

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS  
BACHARELADO EM FILOSOFIA

LUCAS EVANGELISTA DE BRITO

**UMA APROXIMAÇÃO AO PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA DE HANNAH  
ARENDT**

Goiânia  
2019

LUCAS EVANGELISTA DE BRITO

**UMA APROXIMAÇÃO AO PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA DE HANNAH  
ARENDT**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás,  
como requisito para a obtenção do título de  
Bacharel em Filosofia.

Orientador: Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Goiânia  
2019

**FOLHA DE APROVAÇÃO**

Data: 05/12/2019

Horário: 09hs

Local: Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG.

Acadêmico: Lucas Evangelista de Brito

Título: UMA APROXIMAÇÃO AO PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT

Nota: 9.8

Lucas Evangelista de Brito  
Acadêmico

Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho  
Orientador

Me. Pedro Vinícius Dias Alcântara  
Leitor I

Esp. Marcelo Gabriel de Freitas Veloso  
Leitor II

Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho  
Coordenador do Curso de Filosofia  
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Dedico este trabalho aos meus pais, Joana e Paulo. Obrigado, porque muito mais que garantir o sustento da família e um lar, me proporcionaram o dom da vida. Amo muito vocês! Ao pai fundador, Afonso Maria de Ligório, e à Beatíssima Virgem, Mãe do Belo Amor, Senhora do Perpétuo Socorro.

## **AGRADECIMENTOS**

*Esperai com confiança no Senhor, Ele me ouviu e atendeu o meu clamor.*

Sl 40,2

Terminada esta fase da formação acadêmica, ao concluir este trabalho monográfico, rendo graças ao Pai Eterno por ter-me sustentado em sua bondade e misericórdia, além da benevolente intercessão da Virgem Santíssima e seu fiel servo e devoto, Santo Afonso Maria de Ligório. Agradeço à Congregação do Santíssimo Redentor, ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG, aos formadores e professores, especialmente, ao meu orientador, Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho, e aos meus amigos e familiares.

A vida é benção sobre benção; é graça sobre graça!

“Quanto mais escuridão se faz ao nosso redor,  
mais devemos abrir o coração à luz que vem do alto”.

Santa Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein)

## RESUMO

O presente trabalho tem como meta se aproximar do problema do mal, tal como identificado na filosofia de Hannah Arendt. Para isso tenta centrar-se no desenvolvimento integral do pensamento arendtiano em suas diferentes fases. Principia-se pela identificação da vitória do *animal laborans* como ponto de partida da consolidação de uma sociedade destruidora do mundo e, a partir desse pressuposto, avança no tratamento da questão do mal, passando pelo caso de Eichmann, em que Arendt propriamente constitui sua descrição, e culminando no que seriam os “antídotos” para a propagação da “banalidade do mal”. De maneira geral, entende-se que a ausência de pensamento pode contribuir para o estabelecimento do mal, sendo este um dos principais traços de leitura possíveis para a sociedade contemporânea. Compondo a tríade de superação da “banalidade”, pensam-se os conceitos defendidos por Arendt na obra “Vida do Espírito”, como segue: o pensar, o querer e o julgar. Portanto, na medida em que se constitui como um itinerário teórico investigativo, o trabalho tenta alcançar o mundo atual, firmando-se como um ponto de inflexão sobre “o que estamos fazendo”.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; Banalidade do mal; Pensamento político; Contemporaneidade.

## ABSTRACT

The present Course Conclusion Paper aims to approach the problem of evil, as it is identified in the philosophy of Hannah Arendt. In fact, to achieve that goal is needed to focus on the integral development of Arendtian thought through its different phases. This path begins with the identification of the victory of *animal laborans* as a starting point for the consolidation of a world-destroying society. Based on this presupposition, it advances the reflection on the issue of evil, including the case of Eichmann, in which Arendt itself constitutes her description, and culminating in what would be the “antidotes” to the spread of the “banality of evil”. In general, it’s assumed that the absence of thought can contribute to the establishment of evil, and so, this is one of the main possible reading traits for contemporary society. Compounding the triad of overcoming “banality”, we think of the concepts defended by Arendt in the work “Life of the Spirit”, as it follows: wanting, acting and judging. Therefore, as it is constituted as a theoretical investigative itinerary, this Conclusion Paper tries to reach the present world, establishing itself as an inflection point about “what we are doing”.

**Keywords:** Hannah Arendt; Banality of Evil; Political thinking; Contemporaneity.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 CONTEMPLAR PARA COMPREENDER, ENTENDER A SI MESMO PARA FAZER O BEM</b> .....	12
1.1 UM RETORNO À <i>VITA ACTIVA</i> .....	13
1.2 “O TRABALHO DE NOSSO CORPO E A OBRA DE NOSSAS MÃOS” .....	15
1.3 DO PRIMADO DA AÇÃO À VITÓRIA DO <i>ANIMAL LABORANS</i> .....	19
<b>2 DO MAL RADICAL À BANALIDADE DO MAL</b> .....	25
2.1 O MAL RADICAL .....	27
2.2 A AUSÊNCIA DE PENSAMENTO.....	33
2.3 A BANALIDADE DO MAL .....	39
<b>3 DO “LUGAR NENHUM” AO MUNDO: O PENSAR</b> .....	44
3.1 O CONCEITO DE “LUGAR NENHUM”: DAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO PENSAMENTO.....	45
3.2 AGIR E JULGAR EM MEIO AO SUPOSTO FIM DA PRÓPRIA CAPACIDADE DE PENSAR .....	50
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	59
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	64

## INTRODUÇÃO

A história da humanidade sempre foi marcada por grandes homens e mulheres, que dedicaram sua vida em busca de um mundo melhor. Na filosofia não é diferente, o amor ao mundo e à humanidade permitiu que a filósofa Hannah Arendt<sup>1</sup> tivesse discernimento e, meticulosamente, se dedicasse a uma verdadeira filosofia política. Hannah Arendt uma autêntica intérprete de seu tempo. Ela preencheu os atributos de uma grande filósofa, pois pensou, refletiu com muita força e originalidade, enfrentando as diversas realidades e formas de opressão totalitárias.

A filosofia e toda a obra de Hannah Arendt revelam, sem dúvidas, em meio a todas as catástrofes do século XX, uma extraordinária capacidade de enxergar a beleza no mundo em tempos sombrios. Isso não obstante a importância de suas obras, como também seu fascinante poder pessoal de iluminação e de significado nos assuntos humanos.

O presente trabalho pretende investigar o problema do mal na filosofia de Hannah Arendt. Partindo do seu olhar filosófico, Arendt percebe com perplexidade que o mal tem clara relação com a faculdade do pensar. Neste trabalho vamos nos dedicar à compreensão de como a ausência do pensamento ou como o uso do mesmo podem ocasionar ou evitar o mal.

A motivação principal para a elaboração deste trabalho se dá a partir da inquietação sobre as origens do mal; como ele é realizado de forma trivial, sem peso algum à consciência. A ausência da faculdade do pensar é um problema que pode levar o homem a fazer atrocidades tal como, a forma de ilustração, o holocausto na Alemanha nazista.

O pensamento filosófico de Hannah Arendt é equilibrado e contemporâneo para se pensar questões políticas que tenham em vista o bem comum. Seu pensamento é ainda motivador para a abertura ao respeito, ao debate livre, à política, mesmo quando há desacordo entre ideais. Dessa forma, as discussões em

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt nasceu em 1906, em Hanover, na Alemanha, e foi criada em Königsberg, de onde era sua família – uma família de Judeus Abandonados e integrados na vida e na cultura da Alemanha daquela época. O pai de Hannah Arendt, Paul Arendt, morreu em 1913, quando ela tinha sete anos, e foi sua mãe, Martha Cohn Arendt, a figura importante em sua educação. Martha Arendt, foi uma personalidade forte, ligada aos sociais-democratas, admiradora de Rosa Luxemburgo, e que se empenhou em patrocinar a independência intelectual de sua filha (cf. LAFER, 2018, p. 101).

torno de sua obra são favoráveis, especialmente porque contribuem para a maior compreensão de questões relativas ao pensamento crítico.

A filosofia arendtiana contribui significativamente para se pensar e compreender a política em contextos atuais, em que a massificação dos homens gera uma ausência de pensamento e, conseqüentemente, a superficialidade das relações sociais, movimento que pode fomentar o surgimento de regimes totalitários.

Vivemos uma era digital, que potencializa comportamentos que antes eram restritos a menores círculos sociais. Tal fenômeno torna ainda mais evidente o que aqui chamaremos “banalização do mal”. Nesse sentido, embora se trate de algo além da perspectiva de análise de Arendt, voltará ao nosso argumento na conclusão desse estudo, que se justifica por sua intenção de compreender como a perpetuação e a radicalidade do mal se desenvolveram ao longo do tempo, com particular ênfase para a análise do último século. Isso especialmente diante de uma sociedade consumista, incapaz de cuidar do mundo e das coisas que lhe pertencem. Terá em vista refletir sobre qual é a melhor forma de prevenção ao cultivo de seres humanos supérfluos, frutos da ausência de pensamento e da banalização do mal.

A partir do pensamento de Hannah Arendt, este trabalho pretende apresentar como a ausência do pensamento crítico impossibilita ao homem a capacidade de reflexão de suas ações. O desempenho de seus papéis sem questionamento parece levá-lo ao mal em sua forma extrema, ilimitada e banal.

Algumas interpelações foram necessárias para o desenvolvimento deste trabalho, o qual culmina na tentativa de atingir os seguintes objetivos: a) aprofundar o conceito de mal radical, contraponto para o conceito arendtiano de banalidade do mal; b) descrever uma sociedade incapaz de cuidar do mundo e das coisas que nele existem; c) explicitar a massificação da sociedade contemporânea, incapaz de pensar criticamente os fatos, caminhando, assim, para o surgimento de novos totalitarismos.

Tendo em vista o que foi apontado acima, pode-se elucidar que o mal a que Hannah Arendt se refere não é o religioso, de intenção diabólica, nem o da maldade dos vilões dos livros, filmes e novelas. O mal é trivial porque é insignificante, banal: é o resultado da ruptura do pensamento, ruptura essa que promove um colapso no modo de pensar das pessoas. O conceito de banalidade do mal na filosofia arendtiana é fruto da sociedade consumista e destruidora do mundo; a sociedade marcada pela vitória do *animal laborans*. Conseqüência de uma coletividade que se

tornou inábil na faculdade de pensar e, conseqüentemente, dada a executar ordens sem questionamentos. Tal é a sociedade do esquecimento na administração das atividades do espírito, tais como o pensar, o querer e o julgar.

O percurso do presente trabalho fundamentou-se em boa parte nas obras de Hannah Arendt. A necessidade de se reconsiderar a condição humana marcada pelo trabalho, pela obra e pela ação, marca o início da nossa investigação sobre a problemática do mal. As categorias da ação e da vida pública, em contraste com o trabalho e com a vida privada, pretendem demarcar o espaço da política. É com o enfraquecimento da ação e a vitória do *animal laborans* que nos tornamos uma sociedade consumidora e destruidora do mundo.

Por conseguinte, a aterrorizante experiência totalitária nos campos de concentração e o assombroso julgamento de Eichmann em Jerusalém, permite que Arendt formule um dos conceitos balizadores de sua filosofia: a banalidade do mal, motivação inicial desta pesquisa. O conceito kantiano de mal radical é, por isso, reformulado pela filósofa após a sua conclusão de que o mal não é radical. Hannah Arendt fundamentou sua filosofia num forte senso de liberdade, que tem participação direta, mas também conserva o respeito pela história e sua tradição.

As interpelações arendtianas sobre a ausência de pensamento e sobre o mal banal levaram a autora a também se dedicar às características do que chamou “Vida do Espírito”. Em sua discussão sobre a tríade “pensar, querer e julgar”, completa a concepção antes apresentada a partir da *vita activa*, ao interpretar a vida do espírito e seu papel na política. Este será o conteúdo do terceiro capítulo deste trabalho. A análise feita por Arendt sobre Adolf Eichmann abre-nos a um debate que se estendeu mesmo passados muitos anos após o julgamento paradigmático.

Após um longo período de estudos, marcado pela leitura e a reflexão crítica, está pesquisa enfim se apresenta, tentando dar possíveis indicações à problemática do mal. Restaurar, recuperar, resgatar a consciência de uma sociedade que se tornou destruidora do mundo em que vive, ausente da faculdade da reflexão e, sobretudo, refletir sobre “o que estamos fazendo” são os objetivos que nos trouxeram até aqui. Hannah Arendt foi capaz de iluminar caminhos, mesmo num mundo como o contemporâneo, marcado pela experiência do totalitarismo. Sejamos também nós semeadores de luz.

## 1 CONTEMPLAR PARA COMPREENDER, ENTENDER A SI MESMO PARA FAZER O BEM

*Um menino nasceu – o mundo tornou a começar.*  
João Guimarães Rosa

Hannah Arendt, desejosa e corajosa por enfrentar e resistir à realidade, seja ela qual fosse, escreveu “A Condição Humana” em 1958. Não com o intuito de oferecer respostas às perplexidades de seu tempo, mas de nos levar à reflexão das ações humanas. Como consequência das nossas experiências – especialmente nas últimas décadas – faz-se necessário reconsiderar a condição humana, composta pelo trabalho, pela obra e pela ação.

O trabalho (*labor*) corresponde ao processo biológico do corpo humano, isto é, à satisfação de suas necessidades vitais. A vida, em sua percepção biológica, é a condição humana do trabalho. O trabalho apenas preserva a vida em seu processo de destruição e regeneração, de produção e consumo. A obra, por conseguinte, é produtora de um mundo artificial de coisas, a partir da influência do homem sobre a natureza, fazendo surgir objetos cuja duração tende sempre a ultrapassar o tempo da vida do próprio homem que os fabricou. A condição humana da obra é a mundanidade. A ação é a condição humana da pluralidade. É partindo dela que se tem a compreensão de que somos todos seres humanos únicos e jamais idênticos a quaisquer outros que já viveram, vivem ou viverão.

A obra é a garantia de durabilidade do mundo, a atividade do fabricante, o *homo faber* de operar sobre os materiais. No entanto, o *animal laborans* é vitorioso, triunfando sobre o *homo faber*. Trata-se da imposição do consumo, do uso metabolizado sobre a conservação das coisas, da necessidade sobre o mundo da vida e da imortalidade. A constatação feita por Arendt acerca do enfraquecimento do espaço público e o domínio da política, é essencial para a compreensão da condição humana e de sua época. Daí a necessidade de nos dedicarmos à exploração de uma realidade que parece ter passado ao largo das análises da filosofia. Falamos da *vita activa*, sobre a qual relata a autora:

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma

delas corresponde a uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra (ARENDR, 2017, p. 9).

A partir da condição humana propõe-se a compreensão do caminho percorrido por Hannah Arendt em sua filosofia, elevando-a ao entendimento da problemática do mal. Uma sociedade incapaz de cuidar das coisas do mundo a que pertence traz em si o *gérmen* do que neste trabalho trataremos por “banalidade”.

### 1.1 UM RETORNO À *VITA ACTIVA*

No percurso de Hannah Arendt, a obra “A condição humana” dá continuidade à “Origem do Totalitarismo”. Perplexa com as atrocidades descritas sobre o totalitarismo, Arendt faz uma reflexão sobre a descartabilidade do ser humano causada pelos governos dominantes. Segundo Arendt, a obra tem o intuito de “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2017, p. 06), e para isso, é preciso reconsiderar a condição humana e abrir novos horizontes para a compreensão do mundo no qual estamos inseridos, o que são as atividades humanas e como essas diferenciam-se.

Arendt é objetiva em sua filosofia e, de maneira explícita, propõe a ativação da faculdade do pensamento. Perscruta o fazer do homem mediante as três atividades da *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação. É nesse sentido que as palavras de Passos (2017) surgem-nos como uma provocação:

[...] todo pensamento requer, para sua ativação, um parar-para-pensar, um abandono dos afazeres corriqueiros com o intuito de trazer diante do ego pensante aquilo que está ausente, mesmo assim presente enquanto coisa-pensamento: os objetos retidos na memória para a manipulação do pensamento que procura significá-los, dando-lhes um porquê e, assim, fazer com que o homem possa reconciliar-se com sua realidade (PASSOS, 2017, p. 154).

No início de seu livro, Arendt faz uma distinção entre os conceitos de condição humana e natureza humana. Ressalta, além disso, que seu intuito não consiste em explicar a essência do homem. O conceito de condição humana abarca somente as circunstâncias de vida encontradas pelo homem: a força das coisas naturais e também as coisas produzidas pelas atividades humanas. Tudo isso assume o caráter de condição da existência humana. Em relação a isso afirma Arendt:

A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana completam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (ARENDDT, 2017, p. 12).

No início de sua reflexão, e com uma capacidade única de distinguir e diferenciar, Arendt esclarece tal distinção conceitual, eliminando facetas e construindo conceitos de grande originalidade, que iluminam o entendimento de nossas circunstâncias.

A filósofa retoma um tópico político ignorado pela teoria filosófica: a *vita activa*. Arendt regressa às categorias pré-filosóficas com o intuito de recuperar a importância da política e da *vita activa* na democrática Atenas. A partir da distinção elaborada por Aristóteles, a filósofa apresenta os três modos dignos de vida do homem. Dignos apenas do homem, pois esse, sem nenhum constrangimento, pode escolher livremente sobre o seu próprio modo de viver. Segundo Aristóteles, esses modos de vida se opõem a tantos outros, incluindo o que seria o modo de viver dos próprios escravos. O escravo, contudo, consentia em suprir as necessidades que o mantinha vivo e submisso ao seu senhor, semelhante ao que acontecia com os modos de vida dos artesãos e mercadores. Tendo em vista somente a utilidade e a necessidade, esses estilos de vida não poderiam ser condizentes com a maneira de viver dos homens livres.

Os modos de vida dos homens livres são o da contemplação das coisas eternas: ocupados com o belo, ou seja, com o que não é útil nem necessário e, por esse motivo, pode ser escolhido livremente. Sobre isso nos diz Arendt:

Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, no qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida dos filósofos, dedicada a investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano (ARENDDT, 2017, p. 16).

Segundo Aristóteles<sup>2</sup>, os modos de vida dos artesãos e mercadores não eram formas dignas de vida de um homem livre. Não obstante, tais estilos de vida não faziam parte da ação política propriamente dita. A ação política é livre de utilidade e necessidade, ela se opõe à harmonia com atividades movidas por fatores coercitivos. No entanto, com o passar do tempo, o conceito de *vita activa*, especialmente o da atividade política, foi se exaurindo. Com o fim das cidades-estados, o conceito de *vita activa* reduziu-se ao engajamento das coisas no mundo. Como consequência disso a vida do político passou a assemelhar-se a dos mercadores e artesãos. A ação propriamente política deixou de ser espontânea e transformou-se numa obrigação para a vida terrena. A responsabilidade do político passou então a suprir necessidades e fazer coisas úteis. Por fim, somente a vida contemplativa podia ser considerada uma vida verdadeiramente humana ou digna do homem.

Mediante tamanha transformação nos valores, os filósofos induziram ao afastamento de tudo o que estivesse relacionado com a vida política. Afastar-se da vivência política passou a ser *conditio sine qua non* para se viver uma verdadeira vida humana, tendo em vista que a quietude da contemplação levaria o homem ao estado de perfeição. Sobre isso, o homem realmente livre não era mais o político, mas o contemplativo. Por conseguinte, a *vita activa* dava lugar à vida contemplativa, pois a vida política já se mesclava com a social. Será justamente na ruptura com tal estado de coisas que Arendt situará a sua filosofia, compreendendo a *vita activa* a partir de suas três formas constitutivas: o trabalho, a obra e a ação.

## 1.2 “O TRABALHO DE NOSSO CORPO E A OBRA DE NOSSAS MÃOS”<sup>3</sup>

A partir da condição humana e influenciada pelos escritos de John Locke<sup>4</sup>, Arendt distingue trabalho (*labor*) e obra (*work*). A filósofa diferencia a palavra

---

<sup>2</sup> O Filósofo grego Aristóteles nasceu em 384 a.C., na cidade antiga de Estagira, e morreu em 322 a.C. (aos 62 anos). Seus pensamentos filosóficos e ideias sobre a humanidade têm influências significativas na educação e no pensamento ocidental contemporâneo. Aristóteles é considerado o criador do pensamento lógico. Suas obras influenciaram também a teologia medieval da cristandade.

<sup>3</sup> Aqui tomamos emprestada a afirmação de John Locke, na seção 26 do “Segundo tratado sobre o governo civil”.

<sup>4</sup> John Locke foi um filósofo inglês conhecido como o “pai do liberalismo”, sendo considerado o principal representante do empirismo britânico e um dos principais teóricos do contrato social. Locke ficou conhecido como o fundador do empirismo, além de defender a liberdade e a tolerância religiosa.



trabalho<sup>5</sup> mediante o conceito dado pela maioria das línguas, ou seja, referindo a um conjunto de experiências corporais, de fadiga e duras penas. Do ponto de vista arendtiano, o trabalho é tomado como uma atividade correspondente aos processos biológicos do corpo. Em referência a isso, Arendt descreve:

Assim, a distinção de Locke entre as mãos que obram [working] e o corpo que trabalha é, de certa forma, reminescente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnés*, artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como “escravos e animais domésticos, atendem com seus corpos às necessidades da vida” – ou, em grego, *to somati ergazesthai*, obram com seus corpos (embora mesmo aqui o trabalho e a obra já sejam tratados como idênticos, uma vez que a palavra empregada não é *poenein* [trabalho], mas *ergazesthai* [obra]) (ARENDDT, 2017, p. 98-99).

A manutenção da vida do homem é dada a partir do desenvolvimento da atividade do trabalho. Essa ação está imersa no ciclo da vida, pois está delineada entre o nascimento e a morte de forma cíclica. Considerando o movimento de nossas funções vitais, o trabalho é apontado pela autora como algo infinito. Isso porque para a manutenção do processo biológico, é preciso diariamente dormir, comer, realizar nossa higiene pessoal etc.

A condição humana do trabalho é a vida em seu sentido puramente biológico. O trabalho é responsável pela produção do alimento para a sobrevivência – a manutenção da vida. Porém, seus esforços não duram muito tempo, pois o alimento precisa ser consumido dentro de determinado período, antes de sua decomposição. O trabalho tem seu processo cíclico e repetitivo. Mesmo que seu produto seja consumido, ou seja, deteriorado, ele sempre é absorvido, voltando à vida orgânica, reiniciando seu processo. Sobre isso a filósofa nos diz:

O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimentos espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condução humana do trabalho é a própria vida (ARENDDT, 2017, p. 9).

As necessidades de sobrevivência supridas pelo trabalho são intermináveis. Porém, tudo deve ser tratado para que a vida humana seja preservada. O trabalho

---

<sup>5</sup> No presente capítulo não abordaremos o conceito de trabalho segundo a perspectiva de Karl Max. Hannah Arendt, no capítulo III, dedicado ao trabalho, faz uma crítica a Marx. Nosso objetivo aqui é simplesmente demonstrar como a sociedade se tornou incapaz de cuidar do mundo e das coisas pertencentes a ele, o que denominamos aqui de gérmen da “banalidade”.

não é norteado por uma lógica instrumental, mas inclui uma justaposição de meios e fins que não pode ser permanentemente satisfeita (cf. FRY, 2010, p. 66).

De acordo com Arendt, os gregos tinham a opinião de que trabalhar significava ser escravizado, e a escravização era intrínseca às condições da vida humana (cf. ARENDT, 2017, p. 100). No entanto, Arendt observa também a possibilidade de uma bênção e uma alegria na atividade do trabalho, na medida em que se vive dentro dos ciclos naturais e se goza o prazer daquele tipo de ocupação.

O conceito de trabalho tomou outras dimensões ao longo do processo histórico. Essas interpretações errôneas acerca do que a autora considerou como o verdadeiro significado do trabalho fizeram com que esse conceito se resumisse às superficialidades da vida, e isso, sobretudo em uma sociedade de consumidores. Vejamos o que Arendt nos diz:

Um dos sinais de perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto aparecem no mundo, a fim de que o processo não chegue a fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos de modo algum em um mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos sempre-recorrentes as coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem, sem jamais durarem o tempo suficiente para envolverem sem seu meio o processo vital (ARENDT, 2017, p. 166).

O trabalho constitui-se como uma atividade necessária, pois os homens necessitam subsistir. No entanto, não é o trabalho, a atividade única para definir o homem. Esse é o flagrante observado pela autora. A interpelação feita por Arendt nos permite uma reflexão para o entendimento dessa sociedade de consumidores. A supremacia do trabalho traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade se mostra como saciedade, e não como grandeza ou perfeição (cf. CORREIA, 2012, p. 48).

O objetivo central deste capítulo é compreender como uma sociedade que é incapaz de cuidar das coisas do mundo a qual pertence, traz em si o gérmen da “banalidade”. Isso nos obriga a, além do trabalho, também dedicarmos nossa atenção sobre a noção de obra. É a partir da obra que Arendt expõe sua compreensão de que o mundo se constitui como artifício humano, diferentemente da

terra, que aparece aos seus olhos como solo natural a partir do qual se ergue a morada do homem.

A condição humana da obra é a mundanidade. A obra de nossas mãos é o resultado da *vita ativa* que possui um começo definido e um fim esperado. Distingue-se do “trabalho do nosso corpo” porque exige habilidade, refinamento de uma arte: a construção de mundo por meio de objetos. Os homens criam uma infinidade de coisas, cuja soma denominamos “mundo”. São essas coisas que dão ao artifício humano estabilidade e permanência. Uma morada imortal para seres mortais. Sobre isso, vale a pena considerarmos a descrição de Arendt:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*] (ARENDR, 2017, p. 9).

A obra tem o caráter não-natural da existência humana, da qual a mortalidade é redimida não pelo ciclo natural, mas pela produção de um mundo de coisas, cuja durabilidade tende sempre a transcender o tempo e a vida dos próprios fabricantes. A durabilidade do mundo e das coisas não é completa. Nós não consumimos as coisas, mas as usamos. E se tal processo não for realizado, elas simplesmente degradam-se e voltam ao seu estado natural. A respeito disso, a filósofa exemplifica: uma cadeira abandonada ou descartada converter-se-á novamente em madeira, e essa madeira se deteriorará, retornando ao solo do qual a árvore brotou antes de ser derrubada para se tornar o material sobre o qual o homem construiu (cf. ARENDR, 2017). Existe, então, uma espécie de violência do obrar, que implica forçar a natureza além de suas possibilidades naturais.

Sem o mundo que se coloca entre o homem e a natureza, sobreviria um eterno movimento cíclico, mas nunca sua objetividade. É a objetividade das coisas que, em sua totalidade, inaugura o mundo; que permite à vida humana ter estabilidade e identidade: sentarei na mesma cadeira hoje e amanhã; abrigar-me-ei na mesma casa, e nela desenvolverei minha vida como homem. A fabricação de utensílios mundanos necessitada de uma retirada momentânea do mundo para a criação de objetos que entrarão em contato com outros homens na modalidade do

uso. O processo de fabricação somente tem seu fim, mediante a conclusão do projeto inicial, de matéria e forma, a objeto da produção humana, a mundo dos homens. Porém, esse processo não precisa ser repetido. O encorajamento para a repetição provém da necessidade de subsistência do artesão, da conquista de seus meios de sobrevivência, ou seja, do elemento do trabalho inerente a sua obra. Também a obra, sucumbe à lógica do trabalho. Mas isso não é tudo.

Para que o mundo possa efetivamente destinar-se a sua finalidade, isto é, constituir-se como um lar para os homens durante sua vida na terra, o artifício humano tem, ainda, um lugar para aquelas que devem ser tomadas como as faculdades mais elevadas da *vita activa*, quais sejam: a ação e o discurso.

### 1.3 DO PRIMADO DA AÇÃO À VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS*

A atividade da ação estabelece uma relação do homem consigo mesmo e com os outros homens. Complementar as duas primeiras atividades, a ação necessita da presença de outros. Isso constitui o que Arendt denomina como a “pluralidade humana”, na sua infinitude de realização possível. Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar a iniciativa, começar algo novo. A atividade da ação só é possível entre homens a partir da fala e do agir em conjunto. Segundo Arendt:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas *conditio per quam* – de toda a vida política (ARENDR, 2017, p. 9).

A pluralidade é igualdade e distinção ao mesmo tempo. A ação tem sua dependência da pluralidade, mas, ao mesmo tempo, afirma-a, pois a ação do indivíduo confirma sua singularidade e faz com que se manifeste aos outros indivíduos como único. Segundo Arendt, a alteridade é o aspecto mais importante da pluralidade, pois todo ser humano social interage e é interdependente de algum outro. Ainda sobre a pluralidade, vejamos o que nos diz Arendt:

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém

que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais (ARENDR, 2017, p. 220).

A ação e o discurso são intrinsecamente ligados. Em concordância com Arendt, recordamos as suas palavras: “tal como afinidade entre discurso e início, embora grande parte dos atos, se não a maioria deles, seja realizada na forma de discurso” (ARENDR, 2017, p. 221). Sem o discurso a ação perderia sua autenticidade. E, em lugar de homens, teríamos máquinas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. O realizador de feitos só é executável se for um pronunciador de palavras. A ação é precedida pela palavra, que, por sua vez, só é possível através da comunicação daquilo que pretende fazer.

Estamos inseridos no mundo por meio da palavra e do ato. Em sintonia com o pensamento arendtiano, isso representa um segundo nascimento, o que permite uma infinidade de possibilidades, de novos começos e ações, sempre, porém, imprevisíveis e irreversíveis. Agir, do verbo grego *archein*, tem o sentido de um novo início, do estabelecimento de algo novo. E esse começo só é possível através do consentimento de outros para que se possa ser bem sucedido. Mediante a promessa feita pelos homens a si mesmos e entre os outros, ao iniciar uma nova ação seu único desejo é iniciá-la plenamente.

O alicerce da ação, na filosofia arendtiana, é constituído pelo binômio: imprevisibilidade e irreversibilidade. A princípio essas características provocam um tom ameaçador ao agir do homem. Pois quem seria capaz de colocar em curso uma ação irreversível, tampouco, prevista? No entanto, são justamente essas características as responsáveis por oferecer à ação uma espécie de antídoto ao seu próprio efeito danoso: o perdão e a promessa.

O primeiro antídoto ilude o risco da imprevisibilidade e o segundo permite uma construção de certezas, diante de um oceano de incertezas. O perdão permite aos homens novos eventos. Segundo Arendt: “o perdão é a única reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de que cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDR, 2017, p. 229). A promessa cria a esperança de que um objetivo delineado poderá ser alcançado: o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem

nascido. A partir dessa experiência percebemos a esperança, da qual a filosofia de Arendt é discreta mensageira. Sobre isso nos diz a autora: “os Evangelhos anunciaram sua ‘boa-nova’: ‘Nasceu uma criança entre nós’” (ARENDR, 2017, p. 306).

Hannah Arendt afirma que “ao agir e falar os homens mostram quem são” (ARENDR, 2017, p. 222); revelam ativamente suas atividades pessoais e únicas. O discurso vazio de Adolf Eichmann durante o julgamento sobre sua participação no Terceiro Reich mostrava sua principal e mais evidente característica: o vazio de pensamento e a incapacidade de pensar sobre sua própria ação. Esse é, em suma, o mesmo motivo que tornou Auschwitz<sup>6</sup> possível. O discurso de Adolf Hitler renunciava as barbaridades futuras, a perpetuação e a radicalidade do mal que se desenvolveram ao longo do holocausto nazista. Ao invés, contudo, de nos concentrarmos no fenômeno por si mesmo, daremos um passo atrás, tentando pensar as condições que o tornaram oportuno. Segundo nos parece, residem aí elementos os quais Arendt referiu-se como a vitória do *animal laborans*. Hannah Arendt denomina *animal laborans* a dimensão do mero estar vivo, num metabolismo com a natureza e com o *homo faber*. Esse é capaz de criar um mundo humano, artificialmente edificado a partir do material da natureza. O *animal laborans*, ao contrário, não sabe como edificar o mundo, nem cuidar bem do mundo criado pelo o *homo faber* (cf. CORREIA, 2012). Ao contrário, corrompe-o como fonte inesgotável de seu consumo.

A filósofa distingue o amplo significado do *animal laborans* da seguinte forma: como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; como mentalidade e “modo de vida” extraído das condições do mero viver. Complementar a isso: “Uma sociedade completamente ‘socializada’, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital – e é esse o ideal infelizmente nada utópico que orienta as teorias de Marx” (ARENDR, 2017, p. 109). E ressalta, noutra passagem adiante:

Uma sociedade de massas de trabalhadores, tal como Marx tinha em mente quando falava de uma “humanidade socializada”, consiste em espécimes sem-mundo da espécie humana, quer sejam escravos domésticos, levados

---

<sup>6</sup> Aqui nos referimos ao famoso Campo de Concentração de Auschwitz, uma rede de campos de concentração localizados no sul da Polônia, operados pelo Terceiro Reich e colaboracionistas nas áreas polonesas anexadas pela Alemanha Nazista, maior símbolo do Holocausto perpetrado pelo nazismo durante a Segunda Guerra Mundial.

a esse constrangimento pela violência de outrem, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções (ARENDDT, 2017, p. 146).

Como insiste a autora, o “animal laborans não foge do mundo, mas dele é expelido” (ARENDDT, 2017, p. 146), e a consequência disso é a *não-mundanidade*. Isso tanto a respeito do mundo artificial do *homo faber*, com o qual o seu único contato se dá através das ferramentas e utensílios, mas, sobretudo, do mundo comum dos agentes políticos. A produção do trabalho realizado pelo *animal laborans*, para nutrir o processo vital, alcança o nível mais precível dos produtos humanos. Não demoram no mundo tempo suficiente para chegar a fazer parte dele. Ao contrário, o *animal laborans* permanece unido à satisfação de suas necessidades corporais compulsivas, incompartilháveis e significativamente incomunicáveis (cf. CORREIA, 2013). Portanto, quando ainda não se constrói uma vida social é solitário e sem mundo. Oposto do *homo faber* que, por não estabelecer ainda um controle político, tem em seu mercado um domínio público intrínseco. O *animal laborans* fez da publicidade do mundo o seu horizonte privado.

O *homo faber* foi vencido pelo *animal laborans*, que não condiz com nenhuma classe social, mas com um paradoxal modo de vida: “Os ideias do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância do ideal do *animal laborans*” (ARENDDT, 2017, p. 155) – ideal esse compreendido como felicidade. No que concerne à felicidade Arendt também dedica uma admoestação:

O resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas; e o seu arraigado problema é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre trabalho e consumo e, de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustação e de regeneração, de dor e de alijamento da dor, atingem um perfeito equilíbrio (ARENDDT, 2017, p. 165).

Com base nisso, o *homo faber* perdeu seu espaço, especialmente com o enfraquecimento da contemplação e das medidas perduráveis que operavam na concepção dos seus modelos de produção. Fracassou ainda mais quando o materialismo mecanicista<sup>7</sup> foi derrotado pelo naturalismo vitalista<sup>8</sup>. Foi arruinado com

---

<sup>7</sup> Essa doutrina, que prolonga a grande linha do pensamento filosófico humano, é em si própria o resultado de uma síntese começada há um século por Karl Marx e Friederich Engels entre o materialismo mecanicista de nossos filósofos franceses do século XVIII e a dialética de Hegel.

a promoção da introspecção como experiência fundamental, em vez da relação com o mundo. E, finalmente, a mudança moderna da ênfase de “o que” para “o como” e o resultado da centralidade do conceito de processo foram devastadores para uma atividade que extrai seu sentido da relação “meios-fim” (cf. ARENDT, 2017).

O *homo faber* é compreendido além de sua utilidade, conforme dito no parágrafo anterior. Ele é tipicamente o espírito moderno, substituído pelo princípio “da maior felicidade do maior número”. Não é mais a utilidade das coisas produzidas diante de um mundo, mas a “felicidade, isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção e no consumo das coisas” (cf. ARENDT, 2017).

Arendt nos aponta que uma “verdade bastante incômoda é o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade e emancipação do trabalho, isto é, o fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público” (ARENDT, 2017, p. 165). E isso resultou em um “não domínio público”, pois enquanto o *animal laborans* estiver no comando, não poderá existir um genuíno domínio público. Consoante a isso, diz a autora:

Um dos óbvios sinais de perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto aparecem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos de modo algum em um mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos sempre-recorrentes as coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem, sem jamais durarem o tempo suficiente para envolverem em seu meio o processo vital (ARENDT, 2018, p. 166).

Hannah Arendt afirma que a Era Moderna<sup>9</sup> é o tempo da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*. As máquinas tomaram o lugar das atividades de

---

<sup>8</sup> O vitalismo é uma doutrina que considera haver em cada indivíduo um princípio vital que, por energia própria, gera a vida. Não redutível à alma ou à mente, a força vital é peculiar aos organismos vivos e difere de todas as outras forças encontradas fora das coisas vivas.

<sup>9</sup> O exame da condição humana por Arendt nos recorda que os seres humanos são criaturas que *agem* no sentido de iniciar coisas e deflagrar cadeias de eventos. Isto é algo que continuamos a fazer, compreendendo ou não suas implicações, com a consequência de que tanto o mundo humano quanto a própria Terra tenham sido devastados por nossas catástrofes auto infligidas. Considerando o que chama de “Era moderna” (do século XVII ao início do século XX), Arendt diagnostica uma situação paradoxal na qual processos econômicos radicais foram suscitados pela ação humana, ao mesmo tempo em que os concernidos se compreendiam progressivamente como destroços abandonados nas correntes das forças socioeconômicas. A autora acreditava que ambas as tendências se relacionavam com uma nova focagem de atenção pública em atividades



fabricação humana. As linhas de montagem e produção são equiparadas à atividade do trabalho. “A vitória do *animal laborans*, do trabalhador, é o triunfo do uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade” (CORREIA, 2012, p. 44). A crítica elaborada por Arendt é especialmente dirigida a uma sociedade consumista, incapaz de cuidar do mundo e das coisas que a pertencem. Faremos ainda neste trabalho, uma reflexão sobre a melhor forma de prevenção ao cultivo de seres humanos supérfluos, frutos da ausência de pensamento e da banalização do mal. Diante de uma sociedade consumista e destruidora do mundo, podemos entender como Auschwitz, o antissemitismo<sup>10</sup>, o imperialismo<sup>11</sup> e os regimes totalitários<sup>12</sup> foram sendo legitimados. Eichmann consentiu que a ideologia nazista assumisse as decisões no seu lugar, distanciando-se de suas ações e pensamentos.

Quanto mais uma sociedade de consumidores e trabalhadores se torna acessível à vida humana, muito mais difícil será preservar a consciência das exigências e das necessidades que cada escolha impõe. A futilidade, no reino do *animal laborans*, será regra imperceptível: “A futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em assunto algum que seja permanente, que continue a existir depois de terminado [seu] trabalho” (ARENDRT, 2017, p. 167). O resultado da sociedade consumista e devastadora do mundo parece ser um só: a banalidade do mal.

---

econômicas que tradicionalmente eram assuntos privados do lar. Em seu prólogo, todavia, ela observa que esta “Era moderna” sobre a qual escreve já havia fenecido, dado que o advento da tecnologia nuclear iniciou uma “era nova desconhecida” na longa interação entre os seres humanos e seu *habitat* natural (cf. CANOVAN, 2017, p. LXII-LXIII). O marco da Modernidade para Hannah Arendt está em três acontecimentos decisivos na formação desse período, que inauguram o novo tempo: a descoberta da América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio.

<sup>10</sup> Antissemitismo é o preconceito, hostilidade ou discriminação contra semitas baseado em ódio contra seu histórico étnico, cultural e religioso.

<sup>11</sup> Imperialismo é o nome dado a um conjunto de ideias, de medidas e de mecanismo que, sob determinação de um Estado-nação, procuram efetivar políticas de expansão e domínio territorial, cultural ou econômico de seu país sobre outra ou várias regiões geográficas vizinhas ou distantes.

<sup>12</sup> Totalitarismo é um sistema político no qual o Estado, normalmente sob o controle de uma única pessoa, político, facção ou classe social, não reconhece limites à sua autoridade e se esforça para regulamentar todos os aspectos da vida pública e privada, sempre que possível.

## 2 DO MAL RADICAL À BANALIDADE DO MAL

*Há soldados armados, amados ou não  
Quase todos perdidos de armas na mão  
Nos quartéis lhes ensinam uma antiga lição  
De morrer pela pátria e viver sem razão*  
Geraldo Vandré

A história humana e a filosofia registram várias tentativas de explicação para o problema do mal. Desde as mais antigas mitologias até as ciências contemporâneas, passando por um vasto número de pensadores e escolas filosóficas, o homem segue em busca de uma solução para o enigma do mal. É um problema que ocasionou e ocasiona muitas interpelações ao ser humano. A contar do mais intelectual ao mais simples mortal, em algum momento interrogou-se sobre esta problemática.

Nossa proposta no presente texto é compreender uma dessas tentativas de responder a essa problemática desafiadora desde os primórdios dos tempos. Buscamos em Immanuel Kant, sobretudo em seu escrito “A religião nos limites simples da razão”, uma reflexão que nos aponte um caminho para o entendimento do assunto em questão.

Após a escrita de “As origens do totalitarismo” e “Eichmann em Jerusalém”, Arendt compreende que um indivíduo que pensa e vive sob o domínio de uma ideologia totalitária, tem a predisposição para a incapacidade do pensamento e de elaboração de juízos de valores morais. Em “As origens do totalitarismo”, Arendt relata a noção de mal radical, moldada a exemplo dos acontecimentos nos campos de concentração e dada ao nível da superficialidade dos seres humanos, tratados como coisas entre coisas.

O mal radical é um conceito kantiano que na filosofia de Arendt é ressignificado e representa o mal absoluto, a produção de seres humanos supérfluos. Assim, em vez de ser uma disposição com o intuito de abrir exceções na lei moral em nome do amor próprio (na intuição de Kant), o mal radical seria a estagnação do mal em sua extremidade impensável. Para Kant, o mal tem suas raízes fincadas no exercício da liberdade humana, que pode fazer escolhas entre

realizar o bem em sua origem ou dar oportunidade à inclinação natural que se tem para o fenômeno do mal.

Em 1961 Hannah Arendt foi destinada como repórter da revista *The New Yorker* para acompanhar o julgamento de Adolf Eichmann, em Jerusalém. Eichmann estava sendo acusado de crimes de guerra, crime contra o povo judeu e a humanidade. Eichmann tornou-se intérprete de um tipo de experiência cotidiana, a ausência do pensamento crítico. Ele era incapaz de pensar sob outros olhares e de enxergar além da sua mediocridade. Em sua linguagem, utilizava frases prontas, clichês totalmente vazios. O réu sempre teria agido de acordo com a lei e com os decretos, o que, no entanto, não o impediu de uma obediência cega. Ao ver a superficialidade demonstrada pelos gestos e palavras de Eichmann, Arendt se assusta, percebendo que não havia ali características diabólicas, de vilão, ou, mesmo, de um monstro. Partindo do seu olhar filosófico, Arendt é interpelada sobre a questão da relação entre o pensamento e a moralidade. Como a ausência de pensamento pode contribuir para o estabelecimento do mal e, de outra parte, como o seu uso pode evitá-lo?

Após a sentença proferida contra Adolf Eichmann, Arendt percebe que o mal não é radical em sua origem, mas sim trivial. Dessa constatação surge o conceito de “banalidade do mal”. Sobre isso, Young-Bruehl nos possibilita o acesso a uma interessante constatação, elaborada por Arendt:

Sem dúvida, minha opinião atual é que o mal jamais é “radical”, que ele é apenas extremo, e que ele não possui profundidade nem dimensão demoníaca. Ele pode crescer excessivamente e devastar todo o mundo precisamente porque ele se espalha como um fungo, na superfície. Ele é “desafiador do pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, descer as raízes, mas no momento em que se ocupa com o mal fica frustrado, porque não há nada. Esta é a sua “banalidade” (ARENDR *apud* YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 369).

A banalidade do mal está intrinsicamente ligada à ausência de um pensamento profundo. Os indivíduos incapazes de pensar por si mesmos e, igualmente, incapazes de compreender a imoralidade de suas ações, agem a partir de uma ideologia, desprezando as coisas que acontecem no mundo. Eichmann consentiu que a ideologia nazista assumisse as decisões em seu lugar, distanciando-se de suas ações e pensamentos. Assim, no presente capítulo, iremos perscrutar alguns conceitos possíveis para uma aproximação da concepção de mal

radical, ausência de pensamento e da banalidade do mal. Igualmente aprofundaremos nos escritos de Hannah Arendt, que dedicou boa parte de sua filosofia a dar respostas para essa questão, que ainda é e será fonte de muitas interpelações para a humanidade.

## 2.1 O MAL RADICAL

Immanuel Kant<sup>13</sup> (1724-1804), um dos principais filósofos da modernidade escreveu, no ano de 1793, “A religião nos limites da simples razão”. Nessa obra ater-nos-emos ao prólogo da primeira sessão, em que nos empenharemos numa reflexão que nos aponte o caminho para a compreensão do conceito de mal radical. Para Kant, o mal tem suas raízes fincadas no exercício da liberdade humana, que pode escolher entre legitimar a disposição originária para o bem ou dar sentido à inclinação para o mal (cf. CUNHA, 2017).

Em sua filosofia, Kant ao se deparar com a problemática do mal, como constatamos no texto “A religião nos limites da simples razão”, quer perceber a implicância entre liberdade e natureza humana, como portadora de certa propensão para o mal. Para melhor compreensão, vamos atentar para Adriano Correia, em seu livro “O conceito de mal radical”:

Kant busca dar conta da complexa relação entre o respeito pela lei moral e o amor-próprio na definição do móbil para a ação. Vê-se diante da dificuldade de ter de articular natureza e liberdade e ainda que a noção de mal radical possa conservar algumas ambiguidades, permite conceber uma noção de responsabilidade compatível com uma inata propensão para o mal (CORREIA, 2005, p. 83).

A presença do mal no mundo é a primeira constatação no texto kantiano. Desde a origem do mundo percebe-se essa presença. Segundo Kant, uma “queixa antiga”. Ele afirma que o homem foi criado bom e depois decaiu para o mal (cf. CUNHA, 2017). Kant percorre um caminho contrário ao dos filósofos de sua época,

---

<sup>13</sup> Immanuel Kant (1724-1804) foi um filósofo alemão, fundador da “Filosofia Crítica” – sistema que procurou determinar os limites da razão humana. É considerado um dos mais brilhantes e expressivos pensadores da era Moderna.

caracterizada pelo Iluminismo<sup>14</sup>. Ou seja, ele afirma que o mundo vai do mal para o bem. Vejamos o que o filósofo diz:

Mais nova, mas muito menos difundida, é a opinião heroica contrária que encontrou assento só entre filósofos e, na nossa época, sobretudo pedagogos: que o mundo progride precisamente na direção contrária, a saber, do mau para o melhor, de forma ininterrupta (se bem que dificilmente perceptível), que pelo menos se encontra no homem a disposição para tal (KANT, 2006, p. 26).

Diante de tal realidade, Kant parece não concordar com essa teoria e afirma que há no homem uma disposição para o bem (cf. CUNHA, 2017). Discordando da citação acima, Kant propõe outra questão. A existência de um meio termo, ante as opiniões mencionadas. Ou seja, a chance do homem não ser bom, nem mau, nem tampouco, apresentar dois comportamentos ao mesmo tempo. Segundo Correia, a filosofia kantiana em seu rigorismo, não tolera o meio-termo moral e “requer a concepção de uma propensão universal para o mal, pois a nossa natureza sensível impõe que sejamos não apenas agentes morais autônomos, mas também sujeitos a desejos e inclinações não completamente controláveis ou assimiláveis aos ditames da moralidade” (CORREIA, 2005, p. 89). Kant apresenta a sua definição de homem mau; aquele que por seus atos se deixa incutir máximas más ou princípios maus. Há no homem uma predisposição natural para ceder às suas apetições; trata-se de um mal intrínseco à natureza humana (cf. CUNHA, 2017).

O fundamento do mal é uma máxima má. Segundo Kant, o mal não parece ser em si ontologicamente constituído; nem é um incentivo natural. É uma regra que o arbítrio institui para si no uso da liberdade. É nessa máxima deliberada para si pelo próprio arbítrio que deve ser buscado o fundamento do mal. Sobre essa afirmação, consideremos o pensamento de Correia:

Quando Kant afirma que há uma disposição natural para o mal no homem, está se referindo ao fato de que, para o uso da liberdade, o homem sempre admite uma máxima fornecida a si mesmo pelo arbítrio, e de que a qualidade boa ou má das máximas adotadas está de antemão determinada pelo insondável primeiro princípio de sua aceitação, que poderia ser atribuído universalmente ao homem (CORREIA, 2005, p. 84).

---

<sup>14</sup> O iluminismo, também conhecido como século das luzes e ilustração, foi um movimento intelectual e filosófico que dominou o mundo das ideias na Europa durante o século XVIII, “O Século da Filosofia”.

Embora a experiência queira confirmar o meio-termo, isto é, que o homem é bom em algumas coisas e mau em outras, Kant discorda e apresenta a lei moral. O filósofo discorre acerca da lei moral, como dada *a priori* ao indivíduo; como inata. Ela é o motivo que deve impulsionar as ações do ser humano. Os atos dos indivíduos devem conduzir por essa lei. O arbítrio humano não pode deixar-se guiar por outro motivo. E ele só será determinado caso o sujeito atribua para si algum desses motivos. Tendo a lei moral admitida, ela é transformada em regra universal. Assim, é importante salientar que o indivíduo precisa fazer o uso da liberdade e reconhecer a lei moral como máxima do arbítrio (cf. CUNHA, 2017), pois é assim que a lei moral por si mesma se constituirá um motivo. Quem assume sua máxima é moralmente bom. Ao contrário, se o indivíduo assume um motivo mau em sua máxima, ele é moralmente mau.

Kant baseia sua reflexão em três elementos da especificação humana: disposição para a animalidade, disposição para a humanidade e disposição para a personalidade. Sobre cada uma delas, vamos utilizar a linha de pensamento de Correia, que nos dá pistas para uma maior compreensão. A disposição para a animalidade é concernente ao homem como vivente, ela vem do instinto e, por esse motivo, é desprovida de razão. Diz respeito à autoconservação do homem, como aquele que ama e luta por sua sobrevivência, procriação e pela vida em sociedade. Nessa disposição, somente os vícios instintivos como a gula, a luxúria e a ausência da lei podem fixar-se.

A disposição para a humanidade caracteriza-se pela razão prática. Ela tem relação com o amor que o homem sente ou tem por si mesmo. Kant faz uma comparação com o amor: O homem deseja obter para si um valor na opinião dos outros. E tal valor será sempre de igualdade. Não concederá a ninguém superioridade sobre si mesmo, e sempre se perceberá igual. Nessa disposição encontramos os vícios diabólicos: a inveja, a rivalidade e a ingratidão.

Por fim, não menos importante, é a disposição da personalidade que possui razão legisladora, isto é, a faculdade de determinar o arbítrio. Tem-se o risco de pensar que essa disposição deveria ser mencionada primeiramente, pois na anterior mencionamos a razão prática. Diante disso, Kant nos diz que, não obstante um ser tenha razão, não segue que essa razão tenha a faculdade de determinar o arbítrio. Tal predisposição é a suscetibilidade ao respeito à lei moral. Trata-se da razão prática, incondicionalmente legisladora tornando-se o único motivo do arbítrio (cf.

CUNHA, 2017). Assim, por ter admitido o sentindo moral em sua máxima, o arbítrio não pode fixar-se a nenhum vício.

A natureza humana possibilita ao homem todas as disposições mencionadas acima. Elas são boas e inclinam sempre para o bem. Isto é, não são contrárias às leis originárias. De maneira geral, podemos dizer: homem não é homem sem elas. Após mostrar como a disposição originária do homem é para o bem, o filósofo fala de uma intenção para o mal, também presente na natureza humana. Não é algo que determina o arbítrio, mas apenas uma inclinação. Sobre isto, Kant afirma: “por propensão (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação. É, em rigor, apenas a predisposição para a ânsia de uma fruição” (KANT, 2005, p. 34).

Sobre a citação acima, o filósofo faz a distinção de três graus de propensão, também são fontes do mal moral: a fragilidade humana, a impureza e a malignidade. Para a fragilidade humana, temos como resposta a fraqueza na observância das máximas. Ela tem relação com o arbítrio, que não é forte o bastante para cumprir as máximas. Cunha (2017) nos lembra do Apóstolo Paulo, na Carta aos Romanos: “não faço o bem que quero e faço o mal que não quero” (Rm 7,19). Em tal caso temos a noção do primeiro grau do mal radical.

A não acolhida da lei moral como motivo suficiente para a prática, relaciona-se com a impureza de coração. Precisando de outras justificativas para agir, o homem mistura os motivos morais e imorais. Assim, as ações conforme o dever não são realizadas puramente por obrigação. Finalmente, temos o terceiro estágio do mal radical: a malignidade, também chamada de estado de corrupção do coração do homem. Remete-se a uma inclinação que o ser humano tem de colocar a lei moral como subordinada ou inferior a outros motivos não morais. É a modificação da ordem moral. Quando o indivíduo consente por esse terceiro grau da propensão para o mal, seu pensamento é deturpado da forma mais profunda e é por esse motivo que é designado como mau. Sustentando as afirmações mencionadas, vejamos o que diz Kant, pois segundo ele, o mal deriva da liberdade: “Nada é moralmente mau exceto o que é nosso próprio ato” (KANT, 2006, p. 37). A respeito desse fragmento, Adriano Correia oferece-nos uma interessante consideração:

Em todos esses estágios, há a possibilidade de que se deem ações conforme a lei, mas ainda que pratique apenas boas ações o homem é, nesses casos, sempre mau. O que distingue um homem bom de um homem

mau não é propriamente o conteúdo do que cada um admite em suas máximas, mas a ordem de subordinação que um ou outro admite como princípio supremo de determinação de todas as máximas, ou seja, um homem é verdadeiramente mal quando reverte a ordem dos motivos, quando submete a lei moral a uma lei do amor próprio ou da felicidade. Esse mal é radical, diz Kant “porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas”, o que não desobriga da tarefa constante de tentar dominá-lo (CORREIA, 2005, p. 91).

Segundo o pensamento kantiano, quando se afirma que o homem é mau por natureza, significa que ele conhece a lei moral, mas a ignora. É importante distinguir que nem sempre ele estará determinado para o mal, pois não há determinação. Temos então uma predisposição que pode não se realizar. Segundo Correia (2005), está é a tentativa kantiana de encadear natureza humana e liberdade e buscar uma noção de responsabilidade que seja conciliável com a predisposição inata para a realização do mal. Portanto, ao dizer que o homem é mau por natureza, afirma-se que ele acolhe em seu arbítrio, máximas que são contrárias à lei. De acordo com Correia (2005, p. 85), “a doutrina do mal radical é uma tentativa de dar fundamentação filosófica adequada à liberdade moral e, ao mesmo tempo, de tornar possível a concepção da responsabilidade pelos atos não conformes à lei moral”.

Na profundidade do ato, isto é, na presente intenção da ação humana, nos deparamos com a inclinação natural para o mal. Sendo ele uma propensão, pode nunca ser concretizado de fato, pois isso só incide se o sujeito humano, mediante o uso da liberdade, o experimentar, o escolher. Diz Correia:

Para Kant, importa notar que o termo inato indica que a disposição de ânimo boa ou má e a adoção de um fundamento bom ou mau com máxima segundo a qual alguém quer se comportar não é adquirida no tempo, mas não é apenas adotada pelo livre-arbítrio, como também se refere universalmente ao uso total da liberdade (CORREIA, 2005, p. 85).

Noutras palavras, o homem é mal quando é invertida a ordem moral; quando toma para si como superior o que é moralmente inferior; quando faz da lei moral um motivo menos significante para a sua ação (cf. CUNHA, 2017). Se o homem não tivesse suas ações em sentido contrário à lei moral, seria moralmente bom.

Além disso, Kant faz uma distinção entre maldade e malignidade, ao tratar do mal radical e da natureza humana. O filósofo elucida maldade como uma disposição da alma, o que para ele não é possível, pois a disposição é para o bem e só precisa ser ativada. Malignidade é denominada como a perversão do coração,



que é originalmente bom. Segundo ele, a perversidade pode coexistir com uma boa vontade, porque, originalmente, o coração humano é bom. A perversão acontece enquanto o homem vive e perverte-se pelos dois primeiros graus da propensão para o mal: a fragilidade humana, ou seja, a fraqueza na obediência dos princípios que adotou e a mistura de valores morais e imorais. Assim, confirma Kant:

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se maldade, se esta palavra se torna em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (princípio subjetivo das máximas) de admitir como móbil o mal enquanto mal na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes perversidade do coração (KANT, 2006, p. 43).

Na filosofia kantiana, o mal tem seu fundamento no descumprimento da lei moral como mandamento divino. Sua origem baseia-se no livre arbítrio. Apesar da inclinação para o mal, o agir do homem não está aí fundamentado. No entanto, segundo Cunha, a origem dessa predisposição permanece impenetrável. O homem é caído do mal, não corrompido em seu fundamento. Isso parece estar em harmonia com o livro do Gênesis (3,1-6), no qual simplesmente o mal se manifesta sem uma explicação para sua origem. Pois tudo o que Deus criou é bom, ainda assim, o mal se faz presente: a serpente que afugenta, instiga e incute ao pecado. A filosofia kantiana apresenta uma afirmação otimista, pois afirma que a disposição do homem em sua origem é para o bem, estando ainda apto para o aprimoramento (cf. CUNHA, p. 2017). O homem é caído no mal, mas esse não é o seu fim, ele pode se restabelecer. Atentemos para Correia:

Ainda que se possa afirmar que haja uma propensão universal para o mal na natureza humana, pensa Kant, não se pode negar a disposição originária para o bem na natureza humana, a lei moral como princípio objetivo do agir em todo ser racional, é não apenas presumível, mas também inextirpável (CORREIA, 2005, p. 90).

Diante da reflexão filosófica de Kant, especialmente embasada no seu livro “A religião nos limites da simples razão”, afirmamos o restabelecimento da disposição originária para o bem na natureza humana. Ser bom ou ser mau é efeito do livre arbítrio. A escolha fica a critério da razão humana. A inclinação para o mal, não é determinada. Partindo do olhar lúcido do nosso comentador: “a disposição originária é para fazer o bem e só precisa ser ativada, assim, a predisposição para o mal não se realizará” (cf. CUNHA, 2017, p. 261). A reconstituição originária para o

bem é a instauração da pureza da lei; é fazer da lei moral a sua máxima. Estabelecendo por bons hábitos a virtude, que é adquirida aos poucos, é possível constituir uma revolução de caráter, como apresenta Correia (2005, p. 92): “Essa restauração só é possível através de uma revolução de caráter, promovida pelo próprio homem, como gerar seu próprio nascimento sob o aspecto de um homem novo, mas não a partir de um princípio determinante e sim da sua própria liberdade de escolha”.

Mesmo não dando respostas para todas as abordagens sobre a problemática do mal, Kant contribui de forma significativa para nossa pesquisa. Avançamos agora para a segunda parte do presente capítulo, na qual iremos articular o que aqui discutimos na questão da ausência do pensamento – pressuposto para compreendermos o que aqui nomeamos “banalidade do mal”. Nesse ponto, parece-nos salutar retornar à filosofia arendtiana como fonte de análise.

## 2.2 A AUSÊNCIA DE PENSAMENTO

A ausência de pensamento, uma das maiores problemáticas da filosofia de Hannah Arendt, ocorreu em 1961, no julgamento de Adolf Eichmann, ao qual foi enviada como repórter da revista *The New Yorker*. Durante o julgamento algo chama a sua atenção e a deixa perplexa: aquele perpetrador, o “homem na cabine de vidro”, era assustadoramente comum, nem um pouco demoníaco, nem monstruoso.

Arendt percebe nitidamente sua superficialidade e mediocridade ante suas respostas repletas de clichês. Diante de uma personalidade totalmente controversa, a filósofa se vê em face de um novo tipo de criminoso, um “*hostis generis humanis*” (ARENDR, 2018, p. 299), isto é, um inimigo do gênero humano. Para Arendt, esse novo tipo de criminoso só pode ser entendido a partir de uma nova profissão: o burocrata – pois são exatamente esses homens perfeitamente normais, pais de família e cidadãos de bem. Homens capazes de servir perfeitamente a uma organização burocrática:

O governo nazista seria uma organização burocrática cuidadosamente estruturada para absorver a solicitude do pai de família na realização de quaisquer tarefas que lhe fossem atribuídas e para dissolver a responsabilidade em procedimentos de extermínio em que o perpetrador de um assassinato era apenas a extremidade de um grupo de trabalho. O pai

de família, que despertaria em nós admiração e ternura em sua concentração no interesse dos seus, em sua consagração firme à mulher e aos filhos, em sua solicitude, preocupado basicamente com a segurança, teria se tornado um aventureiro (CORREIA, 2004, p. 87).

Arendt enfatiza que a ausência de pensamento era comum entre os burocratas. Por detrás de uma terrível normalidade, tais homens foram capazes de cometer terríveis crimes contra os judeus, simplesmente por obedecerem a ordens, como repetia incessantemente Eichmann: “eu só cumpria ordens”. Diante da assustadora normalidade de Eichmann, Arendt parte em busca de uma explicação racional como sua causadora. É então que ela se depara com a problemática da ausência do pensamento, própria de indivíduos que simplesmente não têm a capacidade para fazer julgamentos morais e pensar as suas ações, senão tendo como base a ordem a ser executada:

Quanto mais se ouvia Eichmann, mas obvio 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 palavras e a presença de outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal (ARENDR, 2018, p. 62).

Tal ausência poderia afetar diretamente as ações que se tornaram banais, pelo fato dos “outros Eichmann” não exercerem a sua capacidade de pensar. Ao procurar por alguma profundidade em Eichmann que pudesse explicar as raízes do mal, Arendt encontrou ausência de motivos malignos. Eichmann, por não conseguir exercer a faculdade de pensar, não conseguiu encontrar nenhuma profundidade em relação aos atos cometidos. Tendo como exemplo as atrocidades que aconteceram em regimes totalitários, podemos, então, perceber o quanto a ausência da faculdade de pensar é um problema.

Antes de aprofundar o problema da ausência de pensamento identificado pela filosofia de Arendt, é importante esclarecer que ela não utiliza a expressão com muita frequência, substituindo-a por outros termos, como: irreflexão, superficialidade e vazio de pensamento. De todo modo, essas expressões estão associadas à banalidade do mal – embora, segundo Souki (cf. 2006, p. 108), esses conceitos não estejam definidos em obras específicas, tampouco podem ser demarcados como conceitos.

Sobre isso, duas questões colocam-se como ponto de partida na discussão sobre a ausência de pensamento na filosofia de Arendt. Primeiro, é preciso entender o seu significado e, posteriormente, as suas implicações éticas e políticas. Esses dois momentos são traçados pela própria filósofa, pois indicam a unidade de “duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir” (ARENDR, 2018, p. 189). No primeiro momento é importante esclarecer que, enquanto vazio, ou seja, um negativo, não é definido por si, mas a partir de seu positivo: o pensar.

Pensar a dimensão do significado da ausência de pensamento em Arendt é voltar ao pensamento socrático, pois, segundo a filósofa (cf. ARENDR, 2018, p. 192), ninguém melhor que Sócrates exprime a relevância do pensamento para os assuntos humanos e a periculosidade da ausência desses para o cuidado com o mundo comum. Assim, à luz do pensamento socrático, Arendt traça uma profunda reflexão filosófica acerca do pensar humano.

Apoiada no pensamento socrático, Arendt demonstra que não é possível pensar sobre uma ausência de pensamento, pois o pensamento não pode alcançar uma falta, ou seja, o não ser. Arendt observa que Sócrates não trata explicitamente do mal, ou de seus correlatos, como a feiura, pois são conceitos excluídos da consideração do pensamento. Assim, diz ela:

Eles podem apresentar-se como deficiência, constituindo a feiura na ausência da beleza e o mal, *kakia*, na ausência de bem. Em si não têm raízes próprias nem essências onde o pensamento possa se firmar. Se o pensamento dissolve conceitos positivos até seu significado original, isto é, até o nada, do ponto de vista do ego pensante (ARENDR, 2018, p. 201).

Para o filósofo, tais temas não têm raízes em si, não apresentam nenhuma essência que o pensamento possa apreender. Também para Arendt, o mal não pode ser feito voluntariamente, em função de seu estatuto ontológico, mas consiste em uma ausência, em algo que não é.

Assim como outros pensadores, Arendt também reconhece que a caracterização do homem dá-se por sua capacidade de pensar: “apenas 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” (ARENDR, 2018, p. 26). A filósofa alemã, no entanto, ultrapassa outros pensadores ao afirmar que esse pensar, como propriedade inerente ao homem, é uma imputação presente em todos os homens, dos mais simples aos mais

eruditos. Segundo Souki (2006, p. 118), se o pensar é uma atividade própria de todos os homens, não existe a possibilidade de um não-pensar absoluto. Portanto, deve-se considerar o não-pensar como relativo, contingente, ou seja, como uma deformação humana, jamais como sua meta.

Com efeito, na filosofia arendtiana, o pensar é fruto do amor, no sentido grego é o *Eros*. Assim, “apenas as pessoas inspiradas pelo *eros* socrático, o amor da sabedoria, da beleza e da justiça são capazes de pensamento e dignas de confiança” (ARENDDT, 2018, p. 202). Pensar é uma dádiva divina dada aos homens, um mistério que foge à compreensão do próprio homem, uma vez que “o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas pensamento feito carne, a encarnação sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada da capacidade de pensamento” (ARENDDT, 2018, p. 64). Assim, o não-pensar natural não pode ser considerado como algo que se dá na espontaneidade do homem, já que o espontâneo é, justamente, a faculdade do pensar. Logo, o não-pensar é uma experiência humana artificial, algo forjado pelas contingências – e aqui está um primeiro ponto da consideração arendtiana.

O pensar é uma atividade com fim em si mesmo e, se a única comparação da nossa experiência sensorial comum a qual ele se adequa é a percepção de estar vivo, então: “pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida” (ARENDDT, 2018, p. 200). Apesar do exposto, a vida não tem sentido se não estiver unida ao pensamento. Sobre isso Arendt cita Sócrates, quando ele afirma que não vale a pena viver uma vida sem reflexão, uma vez que o pensar acompanha o viver (na “Apologia”, por exemplo). Se o pensamento é uma atividade intrínseca à vida humana e lhe confere sentido, podemos concluir que a possibilidade da ausência de pensamento é, logo de início, uma ação humana moralmente deturpada, pois desrespeita a própria necessidade humana (cf. SOUKI, 2006, p. 121). Logo, restam-nos as seguintes indagações:

Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar – que despertou meu interesse. Será o fazer-o-mal (pecados por ação e omissão) possível não apenas na ausência de “motivos torpes” (como a lei os denomina), mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse ou à volição? Será que a maldade – como quer que se defina esse estar “determinado a ser vilão” – não é uma condição necessária para fazer-o-mal? (ARENDDT, 2018, p. 19).

Passando agora para as implicações éticas e políticas da questão que nos interpela, alguns questionamentos surgem: quais contingências podem ser atribuídas ao vazio de pensamento? Tendo em mente que esse trabalho busca compreender a articulação da filosofia arendtiana entre a ausência de pensamento e a banalidade do mal, duas respostas surgem: a perda do senso comum e a ideologia de movimento.

O totalitarismo, apoiando-se em uma massa atomizada, tende a torná-la sempre mais atomizada e amorfa; massa de indivíduos isolados, anônimos sem identidade, sem poder. Pois homens isolados, sem interesses em comum, não têm nenhum poder. Nesse contexto, o senso comum é uma categoria essencial para a reflexão sobre o fator político. Porque ele é precisamente o contrário do isolamento que age sobre a vida da aniquilação da esfera política (cf. CORREIA, 2005).

O senso comum se caracterizaria como o sentido do real, condicionando o indivíduo a relacionar-se com a realidade do mundo ao qual pertence. Sendo assim, a dominação totalitária passaria pela destruição do sentido da realidade, dessa faculdade apoiada na presença do outro. O objetivo da propaganda totalitária é escapar da realidade das massas, pois elas são desenraizadas, desorientadas, e o mundo em torno parece-lhes incompreensível, sem sentido. Por conseguinte, o homem de massa foge de sua realidade. A propaganda totalitária controla o senso comum tirando-lhe sua significação, pois sua força repousa sobre a capacidade de interditar as massas no real.

Somente a ralé e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo; as massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda. Sob um governo constitucional e havendo liberdade de opinião, os movimentos totalitários que lutam pelo poder podem usar o terror somente até certo ponto e, como qualquer outro partido, necessitam granjear aderentes e parecer plausíveis aos olhos de um público que ainda não está rigorosamente isolado de todas as outras fontes de informações. Nos países totalitários, a propaganda e o terror aparecem em duas faces da mesma moeda. Isso, porém, só é verdadeiro em parte. Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política, mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias) (ARENDDT, 2012, p. 474).

O total afastamento da realidade das massas<sup>15</sup> só é possível, pois elas acreditam simultaneamente em tudo e em nada, pois pensam que tudo é possível e nada é verdadeiro (cf. CORREIA, 2005). O homem isolado da massa, despossuído do sentido real por conta do isolamento, perde sua capacidade de julgar um discurso; na profundidade de um regime totalitário, as palavras do chefe “não podem ser desmentidas pela realidade”. Em síntese, a finalidade do movimento totalitário é eliminar a capacidade de distinguir veracidade e falsidade, a realidade da ficção, ou seja, extinguir a capacidade de “sentir em comum e pensar por si mesmo” (cf. CORREIA, 2005). Segundo Arendt, o senso comum ocupa o lugar mais elevado na hierarquia das qualidades políticas. Ele é a única característica que nos permite medir a realidade, sendo comum a todos.

Por consequência, se o senso comum é o ponto de partida para a realização do pensamento, a sua anulação já traz, de início, a incapacidade de pensar. O pensamento se retira do mundo das aparências, do mundo do senso comum, momentânea e deliberadamente. Retorna, porém, a ele para julgar os dados concretos, recuperando a realidade de um mundo compartilhado pela pluralidade dos homens (cf. CORREIA, 2005). Ao mesmo tempo em que o pensamento é a atividade que busca o significado, que dá sentido ao mundo no qual aparecemos, o julgamento faz uma restituição aos objetos dos sentidos que referem ao mundo real. Ele fixa o pensamento ao real. O senso comum é, então, o ponto de chegada e partida do pensamento (cf. SOUKI, 2006).

Contudo, é através da desvalorização do senso comum, germinada pela propaganda totalitária e pelo condicionamento do homem de massa, que a ausência de pensamento se instaura como a efetivação de uma probabilidade, como uma possibilidade consumada.

Para dizermos numa só sentença, o totalitarismo é uma ideologia em que tudo é movimento e tudo é possível. A respeito disso, retornamos novamente a Eichmann, o nosso modelo para pensarmos o homem de massa. Ao referir-se à organização burocrática nazista, ele expressava-se: “[...] tudo estava sempre em um estado de continuo fluxo, uma corrente constante” (ARENDR, 2018, p. 164). Se todo pensar exige uma parada, o que em termos coloquiais diríamos “pare e pense”, tal

---

<sup>15</sup> Esse é o termo com que, no Brasil, normalmente se traduz o que no original Arendt chamou de *mob*. A tradução acrescenta ao original um elemento de desprezo mais drástico do que o existente no termo escolhido pela autora – cuja tradução literal seria “turba”. (cf. OLIVEIRA, 2014).

movimento permanente é incompatível com a atividade de pensar (cf. SOUKI, 2006, p. 124). É mediante essa pausa que um ato de resistência é possível, pois o “parar-para-pensar” permite a autonomia do homem ao deparar-se com uma imposição externa e/ou uma exigência de obediência. É precisamente nessa parada, rápida, mas primordial, que o homem pode começar a realizar a sua autonomia. Ocorre que os regimes totalitários impedem qualquer parada, qualquer pensamento; o seu intuito é justamente o automatismo em que os homens deixam de interrogar para prontamente obedecer.

O pensar não produz resultados práticos. Por esse motivo ele é desprezado, pois a multidão quer ver resultados imediatos. Assim, o pensamento representa uma ameaça, um perigo, pois além de não produzir resultados, desfaz algumas das verdades previamente estabelecidas (cf. SOUKI, 2006). Além disso, o regime totalitário organiza-se de tal forma que impede a espontaneidade do homem. Inicialmente, o senso comum é extinto e privado de comunicação com a realidade. Em seguida, a ideologia de movimento introduz a impossibilidade de se parar-para-pensar que leva a uma indução ao conformismo. Ao passar por essa experiência o homem torna-se um ser não pensante, sem identidade, memória e responsabilidade. A condição humana degradada possibilita ao homem o não pensar, o não julgar, somente o agir – desprovido das etapas pelas quais deveria ser precedido. Segundo Kant, nessa situação extrema e perversa o homem é, ao mesmo tempo, vítima e instrumento do mal.

O estado totalitário favorece a ausência de pensamento ao tentar preencher essa ausência com sua ideologia. De fato, é um falso vazio, pois está coberto com o pensamento ideológico. O esvaziamento do pensar, realizado pela ideologia, produz a indiferença ao mal, particularmente, a maldade ordinária/vulgar propagada por indivíduos unicamente constituídos de ação. Os valores morais são invertidos pelos governos totalitários, sobretudo as percepções ao longo da história sobre o bem e o mal. Essa é a circunstância que a banalidade do mal é apresentada.

### 2.3 A BANALIDADE DO MAL

O caminho que perscrutamos até o momento possibilitou-nos esmiuçar e aprofundar na compreensão do que Arendt denomina como banalidade do mal. Entendemos que o mal não é radical, pois ele não tem profundidade e, como nos diz



Arendt em uma carta enviada em 1963 para Gershom Scholem, traduzida por Moisés Sbardelotto: “somente o bem pode ser profundo” (ARENDR *apud* SOUKI, 1998, p. 109). O mal é trivial porque é insignificante, banal: é o resultado da ruptura do pensamento. Ruptura essa que promove um colapso no modo de pensar das pessoas. Compreendemos que a ausência de pensamento é uma descontinuidade na condição humana. Desse modo – e como temos insistido desde o início – ao se deparar com a problemática da banalidade do mal, Arendt não tem a intenção de olhar o mal pelas vias da tradição filosófica, nem, tampouco, como o estatuto ontológico do mal, o que alguns chamariam de mal demoníaco. Longe disso, ela percebe algo novo. Vejamos então o que ela denominou como a banalidade do mal, movimento ao qual retornaremos para na obra “Eichmann em Jerusalém”.

O mal não existe somente em suas formas escancaradas. É, também, imperceptível e enganador. Ele tem aparência banal e quase tênue. Arendt, como vimos, percebe tais características em Eichmann. Ela o considera como um personagem banal não apenas por ser uma figura comum, mas por ser incapaz de qualquer tipo de reflexão. Seu único “peso” de consciência seria o descumprimento de uma ordem recebida:

Quanto aos motivos baixos, ele tinha certeza absoluta de que, no fundo de seu coração, não era aquilo que chamava de *innerer Schweinehund*, um bastardo imundo; e quanto a sua consciência, ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais metuculoso cuidado (ARENDR, 2018, p. 37).

O fato de Eichmann ser uma pessoa normal deixava Arendt perplexa. Ela se questionava como era possível a obediência cega diante da destruição e da monstruosidade propalada a tantas vidas. O sacerdote que o visitou na prisão teria dito que ele era “um homem de ideias muito positivas” (ARENDR, 2018, p. 37). Arendt deixa claro que de modo algum poderia existir “um Eichmann em cada um de nós”. A filósofa sustenta que isso só seria possível no sentido de que ele não tinha nenhum atributo distintivo, exceto talvez sua capacidade de organizar e a sua férrea obediência.

A incapacidade de reflexão de Eichmann é o que faz Arendt o considerar um ser banal; pois o réu não pensava sem um regulamento; um indivíduo que aderiu ao

regime nazista apenas por ser um ambicioso e presunçoso (cf. ARENDT, 1999). O acusado, por ter somente a ambição como norteadora de sua vida, teria aderido ao regime sem ao menos questionar o porquê de tanta crueldade. Talvez o exemplo de Adolf Eichmann possa ser notado em qualquer organização burocrática, ou, até mesmo, na administração de qualquer empresa pública ou privada. O desejo por ascensão social é algo bem aceito e elogiável pela sociedade. Atentemos para a opinião de Arendt sobre isso:

Sua consciência ficou efetivamente tranquila quando ele viu o zelo e o empenho com que a “boa sociedade” de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava “cerrar os ouvidos para a voz da consciência”, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com “voz respeitável”, com a voz da sociedade respeitável a sua volta (ARENDR, 2018, p. 143).

O acusado tinha como vocabulário o “oficialês”, como ele mesmo dizia. Tinha dificuldade com sua língua e, em seus depoimentos no tribunal, confundia as palavras de forma grosseira. Quanto a isso, Arendt afirma: “[...] é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse clichê” (ARENDR, 2018, p. 61). Segundo Arendt, Eichmann era imbuído de uma extrema incapacidade de olhar as coisas do ponto de vista do outro. Por isso, o réu ocultava as suas inferências nos atos morais dos crimes que cometia. Baseada em seu olhar filosófico, Arendt constata que Eichmann não possuía limitação cognitiva, apenas não era capaz de refletir sobre seus atos (cf. ARENDT, 2018). Ainda que o criminoso não fosse um monstro, ele representava uma nova espécie de criminoso: um burocrata que não sujou suas mãos com o sangue de suas vítimas, mas cometeu, junto ao seu grupo, crimes monstruosos.

Baseado numa leitura nada convencional, Hannah Arendt sustentou uma tese que gerou e ainda gera muitas polêmicas. Segundo ela, Eichmann e toda a engrenagem nazista não eram pervertidos, mas “assustadoramente normais”. Nas últimas páginas do relato sobre a banalidade do mal, descobrimos a seguinte passagem:

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 seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso,

efetivamente *hostis generis humanis*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (ARENDR, 2018, p. 299).

É notória a incapacidade de Eichmann avaliar as implicações de seu crime, mesmo sendo consideradas instrumentalmente para a sua autopromoção. De acordo com Correia (2013), o déficit moral de Eichmann dava-se por duas questões: a) eficiência na sua função (tendo em vista o reconhecimento do público) e b) a consequente destruição gratuita (que vai contra tudo o que já havia sido concebido por qualquer utilitarismo rasteiro). Segundo Arendt, o fato de o réu ser um carreirista não o tornava um criminoso de grande estatura, pois ele próprio jamais possuiu motivos que justificassem as consequências nocivas de suas ações. Porém, ele era um burocrata eficiente, que poderia ser o típico bom funcionário de qualquer empresa. Nesse caso, executando com êxito uma notável tarefa criminosa.

Antes de ir ao julgamento em Jerusalém, a filósofa pensava encontrar “um dos mais inteligentes do bando” (ARENDR, 2018 p. 67). Ao tomar conhecimento do réu, contudo, volta julgando-o não como um monstro, mas, acima de tudo, um palhaço, com dotes mentais bastantes modestos, cujos depoimentos fizeram-na rir às gargalhadas (cf. ARENDR, 2018, p. 67). A superficialidade encontrada no réu possibilitou-lhe intuir o que segue como conclusão: “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e o pensamento” (ARENDR, 2018, p. 274). O conceito de banalidade do mal na filosofia arendtiana é, portanto, enxergado como um dos frutos da sociedade consumista e destruidora do mundo – isto é, a redução ao primitivo modo de exposição da *vita activa*, o trabalho. É consequência de uma coletividade que se tornou inábil na faculdade de pensar, limitando-se à execução de ordens sem questionamentos.

Ao concluirmos este capítulo, é válido destacar que em outros momentos a discussão sobre o mal também pode ser identificada na obra de Arendt, como ocorre, por exemplo, em “Origens do totalitarismo”. Nessa obra ela o denomina como mal radical, mal absoluto, ou extremo. Há, então, um contraste que deve ser considerado. De acordo com Correia (2013), Arendt deixa de fazer uso do “mal radical” no caso de “Eichmann em Jerusalém” e passa a usar o conceito de “banalidade do mal”. Isso é necessário por conta das origens etimológicas da palavra radical, como ausência de raízes, *radix*, e não como a máxima potência de

uma capacidade humana, tal como demonstrado no caso de Eichmann (cf. CORREIA, 2013).

Em conformidade com o pensamento de Adriano Correia (2013), embora haja uma mudança nos termos, importa destacar que o mal radical, tal como Arendt menciona em “Origens do totalitarismo”, não contradiz ao que ela denominou como banalidade do mal. Não obstante, representa uma mudança de ênfase: “da superfluidade e da destruição da humanidade no homem para a ausência de pensamento, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão” (CORREIA, 2013, p. 76). Por isso é importante salientarmos que, nem em uma direção, nem em outra, ela parece encontrar-se em última aproximação com o apresentado no início deste capítulo sobre a noção de vontade em Kant.

A investigação feita neste capítulo permitiu-nos dividir o conceito de banalidade do mal, para compreendermos como é dada a articulação com a ausência de pensamento. Baseados na filosofia kantiana percebemos como ocorre a problematização do mal radical. À luz da filosofia arendtiana, constatamos que a ausência de pensamento opera-se na ruptura com a condição humana, e que o mal não é radical, mas banal, sem nenhuma profundidade. Essa é a força das engrenagens totalitárias cuja monstruosidade pode destruir milhões de vidas humanas, como no holocausto nazista. Finalmente, voltamos a Eichmann, cujo modelo permitiu-nos refletir sobre a banalidade do mal. Eichmann representa uma sociedade massificada e destrutiva do mundo, incapaz de refletir e pensar suas ações ou ordens a serem executadas. Daqui em diante, o curso de nossa reflexão dirige-se para o seu último estágio. Com base no pensamento de Arendt nos apoiaremos nas atividades do espírito, quais sejam: o pensar, o julgar e o agir. Após o julgamento em Jerusalém, Arendt se dedicou às atividades espirituais<sup>16</sup>, que aqui nos interessam como formas de prevenção contra uma sociedade marcada pelo totalitarismo. Sua preocupação deriva da relação do pensamento com o problema do mal e das questões morais provenientes de sua reflexão a respeito do caso de Eichmann. Esses são os motivos que nos guiarão para os próximos estudos.

---

<sup>16</sup> As atividades do Espírito (o pensar, o querer e o julgar) estão relacionadas diretamente com a dimensão da *vida contemplativa*, perdida ou ao menos estagnada e dormente, já que a reflexão de modo *lato* perdeu gradativamente o seu vigor originário entre aqueles que agem no mundo; estes, também perdidos ou banalizados em um movimento distinto daquele momento de elevação espiritual, de diálogo sem som – o pensar.

### 3 DO “LUGAR NENHUM”<sup>17</sup> AO MUNDO: O PENSAR

*O pensamento não traz conhecimento como as ciências.  
O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.  
O pensamento não resolve os enigmas do Universo.  
O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.*  
Martin Heidegger<sup>18</sup>

A preocupação com a moralidade após o caso de Eichmann levou Arendt a fazer uma investigação sobre a vida do espírito, a partir das atividades do pensamento, da vontade e do juízo. Essa interpelação se deu por conta da problemática relação do pensamento com a questão do mal. Nesse capítulo temos como objetivo aprofundar a relação entre tais atividades, com vista a uma possível elucidação de nosso problema.

O pensar, a primeira atividade do espírito, se dá a partir da relação que estabeleço comigo mesmo, isto é, quando me vejo como interlocutor e tenho consciência de mim mesmo. O querer é um enfrentamento à questão da liberdade. Arendt deixa claro o papel da vontade de ser fonte de ação e início de um mundo novo. O julgar, enfim, lida de forma particular com a compreensão do mundo em sua totalidade, no modo mais amplo possível, operando como um sistema de orientação. O pensar, o querer e o julgar constituem-se na busca pela verdade. Tais atividades jamais serão satisfeitas em sua totalidade, pois não podem ser plenamente obtidas.

Entendemos, por vezes, que a relação entre a ausência do pensamento e o mal se articula como problemática diante da complexidade das ações humanas. Contudo, cabe-nos identificar com clareza como tal fenômeno se estabelece. A partir do que dissemos, portanto, suscitamos as seguintes questões: como a sociedade se tornou incapacitada para o cuidado com o mundo e as coisas que a ele pertencem? Até que ponto a ausência da faculdade de pensar e o seu uso podem evitar o mal em sua forma banal? E, por fim, de que modo as atividades do espírito – o pensar, o querer e o julgar – podem contribuir no processo de os indivíduos pensarem as suas ações? Tudo isso pode aqui ser entendido como interpelações relacionadas ao

---

<sup>17</sup> Aqui tomamos emprestada a afirmação de Hannah Arendt, em “A vida do espírito” (cf. ARENDT, 2018, p. 223).

<sup>18</sup> Arendt não explicita de onde esse trecho foi retirado. Encontramos essa epígrafe na introdução da parte dedicada ao pensamento em “A vida do espírito”.

problema do mal banal apontando por Arendt e, por isso, constituirá o horizonte a partir do qual desenvolveremos nossa análise.

### 3.1 O CONCEITO DE “LUGAR NENHUM”: DAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO PENSAMENTO

Ortega y Gasset destaca que as variações da sensibilidade apresentam-se na forma de uma geração. Para cada geração, viver é uma tarefa de duas dimensões: receber o legado da geração anterior e elaborar seu próprio legado (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 3-11). Hannah Arendt com seu olhar crítico e filosófico impactou a sensibilidade de sucessivas gerações. Por diferentes aspectos e pela grandiosidade de sua obra a filósofa atingiu o prestígio de várias gerações, as quais vêm se debruçando sobre seus escritos. A variedade de seu pensamento possibilita a construção de narrativas ao longo de nossa história. A ausência de pensamento encontrada em Eichmann foi o que chamou a atenção de Arendt. A grande pensadora contemporânea foi interpelada por algo comum em nosso cotidiano – o pensamento (e/ou sua ausência). Mediante ao frenesi em que vivemos, parar e pensar<sup>19</sup>, é uma atitude libertadora.

Uma das principais motivações para Hannah Arendt escrever sobre as atividades do espírito tem como princípio o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém e a definição de banalidade do mal que atesta a incapacidade de pensamento. De acordo com Arendt, a ausência do pensar faz nascer o mal sem raízes, o mal sem face, o mal cometido por ninguém, isto é, por um mero ser

---

<sup>19</sup> Lya Fett Luft é uma escritora e tradutora brasileira. É colunista mensal da revista Veja e professora aposentada da UFRGS. Em sua obra “Pensar é transgredir”, ela nos aponta uma interessante constatação sobre o pensamento, da qual vale destacar: “Não lembro em que momento percebi que viver deveria ser uma permanente reinvenção de nós mesmo – para não morremos soterrados na poeira da banalidade [...]. Para reinventar-se é preciso o pensar [...]. Mais cômodo seria ficar com o travesseiro sobre a cabeça e adotar o lema reconfortante: ‘Parar pra pensar, nem pensar!’. O problema é que quando menos se espera ele chega, sorrateiro pensamento que nos faz parar [...]. Pensar pede audácia, pois refletir é transgredir a ordem do superficial que nos pressiona tanto [...], é sair para as varandas de si mesmo e olhar em torno, e quem sabe finalmente respirar. Essa capacidade de refletir, ou de simplesmente aquietar-se para sentir, faz de nós algo além de cabides de roupas de ideias alheias. Sempre foi duro vencer o espírito de rebanho, mas esse conflito se tornou esquizofrênico: de um lado precisamos ser como todo mundo, é importante adequar-se, ter seu grupo, pertencer; de outro lado é necessário preservar uma identidade e até impor-se [...]. Dura empreitada, num momento em que tudo parece colaborar para que se aceitem modelos prontos para servir” (LUFT, 2005, p. 55-56).

humano que se recusa a ser uma pessoa e, permanecendo teimosamente um ninguém, revela-se inadequado para o relacionamento com os outros:

A ausência de pensamento com que me defrontei não provinha nem do esquecimento de boas maneiras e bons hábitos, nem da estupidez, no sentido da inabilidade para compreender – nem mesmo no sentido de “insanidade moral”, pois ela era igualmente notória nos casos que nada tinha a ver com as assim chamadas decisões éticas ou assuntos da consciência (ARENDDT, 2018, p. 19).

A filósofa evidencia que não pretendeu criar nenhuma tese, nem ir contra a tradição do pensamento filosófico. Apenas ficara espantada ao se deparar com tamanha leviandade e superficialidade. À vista disso, para esclarecermos as questões apresentadas acima, outras se fazem igualmente necessárias, como segue: o que é o pensar? O que nos faz pensar? Parar e pensar. Arendt aponta que o pensamento tem em vista a contemplação e nela termina. E que a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade (cf. ARENDT, 2018). Quando a filosofia se tornou serva da teologia o pensamento passou da meditação para a contemplação, um estado da alma em que não há esforços para se conhecer a verdade (cf. ARENDT, 2018). É nesse ponto que as atividades espirituais entram em repouso. Ocorre que chama a atenção encontrar em Eichmann não apenas a futilidade, mas uma espécie de irreflexão. Sobre isso comenta a autora:

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 aos homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele? (A própria palavra “consciência” em todo o caso, aponta nessa direção, uma vez que significa “saber comigo e por mim mesmo”, um tipo de conhecimento que é atualizado em todo processo de pensamento) (ARENDDT, 2018, p. 20).

Essa interpelação motivou Hannah Arendt a se dedicar às atividades do espírito, às quais daremos ênfase nesse capítulo. Com o advento da Era Moderna a atividade do pensar tornou-se serva da ciência da matemática e passou a ser ciência das ciências. O “saber comigo mesmo” ou, como nos diz Arendt, sobre uma sentença atribuída a Catão<sup>20</sup>: “nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo” (*Numquam se*

---

<sup>20</sup> Marco Pórcio Catão foi um político e escritor da gente Pórcia da República Romana eleito cônsul em 195 a.C. com Lúcio Valério Flaco. Ficou conhecido como Catão, o Velho, Catão, o Censor, Catão Sapiente e Catão Prisco para distingui-lo de seu bisneto, Marco Pórcio Catão, o Jovem.

*plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*) (ARENDT, 2018, p. 22). Catão explicita que o pensar, é um estar sozinho consigo mesmo. Uma pura atividade do espírito combinada como uma completa imobilidade do corpo. A atividade do pensamento é um lidar mental com palavras, símbolos e imagens. Arendt afirma que o pensar é um raciocinar silenciosamente consigo mesmo, procedido por palavras, mesmo que não exista ouvintes de modo a “dar conta” do que possa ser dado aos nossos sentidos.

Arendt é incisiva ao dizer que pensar é interromper qualquer ação. Refere-se a um deslocamento para um lugar onde passamos a fazer companhia somente a nós mesmos. O pensamento é uma atividade que articula este estar sozinho. Por fim, a filósofa salienta o dois-em-um socrático, com o propósito de demonstrar que, quando pensamos, estamos convivendo e dialogando em *solitude* e, dessa forma, temos alterada a nossa unicidade; uma diferença é instaurada na identidade do “eu sou eu” de modo que, mesmo possivelmente desacompanhado dos outros, “para mim mesmo, ao articular esse estar-consciente-de-mim-mesmo, sou inevitavelmente *dois-em-um*” (ARENDT, 2002, p. 164). Segundo Arendt o pensar deixa de possuir um estatuto superior às demais atividades, deixa de ser representante de uma vida mais elevada, a realização legada a poucos, passando a ser compreendido como uma potencialidade presente em qualquer pessoa sã e capaz de colocar perguntas e tentar respondê-las para si mesmo.

Onde estamos quando pensamos? Essa pergunta será a norteadora para a conclusão sobre as possibilidades do pensamento. O pensamento está sempre fora de ordem, ele interrompe as atividades diárias e também é interrompido por elas. Lida com as ausências e não se condiciona ao presente, ou o que pode ser tocado pelas mãos. Ele lida com aquilo que é “essencial”:

O “essencial” é o que se aplica em toda parte, e esse “em toda parte”, que confere ao pensamento seu peso específico, é, espacialmente falando, um “lugar nenhum”. O ego pensante, movendo-se entre universais e essências invisíveis, não se encontra em sentindo estrito, em algum lugar (ARENDT, 2018, p. 221).

O lugar do pensamento conceituado por Arendt, diz respeito ao que afirmava Aristóteles, que a atividade do pensar não tem um lar; como quando no conceito de *protreptikós* o filósofo enaltecia o *bios theoretikos*, pois ele não precisava de um



lugar para se realizar. Em qualquer lugar, a partir do pensamento, é possível alcançar a verdade.

Diante dessa breve exposição sobre o pensamento, passemos então ao conceito de “lugar nenhum”. Atentemo-nos a essa exposição sobre o ego pensante<sup>21</sup>: “Para o filósofo, falando a partir da experiência do ego pensante, o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas pensamento feito carne, a encarnação sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada da capacidade de pensamento” (ARENDDT, 2018, p. 64). Hannah Arendt sempre buscou em sua filosofia, demonstrar a sua linha de pensamento de forma clara e objetiva. Inspirada por uma parábola de Franz Kafka<sup>22</sup>, Arendt diz ter encontrado a metáfora perfeita para descrever a sensação temporal constituinte do ego pensante. Atentemo-nos à interpretação arendtiana de uma parábola de Kafka, a qual compõe uma coleção de aforismos intitulada “ELE”. Vejamos o que segue:

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele o empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente dois antagonistas que estão lá, mas também ele; em quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isso, é preciso admitir, exigira uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro de luta de seus adversários entre si (ARENDDT, 2018, p. 224-225).

Arendt caracteriza o “lugar” temporal, onde o ego pensante se encontra. Ela analisa poeticamente nosso “estado interno” (ARENDDT, 2018, p. 225). Pressupõe como uma condição de possibilidade para a compreensão desses períodos

---

<sup>21</sup> “O ego pensante é, pois, a ‘coisa-em-si’ de Kant: ele não aparece para si mesmo. Ainda assim, ele ‘não é igual a nada’. O ego pensante é pura atividade e, portanto, não tem idade, sexo ou qualidades, e não tem uma história de vida. Quando sugeriram que escrevesse sua autobiografia, Étienne Gilson respondeu: ‘um homem de 75 anos deveria ter muitas coisas a dizer sobre seu passado, mas (...) se ele viveu apenas como filósofo, percebe imediatamente que não tem nenhum passado’. Pois o ego pensante não é o eu. Há uma observação incidental em Tomás de Aquino – uma das de que tanto dependemos em nossa pesquisa – que soa de forma misteriosa, a não ser quando se está consciente dessa distinção entre o ego pensante e o eu: ‘Minha alma [em Tomás, o órgão do pensamento] não sou eu; e se apenas as almas forem salvas, nem eu nem homem algum estará salvo’” (ARENDDT, 2018 p.59-60).

<sup>22</sup> Franz Kafka foi um escritor de língua alemã, autor de romances e contos, considerado pelos críticos como um dos escritores mais influentes do século XX. A maior parte de sua obra, como “A Metamorfose”, “O Processo” e “O Castelo”, está repleta de temas e arquétipos de alienação e brutalidade física e psicológica, conflito entre pais e filhos, personagens com missões aterrorizantes, labirintos burocráticos e transformações místicas.

intermediários que se inserem no contínuo histórico, até porque essa lacuna entre o passado e o futuro nunca deixa de ser a própria morada desta atividade viva do espírito. A linguagem metafórica desta parábola analisa, de modo poético, o encontro de uma atividade interna mental com ela mesma – encontro do qual se retira, por sua vez, a sensação interna do tempo (cf. ARENDT, 2018). Dirigindo a atenção reflexiva aos conteúdos invisíveis presentes ao espírito, dirige-se a atenção para a própria atividade de reflexão e, assim, a relação com o tempo se mostra em destaque.

O pensamento lida com ausências por conta de sua retirada das coisas presentes, o que está à mão. Porém, isso não quer dizer que o pensamento se realize em outro mundo, mas aponta para o fato de que esta faculdade espiritual suspende, enquanto ativa, a realidade que concebemos espaço-temporalmente e, por conseguinte, o que sobra ao pensamento são produtos dessensorializados e desespacializados, ou seja, extratos que eram outrora chamados de “essências” (cf. ARENDT, 2018, p. 221). Disso se deduz que pensar é generalizar, é mover-se entre universais e “essências” não aparentes, é comprimir todos os particulares em algo que não pode ser localizado (cf. ARENDT, 2018, p. 221); desse modo, o ego pensante não se encontra estritamente em lugar algum. O seu lar, portanto, é o “lugar nenhum” (ARENDT, 2018, p. 223), uma vez que não se submete às condições do espaço e do tempo que o “eu”, presente no mundo e com idade determinada, nunca consegue abandonar.

É de suma importância caracterizar que o ego pensante pode ser considerado como um “estar em toda parte” (ARENDT, 2018, p. 223), de tal forma que pode tomar para si qualquer coisa que esteja o mais ausente aos sentidos, por exemplo: posso pensar no desmatamento da Amazônia nesse exato momento; posso pensar na minha última viagem para o Rio de Janeiro; posso pensar sobre o que já foi e imaginar sobre o que ainda não é (cf. ARENDT, 2018). “O ‘em-toda-parte’ do pensamento é de fato uma região do lugar nenhum” (ARENDT, 2018, p. 223).

O “lugar nenhum pode ser compreendido por termos temporais, ou seja, como um presente intemporal, um agora permanente, o “*nunc stans*” (ARENDT, 2018, p. 229). No lugar em que é experimentada a atividade de pensar, esta reúne para si os tempos ausentes do passado e do futuro, “o ainda-não e o não-mais”, precisamente porque ambos estão de igual modo distantes de nossa percepção (cf.

ARENDR, 2018, p. 221-224). Arendt afirma: “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” (ARENDR, 2018, p. 26). Pensar o pensamento é, então, o passo que nos levará às suas implicações no julgar e no agir.

### 3.2 AGIR E JULGAR EM MEIO AO SUPOSTO FIM DA PRÓPRIA CAPACIDADE DE PENSAR

As atividades espirituais do agir e julgar são pressupostos para a atividade do pensamento, que lida com as coisas invisíveis e tende a se propagar. Isso ao passo que a vontade e o juízo lidam com os particulares, fazendo-se assim, mais próximos do mundo. Essa afirmação é encontrada no *post-scriptum* do segundo volume de “A vida do espírito”, sobre o querer.

Arendt utiliza termos da história ao tratar a vontade, tendo em vista que essa coincide com a descoberta da interioridade humana como uma região especial da vida. Entre outros temas, o problema da liberdade é evidenciado pela filósofa. Liberdade essa que deixou de ser uma palavra sugestiva de um status político, isto é, o status do cidadão livre e não do escravo. A vontade<sup>23</sup> não lida simplesmente com as coisas ausentes de sentido. Ela se interessa também das coisas que são visíveis e invisíveis, e que nunca existiram. Arendt afirma:

No momento em que voltamos nosso espírito para o futuro, não estamos preocupados com os “objetos, mas sim com *projetos*, e não importa se eles são formados espontaneamente ou como reações antecipadas a circunstâncias futuras. E assim como o passado apresenta-se ao espírito sempre com o aspecto de certeza, a característica principal do futuro é sua incerteza básica, por mais alto que seja o grau de probabilidade a que se possa chegar em uma previsão. Em outras palavras, estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser (ARENDR, 2018, p. 274).

Se a incumbência da vontade é a elaboração de projetos, pode-se sugerir que ela convoca o ainda-não que está ausente. A vontade lida com projetos únicos, que geram a incerteza. Pela impossibilidade de prever sobre algo, resta-nos, nas

---

<sup>23</sup> A vontade para Hannah Arendt possui sua própria causa, sendo, portanto, uma realidade *fontal*, capaz de produzir algo novo, sem, contudo, ser um instrumento da Razão Prática, como apresenta Kant. Em síntese, a vontade não está circunscrita dentro de uma cadeia de causalidade, ela mesma possui sua própria causa.

palavras de Arendt, um sentimento duplo contraditório: a esperança e o medo. A esse respeito, vale a pena ler o que segue:

Enquanto a vontade, estendendo-se para o futuro move-se em uma região em que tais certezas não existem. Nosso aparato psíquico – a alma em contraposição com o espírito – está equipado para lidar com o que vem da região do desconhecido em sua direção por meio da expectativa, cujas modalidades principais são esperança e medo [...]. Toda esperança traz consigo um medo que cura-se ao tornar-se esperança correspondente (ARENDR, 2018, p. 213).

A filósofa chama atenção para o fatalismo<sup>24</sup> que em seu curso realizou um bom desempenho pelos séculos, tendo em vista acalmar o espírito e quaisquer ímpetos da ação. O fatalismo em sua máxima diz: “tudo está determinado”. Assim, liberta o espírito de toda possibilidade de movimento. O futuro é negado como projeto da vontade. É refutada também a possibilidade de se iniciar algo novo. A morte é a única perspectiva que se tem ao paralisar a vontade, pois por meio dela não há mais futuro e nada mais por vir. Sobre isso nos afirma Arendt:

Vista da perspectiva da vontade, a velhice consiste no encolhimento da dimensão do futuro; a morte do homem significa menos o seu desaparecimento do mundo das aparências do que a perda final de um futuro. Essa perda, no entanto coincide com a realização máxima da vida do indivíduo, que em seu fim tendo escapado à mudança incessante do tempo e à incerteza de seu próprio futuro, abre-se para a tranquilidade, e, deste modo, para o exame, para a busca e para o olhar retrospectivo do ego pensante em sua busca de significado. Assim, do ponto de vista do ego pensante, a velhice, nas palavras de Heidegger, é o tempo ou meditação, ou, nas palavras de Sófocles, é o tempo ‘da paz e liberdade’, libertação do estado de sujeição não só às paixões do corpo como também à paixão devoradora que o espírito impõem a alma, à paixão da vontade chamada ambição (ARENDR, 2018, p. 217-218).

Distintivamente do pensamento, que lida com a lembrança e o repensar, a vontade lida com as coisas que estão em nosso poder, mas não estão asseguradas. Cria-se, então, um estado de tensão, de inquietação, como ressaltado por Santo Agostinho<sup>25</sup> em sua investigação sobre a vontade<sup>26</sup>. A serenidade do espírito pode

<sup>24</sup> Na filosofia greco-romana, o fatalismo é a concepção que considera serem o mundo e os acontecimentos produzidos de modo irrevogável. E também a crença de que uma ordem cósmica, dita *Logos*, preside a vida quotidiana.

<sup>25</sup> Agostinho de Hipona, conhecido como Santo Agostinho, foi um dos mais importantes teólogos e filósofos nos primeiros séculos do cristianismo, cujas obras foram muito influentes no desenvolvimento do cristianismo e filosofia ocidental.

<sup>26</sup> Celson Lafer, em seu livro “Pensamento, persuasão e poder” nos traz o conceito da vontade em Agostinho de Hipona: “O livre-arbítrio da vontade, aponta Hannah Arendt, é um dos temas recorrentes em Santo Agostinho, que nele surge cristãmente a partir de seu interesse sobre a

ser afetada pelo pensamento que através da lembrança afeta a alma, e traz consigo o anseio pelo passado, causando dor e pesar. Ao descrever como o espírito afeta a alma e produz seus humores, Arendt refere-se à tonalidade da vida do espírito. O humor do ego pensante é a serenidade, e significa o prazer de uma atividade que não é evidenciada pela superação da resistência da matéria. Não obstante, pode estar ligado à lembrança, o humor do ego pensante que pende à melancolia e, segundo Kant e Aristóteles, é típico do filósofo.

Hannah Arendt, ao passar pela terrível experiência dos campos de concentração, destaca a desmundanização do mundo comum e humano. Onde ela ocorreu há “verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário” (ARENDR, 2012, p. 489). Neste período foi anulada a natalidade, fazendo da mortalidade e individualidade fatores que implicam na desmundanização.

A capacidade do recomeço enraíza-se na natalidade. Sobre esse conceito, Hans Jonas<sup>27</sup>, um pensador muito próximo de Arendt, afirma que é a categoria central do pensamento de Hannah Arendt, dizendo respeito ao fato de novos homens sempre aparecerem no mundo através do nascimento. Ao concluirmos esse tópico sobre a vontade em Arendt, vale destacar que a liberdade filosófica é a liberdade da vontade. Os regimes totalitários, ditatoriais e tiranias, ao eliminarem pessoas, estavam eliminando a possibilidade de novos começos e, por conseguinte, aniquilavam a liberdade. A respeito do milagre da liberdade, a filósofa ressalta: “O

---

causa do mal. A lei, diz Santo Agostinho, na leitura de Hannah Arendt, não se dirige apenas à mente, pois nesse caso ela só revelaria, mas também à vontade, porque ela é comando. Por isso, a faculdade de escolha em Santo Agostinho não é a seleção de meios para chegar a um fim – como na *pro airesis* aristotélica – mas sim a escolha entre *velle* e *nolle*, por outro lado, não surge, para ele, do embate entre a mente e a vontade, nem da cisão entre carne e espírito, como em São Paulo, mas sim da luta interna da própria vontade. Em outras palavras se é da natureza da vontade, como faculdade, comandar e ser obedecida, também é de sua natureza resistir. Daí a pergunta que Santo Agostinho se coloca: como é que a vontade se torna inteira? De acordo com Hannah Arendt, Santo Agostinho, em sua obra, perquiriu sobre a função da vontade, não isoladamente, mas em conexão com as demais faculdades mentais. O mistério da Trindade Cristã, das três substâncias formam uma só, deve existir também de acordo com Santo Agostinho, no homem, que foi criado à imagem e semelhança de Deus. Se é, portanto, a mente que diferencia o homem aos demais animais, o “três em um” deve ser encontrado em sua estrutura. Daí a memória, intelecto e vontade como faculdades mentais. Memória e intelecto, no entanto, diz, Santo Agostinho, são faculdades contemplativas. É a vontade que as unifica ao dizer à memória o que ela deve reter, e ao intelecto o que deve escolher para alcançar a compreensão. A vontade é, portanto, para, Santo Agostinho, a força unificadora do aparato sensorial do homem em sua relação com o mundo das aparências e a faculdade integradora de suas outras aptidões. Ela se redime pelo início da ação. Em Santo Agostinho, em sua conceptualização de São Paulo, esta ação é perdurável quando se transforma em Amor, que confere à vontade o peso que arresta as flutuações da alma.”

<sup>27</sup> Hans Jonas foi um filósofo alemão de origem judia. É conhecido principalmente devido à sua influente obra O Princípio da Responsabilidade. Seu trabalho concentrou-se nos problemas éticos sociais criados pela tecnologia.

milagre da liberdade está contido nesse poder – começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele” (ARENDDT, 2018, p. 43-44). A cada nascimento, a possibilidade de um novo começo e o recomeço de uma nova história. Por esse motivo:

[...] estamos *condenados* a ser livres porque nascemos, não importando se apreciamos a liberdade ou abandonamos a sua arbitrariedade, se ela nos “apraz” ou se preferimos escapar à sua terrível responsabilidade, elegendo alguma forma de fatalismo. Esse impasse, se é que é um impasse, só pode ser desfeito ou resolvido pelo apelo a uma outra faculdade do espírito, não menos misteriosa do que a faculdade de começar: a faculdade do Juízo, cuja análise poderia no mínimo nos dizer o que está em jogo em nosso prazeres e desprazeres. (ARENDDT, 2018, p. 487).

Como vemos, nosso percurso neste trabalho nos conduziu às três atividades espirituais ressaltadas por Arendt e que aqui tomamos como “antídotos” à banalidade do mal na medida em que compõem a tríade, julgar-pensar-agir. Restamos, portanto, falar a respeito do julgar e de suas relações com o pensamento.

A atividade espiritual do julgar<sup>28</sup> tem sua base na perda do senso comum e na “Crítica do Juízo”, de Kant. Trata-se de um tema explorado pela autora no segundo volume da “Vida no Espírito”, cujo acesso não é tão facilitado aos leitores brasileiros, motivo pelo qual daqui em diante apenas poderemos fazer breves indicações – as quais certamente não comporão um argumento mais robusto e satisfatório. Ainda assim, contudo, pensamos oportuno referir-nos ao conceito, já que integra a tríade proposta por Arendt.

O senso comum indicado pela filósofa tem sua origem na introspecção. Ela envolve a mente em um processo consigo mesma: “o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo” (ARENDDT, 2018, p. 347). Isso é possível graças ao compartilhamento do mundo com os outros, sobre o que Arendt afirma:

Pois o senso comum, que fora antes aquele sentimento por meio do qual todos os outros, com as sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como uma visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo.

<sup>28</sup> O volume sobre o julgar estava em sua máquina de escrever, na noite em que morreu de um ataque cardíaco, aos 04 de dezembro de 1975. Arendt não conseguiu concluir o “julgar”; felizmente, porém, as notas das conferências de Arendt para cursos que ministrou na Nova Escola de Pesquisa Social, na década de 1970, foram publicadas sob o título de Conferências sobre a filosofia política de Kant (1982), que indicam a teoria provisória de Arendt sobre o julgar político (FRY, 2010, p 135-136).

Esse sentido era agora chamado de meramente comum por ser comum a todos. O que os homens agora têm em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos (ARENDR, 2018, p. 351).

Essa perda do senso comum é nomeada como “artefato humano”, aquilo que é fabricado pelas mãos humanas, bem como os assuntos que se entropem entre os homens. Hannah Arendt trata da solidão como indispensável a toda a vida humana, embora também distinta das necessidades básicas da condição humana. Na manutenção da vida biológica, o homem dispõe-se ao convívio com os outros, dos quais necessita em suas atividades corriqueiras e de sobrevivência. No exercício do pensar, ao contrário, deve refugiar-se na solidão de si, para que haja o espaço necessário ao surgimento do novo. Vejamos o que nos diz a filósofa sobre isso:

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado materialmente e sensorialmente depende do nosso contato com os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens, no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata (ARENDR, 2012, p. 528).

Tal referência, além disso, nos faz recordar o que a autora já havia dito em outro momento da obra:

O grande perigo advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum e que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhe aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e, no entanto, como já não lhe permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais (ARENDR, 2012, p. 335).

Em uma sociedade de massas, seus indivíduos são isolados e não dispõem de deliberações sobre o mundo. Por conseguinte, não assumem responsabilidades por ele, ao contrário são peças de um processo de produção e consumo.

Hannah Arendt destaca os traços do homem de massa: sua solidão, apesar da sua adaptabilidade, sua excitabilidade e sua falta de padrões. E ressalta: a sua

“capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir” (ARENDR, 2005, p. 250-251), gerando uma sociedade de massas atomizadas. Neste contexto, Eduardo Jardim defende que é no âmbito da Era Moderna que Arendt reflete sobre a faculdade do juízo. Ele ratifica: “se destaca a ruína do senso comum, que constitui a base sobre qual todo ajuizamento se fundamenta” (JARDIM, 2011, p. 142).

A atividade espiritual do julgar é baseada, segundo Arendt, na teoria do juízo reflexivo de Kant, em seu livro “Crítica do Juízo”<sup>29</sup>. De acordo com a filósofa, para Kant, o juízo reflexivo governa as áreas da estética e da teologia da natureza. Apesar disso, nos atentaremos somente à seção que diz respeito ao julgamento da beleza, pela qual Arendt se interessou. O juízo é definido como: “a habilidade de pensar o particular contido sob o universal” (KANT, 1987, p. 18). Hannah Arendt afirma que os juízos determinantes começam com conceitos universais e incluem experiência particular que neles subjaz, a fim de produzir o conhecimento (cf. FRI, 2010, p. 137). O juízo reflexivo diz respeito às coisas particulares e individuais que não possuem conceitos universais.

Arendt apropria-se de algumas características da teoria do juízo da beleza de Kant para o desenvolvimento conceitual de sua abordagem sobre o juízo político. Isso ocorre, pois, segundo a filósofa, é possível conservar a unicidade de uma situação política particular. Os juízos reflexivos de gosto são mais apropriados para tomar decisões políticas particulares dentro da comunidade (cf. FRY, 2010, p. 136). Arendt afirma que isso é possível pelo fato de permanecerem abertos para as legítimas variações do pensamento e da ação, sem abandonar a necessidade de fazer o uso da faculdade de juízo.

Os espectadores ou o auditório da ação política são os responsáveis pelo juízo político. E não os atores políticos, que se distinguem pela ação desenvolvida. É da filosofia de Kant, sobretudo no que coube às teorias política e da história, que Arendt toma emprestada a diferença entre o ator e o espectador – sempre lembrando que estamos tratando de uma obra inacabada pela autora.

---

<sup>29</sup> A Crítica do Juízo é um livro escrito pelo filósofo Immanuel Kant, em 1790. Terceira das três críticas publicadas, é nesta obra que o filósofo apresenta e discute o conceito de juízo estético.



De acordo com Arendt, nos escritos políticos da filosofia kantiana sobre a Revolução Francesa<sup>30</sup>, Kant tem um olhar distinto sobre o ideal revolução<sup>31</sup>, em comparação com outros autores que comentaram o mesmo evento. Os espectadores têm uma sensação de entusiasmo, pois a Revolução indica o progresso da humanidade e a rejeição à monarquia, buscando uma comunidade política em que os indivíduos legislem a si mesmos. Nesse sentido, embora Arendt não concorde com a tese do progresso moral na história, aceita a ideia da divisão kantiana entre o ator e o espectador. Esta distinção, de acordo com Arendt, corrobora na sistematização e na diferenciação dos papéis entre o ator político e a audiência de espectadores que testemunham a ação.

A filósofa acredita que o espectador de um acontecimento político é mais importante que o autor, pois sem o espectador não haveria nenhum espaço para a ação acontecer e nenhum sentido consensual ligado a ele para a comunidade. Os espectadores têm um papel mais importante em relação aos atores, pois somente os espectadores decidem sobre o significado de uma ação política ao julgá-la. A ação política está orientada para o futuro e, depois que a ação acontece, são os espectadores que decidem sobre qual é o seu significado, mediante a faculdade espiritual do juízo<sup>32</sup>. Os espectadores não estão envolvidos pessoalmente na ação e, por isso, podem exercer uma posição imparcial ao julgá-la ante a comunidade.

Tendo em vista o senso da comunidade, os juízos não são tão objetivos como parecem, porque não reivindicam constituir-se como uma verdade definitiva. Não são também subjetivos, pois a comunidade reunida decide sobre os juízos e não a partir de interesses particulares. Hannah Arendt sempre buscou um equilíbrio em sua filosofia, o que também ocorre nesse caso. A filósofa busca equilibrar a necessidade do acordo político e a necessidade do indivíduo em conservar a sua

---

<sup>30</sup> A Revolução Francesa foi um período de intensa movimentação política e social na França, que teve um impacto na história do País e em todo continente europeu. A monarquia absolutista que governou a nação durante séculos entrou em colapso em um curto período.

<sup>31</sup> Kant é simpatizante com a causa da Revolução Francesa; ele acredita que, desde a perspectiva da moralidade, a Revolução Francesa está errada, porque uma revolução violenta não pode ser eticamente justificada. Na ética de Kant, jamais se justifica uma rebelião violenta, e aqueles que atuam pela causa da revolução são moralmente culpados. Contudo, a partir da perspectiva da história, a revolução é positiva, porque prova o progresso da humanidade como espécie (FRY, 2010, p. 138).

<sup>32</sup> O “fim” da ação parece mais complicado, para Arendt, do que ela abertamente expressa, visto que as ações políticas podem continuar a reverberar por muito tempo depois de terem sido consideradas terminadas. Portanto, o ponto no qual o juízo começa é um tanto vago, mas, uma vez que o processo do juízo é corrigível ao longo do tempo, seria possível visitar novamente ações que continuam a influenciar a comunidade espécie (FRY, 2010, p. 140).

diversidade – numa harmonia entre o debate político, o senso da comunidade e a liberdade de expressar sua opinião.

No livro “Entre o Passado e o Futuro”, Arendt descreve como a faculdade do juízo deveria funcionar:

A faculdade do juízo repousa num acordo potencial com os outros, e o processo de pensar, que é ativo no julgar algo, não é – como o processo de pensar puro raciocínio – um diálogo entre mim e mim mesmo, mas encontra-se sempre em primeira instância, mesmo que eu esteja completamente só ao tomar minha decisão, numa comunidade antecipada com os outros, com os quais sei que, no final das contas, devo chegar a algum acordo. Desse acordo potencial deriva sua validade específica (ARENDR, 2016, p. 222).

A faculdade do juízo diverge do que acontece nas comunidades tirânicas, pois ele devolve o senso comum e a possibilidade de escutar os outros membros da comunidade, a fim de atingir a realidade presente no mundo. Finalmente, a visão arendtiana tem por meta combater os governos tirânicos e totalitários, que querem firmar-se em teorias universais e inibem a liberdade e a diversidade da ação política para manipular e controlar o espaço político. Após a terrível experiência das “Origens do totalitarismo” e do caso Eichmann, Arendt é incisiva ao descrever o surgimento de novas e problemáticas estruturas na política, as quais eram suplementadas pela falta do uso das faculdades do pensamento e do juízo.

Ao final do itinerário percorrido, alguns aspectos devem ser evidenciados, entre os quais a motivação inicial deste trabalho. Retomemos a banalização do mal aferida a partir do caso de Eichmann, em que Hannah Arendt sem pretensões ou apoio de doutrinas, evidencia a banalidade do mal. Arendt lembra as palavras do réu: “Vou dançar no meu túmulo, rindo” – adequado para o fim da guerra – e completa: “posso ser enforcado em público como exemplo para todos os antisemitas da terra” (ARENDR, 2018, p. 66). É perceptível que Eichmann não tinha imaginação para sair em visita ao outro. Poderíamos mesmo questionar: acaso aquele homem possuía consciência? Ao que respondemos, sim. Sim, ele possuía: “Eichmann contou que o fator mais potente para acalmar a sua própria consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário a solução final” (ARENDR, 2018, p. 133). Hannah Arendt, ao longo de sua filosofia, não apresentou conceitos prontos e acabados em relação à banalidade do

mal. O que usufruímos são resultados de exercícios do pensamento por intermédio de diálogo com o que aqui podemos chamar de a “história do pensamento”.

A falta de compreensão de Eichmann deixou clara a sua inabilidade ao pensamento. O réu não sabia pensar, conseqüentemente não sabia julgar, pois é fruto da sociedade de massas. A faculdade espiritual do pensar é que possibilita ao homem dar sentido à sua existência no mundo; permite pensar por si mesmo e não aceitar regras sem questionamentos. Por esse motivo, o pensamento é importante, pois se manifesta no mundo das aparências em conexão com a faculdade do juízo – sempre lembrando que esta faculdade é a mais política das habilidades espirituais, visto que seu exercício só é possível em comunidade, e na delicadeza de se colocar no lugar do outro.

Finalmente a harmonização entre as faculdades do pensamento e do juízo faz-nos pensá-las como aptidões contra o alastramento do mal no mundo público, sobretudo em tempos sombrios como os que reaparecem em cenário mundial e não apenas no Brasil. É neste sentido que as atividades espirituais levam a princípios considerados éticos. Um desses princípios pode ser o *amor mundi*<sup>33</sup>, que busca uma espécie de cuidado pelo mundo. Uma ética do cuidado com o mundo levaria a consciência a sempre novamente se educar como recém-chegados ao mundo, confirmando a capacidade de recomeço, único modo de repelirmos a banalidade do mal.

---

<sup>33</sup> Em última análise, o mundo humano é sempre produto do *amor mundi* do homem, um artifício humano cuja imortalidade potencial está sempre sujeita à mortalidade daqueles que ergueram e à natalidade daqueles que chegam para viver nele. Nesse sentido, em sua necessidade de iniciadores para que possa ser iniciado novamente, o mundo é sempre um deserto (CORREIA, 2012, p. 69-70).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em “O verbo infinito”, com muita maestria, brinca com as palavras o poeta e literário Vinícius de Moraes (1913-1980): “Ser criado, gerar-se, transformar, o amor em carne e a carne em amor; nascer, respirar, e chorar, e adormecer e se nutrir para poder chorar” (MORAES, 1967), expressa assim, o que Hannah Arendt contemplou de forma brilhante, a vida; a primeira atitude daquela que teve sede de cuidado com o mundo. Assumindo a perplexidade diante das coisas, percebendo o extraordinário em meio ao ordinário. A experiência da filósofa a instigou na elaboração de uma densa obra, a qualidade e originalidade de sua reflexão hoje é reconhecida como de inequívoca relevância para o entendimento de múltiplas realidades.

Os momentos transcorridos neste trabalho possibilitaram-nos um esquadramento sobre a problemática do mal na filosofia arendtiana. Em face de sua capacidade singular de maravilhar-se diante do espetáculo do mundo, soube reacender a chama do que os gregos, que tanto reverenciava e conhecia, chamaram *thaumazein*. Eis, pois, o início de qualquer filosofia: a admiração com a realidade, o espanto, o encanto, a possibilidade de a todo e qualquer momento deixar-se afetar pela novidade.

“Contemplar para compreender, entender a si mesmo para fazer o bem”, esta divisa, recuperada por nós logo no início deste trabalho, como sugere Miroslav Milovic<sup>34</sup>, estabelece-o na continuidade de um esforço que nos remete aos gregos: a contemplação. Assim como pensa Sócrates, para agir precisamos saber o que é o mundo, o seu *logos*. Precisamos entender o que é a própria natureza para poder nos entender. Por isso este olhar teórico, a vida contemplativa, teve a primazia para os gregos, como o caminho para conhecer o bem. Nesta perspectiva, a rigidez política invisível de nossas sociedades acaba em estratégias sofisticadas, afastando-nos do aprofundamento do pensamento, da contemplação, formatando-nos mais operadores que pensadores. À frente de um mundo tão ordenado, quase não temos mais o que pensar; ou melhor, quase não temos *que pensar*. Essa inabilidade do pensamento termina, em última instância, nas catástrofes políticas e regimes

---

<sup>34</sup> Miroslav Milovic nasceu na Iugoslávia, em 1955, graduou-se em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Belgrado e possui doutorado na mesma área pela Université de Paris IV e pela Universität Frankfurt. Foi professor de Filosofia na Iugoslávia, Turquia, Espanha, Japão e, atualmente, é docente do Departamento de Direito da Universidade de Brasília (UnB).

totalitários, como os que vislumbramos no último século. Tantos crimes. Quase todos sem culpados.

Nesse contexto, a necessidade de um retorno à *vita activa* nos permite compreender a vida contemplativa, o modo de vida dos homens livres, ocupados somente pela contemplação das coisas eternas. Falamos dos três constitutivos, o trabalho, a obra e a ação, que nos levaram a entender a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo. Tal percurso também obrigou que a conceptualização kantiana de “mal radical” fosse ressignificada na filosofia arendtiana, representando o mal absoluto como a produção de seres humanos supérfluos. O mal radical seria a estagnação do mal em sua extremidade impensável. Por esse motivo, Arendt deixa de fazer o uso da expressão “mal radical”. Isso é necessário por conta das origens etimológicas da palavra radical, com referência às raízes, *radix*, e não como a máxima potência (ou impotência?!) de uma capacidade humana, tal como demonstrado no caso de Eichmann.

Adolf Eichmann foi um dos mais notórios agentes da gigantesca engrenagem nazista, responsáveis pelo comando da solução final, voltada ao genocídio do povo judeu. Assim, a “banalidade do mal” está intrinsicamente ligada à ausência de um pensamento profundo. Os indivíduos incapazes de pensar por si mesmos e, igualmente, incapazes de compreender a imoralidade de suas ações, agem a partir de uma ideologia, desprezando as coisas que acontecem no mundo. A banalidade do mal diagnosticada por Hannah Arendt com a perpetuação do mal insignificante, sutil e artiloso, com seu feitio banal e quase invisível, foi a mesma que possibilitou que os campos de concentração de Auschwitz e tantos regimes e governos totalitários fossem possíveis.

Em relação ao pensamento, valendo-se de uma metáfora atribuída a Sócrates, Hannah Arendt afirma que se trata de uma atividade invisível, cujo impacto, como o do vento, sentimos, mas não enxergamos. O pensamento é a tentativa de compreensão de nosso espaço no mundo. Ao aprofundarmos nossa leitura de “Vida do Espírito”, foi possível compreender a importância do pensamento para a autora. Em tempos em que o frenesi nos impede de parar-e-pensar, nossa filósofa nos convida a pensar o que estamos fazendo. E pensar é uma atividade difícil, pois saímos de nós mesmos para o “lugar nenhum”. A atividade do pensamento é, então, fundamental como um antídoto à propagação do mal banal.

Eichmann foi a porta de entrada para a percepção dessa ausência de pensamento, sendo que o indivíduo que não pensa pode tornar-se cúmplice dos crimes.

Hannah Arendt assegura que todo evento que é lembrado é pensado. O contar uma história é uma forma apropriada de pensá-la. A possibilidade de contarmos uma história nos permite refletir sobre o que aconteceu, mas, sobretudo, discernimos nossa atitude diante da vida e do cuidado com o mundo. Ao falarmos do “lembrar”, portanto, alguns apontamentos do que dissemos até aqui merecem destaque:

- I. “O pensar o que estamos fazendo” de Arendt, nos interpelou sobre como nos tornamos uma sociedade destruidora do mundo. O *animal laborans* não sabe como edificar o mundo, nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*. Conseqüentemente, o que importa não é mais a utilidade das coisas produzidas diante de um mundo, mas a “felicidade”, isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção e no consumo das coisas. É aí que conseguimos entender a relação da sociedade destruidora do mundo, como fruto da banalidade do mal, pois quanto mais acessível se torna a vida de uma sociedade de consumidores e trabalhadores, muito mais difícil será preservar a consciência das exigências e das necessidades que cada escolha impõe.
- II. De acordo com Arendt, o genocídio foi um crime contra a humanidade perpetrado no corpo do povo judeu. O mal constatado pela filósofa no caso de Eichmann possibilitou-nos entender a inflexibilidade ocorrida no III Reich. Não obstante, a banalidade do mal está cada vez mais presente em nossa sociedade, com as diversas situações desumanas com que nos deparamos diariamente. Entender sobre esta banalidade, que é a ausência de pensamento, nos permite cuidado e atenção ao cultivo de seres humanos supérfluos, incapazes de pensar.
- III. Arendt enxergou em Eichmann um indivíduo incapaz de pensar. Sobretudo, ele não foi capaz de pensar consigo mesmo. Isso nos alerta para a importância da atividade do pensamento. O pensamento é que possibilita ao homem dar sentido à sua existência no mundo; permite pensar por si mesmo e não aceitar regras sem questionamentos. Manifesta-se no mundo das aparências em conexão com

a faculdade do juízo, pois seu exercício só é possível em comunidade, e na delicadeza de se colocar no lugar do outro. Constitui-se, então, como uma aptidão contra o alastramento do mal no mundo público.

Todos esses temas são uma eloquente e pertinente indicação da capacidade arendtiana de prenciar caminhos teóricos a partir de problemas concretos. Hannah Arendt foi uma escritora em meio às catástrofes de seu tempo. O seu apelo à criação como estratégia de fuga, assim como a uma forma de recusa à proliferação de práticas de ódio, tirania e domínios totalitários, permanece entre nós. Os filósofos têm a responsabilidade, partindo das interpelações sofridas, de darem resposta ao seu tempo. Arendt, através do seu olhar filosófico, foi capaz de dar uma resposta aos problemas do seu tempo, mas, sobretudo, possibilita também a este tempo novos olhares sobre a realidade político-social.

O problema da banalidade do mal está cada vez mais atual em nossa sociedade, os surtos de xenofobia, os conflitos tribais, os fundamentalismos religiosos, a cultura do descartável, o racismo, a violência às mulheres, a intolerância à comunidade LGBT, os abusos infantis, a perseguição aos cristãos, judeus e muçulmanos, enfim, tudo o que explode como exemplo da intolerância presente na contemporaneidade. São, pois, expressões da ausência de pensamento, que não sabe fazer juízos éticos e, conseqüentemente, não sabe respeitar.

O sumo pontífice, o papa Francisco, tem sido incisivo na defesa das minorias e no combate ao preconceito e à discriminação. No dia 15 de novembro de 2019, recebeu no Vaticano, na Sala Régia, cerca de 600 participantes do Congresso Internacional de Direito Penal. A este propósito, Francisco fez uma reflexão sobre as questões que interpelam a Igreja na sua missão de evangelização e serviço à justiça e à paz. O Santo Padre afirmou: “Não é uma coincidência que, por vezes, ressurgam símbolos típicos do nazismo. Devo confessar a vocês que quando escuto um discurso de alguém responsável por uma ordem ou governo contra homossexuais, judeus e ciganos, lembro-me dos discursos de Hitler em 1934 e 1936”. O Papa assinalou, ainda, que o mundo está vivendo “outra vez” a cultura de ódio e perseguição incitada pelo nazismo: “Com a perseguição de judeus, ciganos e pessoas de tendências (*sic*) homossexuais, essas ações, que hoje são típicas, representam por excelência uma cultura tóxica e de ódio. Isso ocorreu naqueles anos e está acontecendo outra vez”. Conclui, enfim: “Hoje o hábito de perseguir

judeus está renascendo. Irmãos e irmãs, isto não é humano nem cristão. Os judeus são nossos irmãos e nossas irmãs e não devem ser perseguidos” (*O Globo*, 15 de novembro de 2019).

Podemos perceber que nos tempos hodiernos discursos que incitam tanto a violência quanto o preconceito estão se proliferando gradativamente. A problemática da banalidade do mal ressurgiu como uma advertência sobre o perigo da humanidade para a própria humanidade. Precisamos combater esse mal com uma verdadeira filosofia, que desenvolva nas pessoas a arte de pensar. Hannah Arendt é, por isso, cada vez mais atual em nossa sociedade.

A Igreja, anunciadora do Evangelho de Jesus Cristo, tem a missão de combater a perpetuação do mal. O Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, que tem sua missão pautada nos princípios cristãos católicos, numa visão ecumênica, plural e dialógica, respeitadora da dignidade humana e no compromisso com os empobrecidos, dispõe-se na difícil missão de desenvolver o gosto pela faculdade do pensamento, que sempre vem acompanhada pelo cuidado com o mundo. O amor, sim, é o valor essencial que Arendt buscou deixar como herança para os tempos futuros. Termina, então, esse trabalho na esperança de um mundo melhor e, como nos diria Hannah Arendt: “A educação é onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo”.



## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

\_\_\_\_\_. **A dignidade da Política**. Textos organizados por Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins et alii. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRJ, 2018.

\_\_\_\_\_. **As origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Ruebens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. O conceito de mal radical. **Trans/Form/Ação**, v. 28, n. 2, São Paulo, 2005. p. 83-94.

CANOVAN, M. Introdução. In. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. pp. LXII-LXIII.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt filosofia passo-a-passo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Argumentos**, ano 5, n. 9 – Fortaleza, jan./jun., 2013. p. 63-77.

CUNHA, Emerson José da. Kant e o problema do mal radical. **Pensar**, v. 8, n. 2, Belo Horizonte, 2017. p. 253-263.

FRY, Karen A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

KANT, Immanuel. **A Religião nos limites da simples razão**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

LAFER, C. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1988.

LUFT, L. **Pensar é transgredir**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

MORAES, Vinícius de. **Livro de sonetos**. Rio de Janeiro: s/Ed, 1967.

ORTEGA Y GASSET, José. **El tema de nuestro tiempo**. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **A faculdade do pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

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

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: Por amor ao mundo**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.