³. Para Arendt, esta alegação surgiu de forma consciente, visando a facilitação da aceitação do mal. A pensadora exemplifica com um assunto muito polêmico na época, a saber, a posição de neutralidade do Vaticano durante o nazismo, pois, para a autora, o objetivo desta instituição fora sustentar sua autoridade, e não realizar ações práticas contra o totalitarismo. Apesar de muitos afirmarem que esta não-obediência acarretaria em males piores, o resultado foi possibilitar que horrores maiores ocorressem.

³² Arendt costuma ressaltar que, apesar de não existirem tantos grupos rebeldes, com força de derrubar ou mesmo abalar o sistema totalitário, eles existiram. Sempre houveram pessoas na contramão deste sistema, optantes pela própria morte ao invés de compactuar com tantos horrores. (ARENDR, 2004).

³³ Para nossa pensadora, é estarrecedor alguns dos horrores praticados pelo nazismo serem considerados por determinadas pessoas como “menores”.

Isto posto, a primeira afirmação possível de ser feita é que não fora a falta de conhecimento técnico a explicação para tanta colaboração no sistema totalitário. Porquanto, os eruditos da época, apoiadores deste regime, eram dotados de saberes técnicos e científicos os quais os capacitavam a executar determinadas funções ou compreender determinados assuntos teóricos com qualidade, inclusive no que toca ao tema da moral:

A precondição para este tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar. (ARENDRT, 2004, p. 107).

Mais uma vez se sobressai a distinção arendtiana entre o pensar e o conhecer: o conhecimento tencionando encontrar certos resultados, atua em direção a eles recorrendo à técnica e aos artificios científicos, ao passo que o pensamento é uma atividade, a qual inicia e encerra-se através da escolha de cada sujeito e o possibilita a emitir julgamentos. Consequentemente, a capacidade de julgar acaba por tornar-se limitada ou ainda inibida em condições de ausência de pensamento, as quais escancaram-se em casos sem precedentes, isto é, quando todos os padrões comumente aceitos entram em crise. Daí a razão pela qual Eichmann não ter deliberado sobre seus atos e por isso também não sentir responsabilidade por eles.

É este o motivo pelo qual Arendt associa o pensamento com a lembrança ao afirmar que toda a vez que pensamos, estamos a relembrar, bem como ressignificar os objetos mentais de nosso interesse. Não obstante, a culpa e a responsabilidade moral somente encontram lugar na reflexão, pois: “Ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo.” (ARENDRT, 2004, p. 158-9). O malfeitor que age de forma impensada não consegue prender-se a seus crimes, encará-los e percebê-los, na medida em que não pensa sobre suas ações, e, portanto, é impossível de rememorar. Aqui, cabe mencionar a ideia de mentira para Arendt: o mentiroso quase sempre primeiro_mente a si mesmo³⁴.

Os preceitos morais que amparavam boa parte do corpo social na Alemanha, anunciavam o abismo existente entre cada caso em particular e as máximas tão firmemente arraigadas, impossibilitando a disposição de aprendizagem e a ressignificação dos

³⁴ Arendt em *A Condição Humana* (2000) e *A Vida do Espírito* (2018), problematiza a mentira deliberada na esfera pública, tanto ao mentiroso quanto às pessoas afetadas pela mentira em si, pois acaba por tornar-se um instrumento de domínio e violência, com a negação da própria realidade. Além de desconcertar fatos reais, tem a consequência de afastar o indivíduo de sua responsabilidade social, política e moral.

acontecimentos. Isso significa dizer que também não foi a falta de regras morais que levou ao colapso moral, mas sim a falta de reflexão que tornou os indivíduos incapazes de julgar e interpretar sua própria conjuntura, substituindo a reflexão por seus antigos valores e regras de comportamento: “[...] o colapso moral não se devia à ignorância ou maldade dos homens que fracassaram em reconhecer as ‘verdades’ morais, mas antes a inadequação às ‘verdades’ morais como padrões para julgar o que os homens eram capazes de fazer” (KOHN, 2004, p. 10-11).

Dispor-se a perpetrar inúmeras barbáries em nome de uma moralidade pareceu ser mais aceito a questionar e criticar estes preceitos. Isso explica a facilidade com a qual os alemães alteraram seus valores, antes, durante, e após o período totalitário, tornando possível sua instauração e manutenção. Então, os códigos de conduta seguidos na sociedade alemã, tão desconexos com a realidade vivida, tiveram uma adesão muito grande. Arendt reitera:

Infelizmente, parece ser muito mais fácil condicionar o comportamento humano e fazer as pessoas se portarem da maneira mais inesperada e abominável do que convencer alguém a aprender com a experiência, como diz o ditado; isto é, começar a pensar e julgar ao invés de aplicar categorias e fórmulas que estão profundamente arraigadas em nossa mente, mas cuja base de experiência foi esquecida há muito tempo, e cuja plausibilidade reside antes na coerência intelectual do que na adequação a acontecimentos reais. (ARENDR, 2004, p. 100).

Na contramão das máximas morais generalizantes, Arendt espelha-se naqueles que, em meio aos acontecimentos do período nazista, não precisaram de quaisquer justificativas, teorias ou meios de convencimento para deixar de corroborarem com o sistema. Na verdade, sabiam que não estariam mudando o mundo com sua atitude, simplesmente tinham a consciência de que não poderiam conviver com seus próprios crimes. Reconheciam que sem nenhum poder político seria muito difícil abalar o sistema vigente, e parecia ser ineficaz demais apenas não o adotar. Entretanto, se nas ditaduras e governos totalitários houvesse muitas recusas a participar, elas estariam impossibilitadas de se consolidarem e, nesses casos, quando *as cartas estão sobre a mesa*³⁵, não aderir é um tipo de ação.

Tendo isto em vista, a filosofia moral arendtiana, se inclinará em direção a um elemento central, ao próprio eu, ao passo em que o sentimento de responsabilidade só se aplica nas pessoas que pensam, pois não abrem mão de estar em harmonia consigo mesmas. Nas palavras da autora: “Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivemos, estaremos condenados a viver conosco mesmos.” (ARENDR, 2004, p. 108). Assim, será a partir da filosofia de Kant e da

³⁵ ARENDR, 2004.

preocupação do eu (*I*) consigo mesmo (*self*) que a tradição filosófica e cristã já indicava, um caminho para entender a moralidade, porém, de forma distante a estas regras de conduta sólidas, as quais dependem de elementos coercitivos, especialmente externos.

Por fim, as teorias morais dispostas revelaram-se ineficazes às reais necessidades de um mundo que perdera sua durabilidade, uma sociedade já massificada e isolada. Através destas máximas, não houve uma interpretação condizente com os fatos, pois a sociedade já estava contaminada pela ideologia. Enquanto muitos a seguiram de maneira muito fácil e automática, as pessoas que refletiam a cada nova situação estavam dispostas a pensar e contradizer o sistema, muito embora pudessem ser mortas por isso. Nessa direção, encaminho-nos às considerações finais acerca da moralidade em Arendt, apresentando suas bases kantianas, as quais sustentam sua análise sobre o mal tão amplamente praticado no último século, mas que também fora evitado por muitos.

4.2 A MORALIDADE E O EU

Abordada no capítulo anterior, a moralidade por séculos fora entendida como uma soma de valores e princípios de caráter universalizante, quase sempre de forma desconexa à contingência das situações encontradas diariamente. Ao mostrar-se falha, principalmente com a experiência do totalitarismo, esta concepção pôs-se em crise e é nesse sentido que Arendt encontra um elemento passado despercebido pela história filosófica, primordial na moral, a saber, o eu. Assim, Arendt dispõe destas teorias, e, concomitante a elas, associa a moralidade com a convivência do eu consigo mesmo, através da atividade do pensamento, ou seja, do diálogo do dois-em-um socrático.

Primeiramente, é preciso ter em vista que a crise moral foi um efeito de diversos fatores advindos da modernidade, os quais atingiram seu clímax com a instauração do totalitarismo.

O fenômeno totalitarista nazista e estalinista pôs em questão os critérios políticos e morais tradicionais de avaliação da atividade política, demonstrando o próprio esgarçamento de nossa tradição do pensamento político para propor-lhe antídotos eficazes. (DUARTE, 2000, p. 25).

Isso significa que o totalitarismo, tendo rompido o fio condutor de toda a política e de toda a moralidade comumente seguida, revelou a inadequação destas mesmas concepções, e ainda, como as regras morais, como por exemplo, “Não minta!”, ou “Não roube!”, “Não mate!”, não tiveram qualquer efeito em questões de consciência no último século, como destacado anteriormente.

A crítica arendtiana aos códigos de conduta, citada na seção anterior, fora muito endereçada às narrativas kantiana e religiosa³⁶. Assumindo papel central, para nossa autora, a ideia de obediência pode se tornar um aspecto perigoso quando tratamos de temas morais, como afirma Bethânia Assy: “Hábitos de comportamento e regras de conduta em absoluto nos fariam refratários a futuras catástrofes morais, ao menos tal qual a experienciada na Alemanha nacional-socialista.” (2004, p. 34). Arendt então, entende que a questão da obediência, após a vivência de tantos horrores, tornou-se inoportuna aos temas morais, principalmente ao servir de justificativa para muitos por seus crimes.

³⁶ Destaca-se aqui, que para Arendt é necessária esta separação de âmbitos religioso e filosófico, o que para ela não foi tão bem delineado anteriormente à modernidade, onde a filosofia se produziu nestes cenários religiosos. Destarte, afirma: “Isso não significa, é claro, que certos ensinamentos que conhecemos apenas num contexto religioso não sejam da maior relevância para a filosofia moral.” (ARENDR, 2004, p. 128).

No tocante à moral kantiana, apesar de amparar-se na razão, Kant sustenta uma posição de obediência perante o imperativo categórico, responsável por ordenar o que deve ou não ser feito, através das máximas desta lei. Mas, este não é o único problema para Arendt. Na verdade, a obrigação nessa teoria não se sustenta por si mesma, exigindo elementos coercitivos, isto é, tanto o ditame da razão, quanto os ditames religiosos, contam com elementos além deles para gerar determinado convencimento, isto é, uma consequência vindoura:

No entanto, a obrigação não é absolutamente evidente por si mesma e nunca foi provada sem que se exceda o âmbito do discurso racional. Por trás do ‘Deves’, ‘Não deves’, está um ‘se não’, a ameaça de uma sanção imposta por um Deus vingador, pelo consentimento da comunidade ou pela consciência, que é a ameaça de autopunição que comumente chamamos de arrependimento. (ARENDR, 2004, p. 141-2).

Assim, esta obediência ampara-se na ideia de castigo ou recompensa divina, como se dá na religião, ou mesmo pelo arrependimento, ocorrido toda a vez em que se age diversamente à lei moral, como aparece em Kant. Para ele, toda a vez que agimos contrariamente à lei moral, estamos em desacordo com nossa razão, e sua consequência é o sentimento de desprezo sobre si mesmo, assim como a ação moral poderia proporcionar auto-orgulho. O sentimento de desdém, proveniente de quando infringimos uma lei moral, poderia nos afastar dessas ações novamente.

Notoriamente, Kant admite que este desprazer interno não bastaria para impedir uma próxima ação diversa à lei moral: “Kant sabia, claro, que o desprezo por si próprio, ou melhor, o medo de ter de desprezar a si próprio, muitas vezes não funcionava, e a sua explicação era que o homem pode mentir para si mesmo.” (ARENDR, 2004, p. 126). Para Arendt, isto atesta que a ação moral não deveria ser um ditame ou ordenamento, mas deveria nos impedir de realizar determinadas ações, de maneira espontânea ou intrínseco a cada indivíduo, não sendo preciso evidências para tanto, isto é, elementos persuasivos, ou ordenamentos. Por outro lado, nossa autora concebe uma proximidade entre Kant e Sócrates a respeito de não entrar em desavença com o eu.

Isto posto, lembrando seções anteriores, num primeiro instante, nota-se uma tentativa de Kant de afastar-se da figura do eu, especialmente no que diz respeito às inclinações provenientes da própria natureza, afinal “[...] as pessoas comumente consideram certo aquilo que não gostam de fazer e errado tudo o que as tenta” (ARENDR, 2004, p. 144). Todavia, logo introduz a ideia de desprezo de si mesmo como um certo parâmetro moral, semelhante à filosofia socrática. Destarte, por um lado, Arendt critica Kant colocando em xeque sua defesa

pela obediência, mas por outro lado, identifica a convivência do eu consigo mesmo como parte integrante de sua filosofia moral.

Igualmente se dá no âmbito religioso, com o grande esforço da religião em encobrir este eu, frequentemente associando-o com individualismo ou egoísmo. Vários preceitos religiosos defendiam o abandono dos próprios interesses, vontades e individualidades, como afirma o seguinte trecho: "E Jesus proclamava às multidões: 'Se alguém deseja seguir-me, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz dia após dia, e caminhe após mim'" (Lucas, 9:23, Bíblia King James Atualizada). Entretanto, ao reportar-se ao convencimento moral, Arendt sinaliza um apelo à individualidade, em específico, na proposição de que devemos fazer ao outro o que desejamos para nós: "Como quereis que as pessoas vos tratem, assim fazei a elas da mesma maneira." (Lucas, 6:31, Bíblia King James Atualizada).

Desta forma, Arendt abre mão da ideia de obediência, em prol de novos horizontes morais, direcionados à figura do eu. Para tanto, a autora associa a conceituação do *self* à ideia de personalidade, um desenvolvimento filosófico alcançado por intermédio do exemplo de todas as pessoas incapazes de render-se ao sistema totalitário, que negaram compactuar, colaborar e matar outros. Curiosamente, nenhuma delas comportou-se de tal forma por preocupações acerca de regras de conduta, ou por qualquer obrigação: "E aqueles que temem o desprezo por si próprio ou o contradizer-se a si mesmo são mais uma vez aqueles que vivem consigo mesmos; acham as proposições morais evidentes em si mesmas; não precisam da obrigação." (ARENDR, 2004, p. 142).

A moralidade, nesse sentido, pode ter se apresentado como simples convenções e acordos, passíveis a serem seguidos em distintos contextos, mas, para nossa autora, a moral relaciona-se à interação cultivada entre o eu (*I*) consigo mesmo (*self*), isto é, a atividade do pensamento. Ora, a própria religião já havia percebido a importância deste eu, bem como Kant reconhecia o horror de ter de conviver com os próprios crimes. Isso significa que, acima de tudo, para quem pensa, o mais importante é estar em harmonia consigo.

As considerações morais de Arendt, pode-se afirmar, instituem-se pelas proposições socráticas abordadas no capítulo anterior, a saber, o fato de Sócrates preferir estar em desacordo com tudo e todos a consigo mesmo, e preferir sofrer o mal ao invés de cometê-lo. Ambas estão interligadas, e, apesar de advindas de séculos atrás, puderam explicar o fenômeno da banalidade do mal, isto é, a capacidade de realizar muitas atrocidades de forma impensada. Por conseguinte,

Com algum grau de confiança, pode-se dizer que a capacidade de pensar, que faltava a Eichmann, é a pré-condição do julgar, e que a recusa e a incapacidade de julgar, de imaginar diante dos olhos os outros a quem o julgamento representa e reage, convidam o mal a entrar e infeccionar o mundo. (KOHN, 2004, p. 28)

Com isto, na filosofia de Hannah Arendt torna-se impossível dissociar o compromisso com a vida do espírito e a responsabilidade moral, necessária a cada pessoa, na medida em que nossa capacidade de julgamento e deliberação só ocorre através do pensamento.

Com relação à primeira afirmação de Sócrates, ele estava a dialogar com Pólus acerca da justiça e injustiça, e mostrou-se que, apesar de todos os seus interlocutores naquele mesmo instante, não lhe prestarem ouvidos, ele mesmo tinha convicção de que estava certo em suas palavras, porquanto, nesta conversa, muitas críticas foram tecidas à justiça, mas sua prevalência sobre a injustiça, parecia ser auto evidente para Sócrates, ainda sem poder ensinar ou explicar este fato. Esta mesma descrição aparece naqueles que não adotaram o regime totalitarista, pois, “[...], não sentiam uma obrigação, mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que já não fosse evidente por si mesmo para aqueles ao seu redor.” (ARENDDT, 2004, p. 142).

É com base em tais afirmações, que podemos entender todos aqueles que se recusaram a aderir o totalitarismo, como a própria autora enuncia “Em termos francos, recusavam-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando ‘Não matarás’, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos - eles próprios.” (ARENDDT, 2004, p. 107). Em suma, a atividade do pensamento exige o enfrentamento da própria companhia, isto é, encararmos tudo aquilo que realizamos, e também as coisas que deixamos de fazer.

Nesse viés, a preferência por não contradizer o eu, também justifica optar por sofrer um mal do que realizá-lo, visto que: “[...] sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele” (ARENDDT, 2004, p. 154- 5). Este mesmo motivo basta a si mesmo, não precisando de nenhuma persuasão sobre si ou sobre outras pessoas, porquanto, “[...] se estou em desavença com meu eu, é como se eu fosse forçada a viver e interagir diariamente com o meu próprio inimigo” (ARENDDT, 2004, p. 155).

O pensamento, portanto, exige de cada pessoa uma harmonia do dois-em-um, do eu duo o qual dialoga consigo mesmo; no entanto, ao cometer um crime, ninguém escolherá conviver com um criminoso, e assim, esta preocupação com o eu e com a harmonia dentro de si, é capaz de ao menos limitar alguns males, na medida em que se torna insuportável conviver com os próprios delitos. Em sua nota de rodapé, Arendt, tão interessada nestas pessoas comuns, diz:

Falavam muito pouco, e o argumento era sempre o mesmo. Não havia conflito, nem luta, o mal não era uma tentação. Eles simplesmente diziam: 'Não posso, prefiro morrer', pois a vida não valeria a pena depois de ter praticado estes atos. (ARENDDT, 2004, p. 354, nota 11).

Quando nos referimos a todos que não concordavam com o sistema totalitário, não se alude aqui a seguir ou não determinados ditames, agradar outros, ou seguir ordens; muito pelo contrário, a recusa perante o sistema era muito clara a todos os que o fizeram. Arendt não considera esta negação uma preocupação com a política, com a transformação do mundo; noutros termos, não se visava chegar a determinados efeitos. Não se tendia nada além da preferência em sofrer o mal ao invés de cometê-lo, pois é negativa e não positiva. De fato, toda a vez em que o espírito destes indivíduos se sentiu obscuro, recorreram ao pensamento para encontrar, mais uma vez, o significado.

Em contextos tomados pelo descaso da política, o pensamento contém um caráter perigoso, ainda que esta pessoa não esteja visando mudar o mundo, ou influenciar outros pelas suas ações ou não-ações. Quando Arendt afirma que a recusa diante de determinadas situações pode ser uma ação, ela frisa a escolha de não se contrariar a si mesmo embora possamos discordar de todo o resto ao nosso redor. Em situações como na vigência do totalitarismo, onde todo o ser humano é reduzido e superficializado, inibindo quaisquer espontaneidade e capacidade de uma ação concreta, não se corromper dentro de si mesmo, e mantendo ainda um resquício de reflexão, para ela, é agir.

Estes que estavam silenciados e não podiam manifestar-se não deixaram de participar por pensarem estar tudo mudando, mas pelo compromisso com a própria consciência, distinta dos muitos intelectuais da época, que primeiramente silenciaram-se, mas após a instauração do totalitarismo, foram os primeiros a se sujeitar. Destarte, todos aqueles que se negaram a participar das atrocidades do nazismo o fizeram pelo fato de não poderem conviver consigo mesmos, e, portanto, a morte lhe seria mais bem-vinda.

Em tempos sombrios, Arendt dirá que não seguir o curso de tudo e todos, pode ser um tipo de ação, pois, caso todos se recusassem a aderir tais regimes, eles não seriam possíveis de serem consolidados; conseqüentemente, estes sujeitos são considerados ameaças ao regime.

Aqueles que tornam os não-resultados desse questionamento por resultados podem muito bem se tornar perigosos. Ninguém que saiba como pensar vai ser novamente capaz de apenas obedecer e conformar-se, não por causa de um espírito rebelde, mas por causa do hábito de examinar tudo. (ARENDDT, 2004, p. 356, nota 13)

Por esta causa, Assy conceberá o pilar da filosofia moral arendtiana como “[...] o desvio do valor da experiência humana da perspectiva do mundo para a interioridade não compartilhada do self” (2004, p. 32), traçando um paralelo entre o sujeito político na esfera pública, dividindo diversas perspectivas, e seu próprio eu, em que realiza o mesmo processo, todavia, consigo mesmo. Assim, o compromisso com a dualidade do próprio eu, também se dá com a pluralidade da esfera pública; noutras palavras, é como se a responsabilidade pessoal, automaticamente, refletisse na responsabilidade pelo mundo. Logo, “Por um lado, em situações extremas, ao se denegar participação na esfera pública, ou seja, ao se renegar participação política, a responsabilidade pessoal torna-se a derradeira forma de responsabilidade política.” (ASSY, 2004, p. 51).

Para nossa autora, aqui não somente falamos da operação do pensamento, mas também de seu conceito de personalidade: “Se é isso o que comumente chamamos de personalidade, o que não tem nada a ver com talento e inteligência, ela é o simples resultado, quase automático, do pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*).” (ARENDDT, 2004, p. 160, grifos meus).

A personalidade é o processo de tornar-se pessoa por intermédio do diálogo do dois-em-um, uma das mais elementares decisões de qualquer indivíduo, pois se dá através da atividade do pensamento. Em contrapartida, abandonando-se a si mesmos, os sujeitos vivem como sonâmbulos (ARENDDT, 2018); a moralidade, destarte, é intrínseca à cada pessoa, à individualidade de cada sujeito.

Quando Arendt afirma ‘ser quase uma redundância’ o emprego dos dois termos juntos, ela aponta para o elemento comum da atividade do pensamento, para o elo entre personalidade e moralidade, de maneira que a interação do indivíduo com ele mesmo o mantém de acordo com a sua consciência (SANTOS, 2019, p. 119).

Consoante a teoria arendtiana, a personalidade exige, necessariamente, uma atualização, de forma que todo o pensamento contém em si o potencial de ressignificação. Portanto, o movimento de pensar [e re-pensar] constitui a personalidade, isto é, nos tornar de fato, pessoas - seres pensantes.

Esta atividade impele nosso olhar ao outro, dado que dispõe da capacidade de pensar sob diferentes pontos de vista, um repensar que propicia imaginarmos diversas situações e díspares realidades as quais serão predecessoras de ações vindouras; logo, “Somente ao se colocar no lugar do outro é que cada um poderá saber se o que se pretende realizar é certo ou errado.” (MULLER, 2010, p. 83). Tal dialética presente na faculdade do pensamento concerne

a uma consciência moral atestadora de nossa singularidade, e, ao mesmo tempo, do outro perante nós: “[...] de fato, apenas sob alguma perspectiva de alteridade é possível aparecer para nós mesmos, ou seja, é possível ser um outro para si próprio.” (ASSY, 2004, p. 42).

Dados estes elementos, é possível concluir que a atenção atribuída à atividade do pensamento, resulta no comprometimento consigo mesmo, pois acima de tudo, importa conviver com o eu de forma harmônica. E isto não é dizer que o pensamento possui uma finalidade, mas que, por sua própria natureza, não pode conviver com aquilo que abomina. Gera-se, portanto, a responsabilidade sobre si, sobre o que se faz, se diz, ou mesmo o que se deixa de executar, e logo, o próprio indivíduo estabelece limites a si mesmo. De acordo com Assy,

Caso se trate de um ser pensante, arraigado em seus pensamentos e lembranças e, assim, conhecedor de que tem de viver consigo mesmo, haverá limites para o que se pode permitir fazer, e esses limites não lhe serão impostos de fora, mas auto-estabelecidos. (2004, p. 166).

Em suma, analisa Kohn,

Arendt tinha uma dívida profunda para com Agostinho pela sua experiência de pensar como uma atividade guiada pelo amor da bondade do que existe. Como o pensar não pode ser guiado pelo mal, uma vez que o mal destrói o que existe, ela passou a acreditar que quem se envolve na atividade de pensar é condicionado contra fazer o mal. (2004, p. 25).

Nesse sentido, nossa autora não elabora uma teoria moral com ditames e preceitos, bases de toda a comum tradição. Todavia, compreende o pensamento, ou seja, o relacionamento de cada pessoa consigo mesma, como limitadora de males. Para ela, não há responsabilidade pelo mundo sem a responsabilidade pessoal; da mesma forma que esta última não tem lugar naqueles que não pensam.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os horrores vivenciados no último século pela ascensão do totalitarismo geraram grandes questões morais para Hannah Arendt, que em diversas obras apresenta uma constante inquietude sobre o apoio de boa parte da população em possibilitar a instauração do regime totalitarista. A pensadora já havia identificado uma ruptura no pensamento tradicional pelos efeitos da modernidade, bem como o descaso político, cenário que resultou no esvaziamento da esfera pública.

O caso de Eichmann, inevitavelmente, deu origem a novas reflexões, passando a representar criminosos distintos de Hitler, por exemplo, ou dos oficiais pertencentes aos primeiros escalões. Havia nestes indivíduos, uma postura de completa obediência, até mesmo perante a morte, e estavam dispostos a cometer tudo aquilo que lhes fosse ordenado.

Na verdade, sem serem movidos por inclinações ou desejos, agiam de forma impensada, seguindo regras de conduta, como o próprio Eichmann. Não eram capazes de pôr-se no lugar de outro, de imaginar distintos pontos de vista; acima de tudo, não pensavam e, portanto, não podiam julgar nem examinar a si mesmos e suas respectivas conjunturas.

Nesse sentido, Arendt critica severamente a concatenação dos temas morais com a obediência, dado que as regras de conduta tão utilizadas por muitos, mostraram-se inadequadas às situações impostas. Destarte, suas reflexões sobre a moralidade são conduzidas pelo exemplo de Sócrates sobre a atividade do espírito do pensamento.

O pensar, uma faculdade diferente do conhecimento, não visa resultados e nem possui ordenamento algum. Sua ocupação se dá pelo diálogo entre o eu consigo mesmo, de forma que a tudo examina. Na verdade, é intrínseca a esta atividade não contradizer-se, e, como consequência, torna-se mais favorável ser acometido por um mal a efetuar-lo.

Nesse sentido, se por um lado Eichmann representa uma vida sem pensamento, fadada à obediência, subserviência e solidão; por outro, Sócrates exemplifica uma vida vivida em sua plenitude, num constante exercício de tudo examinar. Os afeitos à reflexão, não podem conviver com aquilo que abominam, e portanto, muito embora diante de situações limite, preferem contrariar a muitos a ter que sujeitar-se, compactuar, ou aceitar horrores.

Arendt, portanto, compreende o pensar como um caminho para a moralidade, na medida em que, aquele que pensa, tem como preocupação estar sempre em harmonia consigo, apesar de opor-se aos demais. Para nossa autora, em tempos de crise política, onde o domínio sobre os sujeitos se dá em sua completude, não aderir, recusar, torna-se uma ação.

Todas as pessoas que recusaram o sistema totalitário experimentaram os frutos da atenção oferecida ao pensamento, o que para Arendt não está vinculado com regras, códigos e prescrições, muito menos com a ideia de obediência ou obrigação. Na verdade, assim como Sócrates buscou expressar, a questão do pensamento e da moralidade, torna-se auto evidente para aqueles que pensam: não há uma explicação, uma grande teoria ou justificativa de mudança do mundo. O que ocorre é a preferência pela paz de estar em acordo consigo mesmo.

Por fim, entende-se que, para as pessoas envolvidas na atividade do pensamento, opor-se ao mal, não resulta de regras, preceitos e ordenanças. Isso para elas, é auto evidente, e, assim, optam até mesmo pela própria morte ao invés de ter de conviver com um criminoso, isto é, conviver consigo mesmo, após ter cometido um mal. Para a filósofa alemã, o pensar expressa a mais excelente atividade humana, pois este inerente compromisso com o eu, propicia o desenvolvimento da personalidade, tornando-se, de fato, uma pessoa, um agente consciente de si.

Posto isso, como analisado ao longo deste escrito, para Hannah Arendt não é possível assumir a responsabilidade sobre si, sem que a mesma interfira no mundo, quando estamos em companhia de nossos pares. Nesse sentido, a pluralidade, a lei da terra, a característica mais proeminente deste mundo, revela-se no diálogo do dois-em-um socrático, na dialética do pensar, bem como na esfera pública e no debate decorrente dela.

6 REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio Alves. A propósito da problemática do mal em Hannah Arendt. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v. 20, n. 2, p.82-88, 2002. Disponível em:

<<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/12586>>. Acesso em: 15 de fev. 2022.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p.853-865, 2010.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022010000300014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 dez. 2022.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. O Sócrates de Hannah Arendt. In: **Anais da XVII Semana de Humanidades da UFRN**. Natal: UFRN, 2009.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10º ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

_____. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

_____. **As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**. New York: Viking Press, 1963.

_____. **The life of the mind**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

FERNANDES, Indi Nara Corrêa. Silêncio e solidão: algumas questões sobre filosofia moral em Hannah Arendt. **PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, v. 8, n. 15, p. 149-162, 2019. Disponível em:

<<https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/23877>>. Acesso em: 11 de dez. 2022.

CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Argumentos**, ano 5, n. 9, p. 63-78, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19002>>. Acesso em: 7 de mar. 2023.

_____. A trajetória do perdão na obra de Hannah Arendt. **Caderno CRH**, v. 33, p. e020018, 2020. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/ccrh/a/xs5ZbVnn9rZQtCKRKgf45cx/#>>. Acesso em 10 de nov.

2022.

COSTA, Joice Beatriz da; DAL FORNO, Ricardo Lavalhos (Orgs). **Hermenêutica & Filosofia Primeira**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

COSTA, Nathalia Rodrigues da. **A sociedade de massas em Hannah Arendt**. 2018. 1 recurso online (137 p.) Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/1634170>> Acesso em: 4 abr. 2023.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: Esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 24, p. 249-272, 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/trans/a/68Zv9bxNNBQSJFTQt67kppn/?lang=pt#>>. Acesso em: 05 de jun. 2023.

_____. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ECCEL, Daiane. O Sócrates de Hannah Arendt: as considerações arendtianas sobre Sócrates. **Revista Inquietude**, Goiânia, vol. 2, nº 1, 2011.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Pensamento e ação em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 19, p. 163-175, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31731996000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 de dez. 2021.

FREITAS, Bruno Peres. HANNAH ARENDT: Uma vida vivida na unidade entre pensamento e ação por amor ao mundo. **Cadernos Zygmunt Bauman**, 2014. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/view/2192>>. Acesso em: 01 de dez. 2019.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2005.

MASSARO, Ana Carolina Pedrosa. A irreflexão e a banalidade do mal, do pensamento de Hannah Arendt, refletidos no exercício do poder judicante. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 38, n. 01, p. 207–222, 2015. DOI: 10.5216/rfd.v38i01.34625. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/revfd/article/view/34625>>. Acesso em: 02 de jan. 2023.

MORELLO, Eduardo. A desmontagem da “falácia metafísica” da “teoria dos dois mundos” em Hannah Arendt: uma reavaliação do conceito de aparência. In COSTA, Joice Beatriz da; DAL FORNO, Ricardo Lavalhos (Orgs). **Hermenêutica & Filosofia Primeira**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência** (tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2001.

PEREIRA, Mariana da Silva. **O problema moral da mentira política em Hannah Arendt**. 2022. 191 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

PLATÃO. **Fédon**. Introdução, tradução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2ª ed. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

ROCHA, Antonio Glauton Varela. Massificação, totalitarismo e mundo comum em Hannah Arendt. *Revista Reflexões*, v. 5, n. 8, 2016. ISSN 2238-6408. Disponível em: <<https://revistareflexoes.com.br/artigos/massificacao-totalitarismo-e-mundo-comum-em-hannah-arendt/>>. Acesso em: 25 de ago. 2022.

SANTOS, Juvercino Arcanjo dos. **A revelação do “quem” e o tornar-se pessoa: A constituição da personalidade no pensamento de Hannah Arendt**. 2019. 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

SIQUEIRA, José Eduardo de. Irreflexão e a Banalidade do Mal no Pensamento de Hannah Arendt. **Bioethikos**, São Paulo, v. 5, n. 4, p. 392-400, 2011. Disponível em: <<https://biblat.unam.mx/pt/revista/bioethikos/articulo/irreflexao-e-a-banalidade-do-mal-no-pensamento-de-hannah-arendt>>. Acesso em: 02 de jan. 2020.

SOUZA, Marcelo Gustavo. Educar para o pensamento: uma reflexão a partir de Hannah Arendt. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 17, n. 32, p. 83-98, 1999. ISSN 2175-795X. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10524>>. Acesso em: 12 de dez. 2020.

TIZZO, Fabiano. Responsabilidade e culpa alemã: um diálogo entre Hannah Arendt e Karl Jaspers. **Lumen**, v. 1, n. 2, p. 30-42, 2016. ISSN: 2447-8717. Disponível em: <<http://www.periodicos.unifai.edu.br/index.php/lumen/article/view/32>>. Acesso em 13 de jan. 2022.