



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

ALINE MARIA RIBEIRO-CANTU

**A CONSTITUIÇÃO DO EU EM HANNAH ARENDT.**

---

Londrina  
2024

ALINE MARIA RIBEIRO-CANTU

## **A CONSTITUIÇÃO DO EU EM HANNAH ARENDT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós graduação em filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dra. Maria Cristina Müller

Londrina  
2024

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

A411a Ribeiro-Cantu, Aline Maria.

A Constituição do Eu em Hannah Arendt / Aline Maria Ribeiro-Cantu. - Londrina, 2024.  
156 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Hannah Arendt - Tese. 2. Eu - Tese. 3. Identidade - Tese. 4. Pensamento - Tese. I. Müller, Maria Cristina. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ALINE MARIA RIBEIRO-CANTU

**A CONSTITUIÇÃO DO EU EM HANNAH ARENDT**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós graduação em filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

Maria Cristina Müller

---

Prof.<sup>a</sup>. Doutora Orientadora  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Sônia Maria Schio

---

Prof.<sup>a</sup> Doutora  
Universidade Federal de Pelotas - UFPel

Eder Soares Santos

---

Prof. Doutor  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 23 de Janeiro de 2024.

## **AGRADECIMENTOS**

Desejo expressar minha profunda gratidão à Professora Doutora Maria Cristina Müller, minha orientadora, pela generosa acolhida de minhas inquietações teóricas e pelo apoio incansável na exploração aprofundada do pensamento de Hannah Arendt. A trajetória na vida acadêmica frequentemente se depara com desafios significativos, obstáculos que podem fazer-nos tropeçar. Nesse sentido, sinto-me extraordinariamente afortunada por contar em minha jornada com uma mentora tão diligente e compassiva, capaz de oferecer orientação profissional aliada a uma abordagem amigável.

Expresso igualmente minha gratidão ao Professor Doutor Eder Soares Santos, que, ao aceitar compor minha banca de avaliação, contribui significativamente para minha formação acadêmica, sendo uma fonte de referência e inspiração. Agradeço, também, à Professora Doutora Sônia Maria Schio, cujo acolhimento e participação na banca representam uma valiosa contribuição. Cada interação e leitura de seus textos assemelharam-se a uma conversa esclarecedora e inspiradora.

Manifesto minha sincera gratidão ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL, que se configurou como uma espécie de segundo lar, proporcionando um ambiente propício para encontros significativos e acolhimento. Desejo expressar meu reconhecimento a todos os docentes do Departamento de Filosofia, cujas práticas exemplares ilustraram de maneira tangível o que significa trilhar o caminho filosófico. Entre os amigos mais estimados, gostaria de ressaltar a contribuição de Ivana Bertolazo e Ana Turatto, que acompanharam de perto minha jornada e ofereceram suporte integral durante todo o processo de redação, demonstrando inclusive uma atenção pessoal notável.

Ademais, expresso meus agradecimentos a Rivânia Akemi por compartilhar valioso material de pesquisa e por sua generosidade, a Manuela Slonski pelo amparo constante, e a Marcelo Kretsch pelos diálogos, filosóficos ou não, que proporcionaram uma válvula de escape.

Não posso deixar de expressar meu profundo agradecimento à minha família, cujo apoio inabalável sempre me incentivou a prosseguir no caminho acadêmico em busca dos meus objetivos. Desejo mencionar, de forma especial, minha mãe Cleusa Araujo, meu pai Luis Henrique, meu irmão Luan Henrique e minha avó Maria da Conceição. Além disso, manifesto minha sincera gratidão à minha sogra Nilda Bandeira, pela sua constante preocupação e cuidado para comigo.

Quero expressar meu reconhecimento especial ao meu esposo Gabriel Cantu, com quem compartilho não apenas a vida, mas também a trajetória acadêmica. Esta jornada só é viável graças ao seu apoio constante, e por isso, sou profundamente grata.

Expresso minha gratidão à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), cujo financiamento ao longo dos anos de estudo tornou possível a realização desta pesquisa. Sem o apoio de agências comprometidas com o avanço da pesquisa no Brasil, os estudantes não poderiam alcançar resultados tão significativos. Como destacou Hannah Arendt, “A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade sobre ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens.” (Arendt, 2016, p. 247).

– Está ansiado pela vida, mas resolve os problemas da existência com um emaranhado lógico. E como são importunas, como são insolentes as suas saídas, e, ao mesmo tempo, como o senhor tem medo!

**DOSTOIÉVSKI**

..

## RESUMO

RIBEIRO-CANTU, Aline Maria. **A constituição do Eu em Hannah Arendt**. 2024. 156. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

Esta pesquisa analisa a constituição do Eu em Hannah Arendt, concentrando-se em dois momentos centrais de seus escritos: a abordagem da solidão como experiência existencial radical de perda do Eu e a dualidade da identidade na atividade do pensar, em que um Eu se transforma em dois, metaforizando o diálogo interno do pensar. Pergunta-se pela constituição do Eu em Hannah Arendt, de modo que o objetivo central é compreender como tal constituição se apresenta ao mundo. Utilizando a revisão bibliográfica como metodologia, foram examinados os textos *Que é filosofia da existência*, *Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito*, bem como *Eichmann em Jerusalém*, *Karl Jaspers: uma laudatio* e *Karl Jaspers: Cidadão do Mundo*. A análise permitiu localizar momentos específicos em que Arendt aborda a noção do Eu e discute temas relacionados, como a questão do ser, do pensamento, da identidade, da pessoa e da personalidade que emerge no mundo por meio de atos e palavras. Verificou-se que, em Arendt, o Eu é formado por meio de relações com os outros, com o mundo e consigo mesmo, caracterizado pela pluralidade do diálogo interior e do diálogo exterior. O Eu é concebido como plural, relacional e livre. Em contextos sociais fragilizados, a falta de responsabilidade pelo mundo resulta em indiferença e individualismo, culminando na busca de refúgio em um mundo lógico e coerente. Conclui-se que o Eu, se privado de relações, torna-se cindido, apresentando uma falta que fragiliza sua posição no mundo. Esse Eu fragilizado pode escolher não se responsabilizar pelo mundo em que vive, gerando uma disposição generalizada de indiferença em relação às demais perspectivas.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt, Eu, Identidade, Pensamento, Personalidade.

## ABSTRACT

RIBEIRO-CANTU, Aline Maria. **The constitution of the personal identity in Hannah Arendt.** 2024. 156. Master's Dissertation in Philosophy – Center for Letters and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2024.

This research examines the constitution of the personal identity in Hannah Arendt, directing attention on two central moments in her writings: the approach to loneliness as a radical existential experience of Self-loss and the duality in identity during thinking, where one Self transforms into two, metaphorizing the internal dialogue of the thinking activity. The primary objective is to understand how the Self that presents itself to the world is constituted in Hannah Arendt. Using literature review as the methodology, fundamental texts for the analysis of the issue were examined, such as *What is Existential Philosophy?*, *The Origins of Totalitarianism*, *The Human Condition*, and *The Life of the Mind*, as well as *Eichmann in Jerusalem*, *Karl Jaspers: A Laudatio*, and *Karl Jaspers: Citizen of the World?* These analyses helped identify specific moments where Arendt addresses the notion of the Self or discusses related themes, such as the issues of Being, thinking, identity, personhood, and personality that emerge in the world through actions and words. It was observed that, in Arendt's perspective, the Self is formed through relationships with others, with the world, and with oneself, characterized by the plurality of internal and external dialogue. The Self is as plural, relational, and free. In socially fragile contexts, the lack of responsibility for the world results in indifference and individualism, leading to seeking refuge in a logical and coherent world. In conclusion, the Self in Arendt, if deprived of such relationships, becomes divided, presenting a lack that weakens its position in the world. This weakened Self in modern society, devoid of a home and abandoned to an insecure world, often chooses not to take responsibility for the world in which it lives, generating a widespread disposition of indifference to other perspectives and, therefore, to people, by solving all problems by distancing itself from the unbearable reality, turning to a logical, organized, and coherent world that replaces common sense with common reasoning.

**Key-words:** Keywords: Hannah Arendt, Self, Identity, Thinking, Reality.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>2</b>	<b>O EU</b> .....	20
2.1	SER E PENSAMENTO: UMA PREOCUPAÇÃO COM O EU .....	21
2.2	O DESAPARECIMENTO DO SER: A Morte e o Eu .....	33
2.3	O EU ONIABRANGENTE E A COMUNICABILIDADE .....	42
2.4	DOIS EUS EM UM: Identidade e Diferença .....	50
<b>3</b>	<b>A PESSOA</b> .....	62
3.1	O APARECIAMENTO DO SER .....	63
3.2	A PERSONALIDADE .....	69
3.3	ATOR E ESPECTADOR .....	82
3.4	O SENSO COMUM .....	89
<b>4</b>	<b>O EU E A FALTA</b> .....	99
4.1	ALINEAÇÃO .....	105
4.1.1	<i>Falta de Mundo</i> .....	105
4.1.2	<i>Falta de Companhia</i> .....	113
4.2	IDEOLOGIA .....	122
4.1.1	<i>Como Ferramenta</i> .....	122
4.1.2	<i>Como Ideal</i> .....	128
4.3	SOLIDÃO .....	136
4.1.1	<i>Falta do Eu e do Outro</i> .....	137
4.1.2	<i>Falta do Eu e do Mundo</i> .....	142
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	147
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	152

## 1 INTRODUÇÃO

Ao abordar os escritos de Hannah Arendt, deparamo-nos com terminologias, conceitos e metáforas que podem obscurecer a compreensão técnica do conteúdo abordado. Relacionar o pensamento de Hannah Arendt a questões políticas não causa qualquer inquietação; entretanto, associar a pensadora a questões ligadas à temática do Eu pode não ser imediatamente claro, particularmente quando se busca responder à indagação: Como se constitui o Eu que aparece no Mundo, de acordo com os escritos de Hannah Arendt? O problema relacionado ao Eu é uma questão presente na Filosofia Ocidental pelo menos desde Descartes, que propôs a ligação entre Ser e pensamento com o *cógi*to, como também pode ser analisado retrospectivamente, desde os antigos, que debatiam a questão do Ser e do movimento, da identidade e da diferença. “Em nossos termos, onde quer que haja uma pluralidade – de seres vivos, de coisas, de ideias - há diferença, e essa diferença não vem do lado de fora, mas é inerente a cada ente sob a forma da dualidade, da qual surge a unidade como unificação.” (Arendt, 2020b, p. 206). Quando Hannah Arendt refere-se ao Eu e, mais especificamente, a um Eu formado por dois elementos, caracterizado por uma dualidade interior que se unifica, a que conceitos ou fenômenos Arendt está se referindo?

A importância de compreender o Eu em Hannah Arendt decorre do fato de que, ao abordar o pensamento, o Eu se manifesta em forma de dualidade na identidade. Nessa dualidade, ocorre o diálogo silencioso dos dois Eus em um. Para Arendt, o pensar é uma das três atividades espirituais (o pensar, o querer e o julgar). Tais atividades são internas e invisíveis ao mundo. Uma das formas de perceber essas atividades é o afastamento do mundo comum, uma pausa para a reflexão, um momento de parar e pensar.

Não se trata de uma teorização metafísica, um afastamento em direção a um além-mundo, uma transcendência religiosa, ou, de modo contrário, um voltar-se para a própria individualidade, isolando-se das relações com os outros. O espírito é uma esfera da vida humana.<sup>1</sup> Para Arendt, os seres humanos têm como condição de

---

<sup>1</sup> A vida contemplativa é apenas uma parte da existência humana; assim, mesmo sem as atividades presentes nesse “âmbito” ou “esfera”, o ser humano não deixa de ser humano. Arendt afirma: “a condição humana não é o mesmo que a natureza humana.” (Arendt, 2020a, p. 12). Sendo assim, nem a vida ativa nem a vida contemplativa, quando unidas, constituem algo “equivalente a natureza humana.” (Arendt, 2020 a, p. 12). Portanto, essas não são fundamentos da existência humana “no sentido de que sem elas, essa existência deixaria

existência a vida contemplativa e a vida ativa. A vida ativa engloba três atividades: o trabalho, a obra e a ação. Quando Arendt se refere à vida contemplativa, está mencionando todas as atividades que ocorrem internamente, como pensamentos, juízos, decisões e raciocínios. Contudo, o ponto de vista escolhido para abordar esses assuntos parte da perspectiva daqueles que pensaram a respeito da atividade do pensar, daqueles que se engajaram na atividade do pensamento.

A importância desse debate reside na análise da característica observada em Adolf Eichmann: sua superficialidade, a ausência de pensamento, a banalidade do mal. Isso se refere a pessoas que não atualizam suas identidades, que não se engajam em atividades internas, ou seja, que não se abrem a outras perspectivas, limitando a expansão da imaginação. São aqueles que evitam o pensamento, o diálogo interno e a participação na pluralidade da atividade mental. A importância dessa pesquisa se evidencia também ao compreendermos diversas formas de opressão moderna, como a sociedade de massas, a economia centrada no consumo, a alienação que desconecta as pessoas do mundo, o isolamento que prejudica as relações interpessoais e elimina o senso comum, além da influência de ideologia, terror e solidão.

Os Governos Totalitários visam a aniquilar a espontaneidade e a personalidade, utilizando ferramentas antes desconhecidas para esse propósito. A solidão forjada por esses governos é uma experiência existencial de desamparo, resultando na perda do Eu, antecipando a sensação de morte em um ser biologicamente ainda vivo. Na morte, essa experiência limite, intrinsecamente ligada ao Eu, proporciona um momento de importância primordial. Governos totalitários atacam características como espontaneidade e identidade, buscando homogeneizar a sociedade em uma massa que responde a comandos. Em uma sociedade que subestima o pensamento, a reflexão e o diálogo, elementos que possibilitam a apresentação ao mundo por meio de ações e palavras, são substituídos pelo raciocínio lógico, alterando a percepção da realidade.

Levantamos a hipótese de um Eu plural e relacional que depende de interações com o outro, com o mundo e consigo mesmo para se manifestar de maneira consistente no mundo por meio de atos e palavras.

Arendt argumenta que Karl Jaspers, sua referência teórica, ilumina os tempos obscuros da Alemanha hitlerista. Jaspers pode ser considerado o extremo oposto de Eichmann. Enquanto Eichmann não assume uma posição autônoma no espaço público, limitando-se a afirmar e reafirmar que agiu conforme as ordens, Jaspers se posiciona no mundo com consistência. O que era correto para ele anteriormente, seus valores mais íntimos, como o mandamento 'não matarás', por exemplo, não se alteravam com o tempo, não eram efêmeros. Para Arendt, Jaspers não se integrava ao mundo seguindo cegamente um conjunto de normas e regras, mas ponderava sobre suas ações, considerava as consequências, refletia sobre os diversos pontos de vista e mantinha um diálogo consigo mesmo. Jaspers se apresentava ao mundo em atos e palavras, reafirmando sua identidade e deixando transparecer sua personalidade.

De acordo com Schio (2011, p. 132), algumas das formas de compreender a banalidade do mal incluem a "inexistência de intersubjetividade", o afastamento da realidade e a "inatividade do espírito humano". Eichmann não se posicionava no mundo como pessoa. Na solidão observada em pessoas que vivem sob Regimes Totalitários, o indivíduo é apenas Um, perde-se de si mesmo, não existe outro Eu para estabelecer diálogo. A experiência existencial é diferente da aparência no mundo onde se é Um com outros e dois-em-um consigo e é essa aparência consistente que garante a identidade, aquilo que é visto por uma pluralidade de perspectivas como A e não como B. O chamado das necessidades da vida cotidiana força uma unificação consistente, uma mesma identidade aparece ao mundo para outros seres humanos e é percebida por eles. Assim, essa dualidade presente interiormente se unifica para se apresentar ao mundo de maneira consistente. Na solidão, ao contrário, não existe unificação para se apresentar ao mundo, pois não há mais dualidade interna, se é apenas um de fato.

A pesquisa adotou a revisão bibliográfica como metodologia, configurando-se como uma abordagem teórica com o propósito de aprofundar o conhecimento na temática do Eu em Hannah Arendt. A análise compreendeu textos como *Que é filosofia da existência*, nos quais Arendt retoma a identificação entre Ser e pensamento, e *A vida do espírito*, possibilitando a exploração de questões relativas à relação entre o pensar, o Eu e a aparência. O suporte para a análise de Eichmann foi obtido em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, ressaltando sua superficialidade de pensamento em contraste com Karl Jaspers,

cuja consistência é discutida nos artigos *Karl Jaspers: uma laudatio*, nos quais Arendt aborda questões relacionadas à personalidade, e *Karl Jaspers: Cidadão do Mundo?*, que apresenta a perspectiva valorizando a pluralidade, a comunicação e a ideia de um mundo comum.

A investigação do Eu em *A Condição Humana* concentrou sua apresentação ao mundo por meio de atos e palavras, afirmando-se como identidade única ao agir no mundo. Em *Origens do Totalitarismo*, o Eu é contextualizado a partir da compreensão da solidão como uma experiência de perda do Eu, destacando a ideologia como elemento fundamental que interfere no diálogo do eu-consigo-mesmo, entre outros aspectos.

Além dos escritos de Arendt, foram incorporados textos de comentadores, como *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt* de Bethânia Assy, que revisita conceitos fundamentais; *Pode o pensar nos impedir de fazer o mal? Uma questão de consciência* de Nuno Castanheira, que inicia uma discussão sobre questões relacionadas a pensamento e consciência em Arendt; *Trágica, não absurda: sobre a ação na obra de Hannah Arendt* de Adriano Correia, que contribui para a compreensão do conceito de tragédia na obra da autora; *Hannah Arendt e a filosofia da existência: o fim da identidade entre Ser e Pensar* de Lucas Dias, que aborda questões relacionadas ao Ser e retoma aspectos da Tradição filosófica; *O voltar-se de Arendt às atividades do espírito e A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt* de Maria Cristina Müller, proporcionando um panorama geral da discussão; *Hannah Arendt: o mal banal e o julgar* de Sônia Schio, esclarecendo a banalidade do mal de maneira mais ampla; e *D. W. Winnicott e Heidegger: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana* de Eder Soares Santos, possibilitando a compreensão de conceitos arendtianos com influências heideggerianas, entre outros.

O primeiro capítulo tem como propósito a compreensão da concepção de Eu em Hannah Arendt, que emerge de forma mais explícita em *Que é filosofia da existência* (2008a) e ressurgiu em *A vida do Espírito* (2020b), publicada postumamente em 1978. Neste trabalho, Arendt explora as três atividades espirituais fundamentais: o pensar, o querer e o julgar. Nosso enfoque de análise recai sobre o pensamento, uma vez que Ser e pensamento mantêm uma relação íntima nas discussões filosóficas. Arendt propõe uma relação, em vez de identidade, entre Ser e aparência. O pensamento se conecta ao Eu na medida em que apenas aquele que

pensa é capaz de afirmar uma identidade única e distinta no mundo, de se posicionar como pessoa e de assumir responsabilidade por suas ações, embora não seja capaz de garantir a existência.

A identidade é um processo contínuo de constante moldagem e remoldagem, desconstrução e reconstrução, semelhante ao pensamento. Arendt destaca que a "moderna crise de identidade" (Arendt, 2020b, p. 209) surge quando ocorre o silenciamento desse diálogo interno, resultando na falta de dualidade na identidade, transformando-se efetivamente em Um ao perder-se de si mesmo na experiência existencial da solidão. Essa experiência tornou-se comum nas sociedades modernas de massa, onde não se experimenta mais a sensação de pertencimento a um lar no mundo, a uma comunidade de iguais e a um relacionamento consigo mesmo.

A reflexão sobre a banalidade do mal em Arendt, aprofundando-se na busca por compreender se o pensamento poderia ou não ter impedido tais atos, aponta para a ausência de pensamento nesse sentido. Eichmann não afirma sua identidade única no mundo, pois não se apresenta como pessoa e não atualiza a dualidade da identidade. Eichmann não enfrenta dilemas de consciência, não porque careça de consciência, mas porque sequer chega a refletir nesse sentido arendtiano, como a "atualização da diferença constitutiva da sua identidade" (Castanheira, 2017, 233). Ele apenas segue padrões e normas de maneira lógica e ordenada, sem contemplar essas ordens e decidir sobre como se apresentar ao mundo e como agir.

No segundo capítulo, nossa abordagem visa à compreensão da relação entre Ser e aparência, especialmente no contexto da personalidade. Em Hannah Arendt, a existência do Eu não se fundamenta no princípio cartesiano do "Eu penso, logo existo". Os desafios inerentes à relação entre Ser e aparência, decorrentes da descoberta moderna de que nossos sentidos podem ser enganosos e, por esse motivo, não merecem confiança absoluta, são superados, na perspectiva de Arendt, por meio da tríplice comunhão entre os cinco sentidos, o contexto e o senso comum.

Arendt argumenta que o senso comum, ao conectar os cinco sentidos ao contexto, proporciona uma realidade compartilhada. Essa comunidade de experiência, acessível a todos os seres dotados de percepção, oferece uma base na qual diferentes pontos de vista convergem.

A personalidade, conforme delineada por Arendt, manifesta-se no espaço público e torna-se perceptível aos outros. É importante destacar que essa personalidade não é integralmente apreendida pelo próprio Eu, mas sim discernível

para os demais membros da comunidade. A personalidade é o "quem" que se revela no espaço público e pode ser percebida pelos demais; no entanto, essa personalidade não é totalmente aparente para o próprio Eu, mas é perceptível para os outros.

## 2 O EU

Este capítulo visa compreender a noção de Eu na filosofia de Hannah Arendt, abordando a antiga discussão entre identidade e a subsequente separação entre Ser e pensamento, buscando destacar a relação proposta por Arendt entre Ser e aparência. Para a autora, o pensamento não tem a capacidade de assegurar a realidade, uma vez que ela só pode ser garantida pelos demais habitantes do mundo à medida que cada um percebe a realidade de maneira distinta. O conteúdo que da atividade do pensamento provém do mundo, da vida compartilhada com os demais, de modo que para Arendt viver e estar entre os seres humanos no mundo são como sinônimos. Tendo em vista a importância de compreender a existência compartilhada argumentaremos pela experiência limite da morte e sua relação com o Eu tendo como ponto de partida a perspectiva de Arendt sobre a Filosofia de Heidegger. Para Arendt, a morte é a experiência que torna possível o Eu sentir-se a si mesmo.

Os textos base para o capítulo I desta dissertação são: *Que é filosofia da existência?* (2008 a), *A vida do espírito* (2020b) e *Eichmann em Jerusalém* (1999) Buscamos compreender a perspectiva de Arendt sobre a elaboração do tema do Eu na Filosofia da Existência e a posição da pensadora a respeito. Seguimos a análise sobre a discussão de um Eu oníbrangente e comunicativo de Jaspers que parece estar presente na Filosofia de Arendt. Deste modo, buscamos compreender esse Eu que não é garantido pelo pensamento, nem mesmo uma entidade metafísica, mas que aparece ao mundo em atos e palavras. Arendt não compreende o Eu como uma entidade metafísica, isolada ou mesmo um ideal. O Eu é comunicativo, se constitui por meio da relação com o outro, com o mundo e consigo mesmo. Arendt encerra esse texto apontando para a comunicação e para a convivência compartilhada como meio de garantir a realidade factual. Ela não concorda com Descartes de que o pensamento garante a realidade, não se volta para a psicologia do indivíduo como Kierkegaard, não assume um absurdismo como Sartre e não abandona por completo a Tradição de Pensamento, apesar de compreender que ela não é capaz de responder a tudo. Arendt não concorda totalmente com Heidegger quanto ao *Dasein*, mas se aproxima de Jaspers e de Sócrates, reconhecendo Kant e considerando as mais diversas perspectivas para formar um ponto de vista ampliado. Embora sejam citados diversos autores, é necessário destacar que o

escopo desta dissertação se concentra principalmente na perspectiva de Hannah Arendt em relação ao tema, bem como em sua interpretação desses filósofos. Nessa medida, as referências aos demais pensadores possuem caráter de exemplificação e contextualização, não sendo o intuito uma análise exaustiva de cada autor, mas uma indicação das linhas de discussão pertinentes ao tema em questão.

Por fim, objetivamos demonstrar a compreensão de Arendt sobre o Eu partindo do caso Eichmann até os comentários de Arendt sobre os diálogos socráticos. As questões morais suscitadas pela expressão banalidade do mal levaram Arendt a questionar o pensamento como atividade capaz de impedir atos maus. As pesquisas de Arendt avançam até o julgar, mas nos deteremos na compressão de como o relacionamento consigo mesmo pode interferir no relacionamento com o mundo. Eichmann não se apresentava como pessoa e não parecia estabelecer o diálogo que Arendt compreende como atividade do pensar. A questão do Eu aparece na discussão sobre a banalidade do mal na incapacidade de ser autônomo, de decidir por si mesmo, de pensar de maneira independente e de se responsabilizar como pessoa, como aquele que tomou uma decisão.

## 2.1 SER E PENSAMENTO: UMA PREOCUPAÇÃO COM O EU

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. (KIERKEGAARD, 1979, p. 318).

Iniciamos com esta citação de Kierkegaard para marcar o tema desenvolvido neste capítulo de compreender a noção de Eu na filosofia de Hannah Arendt. “Kierkegaard fala com uma voz contemporânea; ele fala para uma geração inteira que lê sua obra não por interesse histórico, mas por razões pessoais: *mea res agitur*.” (Arendt, 2008 a, p. 73). Kierkegaard aparece como interlocutor nos escritos de Arendt sobre a Filosofia da Existência e mobiliza dois dos conceitos centrais na busca por compreender como se constitui o Eu para Arendt. Ele propõe que o espírito é o Eu e Arendt, em sua última obra, *A vida do espírito*, publicada postumamente em 1978, parece seguir esta lógica. A vida do espírito não se refere a experiências religiosas (apesar de poder conter em si experiências religiosas), mas a atividades que não aparecem ao exterior. A vida do espírito abrange as atividades

internas que aparecem para o próprio eu, como as atividades do pensar, do querer e do julgar.

Ser e pensamento estão intimamente relacionados na Filosofia Moderna Ocidental.<sup>2</sup> Em Descartes, o Ser foi afirmado por meio do pensar. Uma existência confirmada e, mesmo, precedida pelo pensamento, relacionava ser e pensamento como dependentes. Um afirmava o outro, um dependia do outro. Para Arendt (2008a), Descartes propôs a questão da realidade de maneira inovadora, contudo apresentou uma resposta construída de maneira tradicional, o desenvolvimento do *cógito ergo sum* pelo filósofo era incapaz de provar a existência do *ego cogitans* e no máximo conseguia provar a existência do *cogitare*. Para Descartes, é possível afirmar que o pensamento está de tal modo relacionado à existência que “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (Descartes, 1983, p. 8). Apesar do termo espírito aparecer aqui com o significado de pensamento, entendimento e razão, se voltando as atividades internas, como também entendido por Arendt, existe uma diferença quanto à definição daquilo que assegura a realidade da existência. Para Arendt, o pensamento não é capaz de afirmar a realidade como pretendido por Descartes.

Arendt inicia a investigação do problema por meio de uma perspectiva cartesiana, mas se afasta de tal entendimento argumentando que, apesar da discussão sobre a realidade ter sido colocada de modo inovador por Descartes, sua resposta não foi satisfatória como evidenciou a crítica de Nietzsche a Descartes, pois “nenhum Eu realmente vivo pode jamais emergir de ‘Eu penso’, mas apenas um Eu que é uma criação do pensamento.” (Arendt, 2008a, p. 197). Para Arendt o pensamento não é capaz de afirmar a existência, o pensar não garante o eu.

Contudo, a crítica de Nietzsche estava presente em Kant, na destruição da unidade entre Ser e pensamento. Segundo Arendt (2020b), Kant conseguiu refutar

---

2 Arendt analisa algumas diferenças entre a Filosofia ocidental e oriental, mas argumenta a partir de sua perspectiva ocidental. Uma das diferenças entre o pensamento ocidental e oriental, reside na forma de pensar. Em *A vida do espírito* (2020b, p. 120), Arendt mobiliza esta diferença por meio de monogramas, “em outras palavras, aquilo que para nós é ‘abstrato’ e invisível, para os chineses é emblematicamente concreto e dado visivelmente em sua escrita, quando a imagem de duas mãos unidas serve para designar o conceito de amizade. Os chineses pensam com imagens, e não com palavras.” (Arendt, 2020b, p. 120). Nesta parte especificamente, de acordo com Arendt, se trata do pensamento chinês de Confúcio (551 a.C). Por este motivo é importante compreender que quando Arendt está adentrando a questão do pensamento, ela o faz a partir de um recorte. “Essas observações sobre a interconexão de linguagem com pensamento, que nos fazem suspeitar de que não há possibilidade de existir um pensamento não discursivo, obviamente não se aplicam a civilizações em que o signo escrito e a palavra falada, é decisivo; e em que, conseqüentemente, o pensamento em si não é discurso silencioso, mas sim um lidar mental com imagens.” (Arendt, 2020b, p. 119).

toda crença racional em Deus que se baseava na proposição “tudo que é acessível a razão tem que existir” (Arendt, 2008a, p. 198). Como não era mais o caso, que sabemos que o pensamento humano pode criar coisas, objetos e eventos que não existiram no mundo real dos acontecimentos e apenas podem ser pensados, a crença cristã precisava encontrar outra justificativa para se apoiar.

Na Filosofia, uma das características mais radicais da Modernidade (XVII – XX) é a constatação de que o conceito de Deus não pode ser provado racionalmente e isto levou a um afastamento entre Deus e mundo, no sentido de que não era mais possível haver certezas que comprovassem ontologicamente a existência de um Deus. “Num mundo sem deuses, o homem em seu ‘abandono’ ou em sua ‘autonomia individual’ se torna acessível a interpretação. Em todos os filósofos modernos – e não só em Nietzsche –, essa interpretação se torna a pedra de toque de sua filosofia. (Arendt, 2008a, p. 198).

Por não conseguir explicar a realidade das coisas e a aleatoriedade arbitrária dos eventos, o Ser havia sido deixado à mercê de um mundo estranho. Para Arendt (2008a, p. 196), “esse desespero subjaz a todo o irracionalismo moderno, a toda a hostilidade moderna contra o espírito e a razão”. Isso porque a filosofia moderna tem como ponto de partida a crença de que a realidade por si mesma não é capaz explicar a existência, ou seja, o desespero provém de uma realidade vazia, que se sustenta na existência, a saber, que ela é. (Arendt, 2008a, p. 196)

Arendt utiliza a abordagem sobre a Filosofia da Existência de Kierkegaard, que propôs uma teoria do ‘individual’ em detrimento de uma filosofia do universal. A teoria do universal é conhecida por explicar a totalidade dos acontecimentos, abrangendo o todo, o universal. Arendt considera Kierkegaard o fundador da Filosofia da existência uma vez que ele, ao criticar Hegel e descartar Schelling, chegou a uma Filosofia que se baseava no ser humano único, que estava “perdido num mundo totalmente explicado” (Arendt, 2008a, p. 202).

O termo espírito é mobilizado por Kierkegaard em *Doença até a morte* (1979) e aponta para algumas questões que atravessam a existência, como o desespero humano. Segundo Arendt (2008a), Schelling também se preocupou com este ser humano, abandonado por todos os deuses antigos e espoliado de toda segurança e providência. Este indivíduo é o ser humano real, visto de maneira individual e não universal, este Ser está liberto do universal. Arendt (2008a) argumenta sobre a importância de Schelling por ter sido o primeiro a utilizar a palavra *existência* em

sentido moderno e por ter se oposto à filosofia negativa, ou seja, à Filosofia do pensamento puro. A filosofia positiva de Schelling, segundo Arendt, tomava a existência como ponto inicial, afastando-se da esfera da vida contemplativa e isso porque a filosofia do pensamento puro havia abandonado o Eu ao desespero, deixando-o desamparado. (Arendt, 2008a, p. 196).

Não é o universal do ser humano que deseja a felicidade, mas um ser humano individual que sente a si. Contudo, com a destruição do antigo elo entre Ser e pensamento realizada por Kant e a destruição do sentido clássico de Ser, surge a questão da realidade que não pode ser afirmada de maneira absoluta, nem para o ser humano nem para as coisas.

Kant afastou o ser humano das ideias e valores universais, abandonando-o a um mundo inseguro, sem apoio para os pés e esse novo ser humano, moderno, só poderia apoiar-se em si mesmo, em sua própria existência. A partir deste momento, “o termo ‘existir’ passou a ser usado em oposição ao que é apenas pensado, apenas contemplado; usado como o concreto em oposição ao meramente abstrato, o indivíduo em oposição ao meramente universal.” (Arendt, 2008a, p. 199).

O termo Espírito, já presente em Descartes para se referir àquele que pensa, aparece em Kierkegaard de modo semelhante: o espírito é o eu que se relaciona, que está em movimento, em uma relação consigo mesmo. Em *A vida do espírito* (2020b), Arendt usa o termo para se referir às atividades internas que não são percebidas exteriormente, a não ser que sejam apresentadas ao mundo. O pensar, o querer e o julgar são as atividades que se constituem em interioridade, muito diferentes das atividades da vida ativa: o trabalho, a obra e a ação, que aparecem ao mundo explicitamente.

Nesta Dissertação, nós nos voltamos para a atividade do pensar, pois é nesta atividade que Arendt argumenta por um diálogo silencioso consigo mesmo, uma atividade interna. O pensamento é uma atividade que somente pode ter sua realidade garantida se for levada a público por meio da aparência, pois pertence ao âmbito privado e se mantém oculto aos olhos públicos. O pensamento não aparece no mundo a menos que haja um esforço para tal, de modo a tomar a forma de discurso que o comunica aos demais.

Arendt compreende o termo existência como aquilo que “designa simplesmente o Ser (*Sein*) do homem, a despeito de todas as qualidades e capacidades que um indivíduo possa ter e que são acessíveis à investigação

psicológica.” (Arendt, 2008a, p. 192). Acreditamos que o artigo *Que é filosofia da existência?* (2008a) já contém alguns aspectos que serão desenvolvidos somente três décadas depois quando, ao tratar sobre o pensar, em 1975, Arendt em *A vida do espírito* (2020b), analisando a afirmação de Valéry<sup>3</sup> que identifica o estado de consciência com o estado de pensar, “*tantôt je pense et tantôt je suis*’ (‘ora penso e ora sou’) [...] insiste em um antagonismo entre ser e pensar” (Arendt, 2020b, p. 97). Esse mesmo pensamento pode ser encontrado na Antiguidade, em Platão, quando, ao discutir a atividade do pensar, o filósofo se afastava da pólis para refletir. Arendt aponta essas perspectivas para ressaltar que a atividade do pensar é uma experiência que requer certo grau de afastamento. O pensar retira o indivíduo de seu contexto e o afasta temporariamente das urgências da vida pois o pensar é uma experiência de diálogo interno, e por isso, ao mesmo tempo, de afastamento do diálogo externo.

Segundo Arendt, pensar Kierkegaard na Filosofia Moderna é levar em consideração a rejeição da filosofia pelos próprios filósofos, a denúncia da antiga filosofia que não alcançava o indivíduo em sua existência concreta. “Para Kierkegaard, a filosofia está tão presa em seu próprio espírito de sistema que esquece e perde de vista o ser efetivo do sujeito filosofante: ela nunca toca o ‘indivíduo’ em sua ‘existência’ concreta.” (Arendt, 2008a, p. 74). A existência que possuía interesse para Kierkegaard era a própria vida, uma vida marcada pelo paradoxo fundamental da existência cristã: ser um indivíduo, mas não ter mais um eu, ou seja, ser um indivíduo perante Deus ou a morte e, ao mesmo tempo, perder seu eu, pois ao negar sua existência nega-se também seu próprio eu. “O ‘indivíduo’ renuncia a seu eu, à sua individualidade, a suas possibilidades mundanas, contra as quais se ergue – e de fora, por assim dizer – a inexorável realidade de Deus.” (Arendt, 2008a, p. 76). Ao tratar sobre a moralidade, Kierkegaard (1979, p. 239) afirma que “Tomado como ser imediato, sensível e psíquico, o Indivíduo é o Indivíduo que tem o seu *telos* no geral; a sua tarefa moral consiste em exprimir-se constantemente, em despojar-se do seu caráter individual para alcançar a generalidade.”.

De acordo com Ponte, Kierkegaard não buscava construir uma ontologia, “A escuta de Deus que Kierkegaard praticava em sua existência, possuía um caráter de

---

3 “*Discours aux chirurgiens*”, vol I, in *Variété*, Paris, 1957. p. 916.

acontecimento.” (Ponte, 2010, p. 20). Sua relação com Deus é uma relação de reflexão, não uma tentativa de enquadrar o divino em um molde de compreensão humana. Kierkegaard questiona a possibilidade de perceber Deus como um evento capaz de gerar um “sentido para aquele que se pergunta perante o caráter provocador desse mesmo Deus: um sentido que é subjetivamente experienciado como verdade. Isso leva Kierkegaard a afirmar que verdade e subjetividade coincidem na vivência do Indivíduo.” (Ponte, 2010, p. 20).

Kierkegaard mantinha uma posição nitidamente cristã e, por este motivo, buscar compreender Kierkegaard por tal perspectiva (cristã) poderia revelar aspectos importantes de sua filosofia. Kierkegaard recusa a filosofia hegeliana e dedica sua atenção ao indivíduo filosofante, que é negligenciado por Hegel com sua interpretação da História por meio de acontecimentos logicamente apreensíveis. Para Kierkegaard, Hegel acaba negando “a realidade concreta, a contingência e, portanto, o indivíduo” (Arendt, 2008a, p. 75), de modo que tal recusa à Filosofia de Hegel se converte em uma recusa contra o sistema filosófico enquanto tal.

Indivíduo e mundo passam a entrar em constante contradição, pois o eu é imprevisível e não pode ser reduzido ao pensamento. Contudo, o mundo passou a se apresentar de maneira previsível, através dos aparatos da racionalidade. Os aparatos da racionalidade permitiam construir uma cadeia de acontecimentos estatisticamente esperados e explicar o funcionamento dos eventos, enquanto o ser humano não poderia ser previsto nem explicado.

O Eu imprevisível estava lançado a um mundo previsível e explicado. A existência do ser humano, que não poderia ser apreendida de maneira racional, segundo Kierkegaard, era a única realidade que cada ser humano ainda possuía. A tarefa do ser humano seria, então, “‘tornar subjetivo’ um ser conscientemente existente, sempre ciente das consequências paradoxais de sua vida no mundo” (Arendt, 2008a, p. 202). Todas as teorias filosóficas e suas questões essenciais, como a imortalidade da alma, a liberdade ou a unidade do mundo, por exemplo, só poderiam ser apreendidas enquanto verdades subjetivas, em contraponto às verdades objetivas da ciência.

A Filosofia do Universal “deveria” se colocar em referência ao ser humano, pois o ser humano, que é um ser individual, estaria apto a apreender o universal e, dentro deste paradoxo e por meio dele, o ser humano converteria tal universal “no conteúdo de sua existência” (Arendt, 2008a, p. 202). Quando Kierkegaard mobilizou

a questão do geral, referia-se às generalidades que são aplicadas a todos os indivíduos, ou seja, o geral é geral pois é aplicado a todos os particulares e não porque foi generalizado.

Se é para o universal se tornar real, e assim, significativo para o homem, o homem precisa tentar realizar em sua vida paradoxal a contradição segundo a qual 'o universal assume a forma do individual'. Mais tarde, Kierkegaard irá interpretar essa vida referindo-a à categoria da 'exceção' [...]. Na exceção, o homem como indivíduo realiza as estruturas universais da existência *per se*. Toda filosofia da existência entende por 'existencial' basicamente aquilo que Kierkegaard ilustrava na categoria da exceção. O ponto central da conduta existencial é a constante realização (oposta à mera contemplação) dos elementos mais universais da vida. (Arendt, 2008a, p. 203).

A Filosofia Moderna acabou se afastando da Ciência Moderna, pois a verdade científica, ou seja, a verdade objetiva, não era capaz de alcançar as questões da existência, uma vez que apenas a verdade subjetiva seria capaz de atingir a existência humana. O afastamento da ciência, em Kierkegaard, para Arendt (2008a), não possuía relação com o Cristianismo, não temia que a preocupação com as coisas mundanas corrompesse a alma e impedisse a salvação, mas buscava compreender como este mundo havia perdido seu elemento de realidade<sup>4</sup>, mesmo que esta realidade fosse tudo o que ainda lhe restasse, ou seja, o Ser estava perdendo a única coisa que de fato possuía, seu elemento de realidade.

O psicologismo, surgido após Hegel, “consiste essencialmente na redução das leis lógicas (e matemáticas) às leis psicológicas de funcionamento do nosso intelecto” (Silva, 2012, p. 14). De acordo com Silva, isso significa que as leis e as regras não seriam objetivas, pois seriam dependentes das condições internas da constituição do sujeito. Ao operar, matemática e logicamente, o sujeito estaria operando com os mecanismos da própria consciência. A verdade objetiva estaria atrelada à verdade subjetiva e seria construída por ela. Este tipo de manipulação “acabaria por minar a garantia de verdade objetiva – entendida justamente como intersubjetividade – destas mesmas leis, devido ao que se pode chamar de Princípio de Imanência<sup>5</sup> (Silva, 2012, p. 14-5).

---

4 Para Arendt, diferente de Kierkegaard, a realidade é confirmada por meio da pluralidade, de objetos no mundo e de seres humanos.

5 De acordo com Cavalieri (2016) “O princípio de imanência inaugurado por Descartes determina os rumos da filosofia moderna. Em *Meditations Cartesiennes* (1997, p. 134) Husserl conclui com Santo Agostinho que a verdade habita o interior do homem (Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas). Dilthey define Descartes como a ‘encarnação da autonomia do espírito, fundada na encarnação do pensamento’ (1947, p. 364, tradução Cavalieri). A antiga ‘trindade metafísica’ Deus-Homem-Mundo aparece na modernidade como uma dualidade de Homem-Mundo. As questões relativas à transcendência tornam-se enigmáticas, conforme frisa Husserl. A questão fundamental é saber como as ações e potencialidades da consciência transcendental possibilitam o conhecimento do transcendente em sua realidade objetiva.” (2016, p. 37-38).

Foi Hegel quem, ao construir uma história sequencial da filosofia que correspondesse à história factual e política – algo que, antes dele, era bastante desconhecido –, rompeu realmente com a tradição, porque ele foi o primeiro grande pensador a levar a história a sério, isto é, tomá-la como geradora de verdade. (Arendt, 2020b, p. 307).

Após a morte de Hegel, foi constatado que o sistema hegeliano “representava a palavra final de toda a filosofia ocidental, pelo menos na medida em que, desde Parmênides e apesar de suas várias mudanças e aparentes contradições internas, ela nunca tinha ousado questionar a unidade entre pensamento e Ser.” (Arendt, 2008a, p. 193). Os filósofos posteriores a Hegel se rebelaram contra a identidade entre Ser e pensamento e, junto com a teoria hegeliana, contra a própria filosofia (Arendt, 2008a, p. 193). A partir desta ruptura entre *Ser* e *pensamento*, a Filosofia Moderna buscou promover a reconciliação de tal unidade pelas mais diversas vias, tais como a do materialismo<sup>6</sup> ou do idealismo ou, como Spinoza, “jogando com várias perspectivas para criar uma totalidade” (Arendt, 2008a, p. 193).

Somente após o término da guerra, quando a sociedade alemã se encontrava inclinada a eliminar as "estruturas intelectuais ultrapassadas" (Arendt, 2008a, p. 74), Kierkegaard revelou-se como o autor capaz de realizar tal processo de pensamento diferente da tradição anterior. Segundo Arendt (2008 a, p. 74), “Nietzsche e a chamada filosofia da vida (*Lebensphilosophie*), Bergson<sup>7</sup>, Dilthey e Simmel haviam preparado o terreno para Kierkegaard na Alemanha”. Nietzsche foi o responsável por abalar os antigos postulados fundamentais, ao passo que a filosofia da existência (*Erlebnisphilosophie*) buscava a compreensão dos objetos concretos tendo por base a experiência, sendo, desse modo, necessário apreender o objeto de modo pessoal e não por meio de categorizações gerais. Para Arendt (2008a, p. 74), o foco não está na inovação metodológica empregada neste novo modo de apreender um objeto, mas na “abertura de dimensões do mundo e da vida humana antes invisíveis ou que não passavam de meras sombras derivativas para a filosofia” (Arendt, 2008a, p. 74). Deste modo, não se tratava mais de uma categorização de objetos apreendidos de maneira geral, mas de um voltar-se para a subjetividade que era

---

6 Segundo Arendt (2008, p. 204), “Para a filosofia, a substituição do princípio hegeliano pela matéria não foi tão significativa quando a restauração da unidade entre homem e mundo”. Contudo, tal restauração se apresentou em descrédito ao homem moderno, pois se deu de maneira hipotética e doutrinária.

7 Segundo Assy (2015, p. 35), é possível encontrar semelhanças entre Arendt e Bergson no que tange à percepção, pois a percepção ocorre por meio da pluralidade em um espaço entre os seres que possui estreita relação com a ação. Segundo Assy (2015, p. 35), “pode-se inferir que cada percepção singular é formada já sob o pressuposto da pluralidade das percepções dos sujeitos...”.

capaz de revelar o que há muito havia sido negligenciado, o olhar do eu sobre o mundo e um voltar-se para a interioridade que permitia compreender o mundo por um novo ponto de vista.

Segundo Arendt (2008a), sempre se supôs que o pensamento revelava a existência daquilo que não era conhecido e, neste sentido, o pensamento coincidia com a existência e toda existência era cognoscível e, portanto, racional. Kant (2001) foi o filósofo responsável por destruir a unidade entre Ser e pensamento, entre *essentia* e *existentia*.<sup>8</sup> O pensamento não era mais capaz de alcançar a verdadeira existência do mundo. Nem mesmo o cristianismo foi tão radical ao ponto de destruir tal unidade, ao contrário, apenas reinterpreto-a segundo suas crenças. Com a divisão empregada por Kant, perdeu-se qualquer certeza sobre o significado ou ser do mundo cristão. A partir da quebra entre a identidade e o pensar, entre Ser e pensar, produzida por Kant, voltar-se para o eu e as atividades espirituais tornou-se um empreendimento desafiador porque o pensamento não necessariamente produziria a verdade, poderia ocorrer justamente o contrário, isto é, o pensamento podia transcender a existência e criar, pela imaginação, objetos e eventos, não somente que nunca existiram, como também que não tinham possibilidade de existência.

Arendt (2020b, p. 75) buscou dismantelar a falácia metafísica que se sustentava na premissa de que o pensamento tinha como propósito final a verdade e a cognição e, para tanto, distinguiu razão (*Vernunft*) de intelecto (*Verstand*), destaque-se que Kant não abordou detalhadamente essa distinção, a qual, para os propósitos de Arendt, se apresenta com extrema relevância, uma vez que a autora está investigando o pensamento enquanto atividade humana – diferente da cognição, como busca por conhecimento, e, também, do raciocínio lógico. Deste modo, Arendt ressalta que “o intelecto (*Verstand*) deseja aprender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado.” (Arendt, 2020b, p. 75). Ou seja, a faculdade de conhecimento busca conhecer o que é dado aos sentidos e o pensamento busca compreender o significado do mundo, portanto o

---

<sup>8</sup> Dada a complexidade desses conceitos na "Crítica da Razão Pura" (2001), as interpretações elaboradas por estudiosos do pensamento de Kant podem oferecer insights adicionais e uma compreensão mais aprofundada sobre a relação entre essência e existência. Recomenda-se consultar a obra de Martins (1999), intitulada "Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant", para obter uma análise mais detalhada desse tópico.

“Pensar não pergunta se algo existe; seu ‘há’ já é, de antemão, dado. A atividade do Pensar busca o significado, a compreensão desse algo.” (Passos, 2022, p. 289).

Kant retirou ao homem a antiga segurança no Ser, ao revelar a antinomia intrínseca na estrutura da razão; e, com sua análise das proposições sintéticas, ele provou que, em qualquer proposição que faz uma afirmação sobre a realidade, vamos além do conceito (*a essentia*) de qualquer coisa dada. (Arendt, 2008a, p. 197).

A substituição etimológica de Ser por existência constitui, segundo Arendt (2008a), um dos problemas fundamentais da Filosofia Moderna, a saber, a separação da identidade entre *Ser* e *pensamento*. Essência e existência não são a mesma coisa. A verdade subjetiva é um paradoxo que não pode ser resolvido pela via das verdades objetivas. O paradoxo se instaura, pois a verdade subjetiva não possui validade universal e, por outro lado, com a separação entre Ser e pensar, a verdade objetiva, isto é, a verdade da ciência, não mais alcança a realidade verdadeira das coisas. A verdade objetiva pode alcançar as verdades subjetivas, pois a natureza não se identifica mais com a realidade, do mesmo modo que *essentia* não se identifica mais com *existentia* e, também, não há mais identidade entre Ser e pensar.

Kant não buscava atribuir a sensação de abandono ao ser humano, mas constituir um ser humano autônomo, o que poderia ser visto em sua filosofia como dignidade humana. Arendt argumenta que Kant foi o primeiro filósofo que buscou compreender o ser humano “inteiramente no contexto de leis inerentes ao homem e a separá-lo do contexto universal do Ser, em que ele é apenas uma coisa entre outras.” (Arendt, 2008a, p. 199).

Segundo Arendt (2008 a, p. 199), “Kant destruiu a velha identidade entre Ser e pensamento e, junto com ela, a ideia de uma harmonia preestabelecida entre o homem e o mundo.”. Contudo, esta destruição não foi completa, pois restou preservado (mesmo que implicitamente) um antigo conceito de *Ser como dado*, aquele Ser que está submetido a leis universais e necessárias, pois ele estava vinculado a uma ideia de harmonia. O ser humano era capaz de conviver com esta ideia se restasse pelo menos uma sensação de segurança no “Ser e de pertinência ao mundo, e se tivesse certeza de poder pelo menos compreender o Ser e o curso do mundo. Essa sensação sustentou o conceito de destino” (Arendt, 2008a, p. 199). Esse orgulho humano em conhecer o destino, o curso do mundo e da vida, sustentou a Filosofia ocidental e as tragédias, até mesmo o Cristianismo não negava

que o ser humano poderia compreender o curso do mundo, por meio da revelação divina ou por meio da semelhança a Deus pela racionalidade.

Um problema semelhante atingiu a ideia de liberdade humana, pois, tão logo o ser humano atingiu a autonomia, também foi excluído desse conhecimento absoluto, ele não era senhor do Ser. “Para Kant, o homem na liberdade de sua boa vontade, pode determinar suas ações, mas as ações, por sua vez, estão sujeitas à lei natural da causalidade, esfera essencialmente alheia ao homem.” (Arendt, 2008a, p. 200). Ao sair da esfera humana da liberdade e adentrar a esfera da causalidade, esse ser humano perde a liberdade. Deste modo, o ser humano que por si mesmo é livre depende do funcionamento de um “mundo natural alheio a ele, de um destino que lhe é oposto e destrói sua liberdade.” (Arendt, 2008a, p. 200).

A influência de Kierkegaard foi imprescindível para o posterior desenvolvimento filosófico, visto que a filosofia adotou os conteúdos concretos de Kierkegaard (acaso, morte e culpa), influenciando Heidegger, que mais tarde investigou a morte e a culpa, e Jaspers, que posteriormente mobilizou os conteúdos de Kierkegaard nas situações limite<sup>9</sup>. Segundo a interpretação de Arendt (2008a, p. 204), para Kierkegaard, os três conteúdos mais importantes dizem respeito à *morte*, ao *acaso* e à *culpa*. A *morte* como garantia do *princípium individuationis*, o *acaso* como garantia de uma realidade dada que subjuga o ser humano e a *culpa* como o modo do ser humano tornar-se real, envolvendo-se na realidade. (Arendt, 2008a, p. 204). A *morte* garante o princípio de individualidade, pois mesmo sendo um fenômeno universal atinge indubitavelmente apenas o indivíduo. O *acaso* apresenta uma realidade que já está previamente determinada, à qual o indivíduo está submetido, sendo, contudo, imprevisível, o que impossibilita a redução da realidade ao pensamento. A *culpa* afirma o ser humano no mundo pois é o resultado de uma escolha, o ser humano assume responsabilidade por suas ações no mundo, mas, sendo o resultado de tais ações imprevisíveis, esse ser tem que, ao mesmo tempo, decidir e se responsabilizar pela decisão, de modo que, obrigatoriamente, determinada uma decisão, ficam excluídas as demais possibilidades. A Tradição

---

<sup>9</sup> Arendt esclarece que “essa expressão foi cunhada por Jaspers para designar a condição humana geral e imutável – ‘não posso viver sem ter que lutar e sofrer; não posso evitar a culpa; tenho que morrer um dia’ – para indicar a experiência de ‘algo imanente que já oferece um vislumbre de transcendência, e que, quando a ela correspondemos, *tornamo-nos a Existenz que potencialmente somos*.’” (Arendt, 2020b, p. 215 grifo da autora). Em *Filosofia das concepções de mundo* (1967) Jaspers ressalta que “estas situações que sentimos, experimentamos e pensamos no limite de nossa existência são chamadas de ‘situações limite’”. (Jaspers, 1967, p. 302, tradução nossa).

filosófica havia interpretado o *acaso* como uma forma da realidade se apresentar ao ser humano, uma realidade que não possui garantias, imprevisível, contingente e inacessível ao conhecimento humano pois algumas questões são deixadas sem resposta. “O acaso é o que está fora do eu, o qual traz para dentro de si, através dessa exterioridade, a obrigação integral do transcendente, daquilo que é desejado somente por Deus.” (Arendt, 2008a, p. 76).

A filosofia vem buscando superar a antiga separação entre Ser e pensamento empregada por Kant pelas mais diversas vias; Arendt busca refletir com o apoio de uma filosofia que assume a Tradição do pensamento filosófico kantiano sem tentar ignorar tal separação nem se voltar para o interior de um Eu que se afasta do mundo. Com a separação entre Ser e pensamento, não é o caso de que todo pensamento possui existência concreta e nem mesmo de acreditar que tudo que pode ser pensado, necessariamente, tem de existir. Para Arendt, o pensamento não afirma a existência do Eu, não é capaz de conhecer ou explicá-lo em sua totalidade, não deixa nada de concreto atrás de si. De acordo com Dias (2020, p. 162), em Arendt não se trata de sustentar a antiga identidade entre Ser e pensamento, mas de estabelecer uma relação (não identidade), entre ser e *aparência*<sup>10</sup>, rejeitando a universalidade como fonte de conhecimento e compreendendo a primazia da pluralidade que se estende a tudo que há na Terra.

Em Hannah Arendt, o pensamento por si só não é capaz de garantir a realidade da existência pois o pensamento gera um isolamento que permite se afastar do mundo temporariamente voltando-se para a própria interioridade. Arendt compreende o pensamento como esse relacionamento consigo, como diálogo, como companhia. Em Arendt, o pensamento não afirma a existência, mas uma vida sem pensamento não é totalmente viva, pois os seres humanos que “não pensam são como sonâmbulos” (ARENDR, 2020b, p. 214). De acordo com Passos (2022), pode-se inferir de maneira ainda primária que o aspecto político do pensamento em Hannah Arendt esteja na pluralidade do diálogo consigo mesmo que se unifica para lidar com a pluralidade do mundo. O pensamento, em Arendt, rompe com a compreensão tradicional filosófica pois, para a filósofa, ele não é mera contemplação ou passividade, mas uma atividade e não é legado a apenas uns poucos privilegiados, todos têm a capacidade de pensar. “O pensamento, que é a mais

---

<sup>10</sup> Esta discussão será retomada na seção *O aparecimento do Ser*, capítulo 2.

radical das atividades espirituais, realiza-se de um modo crítico, levando o indivíduo a questionar e a desarticular as regras rígidas e os padrões imutáveis.” (PASSOS, 2022, p. 291).

Uma das atividades do espírito, para Hannah Arendt, é o pensar. O pensar não garante a realidade, pois a realidade só pode ser garantida pela convivência com os demais seres que habitam o mundo. O Eu aparece ao mundo em atos e palavras e também aparece para si mesmo em consciência, conhece consigo mesmo. O Eu, em Arendt, mantém ao mesmo tempo uma relação interna consigo próprio e uma relação externa com os demais seres que habitam o mundo. O Eu, para Hannah Arendt, depende da relação com o outro e consigo mesmo. Pensar, mas não somente. O Eu precisa aparecer aos demais, aparecer ao mundo. A aparência é um conceito importante para compreender a filosofia de Arendt, aquele que não aparece ao mundo em atos e palavras não afirma sua identidade única e distinta aos demais e não compartilha a pluralidade do mundo, é como se não existisse, não é levado em conta, não é visto. A invisibilidade daquele que não aparece ao mundo se assemelha à morte. A morte pode ser vista como uma experiência limite da existência, momento em que se deixa a convivência com os demais.

## 2.2 O DESAPARECIMENTO DO SER: A MORTE<sup>11</sup> E O EU

Arendt (2008a) ressalta um dos conteúdos deixados por Kierkegaard (que, posteriormente, foi aplicado por diversos filósofos como Heidegger e Jaspers, por exemplo) como o princípio de individuação, a morte, pois é nela que o Ser sente a si mesmo e se separa de todos os outros. A morte atinge apenas o indivíduo, é uma experiência que não pode ser compartilhada com os demais e, por este motivo, representa o momento de maior solidão; ainda assim, a morte é uma experiência que encontrará a todos em algum momento, portanto, é um fenômeno universal para todo ser vivo. Segundo Arendt (2008a, p. 203), a “paixão de subjetivar” em Kierkegaard é afetada pelo medo da morte, pois a morte é o momento em que um ser humano está de fato sozinho, afastado até mesmo da vida cotidiana. “Pensar

---

11 Voltaremos a falar sobre a morte nos próximos capítulos, principalmente ao tratar sobre o isolamento, a solidão, o estar só e a alienação.

sobre a morte se torna um 'ato', porque, com ele, o homem se torna subjetivo e se separa do mundo e da vida cotidiana partilhada com outros homens." (ARENDR, 2008a, p. 203). Como Kierkegaard é um filósofo cristão, cabe ressaltar que existe uma diferença entre a morte como permanente e como uma passagem, um renascimento. Em Kierkegaard, o cristão não teme a morte, "para o cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. (KIERKEGAARD, 1979, p. 324).

Arendt ressalta que ter a morte como ponto de partida não supõe necessariamente uma afirmação da vida e da existência, tal como ocorre em Nietzsche e Jaspers, mas que, em se tratando de Kierkegaard e Heidegger, a morte é interpretada como prova da 'nulidade' do ser humano, como 'objeção' ao Ser do ser humano.

Heidegger introduziu a antevisão da morte como um existencial para definir esse caráter essencial, pois é na morte que o homem realiza o *principium individuationis* absoluto. Apenas a morte o retira da ligação com seus semelhantes, os quais, enquanto 'Eles', constantemente o impedem de ser um Eu. Embora a morte seja o fim do *Dasein*, ao mesmo tempo é a garantia de tudo o que importa, ao fim e ao cabo, sou eu mesmo. Ao vivenciar a morte como o próprio nada, tenho a oportunidade de me dedicar exclusivamente a ser-um-Eu e, no modo da culpa axiomática, de me libertar de uma vez por todas do mundo que me envolve. (ARENDR, 2008a, pp. 209-0).

Arendt (2008a, p. 203) elege a análise de Heidegger sobre a morte para seguir sua argumentação pois, para a autora, esta supera "em força e precisão a análise de Kierkegaard", pois este último se desvencilhou da filosofia por meio de sua 'subjetivação' e se voltou para a psicologia, mantendo sua desesperança em relação à filosofia. Quando Kierkegaard opta por considerar seriamente todas as suas próprias possibilidades, resulta em um tipo de reflexão compulsiva de modo que o "eu concreto de Kierkegaard sucumbe a um cruel vício psicológico pela reflexão." (ARENDR, 2008a, p. 77). Se a discussão sobre o Eu em Heidegger inicia-se com a pretensão de "restaurar uma ontologia, contra e apesar de Kant" (ARENDR, 2008a, p. 205), tal intento não foi alcançado, segundo Arendt, pois o segundo volume de *Ser e tempo* nunca veio a público. A primeira resposta de Heidegger sobre o sentido do Ser, segundo Arendt, era seu caráter de acontecimento temporal necessariamente destinado à morte. "A temporalidade é o sentido do Ser. Isso implica – e é explicitado em sua análise do *Dasein* (isto é, o ser do homem) condicionado pela morte – que o sentido do Ser é o nada." (ARENDR, 2008a, p. 205). Essa explicação mantém-se bastante abrangente, o enfoque está na justificativa da inclusão de

Heidegger em nossas discussões. A explicação de Santos (2006), a respeito da importância do autor parece muito próxima da compreensão de Arendt, pois “ao se perguntar pelo sentido do ser, Heidegger tornou possível colocar em questão a tradição metafísica da filosofia, que ganhou força com o surgimento da ciência moderna.” (SANTOS, 2006, p. 23).

Desse modo, saindo da relação entre ser e pensamento, Heidegger apresenta uma perspectiva interessante para se pensar o sentido do Ser. Pois, ao designar o Ser como nada, pode-se “abandonar a definição do Ser como aquilo que está dado.” (ARENDR, 2008a, p. 206). Entretanto, vale ressaltar que os textos mobilizados por Arendt são da década de 1930 e que, após esse período, Heidegger também altera seu posicionamento quanto à forma como percebe o ser: “o ser-o-aí passa a ser tematizado a partir de uma história do ser, acentuando-se a questão do ser-o-aí enquanto um acontecimento apropriante (*Ereignis*).” (SANTOS, p. 173, nota 22).

Heidegger tinha como pretensão “reverter a destruição do conceito clássico de Ser” (ARENDR, 2008a, p. 205) que influenciou a terminologia filosófica tradicional. O Nada de Heidegger não se identifica necessariamente com o niilismo, mas como uma tentativa de abandonar a tradicional concepção de Ser. Arendt aponta para a contribuição de Heidegger em retomar questões kantianas que haviam sido deixadas de lado.<sup>12</sup>

Segundo Arendt (2008a), o termo *Dasein*, em Heidegger, surge como uma tentativa de evitar o termo *homem*, com sua bagagem terminológica, e a divisão do ser humano em “vários modos de ser fenomenologicamente demonstráveis” (ARENDR, 2008a, p. 207). Por meio do novo termo, podia-se dispensar as características do ser humano legadas por Kant como a dignidade humana, a razão e a liberdade que surgem da espontaneidade humana e são, portanto, indemonstráveis fenomenologicamente. Tais características humanas ultrapassam a

---

<sup>12</sup>Cf: Heidegger, *Ser e Tempo* (2012). Frisamos que a preocupação desta dissertação é analisar a perspectiva arendtiana sobre a filosofia dos autores citados. De modo que todas as citações e apontamentos sobre os demais autores como Heidegger por exemplo, não pretendem esgotar o tema, apenas sinalizar a participação e importância do autor para a discussão. Em *Ser e Tempo* (2012, p. 35-39) Heidegger argumenta que a questão do Ser foi esquecida e por este motivo ele a retoma buscando apresentar sua relevância. Tal questão apresenta alto grau de complexidade. O Ser, em Heidegger, não se limita ao ente, mas se relaciona diretamente a ele. A questão do Ser não apresenta um método claro para sua investigação. Não pode ser deduzida de conceitos superiores ou analisada por conceitos inferiores, mas como evidente por si mesma. A questão do Ser deve ser repetida para que possa ser formulada da maneira correta.

mera funcionalidade, pois, enquanto características do Ser, possibilitam que o Ser ultrapasse a si mesmo.

O 'Eu' ocupa o lugar do homem, no sentido de que a principal característica do *Dasein* (o ser do homem) é que 'em seu Ser ele se refere a si mesmo'. Essa qualidade autorreflexiva do *Dasein* pode ser apreendida 'existencialmente', e é apenas isso o que resta do poder e da liberdade do homem. (ARENDR, 2008a, p. 207).

As ações humanas seriam equivalentes a ações divinas e é por este motivo que, na Filosofia heideggeriana, “embora Heidegger não admita<sup>13</sup>– o nada em sua filosofia de repente se torna ativo e começa a ‘nadificar’” (ARENDR, 2008a, p. 206), buscando destruir o que é dado no Ser e “usurpar de maneira ‘nadificante’ (*nichtend*) o lugar do Ser” (ARENDR, 2008a, p. 206). Arendt acrescenta que a discussão sobre a destruição, no sentido de nadificar, deixar de ser, pode ser vista em Camus e Sartre<sup>14</sup> de maneira mais clara; em Heidegger, todavia, a harmonia entre *essentia* e *existentia*, Ser e pensamento seria legada ao ser humano, como o único Ser em quem essência e existência se ligam como uma. A “essência é sua existência” (ARENDR, 2008a, p. 206). Por este motivo não se pergunta pelo “O Quê” do ser humano, mas apenas pelo “Quem” do ser humano.

Arendt (2008a, p. 207) compara o funcionalismo subjacente à abordagem ontológica de Heidegger ao realismo de Hobbes. Se o ser humano pode ser resumido por sua própria existência, então ele não passa de seus “modos de Ser ou funções no mundo (ou na sociedade, como diria Hobbes)” (ARENDR, 2008a, p. 207). O funcionalismo de Heidegger (e o realismo de Hobbes) acaba propondo um modelo de Ser humano que seria mais funcional caso estivesse liberto de todo tipo de espontaneidade pois, dessa perspectiva, o ser humano é visto como um “aglomerado de modos de ser” (ARENDR, 2008a, p. 207) e é um modelo arbitrário,

---

<sup>13</sup> Esta é a interpretação arendtiana da filosofia de Heidegger. Não nos aprofundaremos na análise da leitura arendtiana neste ponto, pois Arendt não guiará sua teoria pela perspectiva heideggeriana, como será possível verificar no capítulo 2. Entretanto, a teoria de que o Nada heideggeriano torna-se ativo e passa a ter uma função pode ser mais bem analisada em estudos futuros.

<sup>14</sup> Segundo Arendt (2008 a), o Existencialismo alemão e o francês "brotam de um mesmo período e de uma herança cultural mais ou menos igual" (ARENDR, 2008 a, p. 218). Sartre e Camus representam o Existencialismo francês, apesar de existirem diversos autores dentro da corrente existencialista e mesmo com grandes divergências entre os existencialistas franceses. Contudo, para Arendt, é possível traçar pelo menos dois pontos de revolta em comum: a) repúdio ao espírito de seriedade (*l'esprit de sérieux*) e b) a recusa em aceitar o mundo como meio natural e predestinado do ser humano (ARENDR, 2008 a, p. 218). O sucesso das obras de Sartre e Camus não reside apenas na qualidade da escrita, mas também em “uma atitude decididamente moderna, que não tenta ocultar a profunda ruptura da tradição ocidental” (ARENDR, 2008 a, p. 222). Os autores não buscam uma nostalgia dos tempos antigos; eles não se rendem à magia do que passou e se tornou velho, sendo “honestos em não fazer nenhuma concessão” (ARENDR, 2008 a, p. 222).

na medida que não formula um Ser humano que guia seus modos de ser, apenas um Ser que se converte em Senhor do Ser, mas se descobre impotente, pois se coloca no lugar daquele que anteriormente identificava como o lugar de Deus. O Ser se descobre senhor do Ser colocando-se em um lugar onde anteriormente apenas o divino residia mas, ao mesmo tempo, se descobre impotente, pois não controla o mundo. O que resta, segundo Arendt, são apenas modos de ser anárquicos. (ARENDR, 2008a, p. 207). Ao “reduzir o homem – através da nomenclatura *Dasein* – a diversos tipos de ser, demonstráveis por meio do estudo fenomenológico, esse ‘senhor do Ser’ termina em simples e anárquicos modos de ser.” (BOSCH, 2022, p. 157).

Para Heidegger, a “queda” se refere a todos os modos de existência em que o ser humano não é Deus, pois convive com toda a sua espécie no mundo. A queda do ser humano na Filosofia heideggeriana, segundo Arendt (2008a, p. 209), é atingida, pois o ser humano não se fez a si mesmo, mas foi lançado em seu ser e a forma de tentar sair deste “estar-lançado” é possível por meio da projeção que antecipa a morte como possibilidade iminente. Contudo, entre a estrutura de estar-lançado e a estrutura da projeção está o nada. O ser humano não se automanipula em direção ao ser, mas também não o faz (geralmente) em direção ao deixar de ser, de modo que nem mesmo a possibilidade do suicídio ganha corpo na discussão heideggeriana (mas sim em Camus<sup>15</sup>). Sendo assim, o caráter do ser do ser humano é determinado pelo seu Nada, ou seja, pelo que o ser humano não é. Para tornar-se um Eu é necessário tornar-se resoluto e viver existencialmente seria assumir culpa. “Querer-ter-consciência se entrega a esse ser-culpado” (ARENDR, 2008a, p. 209); o ser humano compreende que o *Dasein* é culpado, pois caindo no mundo ouve o chamado de sua consciência.

O modo existencial do *Dasein* é a filosofia, pois a questão filosófica precisa ser compreendida existencialmente, ou seja, a vida contemplativa é a mais elevada possibilidade do *Dasein*. A natureza do *Dasein* não é *ser* pura e simplesmente, mas ser ele mesmo, esse “elemento básico se chama ‘cuidado’, que se encontra em todo cuidar cotidiano no mundo. O cuidar tem um caráter autenticamente autorreflexivo.” (ARENDR, 2008a, p. 207). O cuidado do *Dasein* direciona-se à existência, buscando proteger a existência ameaçada e destinada, em última análise, à morte e à

---

<sup>15</sup> Para Camus o ser humano é estrangeiro pois nem o ser humano nem o mundo são “mutuamente adequados; o fato de estarem juntos na existência torna a condição humana um absurdo” (ARENDR, 2008, p. 220).

destruição. O ser que existe passará a não existir, transitando da convivência com os outros e com o mundo para o isolamento e a solidão absoluta.

Como explicita Dias (2020), o cuidado com a existência do Ser, em Arendt, fazendo uso da terminologia heideggeriana, deve ser transformado em um cuidado com o mundo; tal transformação advém da influência existencial de Jaspers, que se baseia na compreensão da existência que se constrói no voltar-se para o outro. Não se trata mais, como em Kierkegaard, por exemplo, de um retorno a um si mesmo, nem de um voltar-se a si afundando-se na própria interioridade como em discussões referentes à existência e a um Eu que busca por autenticidade. O voltar-se para o outro possibilita, em Arendt, uma relação com a realidade e com o mundo por meio da pluralidade. Portanto, o cuidado com a existência se configura no elogio à pluralidade e à liberdade humana como condições próprias da existência do Eu e do mundo. (DIAS, 2020, p. 170).

Segundo Arendt (2008a), a filosofia de Heidegger é essencialmente terrena, pois o “elemento crucial do ser do homem é ser-no-mundo” (ARENDR, 2008a, p. 208) e, para tal, este ser deve se preocupar com sua sobrevivência neste mundo. Contudo, tal sobrevivência é negada, visto que o Ser está destinado ao não-Ser, ao deixar de ser, ou seja, à morte. Tal impossibilidade de cuidado converte-se em alienação, que é experienciada por meio da ansiedade e do estranhamento. “Na ansiedade, que é o medo fundamental da morte, reflete-se o não-estar-em-casa no mundo” (ARENDR, 2008a, p. 208) e este não estar em casa no mundo é o modo básico do ser em Heidegger, a alienação. O *Dasein* apenas se realizaria enquanto ser si-mesmo, se pudesse deixar de *ser-no-mundo* e passasse a *ser para si mesmo*, contudo, ele está naturalmente impossibilitado de se realizar enquanto ser para si, pois não pode deixar o mundo e a convivência com os demais.

O *Dasein* “caiu” no mundo, deste modo, está impossibilitado de ser Eu, pois apenas na morte ele poderia “ter a certeza de ser ele mesmo” (ARENDR, 2008a, p. 208). Segundo Arendt esse “Eu é o Quem do *Dasein*” (ARENDR, 2008a, p. 208), de modo que a questão sobre o sentido do Ser poderia ser trocada pela questão do sentido do Eu, pois ao construir um caminho até o Eu evitando o ser humano (ou “Homem” pensado por Kant), troca-se a questão do sentido do Ser pela questão sobre o sentido do Eu.

Para Arendt (2008a, p. 209-10), este Eu isolado e absoluto, separado da existência com os demais, é um conceito de ser humano que separa a existência do

indivíduo da existência da humanidade da qual ele faz parte. Compreender o Eu, segundo Arendt, significaria que o ser humano poderia compreender a si mesmo de modo *absoluto*, o que ainda não podemos dizer ser possível e que, para Arendt, é altamente improvável, pois, segundo ela, seria necessário falar de “Quem” como se fosse um “O que”, e, portanto, seria um ser superior ao ser humano.

Arendt não concorda inteiramente com Heidegger por não acreditar em um Eu isolado de suas relações com o outro e com o mundo, pois, neste momento, estaria perdido o sentido de realidade garantido pelos demais e o lugar onde é possível aparecer e afirmar sua identidade.

Se o imperativo categórico prevê toda a humanidade na ação individual<sup>16</sup>, com Kant, a experiência do ‘nada culpado’ heideggeriano vai pelo caminho oposto, destrói em cada indivíduo “a presença de qualquer humanidade. O Eu sob a forma de consciência assumiu o lugar da humanidade, e ser-um-Eu tomou o lugar do ser humano” (ARENDR, 2008a, p. 210).

Arendt reafirma a destruição empregada por Kant e não busca um retorno nostálgico à antiga segurança. A filósofa afirma a destruição da identidade entre Ser e pensamento sem recair no absurdismo como Camus ou Sartre<sup>17</sup> ou a um voltar-se para a interioridade que separa o ser de todos os outros habitantes da Terra, como fez Heidegger. Arendt não propõe uma filosofia normativa e não segue nenhuma teoria de modo absoluto, pois defende o pensar autônomo. Aceita dialogar com várias perspectivas para formar o seu próprio ponto de vista geral e não busca uma verdade última, mas uma compreensão.

Segundo Arendt (2008a), Kant legou um mundo inseguro, onde é necessário uma “pose de heroísmo” para nele permanecer, e no qual a filosofia apresentou tal pose heroica desde Nietzsche como forma de demonstrar que os resultados de Kant conquistaram suas conclusões lógicas. Contudo, o legado que Kant deixou à Filosofia Moderna foi a sensação de desamparo, dificultando sua superação, pois todos “com a única e grande exceção de Jaspers, em algum momento abriram mão

---

<sup>16</sup> “O imperativo categórico, que como tal se limita a afirmar o que é a obrigação, pode ser assim formulado: age com base em uma máxima que também possa ter validade como lei universal.” (KANT, 2003, p. 68). Kant, em *A metafísica dos costumes* (2003), argumenta em favor de submeter à prova os princípios subjetivos da ação, para compreender se tais princípios se estendem em seu valor objetivo. Assim o próprio sujeito se torna produtor de uma lei universal.

<sup>17</sup> Para Dias (2019) Hannah Arendt está “em algum lugar que ultrapassa os pensamentos de Heidegger e do existencialismo francês ao afirmar, assim, que os homens são do *mundo*. Nem absurdo, nem (re)adequação. Para a autora, a negação da identidade entre Ser e Pensar pode ser efetuada sem que com isso se recaia na atribuição de inautenticidade à vida pública – como o fizera Heidegger – ou em uma perspectiva absurda sobre a existência. Trata-se, sim, de radicalizar o ‘ser-no-mundo’ em vista do ‘ser-do-mundo’ junto a um elogio das experiências vividas em público. (DIAS, 2020, p. 167, *grifo do autor*). Segundo Correia (2018), para Arendt o traço distintivo da existência humana não é marcado pelo absurdo, mas pelo trágico.

do conceito kantiano básico da liberdade e dignidade humana.” (ARENDR, 2008a, p. 200). Kant retirou do ser humano sua influência no curso do mundo, sendo o mundo externo independente das condutas de um ser humano livre.

Para Arendt (2008a), quando Schelling buscou por um “verdadeiro senhor do Ser”, ele buscava a volta da participação humana no curso do mundo e acabou recorrendo a Deus como forma de socorro, para que “Deus pudesse ‘neutralizar o fato da queda’, isto é, pudesse ajudar o homem a recuperar a realidade que perdera no momento em que descobriu a liberdade” (ARENDR, 2008a, p. 201). Os filósofos modernos posteriores a Kant, à exceção de Nietzsche, buscaram uma forma de reinterpretar a situação humana como forma de resgatar a permanência do ser humano neste mundo que “lhe roubou a dignidade” (ARENDR, 2008a, p. 201), buscaram reencaixar o ser humano nesse mundo. Contudo, mesmo Nietzsche buscava alguma segurança, mesmo que pela aceitação do destino. Pois “parecia mais aceitável estar sujeito a ‘queda’ como lei intrínseca humana do que cair nas mãos de um mundo estranho regido pela causalidade.” (ARENDR, 2008 a, p. 201).

O *amor fati* de Nietzsche, o ser-resoluto de Heidegger, o desafio de Camus em enfrentar a vida em seus próprios termos, a despeito do absurdo de uma condição humana enraizada no desenraizamento do homem no mundo, todos são tentativas de salvação pelo recuo a antiga segurança. (ARENDR, 2008a, p. 200).

Para Arendt, o Eu (no sentido empregado por Heidegger de um Eu isolado) só pode aparecer em completa solidão, pois perde-se a si mesmo, perde a pluralidade inerente ao Eu. A solidão é a experiência em que não existe a pluralidade do diálogo dos dois-eus em um pois é o momento que “eu falto a mim mesmo” (ARENDR, 2020b, p. 207) e, como apontou Jaspers, o momento em que os dois se tornam apenas um leva à perda do eu do diálogo e da pluralidade do eu.

Em Arendt, a preocupação não está voltada ao Eu, pois este Eu solitário só pode aparecer na morte, na solidão ou na dor insuportável, situações em que a convivência com os demais é negada, o único momento que se está realmente sozinho.

O que surge desse isolamento absoluto é um conceito do Eu como absoluto oposto do homem. Se a essência do homem, desde Kant, consistia em que cada ser humano singular representava toda a humanidade, e se o conceito de homem, desde a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos Humanos, passara a abranger a ideia de que toda a humanidade poderia ser aviltada ou exaltada em cada indivíduo, então o conceito de Eu é um conceito

de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade, sem representar ninguém afora si mesmo – nada a não ser seu próprio nada. (ARENDR, 2008a, p. 210).

De acordo com Oliveira (2011), “a morte significa que desaparecemos do mundo das aparências e deixamos a companhia de nossos companheiros humanos, que são as condições de toda a política. [...] para Arendt, politicamente, os seres humanos não são seres para a morte.” A natalidade, para Arendt, é exatamente este aparecer ao mundo, o nascimento é a chegada da novidade ao mundo. Trata-se de aparecimento (nascer, agir) ou desaparecimento (morrer), estar ou deixar de estar entre os seres humanos. Em Arendt, o ser aparece interna e externamente, relaciona-se com os outros e consigo mesmo, o ser é para os outros no mundo e também é para si mesmo. O nascimento, para Arendt é um “aparecimento físico singular e original, é um nascer para o mundo. Um nascer que revela [...] suas necessidades, a busca pela manutenção de sua vida individual, sua temporalidade, o corpo, o metabolismo de um organismo vivo. (OLIVEIRA, 2011, P. 145)

Arendt não assume poder compreender o Eu em absoluto, conseguir defini-lo por completo e, por este motivo, no segundo capítulo, trataremos da pessoa como um fragmento do Eu. A hipótese de existir um Eu oníabrangente parece levar à compreensão de que o Eu se divide em múltiplos aspectos que constituem o Ser, de modo que não é possível, em Arendt, analisar o Eu de modo total e absoluto, por sua abrangência. Pensar este Eu absoluto, para Arendt, seria como retirar o ser humano do contexto cotidiano funcional de sua vida e pensá-lo a partir de uma situação limite extrema como a morte, como fez Heidegger, para quem apenas na morte o Eu conseguiria se voltar para si mesmo como importância primordial.

Para Arendt, esse Eu se opõe ao ser humano que existe como parte de um todo e não pode ser pensado fora de tal contexto, pois ele simplesmente não existe isolado da realidade. Desde seu nascimento, ele está em constante contato com o outro, mas não em contato com qualquer outro, com um outro que é igual e diferente ao mesmo tempo, que se afirma no mundo de modo único e distinto, mas pertence à espécie humana e, por este motivo, pode interagir com os demais.

Pensar o Eu em Arendt é pensar uma situação limite<sup>18</sup>, situação em que não há diferença na identidade, não há pluralidade, em que se está realmente só, sem a

---

18 As situações limite são um ponto de partida de Jaspers que busca “desenvolver um novo tipo de filosofar baseado em Kierkegaard e Nietzsche” (ARENDR, 2008, p. 211). As situações limite de Jaspers são inspiradas

companhia dos outros, sem a relação com o mundo e sem a mais íntima das relações, o Eu mesmo. Pode parecer insólito buscar por um Eu na Filosofia de Arendt, que preza pela pluralidade, pela convivência e que admite a companhia dos demais como a própria condição de estar vivo, pois viver entre os seres e estar vivo se identificam em Arendt. Contudo, a filósofa se vale deste termo em algumas situações, o que nos leva à questão: o que é este Eu a quem Arendt se refere ao tratar sobre a solidão e sobre o pensamento?

### 2.3 O EU ONIABRANGENTE E A COMUNICABILIDADE

Nesta sessão, será apresentada uma nova ideia de Eu enunciada por Jaspers, um Eu oniabrangente, um Eu que se constitui na comunicabilidade com os demais habitantes do mundo e que é livre, plural e comunicativo. Arendt utiliza a ideia de Jaspers quando trata do pensar. O livro *Psicologia das concepções de mundo* (1967), de Jaspers, é, para Arendt, “o primeiro livro da nova ‘escola” (ARENDR, 2008a, p. 211), pois Jaspers se revolta contra a Filosofia e os filósofos que deram início à Era moderna, mas se revolta com o intuito de transformar “filosofia em filosofar” (ARENDR, 2008a, p. 211). Tal influência pode ser observada em Nietzsche com a quebra dos postulados fundamentais da Filosofia pois, ao destruir os antigos pressupostos psicológicos e libertar as energias psíquicas e extrafilosóficas, acaba por defender o filosofar – antes que a Filosofia – e em resgatar a subjetividade. (ARENDR, 2008a, p. 74).

Arendt retoma Jaspers pois a recusa deste em fundamentar uma teoria da totalidade – pois tais teorias seriam “casca vazias” que têm por intuito produzir uma (falsa) sensação de segurança contra o choque da existência – encontra consonância nas ideias da autora. Jaspers elege as situação-limite como ponto de partida para produzir um filosofar que possui como referência Kierkegaard e Nietzsche e se baseia no “apelo” à força da vida em si. A impossibilidade de apreender o todo, de prever os eventos do mundo e de minar a liberdade aparecem também em Arendt, especialmente por ter a filósofa vivenciado situações intensas,

---

nos conteúdos deixados por Kierkegaard (acaso, morte e culpa), são experiências vivenciadas que transformam filosofia em filosofar.

tais como a análise de Governos totalitários ou o relato do julgamento de Eichmann.

É por isso que Jaspers identifica a morte, a culpa, o destino e o acaso como as ‘situações-limite’ filosóficas que nos levam a filosofar, porque em todas essas experiências descobrimos que não podemos fugir à realidade nem resolver seus mistérios pelo pensamento. Nessas situações, o homem percebe que depende, não de algo específico nem de suas próprias limitações gerais, mas simplesmente do fato de existir. (ARENDR, 2008a, p. 196).

Jaspers baseia sua nova Filosofia nos conteúdos de Kierkegaard e acrescenta o que, posteriormente, veio a ser sua “teoria da ‘comunicação’” (ARENDR, 2008a, p. 205). Não se trata de uma filosofia normativa que instrui sobre a vida, mas de uma “agitação perpétua” de afirmação da existência, de uma forma de filosofar que também seja capaz de comunicar os conteúdos filosóficos. “[...] O pensamento de Jaspers conduz Arendt no caminho de um novo pensamento para a contemporaneidade que não regresse seja às respostas clássicas da *adequatio* ou que se voltem a um pleno absurdo da existência.” (DIAS, 2020, p. 167).

Para Arendt (2008a), a comunicabilidade é uma das questões centrais na filosofia de Jaspers, pois a comunicação não possui como objetivo gerar resultados, mas possibilitar um filosofar em comum. Comparada à maiêutica socrática, sem o resultado pedagógico, a filosofia de Jaspers busca por um filosofar em conjunto, não separando o filósofo dos outros habitantes do mundo, não o isolando de seu contexto funcional, não preservando sua posição de questionador nem reivindicando uma posição diferente daquela de qualquer outro participante. A maiêutica socrática é o que examina o resultado das opiniões, e portanto, é capaz de destruir valores, normas, e, de modo mais profundo, convicções. A maiêutica socrática é o componente depurador do pensamento e é “necessariamente político. Pois essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo [...] a mais política das capacidades espirituais humanas” (ARENDR, 2020b, p. 215). Em uma comunicação entre iguais é possível fazer e receber um apelo. Por sua vez, a filosofia sairia do âmbito do cientificismo e do academicismo e se manteria no âmbito do comum. Em Jaspers, o filosofar não é um modo existencial mais elevado ou de maior valor, ou um modo existencial que se separa de todos os outros, mas “antes uma preparação para enfrentar a realidade de mim e do mundo.” (ARENDR, 2008a, p. 213).

De acordo com Arendt, Jaspers trata as situações-limite como “a condição humana geral e imutável” (2020b, p. 215) que indica a experiência do imanente,

oferecendo, por meio desta, um vislumbre da transcendência que pode levar à realização da potencialidade da existência humana. A morte, da qual não se pode fugir, é a condição humana geral e imutável, de modo que a morte é uma situação limite. Para Arendt, as situações-limite de Jaspers ganham mais plausibilidade em situações como o nascimento e a morte do que em experiências específicas.

A própria vida, limitada pelo nascimento e pela morte, é um caso limite, no sentido de que a minha existência mundana sempre força a que eu me dê conta do passado, quando eu ainda não era, e de um futuro, quando não mais serei. O ponto é que, sempre que transcendendo os limites do próprio tempo de vida e começo a refletir sobre esse passado, julgando-o, e sobre esse futuro, formando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal. E tais reflexões surgem inevitavelmente em emergências políticas. (ARENDR, 2020b, p. 215).

Para Arendt (2020b, p. 215), quando todos os demais são guiados por terceiros, deixando-se levar e sem refletir sobre suas próprias ações ou assumir responsabilidade, “aqueles que pensam são forçados a mostrar-se” (ARENDR, 2020b, p. 215). Quando todos estão agindo impensadamente, aquele que pensa se recusa a aderir à maioria e tal recusa se converte em ação, mesmo que seja somente pela recusa em aderir, ou seja, na não ação, o pensador, aquele que decidiu pensar sobre seus atos, passa a agir. Em situações limite, normalmente em emergências políticas, o pensamento deixa de ser politicamente marginal, pois “a sua recusa em aderir mostra-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação” (ARENDR, 2020b, p. 215).

Segundo Arendt (2008a), para Jaspers, o ser humano adquire consciência na medida que avança do mundo imaginado para o mundo real, pois a realidade não pode ser apreendida apenas por meio de objetos do pensamento ou de meras possibilidades. O ser humano é mais do que seus movimentos do pensar, ele se torna “senhor de seus pensamentos”, tornando o filosofar uma forma de compreender a realidade. O filosofar, em Jaspers apela à liberdade humana, e, por isso mesmo, invoca a transcendência (pensar até o limite do pensável), criando, desse modo, uma “arena de ação ilimitada” (ARENDR, 2008a, p. 213). Tal ação surge das situações-limite e aparece no mundo por meio da comunicação com os demais, comunicação esta que ocorre entre semelhantes (seres humanos) e pressupõe a compreensão por meio dos aparatos da razão comum a todos, sendo capaz de garantir algo de universal, algo em comum. Por meio da comunicação, o filosofar cria a liberdade do ser humano no mundo, e, portanto, o filosofar se torna

uma forma de criação de mundo.

Segundo Arendt (2008a, p. 212), para Jaspers, a existência é uma forma de liberdade do ser humano como espontaneidade, a existência não é uma forma do Ser, mas uma forma de liberdade. Para Jaspers é exatamente porque o Ser não criou a si mesmo que é possível a liberdade, desse modo, o ser humano enquanto *Dasein* é uma forma de existência possível. A consciência desse Ser vai sendo adquirida conforme ele vai “avançando mentalmente do ‘mundo imaginado do apenas pensável’ até o limite da realidade, que já não pode ser apreendida como puro objeto do pensamento ou pura possibilidade.” (ARENDR, 2008a, pp. 212-3). A impossibilidade de redução da realidade ao pensamento torna a liberdade humana possível, pois se o ser tivesse criado a si mesmo, seria previsível a si mesmo e, portanto, não livre; por esta perspectiva, é possível suspender a questão sobre o sentido do ser, e responder que o Ser se constitui de tal modo que “é possível o *Dasein*” (ARENDR, 2008a, p. 212). O “Aquilo” da realidade não pode ser reduzido ao pensamento sem perder também seu caráter de realidade, do mesmo modo, o “Aquilo” de um ser como dado (seja esse Aquilo a realidade do mundo, a imprevisibilidade dos seres humanos ou o fato do ser não ter criado a si mesmo) “se torna o pano de fundo do qual se distingue a liberdade humana” (ARENDR, 2008a, p. 212).

O “Aquilo” de um ser dado é o que torna possível distinguir a liberdade humana, a liberdade de uma existência que não criou a si mesma e, que, portanto, não é capaz de se prever. Por não possuir a capacidade de se prever, essa existência é livre, pois é imprevisível até a si mesma. A existência não é o Ser do ser humano enquanto um ser dado, uma existência possível. “A palavra ‘existência’, aqui, significa que o homem alcança a realidade apenas à medida que age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade e ‘se conecta, por meio da comunicação, com a liberdade dos outros’” (ARENDR, 2008a, p. 212). O filosofar em comum de Jaspers tem como intuito “iluminar a existência”.

De acordo com Arendt (2008b, p. 84), a metáfora que melhor descreve Jaspers em sua personalidade e o cerne de sua teoria é a *claridade*. Para Jaspers, a responsabilidade por sua existência no mundo não se apresentava como um peso, os imperativos categóricos não cerceavam suas ações, sua atitude de responsabilidade frente a vida pública simplesmente fluía e fluía de um “prazer inato em tornar manifesto, em clarear o escuro, em iluminar as sombras. [...] sua

afirmação no âmbito público é, em última análise, apenas o resultado do seu amor à luz e à claridade” (ARENDDT, 2008b, p. 84). Em Jaspers, a existência é iluminada pela razão, de modo que ele mesmo era governado por sua paixão à luz e à claridade e, por isto, Jaspers foi capaz de ser luz na escuridão durante os tempos sombrios que dominavam a Alemanha, resistindo às sombras que se impunham durante o domínio de Hitler.

A Filosofia de Jaspers, segundo Arendt, (2008a, p. 212), argumenta que a existência do ser humano não se resume a uma forma do Ser, mas a uma forma de liberdade humana. O que Heidegger chamou de “queda”, seria o “escorregar” que Jaspers aponta como uma forma de roubar a liberdade do ser humano, que se funda na impossibilidade de compreender o Ser de maneira absoluta. Para Arendt, este escorregar é diferente do fracasso na teoria do autor. Para Jaspers, esse escorregar não é inevitável, pois se trata de um “afastamento do ser humano real” (ARENDDT, 2008a, p. 213), de acordo com Arendt “qualquer ontologia que se pretende capaz de dizer o que de fato é o Ser escorrega para uma absolutização das categorias individuais do ser” (ARENDDT, 2008a, p. 213).

Segundo Arendt (2008a), em Jaspers, o pensar tem como função encaminhar o ser humano a experiências em que o próprio pensamento chega ao seu limite e falha. Nesse fracasso do pensamento (não do ser humano e diferente do que Heidegger chama de queda) é possível vivenciar a “cifra da transcendência” (ARENDDT, 2008a, p. 213). O fato de ser vivenciada apenas como cifra e no fracasso do pensamento, demonstra que o ser humano é real, livre e, portanto, mais do que apenas pensamento. No fracasso, o Ser humano compreende que não pode criar o Ser e nem conhecê-lo em sua totalidade. O fracasso é a experiência que demonstra as limitações do ser humano em sua existência e que é alcançada por meio do filosofar que avança até as fronteiras das limitações da existência. “Por não conseguir transcender todos os limites, ele vivencia a realidade que lhe está dada como a cifra de um Ser que ele não é” (ARENDDT, 2008a, p. 214).

O fracasso do pensamento possibilita a existência do ser humano realmente livre pois é nesse fracasso que o ser percebe que não está no lugar de Deus, pois não se autocriou, e, portanto, não conhece o Ser em sua totalidade. O Ser é transcendência, de modo tal que o ser humano não pode ser reduzido a suas potencialidades; o Ser é uma realidade que torna impossível imaginar o não-ser. Imaginar a não existência de algo em particular é possível, mas tentar imaginar a

não-existência em si é tarefa bem mais complexa. O “peso da realidade” aparece ao se analisar a incompatibilidade entre o pensamento e o “Aquilo” da realidade. O fracasso do pensamento torna possível a existência que busca transcender o mundo dado, a saber, a existência livre. A condição de poder escolher faz com que tal existência seja capaz de adentrar a realidade, superando o “peso da realidade”. (ARENDR, 2008a, pp. 213-4).

Segundo Arendt, Jaspers expõe os conteúdos filosóficos alcançados de maneira metafisicamente lúdica, por meio de exercícios experimentais de pensamento. Tais exercícios tem como objetivo aproximar os outros ao filosofar em conjunto. “Em Jaspers, esse pensar até os limites do pensável se chama ‘transcender’, e sua ‘metafísica lúdica’ é uma nomeação ordenada e sequencial desse movimento autotranscendente do pensamento.” (ARENDR, 2008a, p. 213). A filosofia possui como “tarefa” libertar o ser humano do mentalmente pensável, do mundo imaginado para direcioná-lo em direção à realidade. A filosofia não pode reduzir a realidade ao pensamento, nem contornar tal incapacidade, seu objetivo é intensificar o que não pode ser reduzido ao conhecimento intelectual. A realidade daquele que pensa antecede o pensamento, de modo que apenas a liberdade verdadeira determina quais serão os pensamentos. (ARENDR, 2008a, p. 214). O fracasso do pensamento possibilita a liberdade, pois, se a realidade pudesse ser reduzida ao pensamento, o ser humano não seria de fato livre.

Para Arendt, uma das conclusões mais importantes a que Jaspers chegou e que parece ter sido assimilada a sua própria teoria, reside na compreensão de que “o Ser enquanto tal não é cognoscível; pode apenas ser vivenciado como algo ‘oniabrangente’.” (ARENDR, 2008a, p. 214). Deste modo, buscar por um Ser, como fazia a antiga ontologia, que pretendia ter o atributo da onipresença, torna-se empresa sem sentido. Para Arendt (2020a, p. 13), o problema da natureza humana<sup>19</sup>, ou seja, compreender o ser em sua essência ou em sua substância, é

---

<sup>19</sup> “Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que natureza humana.” (ARENDR, 2020 a, p. 12). A junção de todas as atividades humanas da vida ativa e da vida contemplativa que compõe o que Arendt chama de condição humana, “nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que sem elas, essa existência deixaria de ser humana. De acordo com Arendt (2020 a, p. 13) “ *a quaestio mihi factus sum* (‘ questão que me tornei parra mim mesmo’) de Agostinho parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral.” Aquilo que guarda relação duradoura com a vida humana assume sua posição na condição da existência humana. “Por outro lado, as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto.” (ARENDR, 2020 a, p.

insolúvel, pois não é possível saber se o ser humano pode conhecer a si mesmo da mesma forma que pode conhecer as coisas e objetos do mundo. A libertação de buscar por um Ser onipresente e da ilusão de poder conhecer o Ser, coincidiu com a libertação da Filosofia em explicar o mundo de maneira monística, ou seja, da perspectiva de que a existência se sustenta em um único fundamento, como essência, substância, princípio, entre outros. O ser como oniabrangente se realiza na convivência com os demais, no espaço em que vivem e agem, e não é um ser cognoscível, mas pode ser vivenciado, não está mais aprisionado, mas livre. O ser não é mais um resultado, mas a própria existência que nunca é isolada e possui consciência dos outros seres que habitam o mundo. Neste sentido, a comunicação, em Jaspers é a premissa para a existência do ser humano, que não constitui a si mesmo e não é originário de um princípio único. Com Jaspers, não é necessário buscar por um ideal de Eu único que explica o todo e se compreende em absoluto.

Pelo contrário, podemos aceitar a ‘fragmentação do Ser’ (contexto em que o Ser não significa mais o Ser das ontologias), e podemos acolher o sentido moderno de alienação no mundo e o desejo moderno de criar, num mundo que já não é um lar para nós, um mundo humano que possa se tornar nosso lar. (ARENDR, 2008a, p. 215).

O Ser não é algo cognoscível, mas oniabrangente, ou seja, o Ser é um todo que abrange diversas categorias divisíveis, sendo inútil a busca por um único e isolado Eu, pois o Ser é múltiplo e plural e pode ser fragmentado. Este conceito de Ser como oniabrangente é explicado por Arendt como uma “ilha de liberdade humana” (ARENDR, 2008a, p. 215), sendo as dimensões desta ilha demarcadas pelo que Jaspers chama de situações-limite. Nas situações-limite, o ser humano “vivencia as limitações que determinam diretamente as condições de sua liberdade e lhe dão a base para suas ações.” (ARENDR, 2008a, p. 215). As dimensões da liberdade humana possibilitam a escolha pelo que se pode ou não fazer, iluminando a existência e, desse modo o ser humano passa de “‘ser-um-resultado’ para a ‘existência’, a qual, para Jaspers, é apenas um outro termo para o ser humano num sentido determinado” (ARENDR, 2008a, p. 215).

Segundo Arendt, a existência não ocorre de maneira isolada, pois existe “apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros.” (ARENDR,

2008a, p. 215). Arendt discorda de Heidegger quando este coloca a existência dos semelhantes como impedimento para o Ser do Eu, mesmo reconhecendo a existência dos demais como necessária em sua teoria. Arendt concorda com Jaspers de que “a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado” (ARENDR, 2008a, p. 215). Para Arendt, no conceito de comunicação de Jaspers encontra-se também um novo conceito de humanidade (ainda não desenvolvido à época) que reivindica a comunicação como “premissa para a existência do homem”. (ARENDR, 2008a, p. 215). “Dentro do Ser ‘oniabrangente’, os seres humanos vivem e agem entre si; assim procedendo, não perseguem o fantasma do Ser, nem vivem na ilusão arrogante de constituírem o próprio Ser.” (ARENDR, 2008a, p. 215).

O movimento da transcendência no pensamento, um movimento básico para a natureza do homem, e o fracasso do pensamento intrínseco a esse movimento nos levam, quando menos, a reconhecer que o homem como ‘senhor de seus pensamentos’ não só é mais do que pensa – e é provável que isso, por si só, fornecesse uma base suficiente para uma nova definição da dignidade humana – como também é constitutivamente um ser que é mais do que um Eu e quer mais do que a si mesmo. Com essa compreensão, a filosofia da existência emergiu de seu período de preocupação com a Eudade.” (ARENDR, 2008a, p. 215-6).

A filosofia arendtiana argumenta em favor da pluralidade e da busca de pensar o mundo e os seres que nele habitam, formulando sua teoria política no espaço *entre* os seres, de modo que “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDR, 2020a, p. 28). Para Arendt, pensar o Eu não é possível de modo isolado e separado de todos os outros, pois ao pensar o Eu no diálogo silencioso consigo mesmo, pensa dois e não um. Trata-se de uma pluralidade inerente ao Eu que estabelece uma igualdade na diferença e constitui uma relação que não acontece em solidão, pois exige diálogo. Arendt compreende que a pluralidade é a lei da Terra e o Eu não se constitui de modo diferente, o Eu é plural, não está solitário e nem é cognoscível, mas onibrangente, só confirma sua existência por meio da comunicação, que acontece de maneira interna e externa, na relação consigo mesmo e na relação com os outros habitantes do mundo. Não se trata de um voltar-se para a interioridade que ignora o mundo e a preocupação com os demais, assumindo uma posição de superioridade a tudo que é exterior a si mesmo, mas de um Eu que se comunica, se responsabiliza e se insere no mundo por meio de atos e palavras, que pode ser

pensado por diversas perspectivas e não se reduz a um único princípio capaz de explicá-lo em absoluto. Em Arendt, pensar o Eu é levar em conta a pluralidade, o diálogo e a relação com o outro e com o mundo.

#### 2.4 DOIS EUS EM UM : IDENTIDADE E DIFERENÇA

Arendt aborda dois eus distintos que se separam na atividade do pensamento e se unificam na “volta para casa”, ou seja, quando precisam se apresentar ao mundo aparecem como um Eu consistente pois é por meio desta relação plural que se constitui a identidade única de cada sujeito que aparece ao mundo. Arendt (2020b) iniciou suas investigações sobre o pensamento e as atividades espirituais após acompanhar o caso Eichmann, que a levou a buscar compreender como era possível que uma pessoa aparentemente normal, moral e mentalmente, auxiliasse um movimento que buscava aniquilar a pluralidade humana sem perceber o impacto de suas ações no mundo e sem assumir a responsabilidade por tais ações. Quando Arendt descreveu o julgamento de Eichmann, nenhuma compreensão de mal anteriormente analisada na Filosofia, na literatura ou mesmo em algumas religiões por ela conhecidas, poderiam descrever esse novo tipo de maldade. Como compreender um agente que não possuía em si as qualidades de alguém que se deve temer, alguém maligno, que possui um caráter diabólico? Eichmann se protegia com frases prontas, clichês, ordens superiores ou com a alegação que não havia cometido nenhum crime (pois na Alemanha Nazista, a palavra de Hitler possuía força de lei e, portanto, suas ordens não eram consideradas criminosas).

A questão que a autora abordou foi se o pensamento poderia impedir o mal. Com a série de reportagens sobre o julgamento do ex-oficial nazista e a conclusão a que chegou, ou seja, a banalidade do mal, como um novo tipo de mal cometido por um agente banal que aparentava não possuir profundidade de pensamento, mas que cometia atos descabidos, a filósofa voltou-se para as atividades espirituais como condição para compreender a perpetração de maldades incontestáveis por agentes que se reduziam a seguir ordens sem pensar nas consequências de sua existência no mundo e no impacto na vida de outras pessoas. Além e aquém dessa questão, Arendt também buscava compreender as questões morais levantadas pelos

juulgamentos pós-guerra.

De acordo com Müller (2022b), Arendt apresentou duas justificativas para o choque representado pelas atitudes e palavras de Eichmann. A primeira referia-se à ausência de pensamento de Eichmann, e, portanto, o retorno de Arendt às atividades espirituais se fazia necessário para compreender a função do pensamento frente às situações de emergência. A segunda relacionava-se a problemas que surgiram a partir dos julgamentos do pós-guerra, referentes aos conteúdos morais que haviam sido descartados com facilidade durante o período nazista. Constatando que a moralidade não passava de um conjunto de normas e regras que poderiam ser trocadas, Arendt percebeu a importância de se refletir sobre aquilo que leva alguém a um agir ético. O que guia a ação quando os códigos morais e de conduta não servem como parâmetro?

Eichmann estava agindo conforme a lei de seu país, seguia as ordens das autoridades. Contudo, “o que exigimos nesses julgamentos, em que os réus cometeram crimes ‘legais’ é que os seres humanos sejam capazes de diferenciar o certo do errado mesmo quando tudo o que têm para guiá-los seja apenas seu próprio juízo.” (ARENDR, 1999, p. 318).

Arendt (2004) percebeu, com grande assombro, que todos os antigos códigos morais e de conduta que pareciam fazer parte da humanidade e ser inatos a todas as pessoas sãs não tinham a consistência necessária para impedir os horrores perpetrados durante a Segunda Guerra. Com a substituição dos antigos valores morais e a troca repentina do que antes se considerava certo e errado para um novo conjunto de normas estabelecidas em Governos totalitários, a antiga crença de que qualquer pessoa em posse de suas faculdades mentais pudesse distinguir o certo do errado se demonstrava falha. O fato era que qualquer pessoa que se guiasse por um conjunto de regras poderia, eventualmente, trocar este conjunto por outro, desde que, este o servisse de maneira eficiente.

A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar. (ARENDR, 2004, p. 118).

Arendt buscava compreender esta nova sociedade que se apresentava, mesmo com todo o horror que ela carregava consigo, e o novo tipo de mal nela praticado durante o período da história que não poderia ser negado, esquecido ou

mesmo perdoado. Esta foi a herança deixada pela História, uma herança sombria, que levou muitos, e não apenas uns poucos, a se renderem aos discursos eficazes de um líder nazista e propiciou o surgimento de uma massa de pessoas que seguiu os passos desse líder. Arendt buscava uma nova forma de pensar, um “pensar sem corrimão’, que, pode-se inferir, significa o pensar que habilita o julgar sem qualquer tipo de muleta – códigos morais estatuídos, regras de conduta, mandamentos etc. – que o pudesse auxiliar ou determinar externamente.” (MÜLLER, 2022b, p. 33).

Tentar compreender um governo totalitário com todas as suas novidades e perplexidades, com um novo tipo de maldade, um novo tipo de criminoso, um novo tipo de sistema é uma tarefa árdua, contudo, “compreender, para Arendt, é alguma coisa bastante distinta de ordenar, regular, submeter a regras.” (FRATESCHI, 2019, p. 55) Também não se tratava de aceitar o ocorrido, mas, como assevera Novaes (2022, p. 83), significava examinar os acontecimentos de maneira ampla, com profundidade, buscando construir uma relação com os outros e com o mundo. Compreender é também um modo de reconciliação com o mundo, tornando o indivíduo um ser atuante, e, portanto, a compreensão, não é negar os fatos, mas enfrentá-los, resistir a eles, “sendo por isso um modo político de pensar.” (NOVAES, 2022, p. 83).

Eichmann despertou inquietação em Arendt, pois ele não se defendia como uma pessoa, mas como uma peça da engrenagem, como um “ninguém”, perfeitamente adequado ao regime burocrático. Em sua narrativa, Eichmann afirmou que se portava como um funcionário que cumpria ordens, isso parecia apontar para um ninguém, pois não existe uma pessoa que pensa por si e age conforme acredita ser o correto e rejeita o que acredita ser errado. Alguém que não respondia por si mesmo, pois cumpria, obedecia, apenas fazia, como uma máquina programada, não pensava, mas apenas raciocinava, como um modelo lógico. O mundo totalitário continha a segurança de um mundo perfeitamente coerente e lógico, enquanto o mundo real, com suas contradições e contingências, apresentava-se de maneira caótica e, por isso mesmo, não possuía segurança ou sentido se visto da perspectiva lógica. Como os valores e regras morais haviam sido perdidos, Eichmann estaria desamparado fora do sistema criado pelo movimento totalitário, ou seja, se não houvesse, para ele, uma regra a seguir e um padrão ao qual se enquadrar. Não seguir o sistema significaria criar as próprias regras de conduta, guiar a si mesmo e definir o certo e o errado por seu próprio julgamento. “Eichmann,

nesse sentido, abdicou de pensar. Ele apenas raciocinava, isto é, utilizava seu intelecto para organizar os dados, para conhecer, jamais para o pensar. Pode-se afirmar, então, que ele apenas utilizou o juízo determinante no sentido kantiano, não refletindo” (SCHIO, 2011, p. 129). Eichmann seguia os padrões impostos pelo regime a que estava submetido, sem analisar cada caso particular quando este se apresentava, apenas deduzindo, do geral, sua conduta particular. Quando este geral era moralmente errado, Eichmann agia de modo moralmente errado, mas acreditava estar agindo de modo correto, pois seguia a regra, não analisava seu conteúdo, apenas cumpria sua função e se ancorava em um corrimão.

Contudo, para Arendt, o pensamento por si só não seria capaz de impedir a perpetração do mal, pois apenas pessoas inspiradas pelo “eros socrático, o amor pela sabedoria, da beleza e da justiça são capazes de pensamento e dignas de confiança” (ARENDR, 2020b, p. 202), pessoas como Jaspers, por exemplo, que não se renderam à nova ordem, que não necessitavam de regras e normas, mas que eram como luz na escuridão, iluminando os tempos sombrios da Alemanha. Somente as pessoas inspiradas pelo *eros socrático* ou as pessoas que se aproximam das naturezas nobres, como argumentado por Platão, são dignas de confiança, pois não se voluntariam ao mal, não agem indiscriminadamente sem perceber as consequências como foi visto durante o III Reich, em que milhares de pessoas estavam, como Eichmann, apenas cumprindo ordens, sem parar para refletir sobre o impacto de suas ações no mundo. Estar diante de Eichmann, um sujeito incapaz de ampliar seus horizontes e ver qualquer coisa de outro ponto de vista, chamou a atenção de Arendt, esta “atrofia da mentalidade alargada era fruto de seu cômodo aprisionamento no interior da ideologia nazista que, por intermédio de frases prontas e clichês, salvaguardava o mundo fictício,” (PASSOS, 2022, p. 288), totalitário do mundo comum não totalitário, onde as contradições, imprevisibilidades e contingências se mostravam patentes.

[...] não há uma única forma de entender o ‘mal banal’, mas diversas maneiras de expor e buscar explicar sua possibilidade de ocorrência, ou seja, como ausência de pensamento, como irreflexão, falta de questionamento, carência de espontaneidade, inexistência de intersubjetividade, fechamento ao mundo e à realidade. E ainda, imersão na vida privada com a inexistência do espaço público, demissão de julgar, despresença da consciência, falta de imaginação e da incapacidade de colocar-se no lugar do outro e pensar. Apesar dessas diversas possibilidades, elas convergem quanto à inatividade do espírito humano, a não atuação do pensar, do querer e do julgar permitindo a ocorrência do mal político. (SCHIO, 2011, p. 132).

A maldade pode, como há muito vem sendo constatado, ser cometida por uma maioria de pessoas que simplesmente não se propuseram a fazer nem o bem nem o mal. A apatia reinou durante o governo nazista, por exemplo, porque muitas pessoas jamais decidiram fazer algo, apenas foram levadas pelas circunstâncias a seguir a maioria e, nestes casos, o pensamento poderia apenas apontar quando parar, mas nunca prescrever uma norma a qual seguir.

Arendt retoma o diálogo tardio *Górgias* de Platão, sobre a retórica, que apresenta algumas das poucas afirmações feitas por Sócrates em suas conversas com os cidadãos da pólis. Devido às dificuldades encontradas, Platão finaliza o diálogo com um mito sobre castigo e recompensa do além-mundo como forma de resolver as questões aporéticas que se apresentaram no debate. Em tal diálogo, Platão reconhece que a maldade pode ser cometida voluntariamente, mesmo quando se tem conhecimento, ou seja, que é possível uma pessoa deliberadamente escolher o mal.

As duas sentenças afirmativas de Sócrates são as seguintes: a primeira, 'é melhor sofrer o mal do que o cometer'. [...] A segunda afirmação é: 'Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me. (ARENDR, 2020b, p. 203).

Afirmações facilmente rebatidas por Cálicles (interlocutor de Sócrates), que responde a primeira afirmação à moda grega dizendo que alguém que não é capaz de ajudar nem a si mesmo não pode ser considerado digno, sendo comparado a um escravo. A segunda, no entanto, é respondida por Cálicles com zombaria, afirmando "que Sócrates está 'enlouquecido pela eloquência' e que seria melhor para ele e para todos se ele deixasse a filosofia" (ARENDR, 2020b, p. 203). As afirmações socráticas são afirmações de alguém que realmente parou para pensar sobre os acontecimentos, refletindo que melhor do que estar no lugar daquele que comete o crime e se tornar o malfeitor é ser a vítima, pois assim não seria forçado a conviver com um malfeitor em íntima companhia, ou seja, com ele mesmo. De modo semelhante, Sócrates continua prezando pela harmonia de si mesmo, optando por não agir de forma contraditória com seu interior, não elevar o outro em detrimento de si mesmo, mas respeitando seu eu e sua própria companhia.

Para Arendt (2020b), Sócrates realmente só poderia ter chegado a tais conclusões se estivesse engajado na atividade do pensamento, único modo de

produzir uma compreensão mais profunda do verdadeiro significado de agir no mundo. Desse modo, Sócrates não se sentia levado a agir com vistas ao que os outros poderiam querer ou esperar, mas respeitando suas próprias convicções. Contudo, como a primeira afirmação de Sócrates é subjetiva e a resposta de Cálicles também se mostra subjetiva, pois cada um acha melhor uma coisa diferente o “que fica claro é que Cálicles e Sócrates estão falando de ‘eus’ diferentes: o que é bom para um é mau para outro.” (ARENDR, 2020b, p. 204). Para Arendt, tais afirmações produzidas pelas experiências do pensamento poderiam levar à compreensão de que talvez “aquilo que somos tentados a compreender como uma proposição puramente moral na verdade tem origem na experiência do pensar enquanto tal” (ARENDR, 2020b, p. 205). Assim, pode-se ver a linha teórica seguida por Arendt para discutir questões morais que foram levantadas durante o julgamento de Eichmann e os julgamentos pós-guerras em que os problemas surgidos da massificação e da alienação da sociedade evidenciam a importância do pensamento e do relacionamento consigo mesmo como meio de parar uma ação, de modo que aquele que age tenha a certeza de, pelo menos, não ter sido levado pelos demais a atitudes irrefletidas.

A segunda afirmação de Sócrates pode se mostrar confusa de início, pois ao afirmar que se é *um*, como poderia entrar em contradição consigo mesmo? É sabido que harmonia e desarmonia dependem de, pelo menos, dois tons, algo idêntico a si mesmo não é capaz de entrar em contradição consigo mesmo. A afirmação de Sócrates não se mostra de modo claro para Cálicles, pois não é uma afirmação evidente por si, depende de um *parar para pensar* e compreender a proposição de maneira mais abrangente. Para Arendt (2020b, p. 205), “quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo seria irreconhecível”, e isto é a consciência, ou seja, o conhecer comigo e por mim mesmo, de modo que é possível estar consciente de si. Contudo, em determinado sentido, o si é para si – e não apenas para os demais, mesmo que a aparição de si para si não seja frequente como a de si para os outros – “indica que o ‘sendo um’ socrático não é tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, neste último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade.” (ARENDR, 2020b, p. 205).

Para Arendt, a dualidade que se apresenta na atividade do pensar, em que o eu pergunta e responde, é mais uma prova de que os seres humanos existem

essencialmente no plural e é a pluralidade que garante a realidade humana, pois “não é bom que os homens estejam só” (ARENDT, 2012, p. 638), como relembra Lutero acerca dos ensinamentos bíblicos. Deste modo, Sócrates descobriu a essência do pensamento no diálogo silencioso consigo mesmo, possibilitando que algo seja em si e para si, sem sair de seu contexto, pois a dualidade do pensamento só se unifica por meio do mundo que se impõe, obrigando o ser a se apresentar como Um para o mundo exterior e a aparecer de maneira consistente.

Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleibe mir aus*). (ARENDT, 2020b, p. 207).

Em *Origens do Totalitarismo* (2012), Arendt assevera que a solidão é insuportável para os seres humanos, pois nela perde-se o próprio eu, não há a companhia dos demais, a própria identidade individual torna-se fragilizada, pois “o problema de estar a sós é que esses dois em um necessitam dos outros para que voltem a ser um” (ARENDT, 2012, p. 636). A realidade é garantida pelos demais e a unidade da identidade pode ser firmada quando o mundo e o seres que nele habitam se apresentam para o diálogo e levam à “volta para casa”, confirmando uma unicidade constante do ser que deve aparecer ao mundo harmoniosamente. Resgatando Nietzsche, Arendt (2012, p. 637), aponta para o risco sempre à espreita de que ficar a sós por muito tempo pode levar à solidão porque, mesmo no diálogo silencioso consigo mesmo, sem a interrupção do mundo e dos demais, o eu que dialoga pode se perder de si. O contrário também pode acontecer, o ser em solidão sempre pode encontrar um amigo para lhe fazer companhia, como o Zarathustra que chega para fazer companhia a Nietzsche em Sils Maria, o amigo que interrompe a solidão e transforma o Um em dois.

Para Arendt (2020b), retirar algo de seu contexto funcional<sup>20</sup> e observá-lo

---

<sup>20</sup> Segundo Arendt (2008), para Husserl os objetos retirados de seu contexto de funcionalidade são objetos isolados. Estes objetos isolados assenhoados por meio de “atos arbitrários da consciência” precisam do ‘fluxo de consciência’ para serem reintegrados a vida humana. “A moderna sensação da natureza desconcertante do mundo sempre teve como origem a percepção de que as coisas individuais haviam sido arrancadas a seu contexto funcional.” (ARENDT, 2008, p. 193). A interpretação deste desconforto em termos filosóficos reside no contexto funcional do mundo, de modo que *eu* estou inserida no mundo e posso explicar e justificar por que existem objetos como mesas ou cadeiras. Esta resposta passa pela funcionalidade da coisa, mas esta explicação não é suficiente para “me fazer compreender por que *esta* mesa é. É a existência *desta* mesa, totalmente à parte das mesas em geral, que desperta o choque filosófico.” (ARENDT, 2008, p. 194). Para Arendt o problema reside na retirada do objeto de seu contexto funcional, o isolamento da coisa, para a filósofa não se pode retirar o ser humano de seu contexto funcional (o mundo) e da relação com outros seres da mesma espécie (os outros seres

apenas em sua relação consigo mesmo não pode revelar muito sobre este algo ou alguém, não demonstra nenhuma alteridade porque, sem a relação com o outro e com o mundo, o ser perde sua realidade, que só pode ser efetivada pela companhia dos demais. Portanto, uma pessoa se fragmenta, gerando uma pluralidade interna que facilita o diálogo mas que, ao se apresentar ao mundo, precisa reunificar-se, sendo essa unificação possível somente com a coerência interna. Em sua ausência, o diálogo torna-se inviável. O diálogo do dois-em-um é o único que pode “ao mesmo tempo ser em si e para si mesmo” (ARENDR, 2020b, p. 207). O pensamento é a atividade que prepara as outras atividades do espírito (o querer e o julgar) e precisa ser dialético e crítico, criando a capacidade de destruir certezas e modificar crenças e, por este motivo, ele é político. Não há uma regra a ser seguida pelo pensamento pois ele não busca por uma verdade nem se formula como raciocínio lógico capaz de chegar a conclusões matemáticas; o pensamento possui como critério a consistência consigo mesmo. O diálogo interno do pensamento que não possui tal consistência se torna adversário de si, pois o diálogo interno entra em contradição ou é silenciado, não há dualidade na identidade, ou seja, um relacionamento consigo mesmo. O “principal objetivo político de Sócrates era ensinar os atenienses a pensarem por si mesmos, de maneira independente e sem o auxílio de quaisquer doutrinas. Aí residiria a relevância política da filosofia, não em desvelar a verdade absoluta.” (FRATESCHI, 2019, p. 54). O ser humano de Arendt só existe em dualidade (interior e exterior) e sua existência é pautada pela lei da Terra que é a pluralidade de seres e tal pluralidade está presente no interior onde é possível perguntar e responder, ser amigo ou adversário, estar em harmonia ou entrar em contradição consigo mesmo.

Seres humanos como Eichmann não têm problemas de consciência (*conscience*), não porque não a tenham, mas pura e simplesmente porque não pensam no sentido que temos vindo a explorar, isto é, como atualização da diferença constitutiva da sua identidade, a qual é dada e experienciada como falta de ser na consciência epistêmica. (CASTANHEIRA, 2017, p. 233).

A falta de ser na consciência epistêmica corresponde à perda do Eu que dialoga, o que possibilita ignorar a “voz da consciência”, pois não há ninguém

---

humanos). Para Husserl, de acordo com Arendt, somente um desvio pela via da consciência e a reunião de materiais factuais da consciência poderia “reconstituir esse mundo agora fragmentado” (ARENDR, 2008, p. 194).

falando. De acordo com Arendt (2020b, p. 209), a “moderna crise de identidade só poderia ser resolvida se nunca ficássemos a sós e nunca tentássemos pensar”. Por que somente o ser que é plural em seu interior e pode iniciar um diálogo consigo mesmo torna possível a consciência (conhecer por mim mesmo), contudo não se pode confundir pensamento com consciência, os atos da consciência são intencionais, e portanto, cognitivos, ao passo que sem “a consciência, no sentido da consciência de si mesmo, o pensamento seria impossível.” (ARENDR, 2020b, p. 209). O pensamento depende da consciência de si mesmo e possibilita a realidade da diferença na consciência. Essa diferença na consciência é um fato bruto que humaniza o ser humano, diferenciando-o de um animal ou de um deus e, para Arendt, o diálogo silencioso consigo mesmo conceituado na formulação do dois-em-um socrático é capaz de *curar* o estar só do pensamento, pois o faz participar da pluralidade inerente à Terra.

Ainda com referência a Sócrates, Arendt (2020b) explica que a afirmação sobre ser melhor sofrer do que cometer um ato mau privilegia a consequência do ato, pois aquele que comete o ato em algum momento precisa decidir se vai “voltar para casa” que é a sua interioridade, e portanto, conviver com o malfeitor, ou seja, conviver com o criminoso, o assassino, o ladrão, e assim por diante, e aquele que sofre um mal volta para a interioridade em convivência com o sofredor, com a vítima. Deste modo, o malfeitor tem em si mesmo um adversário, ele é o criminoso e a testemunha, a única forma de não se relacionar com este eu que agiu é não lembrar de seus atos, não pensar no sentido arendtiano do termo, não refletir neste sentido de re-pensar. Contudo, aquele que estabelece diálogo consigo mesmo e não entra em contradição, mantendo-se constante, não se torna adversário de si mesmo, mas amigo. O outro eu que se apresenta para o diálogo é o amigo, como Sócrates poderia dizer “o eu é uma espécie de amigo” (ARENDR, 2020b, p. 211). Deste modo, a afirmação de que é melhor se desentender com o mundo do que consigo se torna mais compreensível, pois este eu é a única pessoa que nunca o abandona, ele é forçado a viver com este que o questiona sempre por que os demais se apartam dele em algum momento. Por esta razão, podemos observar que Eichmann não conseguia se lembrar de tarefas simples de trabalho, enquanto se lembrava de passeios com autoridades e partidas de golfe, ele não lembrava de suas atividades e, no momento que deixava seu posto de trabalho, não se confrontava com a consequência de seus atos, pois não pensava sobre eles; esta falta de memória

permitiu que o ex-oficial nazista fosse um bom pai, marido e filho no âmbito familiar; permitiu a Eichmann ajudar os conhecidos judeus e a afirmar que não era antissemita pois nunca percebeu o que estava fazendo – não porque não tivesse capacidade de perceber, mas porque havia silenciado o eu que poderia falar, ele decidiu não voltar para casa. (ARENDR, 1999).

O ponto que deve ser observado é que Sócrates descobriu que “podemos ter interação conosco mesmos, bem como com os outros, e os dois tipos de interação estão de alguma maneira relacionados.” (ARENDR, 2020b, p. 211). Pois, antes de iniciar um diálogo interno, o ser inicia um diálogo externo e se torna capaz de compreender as especificidades de um diálogo, para então, travá-lo consigo mesmo. Arendt ressalta que antes mesmo de iniciar qualquer diálogo “comigo mesmo, converso com os outros, examinando qualquer que seja o assunto da conversa; e então descubro que posso conduzir um diálogo não apenas com os outros, mas comigo mesmo.” (ARENDR, 2020 b, p. 211). Contudo, em um diálogo externo com as demais pessoas pode haver contradição, discordâncias e inimizades, mas em um diálogo interno é necessário que haja amizade, para que não haja contradição entre as partes, caso contrário, o adversário pode simplesmente silenciar o diálogo. É por este motivo que Arendt ressalta que a característica de pessoas “moralmente baixas” (ARENDR, 2020b, p. 211) é a de nunca manterem um diálogo consigo mesmas, pois estão em constante contradição, essas pessoas não possuem consciência moral, aquela que é a responsável por dizer do que se arrepender e o que se pode fazer. (ARENDR, 2020b, p. 209-16). De acordo com Frateschi (2019, p. 54), “A tese socrática de que a virtude pode ser ensinada é, pois, uma aposta em que o exercício do diálogo (e do pensamento, o diálogo interno) que busca a não contradição e envolve escuta pode vir a ‘melhorar homens e cidadãos’”.

A consciência moral a que Arendt (2020b, p. 213) se refere pode ser despertada ao se lembrar de um crime cometido, do medo em pensar sobre os atos ou mesmo por opiniões defendidas que não foram examinadas cuidadosamente. A consciência moral, diferente do *lumen naturale* ou mesmo da voz de Deus, não prescreve positivamente, não guia a conduta ensinando sobre o que se deve fazer, ela apenas diz o que não se deve fazer, quando parar, deixando o ser humano constrangido por seus atos. “O que faz um homem temê-la é a antecipação da presença de uma testemunha que o aguarda se e quando ele voltar para casa.” (ARENDR, 2020b, p. 213).

Não se trata aqui de perversidade ou de bondade, como também não se trata de inteligência ou estupidez. Uma pessoa que não conhece essa interação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e fazemos) não se importa em contradizer-se, e isso significa que ela jamais quererá prestar contas do que faz ou diz; nem se importará em cometer um crime, já que pode estar certa de esquecê-lo no momento seguinte. As pessoas más – não obstante a opinião em contrário de Aristóteles – não são ‘cheias de remorsos’. (ARENDR, 2020b, p. 213).

Para Arendt, o pensamento não é uma atividade que se destina a poucos, ele está presente em todos, de modo que todos têm a capacidade de silenciar o diálogo do pensar. Segundo a filósofa, o pensamento é importante pois acompanha a vida, o pensamento é “a quintessência desmaterializada do estar vivo”. (ARENDR, 2020b, p. 214) e como integrante da vida o pensamento também se constitui como processo. Deste modo, é possível perceber a possibilidade de silenciar a atividade do pensamento, entretanto tal vida se tornaria sem sentido, não seria uma vida totalmente viva, pois os seres humanos que “não pensam são como sonâmbulos” (ARENDR, 2020b, p. 214). A consciência moral é um efeito colateral para o ego pensante pois, independente de qual o conteúdo destes pensamentos, o importante é não tornar-se seu próprio adversário, constituir um amigo de diálogo e se relacionar de maneira consistente consigo mesmo. “A consciência moral é a antecipação do sujeito que aguarda quando eu voltar para casa” (ARENDR, 2020b, p. 214).

Segundo Müller, Arendt afirma que aqueles que não pensam não possuem profundidade, pois pensar o passado é criar raízes e aqueles que não pensam e não voltam a refletir sobre o acontecido tornam-se capazes de cometer atos de maldades ilimitadas, pois não mantêm o relacionamento consigo mesmos. “Pensar o passado é aprofundar-se, criar raízes e, assim, estabilizar-se; possuindo raízes saber-se-á julgar nos momentos de crise, nos momentos em que aquilo que comumente se utiliza como critério de julgamento não é suficiente.” (MÜLLER, 2010, p. 250).

A conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor, ele não deve se colocar numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em termos morais isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado. (ARENDR, 2004, p. 131).

Hannah Arendt destaca que a conduta moral está diretamente ligada ao

relacionamento do indivíduo consigo mesmo. Para agir moralmente, não deve haver contradição consigo mesmo, evitando, inclusive, fazer exceções em seu próprio favor. Ao manter a coerência interna, o indivíduo torna-se capaz de discernir entre o certo e o errado, escolhendo fazer o que é correto e evitando o que é errado. Essa consistência interna consigo mesmo deveria ser suficiente para orientar o comportamento moral, destacando a importância da integridade pessoal na tomada de decisões éticas. O relacionamento interno consigo mesmo interfere no modo como cada pessoa irá se apresentar e se relacionar com o mundo. Em outras palavras, a realização “da consciência no diálogo pensante de mim comigo mesmo sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas no mundo das aparências [...] são também as mesmas condições de existência do ego mental [...] já que ele só existe em dualidade.” (ARENDR, 2020b, p. 209).

### 3 A PESSOA

O objetivo deste capítulo é compreender a noção de pessoa na Filosofia de Hannah Arendt como uma das facetas possíveis do Eu. Arendt acredita não ser possível apreender o Eu em sua totalidade, contudo, assume, junto a Jaspers, uma ideia de Eu oníabrangente que se afasta de conceitos metafísicos e ontológicos se relaciona a noções fenomenológicas. Sendo assim, acreditamos ser um ponto importante de investigação compreender o que é possível aparecer no espaço público quando nos referimos a uma pessoa, como se forma a personalidade – identidade única do indivíduo – e porque Arendt acredita não ser possível conhecer o Eu na totalidade. Para isso, os textos bases utilizados são *A condição humana*, de 1958, os textos *Karl Jaspers: uma laudatio* e *Karl Jaspers: cidadão do mundo?* da obra *Homens em tempos sombrios*, de 1968, e *A vida do espírito*, de 1978.

Utilizando o texto *A condição humana*, temos como primeiro objetivo abordar a personalidade como o “quem” do ser humano, que se revela por meio de atos e palavras, em contraposição ao “o que” do ser humano, que está implicado em seus dons, talentos, defeitos etc. Para isso, buscamos compreender mais detidamente a importância da ação e do discurso como forma de aparecer no espaço público. A ação, como modo de aparecer ao mundo e se afirmar enquanto uma existência distinta de outros seres que no mundo habitam, aparece como a possibilidade de um segundo nascimento, como a capacidade única do ser humano em iniciar algo novo no mundo. A atividade da ação e do discurso e a capacidade de iniciar demonstram um “quem” que se personifica em uma identidade única que aparece no espaço público. Como segundo objetivo, discutiremos a obra de arte e sua permanência no mundo. Apesar de Arendt tratar do Eu como si-mesmo na obra *A condição humana* e estabelecer uma crítica à alienação do ser humano ensimesmado, ao falar sobre a obra de arte e sua permanência no mundo, a abordagem do si-mesmo é diferente. Sendo a arte uma criação do pensamento, que demonstra o que estava aprisionado no si mesmo, a obra de arte assume uma conotação diferenciada da alienação resgatando a importância do pensamento que se converte em algo material e, posteriormente, utilizando o teatro, Arendt compara o ator que atua no palco e o ator que atua no mundo; por este motivo a seção sobre a arte possui importância para pensarmos o Eu e a Pessoa (ARENDR, 2020a, p. 207-216).

Na obra *Homens em tempos sombrios*, especificamente nos textos *Karl*

*Jaspers: uma laudatio e Karl Jaspers: cidadão do mundo?*, a discussão sobre a personalidade atinge um nível profundo e Arendt passa a analisar a personalidade de Jaspers que se apresentava ao mundo em atos, palavras e também confirmando a consistência do dois-em-um. A forma como Jaspers aparece ao mundo – diferente da de Eichmann, que não se insere no mundo com atos autônomos e palavras próprias –, confirma sua identidade e sua responsabilidade no espaço público. Segundo Arendt, a personalidade é capaz de demonstrar a relação interna do diálogo silencioso do eu consigo mesmo porque, sem este diálogo, o ser não consegue se afirmar de maneira consistente no mundo, não constitui uma personalidade e não se apresenta como distinto entre os demais seres que aparecem. Contudo, a personalidade não é claramente aparente para a própria pessoa, a personalidade não aparece a si mesmo, apenas para o mundo. A personalidade pode ser percebida como o Eu unificado que aparece ao mundo por meio dos atos e palavras, sendo muito mais facilmente percebida pelos demais, pois se assemelha ao daimon grego.

No texto *A vida do espírito*, Arendt discorre mais extensamente sobre a importância do aparecimento e a relação deste na busca pela pessoa que aparece no espaço público. A personalidade se mostra como um ator em um palco, atuando de modo a criar um personagem, podendo se apresentar ao mundo de diferentes maneiras. Por esta perspectiva, o espectador, necessita de um afastamento para compreender o todo e julgar o ator que se mostra em atos e palavras. Para que o espectador consiga julgar o ator que se mostra, ele necessita do senso comum e de uma mentalidade ampliada pois deste modo pode perceber a peça por diversas perspectivas e apreender a situação que se apresenta. Entretanto, a personalidade não pode ser controlada pelo ator, pois é como o daimon grego, não é totalmente apreensível para a própria pessoa, o que o ator controla é a forma como aparece para o outro, mas o agir e o falar revelam algo a mais. Por este motivo temos como objetivo compreender e diferenciar o que e o quem de uma pessoa, buscando pelo que aparece no espaço público.

### 3.1 O APARECIMENTO DO SER

Segundo Assy, a noção de aparência arendtiana se funda em uma “percepção ativa” (ASSY, 2015, p. 36), na forma do “parece-me”, que ressalta a noção de singularidade como importante na compreensão de aparência. Em *A vida*

*do espírito*, última obra, deixada inacabada por Arendt em razão de seu falecimento e a única voltada para as atividades do espírito, o pensar, o querer e o julgar, a autora desenvolve o conceito da aparência, buscando construir uma fenomenologia das atividades espirituais constituída por meio da ação e valorizando a aparência. Pois, como tratado anteriormente, “*Ser e Aparecer coincidem*” (ARENDR, 2020b, p. 35). Para Arendt, nada no mundo que aparece e pode ser percebido por meio da capacidade perceptiva do ser humano existe de modo singular, no sentido de existir sem estar amparado por algo. O nascimento não é uma experiência solitária, mas a experiência de chegar ao mundo, de entrar na companhia dos demais. A própria existência é tal que pode ser percebida pelos seres humanos que habitam a Terra; segundo a filósofa a “pluralidade é a lei da Terra” (ARENDR, 2020b, p. 35). A preocupação fenomenológica que se afasta da metafísica e se volta para as aparências busca analisar as bases das atividades do espírito “aspectos tais como visibilidade, publicidade e comunalidade – tanto em relação aos atos como à linguagem” (ASSY, 2015, p. 26). Arendt busca inquirir nas atividades espirituais – que, mesmo no pensar, são atividades e, portanto, longe do estado de passividade – uma compreensão fenomenológica. Só é possível perceber a vida do espírito por meio de suas aparências exteriores, ou seja, o alheamento das demais atividades, pois enquanto internas não podem ser acessadas pelos demais.

Segundo Dias (2019), Arendt mobiliza Heidegger e Jaspers, bem como a Filosofia da existência, para compor seu pensamento político. Arendt não se mantém na Filosofia da existência, mas a utiliza para construir uma teoria que tem como intuito a valorização da vida em comum. Analisando as experiências do pensamento, tendo como referência a Fenomenologia, a Filosofia da existência e a Hermenêutica, Arendt busca referenciais para observar o mundo. De acordo com Assy (2015), Arendt emprega a terminologia heideggeriana para valorizar o que Heidegger desvaloriza, a saber, a aparência e a convivência com os demais. Para exemplificar tal abordagem, Barbosa (2017) explicita que a filósofa não compactua com a noção de autenticidade heideggeriana exatamente porque, para Heidegger, a autenticidade ocorre de maneira isolada, onde o Ser do *Dasein* só se torna autêntico em isolamento. Para Arendt, no entanto, o Ser só pode se tornar autêntico em seu ambiente mundano e em conjunto com os demais.

Em Arendt (2020b), não se trata de um Ser-aí, de um Ser lançado ao mundo, mas de um Ser-do-mundo, pois para Arendt os seres humanos não apenas estão no mundo, mas são propriamente do mundo e, portanto, apenas se realizam nesse território ao criar um espaço *entre*, junto com os demais seres que no mundo habitam, que criam o mundo. Arendt tem como influência Heidegger e Jaspers para a elaboração de sua Filosofia Política, entre outros filósofos, mesmo não podendo ser considerada discípula de nenhum deles no sentido de uma reprodução fiel de suas teorias, pois busca construir uma teoria com base em compreensões que julga

serem válidas diante do mundo que se apresenta a ela. Mesmo com tais influências, Arendt delas se afasta ao olhar criticamente e apontar as lacunas do pensamento de seus mestres, buscando superá-las. A terminologia heideggeriana herdada por Arendt não permanece com o mesmo significado em sua teoria, mas ganha uma nova abordagem e mesmo a teoria da comunicação de Jaspers não escapa aos olhos atentos de Arendt, que empreende uma discussão essencialmente mundana, no sentido de preocupação com o mundo e com seus habitantes. (BOSCH, 2022; BARBOSA, 2017; DIAS, 2019; ASSY, 2015).

Conforme argumenta Assy, “produzir o mundo não é suficiente para caracterizar o sujeito como sendo do *mundo (de mundo)*. É necessário também tornar-se parte dele, *encontrar-se* nele, transformá-lo ‘em morada autoevidente’, em suma, posicionar-se no mundo.” (ASSY, 2015, p. 31-32, grifo da autora); tal posicionamento só pode ser efetivado no aparecimento no espaço público. De acordo com Arendt (2020b), os seres vivos, sejam eles humanos ou animais, são ao mesmo tempo seres que aparecem e são percebidos, de modo que “nunca são apenas sujeitos” (ARENDR, 2020b, p. 35). Sendo assim, o próprio mundo e a mundanidade garantem que “não há sujeito que não seja também objeto” (ARENDR, 2020b, p. 36), pois este ser é aparência e garante sua realidade ao ser percebido por outros seres que são ao mesmo tempo seres que aparecem uns aos outros e que podem ser percebidos uns pelos outros. Sendo assim, todos os seres do mundo são sujeitos e objetos na medida em que aparecem e são percebidos. O aparecer e o desaparecer são eventos cruciais que demarcam o tempo decorrido entre nascimento e morte, ou seja, os seres aparecem no mundo e desaparecem do mundo, nascem e morrem, sendo que a própria vida se constitui em um mundo que era antes do ser aparecer e continuará sendo quando este ser desaparecer.

Segundo Arendt (2020b, p. 37), estar vivo é “ser possuído por um impulso de autoexposição”, estar vivo é mostrar-se no mundo, o que só é possível por meio da realidade fenomênica. As atividades espirituais possuem em comum a “retirada do mundo tal como ele nos aparece, e um movimento para trás em direção ao eu” (ARENDR, 2020b, p. 38), contudo, a primazia da aparência não desaparece ao nos engajarmos nas atividades do espírito. As aparências têm a dupla função de mostrar e ocultar, pois quando um objeto aparece, oculta outros ângulos, quando os seres vivos aparecem, ocultam seus órgãos internos, sendo assim, a aparência não se mostra de modo absoluto.

Mesmo o cientista, que se fundamenta nas aparências e constrói equipamentos de alta tecnologia que adentram aquilo que não aparece, investiga as aparências para encontrar aquilo que não se mostra de imediato. Deste modo, pode-se levantar a questão – que poderia ser colocada de maneira inversa durante a Antiguidade (considerando a busca pelo “verdadeiro” Ser em detrimento da aparência que poderia ser enganosa) mas que se apresenta de modo plausível na atualidade –: “Já que vivemos em um mundo *que aparece*, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo, nesse nosso mundo, estejam localizados precisamente na superfície?” (ARENDR, 2020b, p. 43).

Arendt (2020b), resgatando Portmann em sua morfologia que defende que a pesquisa se baseia não apenas no que algo é, mas em como este algo aparece, ressalta que as teorias que se baseiam na funcionalidade como modo de compreender a vida não se sustentam frente a variedade e à quantidade de exposição da vida animal e vegetal. Para Arendt, é um erro “levar em conta unicamente o processo funcional que se passa no interior do organismo vivo e olhar tudo o que está do lado de fora e se oferece aos sentidos como uma consequência mais ou menos subordinada dos processos ‘reais’ e ‘centrais’.” (ARENDR, 2020b, p. 44). Na compreensão de Arendt (2020b), a aparência externa também deve ser levada em consideração como referência para compreender aquilo que se apresenta e não apenas o interior, o que é escondido pela aparência. Arendt não está preocupada em buscar por uma coisa em si, por aquilo que não se mostra nem mesmo de modo forçoso. Arendt não está buscando por um além que só pode ser pensado. O olho, segundo a filósofa, forma uma unidade funcional em conjunto com a visão, deste modo olho e visão são um conjunto que permite investigar as aparências, autênticas ou não. Com referência a Portmann, as aparências autênticas são aquelas que “surgem espontaneamente” diferente das “aparências não autênticas’, tais como as raízes de uma planta ou os órgãos internos de um animal” (ARENDR, 2020b, p. 45), que se tornam visíveis por meio da interferência nas aparências autênticas para mostrar aquilo que não aparece espontaneamente.

Contudo, argumenta Arendt, mesmo Portmann acaba recorrendo ao que critica quando “define a vida como a ‘aparência externa de um interior’” (ARENDR, 2020b, p. 45) e, por este motivo, a filósofa se afasta do autor neste ponto da compreensão, pois, para ela, se fôssemos aparições externas de nosso interior, seríamos todos iguais, visto que, a não ser por uma anomalia, o interior dos

indivíduos de uma mesma espécie são idênticos, logo dificilmente seria possível diferenciar indivíduos apenas recorrendo a seu aparato biológico interior. Arendt utiliza a expressão autoexposição no sentido de que “eu ativamente faço minha presença sentida, vista e ouvida” (ARENDR, 2020b, p. 46), e não no sentido de revelar um eu (*self*), interno, que não é capaz de aparecer. Arendt argumenta no sentido de ressaltar a importância daquilo que aparece para compreender o que “somos”. Entretanto, Arendt ressalta que tal argumentação encontra dificuldades já na terminologia, pois a palavra “expressão” tem como objetivo expressar algo e este algo é aquilo que não se mostra, algo interior.

Segundo Arendt, as aparências revelam, mas também ocultam, mas aparência e semblância não são a mesma coisa; a semblância se relaciona (mas não é idêntica) ao erro, de modo que a autoapresentação tem relação com a aparência. Como a aparência não apenas revela, mas também oculta “há sempre a possibilidade de que o que aparece, possa, desaparecendo, resultar em mera semblância” (ARENDR, 2020b, p. 54), de modo que existe um elemento de semblância que reside nas aparências, mas não necessariamente as aparências são reduzidas à semblância. “Por exemplo, ocultar o medo e revelar a coragem” (ARENDR, 2020b, p. 54). A semblância se relaciona com o erro porque a aparência aparece para uma pluralidade de seres dotados de percepção, de modo que o que aparece, aparece de modo distinto para cada observador. De acordo com Müller, a semblância não é o mesmo que erro ou ilusão, a “semblância é inerente a um mundo governado pela dupla lei do aparecer, aparecer para uma pluralidade de criaturas sensíveis em que cada uma delas também é dotada das faculdades de percepção.” (MÜLLER, 2010, p. 111), de modo que o mundo não se apresenta de modo idêntico a todos os seres que o percebem. O mundo “aparece” ao mesmo tempo que “parece” para cada espectador, possibilitando o erro, mas também semblâncias autênticas, como, por exemplo a percepção de que o sol nasce e se põe<sup>21</sup>, tal semblância autêntica não pode ser corrigida como um erro qualquer, pois

---

<sup>21</sup> Sobre esta discussão, é interessante observar que, atualmente, existem diversos grupos que buscam defender a teoria da Terra plana. Essa teoria origina-se de uma fonte sensível; os sentidos mostram que a Terra é plana e não uma esfera, um círculo ou algo semelhante. Parece ao espectador que está confinado à Terra que a Terra é plana, ou seja, uma semblância autêntica. A posição do observador oculta o todo; por esse motivo, considerar as mais diversas perspectivas a fim de construir um pensamento ampliado é de extrema relevância para Arendt. Ao construir equipamentos que possibilitam a verificação da Terra a partir de um ponto de vista mais amplo, é possível obter outros dados que corroboram a teoria de que a Terra é um geóide, por exemplo. Buscar pelo conhecimento, para além do pensamento puro que pode criar falácias metafísicas é o que diferencia intelecto e razão.

depende da posição do espectador que está preso à Terra. Müller (2010, p. 111), argumenta que a própria aparência do Sol “suscita semblância” pois pode ser percebida de maneira distinta dependendo de onde o observador se encontra em relação à aparência.

As semblâncias autênticas são naturais e inevitáveis, pois mesmo com o conhecimento científico apresentando uma explicação diversa a apreensões sensíveis, elas permanecem contudo, as semblâncias inautênticas podem ser corrigidas com uma aproximação e uma experimentação capazes de adentrar e corrigir o erro inicial. De acordo com Müller “a aparência e a semblância confirmam que a realidade em um mundo de aparências é atestada pelos muitos indivíduos, isso é, pelo outro”. (MÜLLER, 2010, p. 112).

Segundo Arendt, se é que um Eu interno existe, ele não aparece “nem para o sentido externo, nem para o interno; pois nenhum dos dados internos dispõe de características estáveis, relativamente permanentes, que, sendo reconhecíveis e identificáveis, particularizam a aparência individual.” (ARENDR, 2020b, p. 56). Como, por exemplo, emoções e sensações internas que não duram tempo suficiente no mundo são antimundanas, pois não possuem caráter permanente e estável o suficiente para se tornarem parte do mundo. Ao falar sobre a vida interior e as atividades do espírito, Arendt (2020b, pp. 47-54), diferencia alma e espírito. A linguagem do espírito é metafórica e se constrói em forma de discurso (o diálogo silencioso consigo mesmo), contudo a linguagem da alma é expressa através dos sentidos, olhar, toque, som. Para Arendt, esta diferença é essencial, pois a alma demonstra emoções e sentimentos e o espírito se mostra através de atos e palavras.

Sendo assim, é importante diferenciar dois aspectos da aparência, a autoapresentação e a autoexposição. A autoapresentação é consciente, o ser vivo se demonstra ao mundo da maneira que lhe apetece, já a autoexposição não é premeditada, ela exhibe as características que um ser vivo possui.

Contudo, diferentemente do pensamento, as emoções possuem dificuldade em se apresentar ao mundo, são antimundanas, pois não permanecem no mundo tempo suficiente e, quando esta condição se torna permanente e repetitiva o suficiente para ser percebida, acaba por indicar uma desordem psíquica, como “a euforia do maníaco ou a depressão do melancólico” (ARENDR, 2020b, p. 57). De modo mais comum e geral, a emoção que aparece é refletida e apresentada ao mundo como, por exemplo, a raiva. “Toda *demonstração* de raiva distinta da raiva

que sinto já contém uma reflexão que dá à emoção a forma altamente individualizada” (ARENDT, 2020b, p. 48) e por este motivo é uma forma de autoapresentação. As atividades espirituais são formadas por palavras e toda palavra é própria para ser recebida por aqueles que têm a capacidade da fala. Os seres vivos possuem o impulso de autoexposição “pelo qual as coisas vivas se acomodam a um mundo de aparências” (ARENDT, 2020b, p. 50) e também pela autoapresentação, que se constitui por meio dos atos e das palavras, indicando ao outro como “*querem* aparecer” (ARENDT, 2020b, p. 51). A autoapresentação pode, portanto, incitar a falsidade, enganando aquele que observa, permitindo ao hipócrita se demonstrar da forma como lhe convém, incitando o erro, sendo assim:

O teste que se aplica ao hipócrita é, de fato, a velha máxima socrática: ‘*Seja como quer aparecer*’ – o que significa aparecer *sempre* como quer aparecer para os outros, mesmo quando você estiver sozinho e aparecer apenas para si mesmo. Quando tomo uma decisão desse tipo, não apenas reajo a quaisquer qualidades que me possam ter sido dadas; realizo um ato de escolha deliberada entre as várias potencialidade de conduta com as quais o mundo se apresentou a mim. De tais atos surge o que finalmente chamamos de personalidade, o conglomerado de um número de qualidade identificáveis todo compreensível e confiável, e que estão, por assim dizer impressas em um substrato imutável de talentos e defeitos peculiares à nossa estrutura psíquica e corporal. (ARENDT, 2020b, pp. 53-4).

A personalidade é uma combinação única de qualidades compreensíveis e confiáveis, enraizada em nossa estrutura psíquica e corporal. O hipócrita apresenta ao mundo aquilo que ele não é, portanto, se verte em seu próprio adversário. A única testemunha que pode afirmar que aquela aparência é uma farsa é a própria pessoa, que deve aparecer para si mesma como quer ser vista pelos outros e se apresentar para um público de diversos pontos de vista com uma máscara capaz de cobrir o interior. Arendt não nega a interioridade, não nega que podemos mentir para nós mesmos, quanto mais para os demais. Contudo, só podemos conferir realidade àquilo que aparece no mundo. O hipócrita se torna seu próprio adversário, pois é a única testemunha capaz de entregar o farsante. Este ponto parece remeter à citação de Arendt sobre Ricardo III que parecia fugir de si mesmo, que era sua própria testemunha. (ARENDT, 2020 b, p. 211-212).

### 3.2 A PERSONALIDADE

Arendt, na ocasião da entrega do *Prêmio da Paz da Classe Livreira Alemã a Karl Jaspers*, anuncia que é preciso aprender a “distinguir não entre subjetividade e objetividade, mas entre o indivíduo e a pessoa.” (ARENDR, 2008b, p. 81). Isto porque, para a filósofa, o elemento pessoal é oposto à subjetividade, visto que o elemento pessoal vai além do controle do sujeito. A subjetividade é mais apreensível ao sujeito, e, portanto, pode ser apreendida objetivamente. O elemento subjetivo é o que permite um sujeito apreender sobre si mesmo, de modo que torna possível se autocontrolar em determinada situação a partir do conhecimento que possui de si. A personalidade, esta identidade única do indivíduo, é “a mais difícil de destruir (e quando destruída, é a mais fácil de restaurar)”. (ARENDR, 2012, p. 601). Para Arendt, no entanto, a personalidade é mais dificilmente apreendida pelo próprio sujeito, sendo mais bem observada pelos demais. Arendt faz uma analogia entre a personalidade e o *daimon* grego. Como o *daimon*, a personalidade é muito mais facilmente observada pelos outros do que pela própria pessoa; o *daimon* é o guardião que acompanha cada ser humano durante sua vida. Ele, está por detrás de seu ombro, de modo que é visível para o outro e não para quem o possui. Deste modo, é possível compreender que a personalidade “só pode aparecer onde existe um espaço público; este é o significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política.” (ARENDR, 2008b, p. 82). O âmbito público é o local do aparecimento e da liberdade, onde é possível se expor para os demais.

Jaspers se converteu em exemplo para Arendt, pois, mesmo após a chegada de Hitler ao poder, ele não sucumbiu à nova ordem do mundo e se manteve coerente em suas decisões, representando uma nova Alemanha. Jaspers manteve-se consistente em meio à catástrofe das guerras mundiais e à dizimação de milhares de pessoas, não apenas firme, mas não se sentiu tentado a ceder à nova ordem mundial. Diferente de Eichmann, que não demonstrou sua personalidade no âmbito público. Para Arendt, Jaspers representava aquele em quem se pode confiar em situações de emergência, significava a segurança que “em tempos onde tudo poderia acontecer, não poderia acontecer uma coisa” (ARENDR, 2008b, p. 85), ou seja, que mesmo parecendo que tudo era possível naquele momento sombrio durante catástrofes e guerras, Jaspers era constante e confiável, mantendo-se inviolável e não sendo influenciado pela tendência do momento ou por opiniões exteriores. Karl Jaspers se manteve sozinho, pois na Alemanha nazista a palavra de

Hitler possuía força de lei, nesta situação o simples ato de não apoiar e se deixar levar pela maioria, refletindo acerca de cada evento e julgando sua participação com consciência e responsabilidade era uma forma de se posicionar no mundo. Jaspers manteve-se isolado do espaço público neste período, construiu um espaço junto a sua companheira onde criou um mundo privado. Nesta situação, ele não representava nada além de si mesmo, as boas ações de Jaspers não poderiam causar qualquer efeito no mundo, pois eram realizadas na obscuridade, em secreto, não poderiam ser publicizadas e, portanto, não eram compartilhadas, não inspiravam os outros ao bem, contudo, mesmo isolado Jaspers representava a *Humanitas* que restava da Alemanha, ele representava a luz que poderia iluminar o espaço entre os seres humanos, criada e preservada pela razão.

O âmbito público é o local do aparecimento e da liberdade, onde é possível se expor para os demais. Segundo Arendt, o espaço público comporta também um âmbito espiritual, ou seja, esse espaço é ao mesmo tempo público e espiritual e se torna capaz de manifestar a *Humanitas* – entendida pelos romanos como “a própria estatura da qualidade humana, pois era válida sem ser objetiva”. (ARENDR, 2008b, p. 82). Essa *Humanitas* foi posteriormente entendida por Kant, e conseqüentemente por Jaspers, como *Humanität* que é a personalidade válida que nunca abandona o ser humano mesmo que todos os “dons” do corpo e da mente se esvaíam com o tempo. A *Humanitas* não pode ser adquirida em solidão, pois só pode ser adquirida por aqueles que lançaram sua vida e sua pessoa na “aventura do âmbito público”(ARENDR, 2008b, p. 82), revelando, desse modo, algo que não é subjetivo e portanto, não reconhece ou controla e, no âmbito público, se revela como personalidade.

Mesmo isolado, Jaspers nunca esteve solitário: a “*humanitas*, cuja existência era por ele assegurada, provinha da região natal do seu pensamento, e essa região nunca foi despovoada” (ARENDR, 2008b, p. 85). Diferentemente de Eichmann, que não parecia entrar em diálogo consigo mesmo e firmar sua personalidade no espaço público por meio de atos e palavras, pois com seus clichês, escondia um vazio de pensamento, repetia frases feitas e não observava com cuidado o impacto de suas ações no mundo em que vivia, afirmando insistentemente que não possuía nada contra os judeus, não era antissemita, apenas um funcionário que cumpria suas obrigações. Jaspers nunca silenciou o diálogo interno, sempre se fez companhia e

pensou no sentido arendtiano do termo, parando para refletir sobre suas ações e se responsabilizou pelo mundo do qual fazia parte.

Jaspers não estava solitário quando estava isolado, pois poderia fazer companhia a si mesmo com seus pensamentos, na região da razão e da liberdade, região na qual ele se sentia à vontade em estar, ou seja, com seus próprios pensamentos. Segundo Arendt, liberdade e independência não são a mesma coisa, a liberdade vai além da independência; por este motivo, o filósofo, que provinha de uma família com notável senso de independência, precisava “desenvolver, a partir da independência, a consciência racional da liberdade, onde o homem se experimenta como um dado a si.” (ARENDR, 2008b, p.86). Jaspers se mantinha independente das opiniões e tendências que estavam em alta, contudo, não representava uma opinião privada, mas um ponto de vista público, continuando a enfrentar os acontecimentos mundanos sem negar o mundo, sem se refugiar na teoria e abandonar o espaço público ou afundar-se em melancolia. Jaspers confirmava a mentalidade ampliada de Kant que, para Arendt, é essencialmente política, pois se relaciona aos pensamentos dos outros, levando em consideração os seres humanos e o mundo.

Neste espaço para sempre iluminado [...] por um cuidado ao falar e ao ouvir, Jaspers sente-se em casa; é a casa de sua mente porque é um espaço no sentido literal da palavra, assim como as vias de pensamento ensinadas pela sua filosofia são vias no sentido original da palavra, caminhos que desbravam um trecho de um terreno de outra forma inexplorado. O pensamento de Jaspers é espacial porque se mantém sempre em referência ao mundo e às pessoas nele presentes, e não porque seja limitado a um espaço existente. De fato, no caso dá-se o contrário, pois sua intenção mais profunda é ‘criar um espaço’ onde a *humanitas* do homem possa aparecer pura e luminosa. (ARENDR, 2008b, p. 88).

O espaço da *humanitas* tornou-se a casa de Jaspers com a companhia de ilustres filósofos construindo um espaço do espírito, onde seria possível falar e ser ouvido. Tal âmbito só poderia ser construído a partir da desvinculação entre a tradição e a carga cronológica que a acompanhava. Neste antigo modelo, o conhecimento anterior nutria o posterior, necessariamente. Jaspers transformou a sequência cronológica em justaposição temporal, sendo assim, a distância ou a proximidade não dependiam dos séculos, mas do ponto escolhido para adentrar no espaço espiritual. Tal espaço espiritual não é um espaço no além, não se trata de uma utopia ou de um aprisionamento ao passado ou ao futuro, o espaço do espírito é o âmbito do pensamento, da razão e da liberdade e tal âmbito reina no agora. Este

é o espaço da *humanitas*, “a razão o criou e nele reina a liberdade” (ARENDT, 2008b, p. 89).

Jaspers compartilhava com Kant a opinião de que a filosofia não deveria se manter aprisionada no âmbito acadêmico e, portanto, “mais de uma vez abandonou, como Kant, a esfera acadêmica e sua linguagem conceitual para se dirigir ao público leitor geral.” (ARENDT, 2008b, p. 83). Para Jaspers, assim como para Arendt, a filosofia e a política são assuntos que atingem a todos. A política não deve ser deixada para os políticos apenas e a filosofia não deve estar aprisionada às paredes da academia. O que a filosofia e a política têm em comum “é a razão por que pertencem ao âmbito público, onde o que conta é a pessoa humana e sua capacidade de se demonstrar.” (ARENDT, 2008b, pp. 83-4).

Ao tratar de Jaspers, devemos lembrar a influência que Kant exerceu sobre ele, especialmente na reivindicação de que filosofar é uma necessidade humana geral, pois é uma necessidade que advém da razão e a razão tem a necessidade de pensar aquilo que transcende os limites do que pode ser conhecido. “Kant concorda com Aristóteles, contra Platão, que os filósofos não deveriam governar, mas que os governantes deveriam estar disponíveis para ouvir os filósofos.” (ARENDT, 1982, p. 40). Porém, além da concordância neste ponto, difícil seria igualar Kant e Aristóteles, pois este último acredita que “o modo filosófico de vida é o mais elevado, sendo que, em última análise, o modo político de vida existe em atenção ao *bios theoretikos*.” (ARENDT, 1982, p. 40), o que não ocorre em Kant, que foi despertado de seu sono político pela Revolução Americana (1765-1783) e pela Revolução Francesa (1789-1799). Para Arendt, Kant afastou-se da filosofia moral e voltou-se para a política com o intuito de compreender a forma pela qual poderia impulsionar os seres humanos à ação correta no âmbito político, mesmo que no âmbito moral eles não estivessem inclinados a agir de maneira correta. De acordo com Arendt, Kant está expressando que “um homem mau pode ser um bom cidadão em um bom Estado” (ARENDT, 1982, p. 25). A definição de mau é derivada da filosofia moral do autor, na qual uma pessoa que não age por dever, ainda assim pode agir conforme o dever.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Cf: KANT (2008, p. 29) “O problema do estabelecimento do Estado, por áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demónios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm reciprocamente, pelo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más. Um problema assim deve ter solução. Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; a

A questão é muito simples. Nos próprios termos de Kant: eu posso querer uma mentira particular, mas não posso 'de modo algum querer que a mentira torne-se a lei universal. Pois com essa lei não haveria promessas'. Ou: eu posso querer roubar, mas não posso querer que o roubo se torne uma lei universal; porque com essa lei não haveria a propriedade. Segundo Kant, o homem mau é aquele que abre uma exceção para si; ele não é o homem que quer o mal, pois isso é impossível para Kant. Assim, a 'raça de demônios' não é aqui a de demônios no sentido usual do termo, mas a daqueles que estão 'secretamente inclinados a excetuar-se'. (ARENDDT, 1982, p. 26).

Arendt ressalta o uso do termo secretamente, pois isso significa que este tipo de ação não poderia ser aprovada pela comunidade, ou seja, em público, uma vez que esta conduta poderia despertar a ira do interesse comum. O filósofo tem em comum com o estadista o fato de se responsabilizar perante os outros por sua atitude no mundo, contudo o estadista responde sobre seus atos perante seu país, o filósofo, no entanto, a se pautar na teoria kantiana e no exemplo de Jaspers, responde sobre suas atitudes perante toda a humanidade, pois age de modo a possibilitar a publicidade de suas ações. A personalidade que aparece no âmbito público depende de atos e palavras para demonstrar *o quem* de uma pessoa e esse *quem* não pode ser demonstrado por uma pessoa má (na perspectiva kantiana), pois essa pessoa fugiria da luz do espaço público.

A personalidade é demonstrada por meio do discurso e da ação no espaço público em conjunto com outros seres. A ação e o discurso revelam o *quem* do ser humano; a ação e o discurso são responsáveis pela distinção do ser humano; por meio da ação e do discurso, o ser humano é capaz de demonstrar o seu *quem* para os outros e, deste modo, deixa de ser apenas objeto físico e se torna aparente aos outros. Segundo Arendt, não se trata de uma pessoa que realiza boas ações e está *pró* os seres humanos – devendo agir em anonimato para que o bem possa prevalecer à própria pessoa – nem de uma pessoa que realiza ações más e está *contra* os seres humanos – neste caso devendo se esconder da presença pública para se proteger de qualquer punição. Portanto, tanto o ser que age *pró* quanto o ser que age *contra* está afastado dos demais na esfera pública, são “figuras politicamente marginais” (ARENDDT, 2020a, p. 223). Isso parece ser a ideia kantiana de que aquele que age mal, o faz secretamente temendo a publicidade de suas

---

tarefa consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas no seio de um povo e de modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coactivas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força.”

ações, quem age mal não pode aparecer no espaço público. O discurso e a ação desvelam aquela personalidade que não aparece de modo claro nem mesmo para a própria pessoa que age e, por este motivo, requer a luz do espaço público para seu aparecimento, o que somente é possível em conjunto com os demais, nem *pró*, nem *contra*.<sup>23</sup>

Uma pessoa como Eichmann, por exemplo, também não consegue se apresentar no espaço público demonstrando o seu *quem* em atos e palavras. Neste sentido, o aparecimento da personalidade não pode ser efetivado por uma pessoa má no sentido kantiano do termo nem por uma pessoa banal que cometeu atos cruéis, como no sentido arendtiano da banalidade do mal. Neste sentido Arendt e Kant concordam: a maldade não almeja ser publicizada, mas se esconde da luz dos olhos públicos. Para Arendt, o julgamento de Eichmann demonstrava um novo tipo de mal, em que o agente não era necessariamente mau, um monstro, um psicopata ou um sádico que almejava realizar seus desejos, mas um agente comum, banal, que, mesmo assim, foi capaz de cometer um mal ilimitado. Não se tratava de um Eichmann que agia por inveja, por soberba ou por ira, mas de um agente que não possuía um caráter maligno e mesmo assim efetivava o mal em razão da obediência cega e da recusa em se responsabilizar por seus atos como um agente no mundo; na recusa de se apresentar ao mundo em discurso e ação e na recusa em pensar por si mesmo e se expor no mundo. Pois “é na capacidade de pensar que o ser humano passa de meramente humano para pessoa.” (MÜLLER, 2010, p. 250). Arendt não nega outros tipos de maldade, mas analisa um em específico, a superficialidade de um agente que não reflete sobre seus atos. A maldade por falta de pessoa.

A importância da pessoa pode ser vista por todo trabalho de Arendt e é a parte lógica da descrição dela em a *vida ativa* da localização do entre (*in-between*). A pessoa aplica na forma de pensamento e juízo o ser humano em contraste com a irrefletida não pessoa de Eichmann e o colapso moral da

---

23 As máximas do entendimento humano, segundo Kant, são: “1) pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar livre de preconceitos, a segunda do ampliado e a terceira do consequente. A primeira é a máxima de uma razão jamais passiva. A tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão, chama-se preconceito; e o maior de todos os preconceitos é representar a natureza como não submetida às regras que o entendimento, por meio de sua própria lei essencial, lhe dá por fundamento, isto é, a superstição. Libertar-se da superstição chama-se esclarecimento.” (KANT, 2016, p. 192). As máximas do entendimento humano estão presentes na compreensão do que significa o pensar em Arendt; entretanto, algumas delas podem ser encontradas em teorias mais antigas a Kant, formuladas de maneira distinta, como o pensar em concordância consigo próprio, por exemplo, de Sócrates. É de se notar a influência kantiana nos textos de Arendt, mas não se pode deixar de pontuar que Arendt não pode ser considerada kantiana. A publicidade das ações é uma herança kantiana que certamente também possui grande importância nesta compreensão arendtiana.

'sociedade decente'; 'falar sobre uma personalidade moral é quase redundante'. A pessoa é a precondição do perdão; somente uma pessoa pode ser perdoada, não um crime. A pessoa é a precondição para a aparência da ação no espaço público, para a revelação de quem é o agente, distinto de o que as qualidades de uma pessoa mostram. Somente uma pessoa tem integridade, isso é, entre outras coisas, o prerequisite para o uso bem-sucedido do talento artístico. (WOLFGANG, 2023, p. 13, tradução nossa).<sup>24</sup>

Nos mais diversos tipos de maldade, quando se fala de mal moral, por exemplo, é possível relacionar com certa facilidade o ato mau a pessoa, de modo que uma pessoa x comete ato x. A maldade, correspondia ao caráter pessoal. A pessoa é imputada como responsável, pois é capaz de pensar por si mesma, autonomamente e livre (salvo exceções específicas). O crime não condizia com o criminoso, agente e ato não coincidem. Eichmann cometia atos sem profundidade, sem raízes, sem o caráter maligno que acompanha o ser maldoso que sente prazer na dor. “Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos.” (ARENDRT, 1999, p. 311).

Eichmann não demonstrou que estivesse inclinado a excetuar-se (como em Kant), pois o ex-oficial nazista seguia a regra e as leis de seu país (a palavra falada de Hitler possuía força de lei no III Reich), ele agia como a maioria e se considerava um cidadão respeitador das leis. Para Eichmann, sua conduta estava de acordo com os princípios kantianos pois ele obedeceu às ordens de seu país e de seus superiores. Arendt (1999, p. 152-154) aponta alguns problemas em relação a tal declaração, até porque Eichmann não estava agindo de maneira autônoma, e Kant, apesar de prezar por uma obediência às regras, ordens e leis, não as imputa como superiores à lei interna, ou seja, em casos em que a lei diverge da conduta moral interior, esta última deve prevalecer, pois o ser humano possui autonomia, é considerado um ser na maioria<sup>25</sup> e possui responsabilidade por suas decisões, mesmo que tais decisões entrem em conflito com uma hierarquia externa.

---

<sup>24</sup> The importance of the person can be seen throughout Arendt's work and is a logical part of her description of the *vita activa* and the location of the in-between. The person appears in the form of the thinking and judging human being in contrast to the thoughtless non-person of Eichmann and the moral collapse of “decent society”; “to speak about a moral personality is almost redundancy”. The person is the precondition for forgiveness; only a person can be forgiven, not a crime. The person is the precondition for their appearance in the public space of action, for the revelation of the who of the agent as distinct from the what of a person's qualities. Only a person has integrity, which is, among other things, the prerequisite for the successful use of artistic talent.

<sup>25</sup> “Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro.” (KANT, 1783, p. 1). De acordo com Kant (1783, p. 3) “Esse Esclarecimento não exige todavia nada mais do que a liberdade; e mesmo a mais inofensiva de todas as liberdades, isto é, a de fazer um uso público de sua razão em todos os domínios. Mas ouço clamar de todas as partes: não

Para Arendt, “Foi a 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.” (ARENDR, 2020b, p. 19, grifo da autora). Arendt passou a se questionar se o problema do bem e do mal poderia ter relação com a atividade do pensar, se seria possível o mal não ser necessariamente dependente de um “coração maligno”, mas poder ser praticado por aqueles que “não têm tempo” de parar e pensar sobre seus atos no mundo. Contudo, se a capacidade de distinguir o bem do mal, o certo do errado, de fato estivesse ligada ao pensamento, então “deveríamos ‘exigir’ de toda pessoa sã o exercício do pensamento, não importando quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida essa pessoa” (ARENDR, 2020b, p. 28) pudesse ser. Essa ausência de pensamento presenciada em Eichmann impedia que sua personalidade aparecesse de maneira pura e luminosa no espaço público, como o ex-oficial nazista repetia frases feitas e clichês, ele não se demonstrava em palavras e, como apenas obedecia a ordens sem se questionar e tomar uma decisão por si mesmo, ele não se demonstrava em atos.

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de ‘quem’, em contraposição a ‘o que’ alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exhibir ou ocultar –, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. (ARENDR, 2020a, p. 222).

O quem de alguém se revela por meio de atos e palavras; ao contrário, o que se mostra por meio de seus dons, qualidades, defeitos, talentos e tudo aquilo que o sujeito pode exhibir ou ocultar. De acordo com Arendt (2020a), essa revelação do quem que acontece por meio do discurso e da ação só é possível em razão da pluralidade. A ação é a única atividade que não depende do intermédio das coisas, mas no espaço entre os seres humanos, ou seja, no espaço público, onde a

---

raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas fazei o exercício! O conselheiro de finanças: não raciocinai, mas pagai! O padre: não raciocinai, mas crede! (Só existe um senhor no mundo que diz: raciocinai o quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!). Em toda parte só se vê limitação da liberdade. Mas que limitação constitui obstáculo ao Esclarecimento, e qual não constitui ou lhe é mesmo favorável? Respondo: o uso público de nossa razão deve a todo momento ser livre, e somente ele pode difundir o Esclarecimento entre os homens; o uso privado da razão, por sua vez, deve com bastante freqüência ser estreitamente limitado, sem que isso constitua um entrave particular o progresso do Esclarecimento.”

liberdade pode aparecer. A condição humana da ação é a pluralidade, de modo que a ação só é possível porque os seres humanos não são seres isolados ou solitários sobre a Terra, mas uma pluralidade de seres que habitam tal espaço. A pluralidade é a condição da vida política, pois a vida política ocorre entre os seres humanos distintos e iguais, paradoxalmente iguais enquanto seres humanos e distintos uns dos outros, de modo que nenhum ser é repetível.

Se os seres humanos não fossem iguais, não seriam capazes de se compreenderem, se não fossem distintos, não seria necessário o discurso ou a ação. A alteridade é uma característica importante da pluralidade, contudo não é o mesmo que a distinção; a alteridade está presente em tudo o que existe, objetos e animais, mas a distinção está presente nos seres vivos que comunicam a si próprios, distinguindo-se de outros. No ser humano, “a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.” (ARENDR, 2020a, p. 218).

Em solidão, os seres humanos não são capazes de se afirmar por meio do discurso e da ação. Se são arrancados de seu contexto funcional e se inserem no mundo como existências massificadas, ficam impossibilitados de exercer as características da condição humana: a pluralidade, a natalidade e a espontaneidade. Um Governo Totalitário ataca a pluralidade ao impedir, por meio da solidão, o senso comum e, conseqüentemente, a interação com a realidade, pois os que se encontram enclausurados em grupos homogêneos não têm possibilidade de acessar o diferente.

Arendt argumenta que, na ausência da expressão do "quem" na ação, isto é, na revelação decorrente tanto da ação quanto do discurso, quando os seres humanos agem de forma coletiva e se revelam através de suas ações, a própria natureza da ação seria reduzida a um mero feito. Isso implica que a ação se tornaria, essencialmente, um meio para alcançar um fim, podendo até mesmo recorrer ao uso da violência, a qual, devido à sua eficácia, poderia ser empregada por aqueles que detêm maior poder. Sem a ação e, portanto, apenas como um feito, o discurso perderia seu caráter de desvelamento e poderia ser transformado, como a ação, em um meio para se atingir um fim, sendo usado como meio de convencer ou enganar. “Nesse caso, as palavras nada revelam; o desvelamento advém exclusivamente do próprio feito, e esse feito, como todos os outros, não pode desvelar o ‘quem’, a

identidade única e distinta do agente.” (ARENDR, 2020a, p. 223). Mais do que simples feitos, também torna-se imperativo a presença de mais do que meras palavras; é essencial que o discurso coexista harmonicamente com a ação no âmbito público, possibilitando assim a manifestação da personalidade.

A busca por expressar “quem” em contraposição a “o que” encontra dificuldades desde os aparatos terminológicos utilizados para descrever uma determinada pessoa. Pois, ao tentar descrever *um quem*, recaímos na descrição de qualidades, características e até mesmo do caráter, de modo que o elemento único daquela pessoa nos escapa ao tentar enquadrá-lo como semelhante a outro algo ou alguém. “No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é” (ARENDR, 2020a, p. 224). Por exemplo, ao descrever um ser humano como leal como um cão ou como traiçoeiro como uma serpente etc, o que se perde é a característica pela qual determinada pessoa é única. Esta dificuldade da linguagem pode levar à impossibilidade de compreender o ser humano em sua inteireza. Essa impossibilidade de compreender *o quem* de uma pessoa é a primeira “frustração” que se tem ao agir, ou seja, do estar em conjunto com os demais no espaço público, pois o que frustra é a impossibilidade de compreender a revelação empregada pelo ser que fala e age. A diferença que se apresenta na relação com os demais, uma diferença imprevisível e abstrata, é o primeiro revés do agir em conjunto.

Como a ação e o discurso não se apresentam de modo claro e não revelam de modo explícito, as descrições do *quem* se confundem com as descrições do *que*, impedindo uma apreensão do todo. Por conseguinte, tal revelação não ocorre de maneira clara e objetiva, não se sabe o que o discurso e a ação irão desvelar do agente que os pratica. Isso porque “a manifestação do ‘quem’ ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, ‘não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam’” (ARENDR, 2020a, p. 225).

O espaço entre os seres humanos é o espaço onde ocorre a ação e o discurso e por meio da ação e do discurso o ser é capaz de revelar-se a si, mesmo que esteja comunicando algo de objetivo, como, por exemplo, uma realidade factual ou um evento que ocorreu no mundo. A relação entre as pessoas ocorre por meio dos “interesses” que surgem em razão do mundo, esse “inter-est” (ARENDR, 2020a, p. 226) é algo que está literalmente no espaço entre os seres, e, portanto, tem a

capacidade de relacionar estas pessoas a um assunto comum. “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que inter-essa [inter-est], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas.” (ARENDDT, 2020a, p. 226). Sendo assim, as palavras e os atos, pelo menos em sua maioria, remetem a uma realidade objetivamente mundana que atinge os seres que no mundo habitam e, sendo assim, os atos e palavras relacionam os seres ao mesmo tempo que revelam o agente que fala e age. O espaço *entre* os seres, que é o espaço físico onde tais seres se relacionam em atos e palavras, compreende um segundo espaço *entre*, o espaço *entre* subjetivo, que não é físico, pois não é mediado pelo material, mas que surge em razão de atos e palavras que não deixam produtos tangíveis como resultado. Tal espaço *entre* subjetivo é chamado de “‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível” (ARENDDT, 2020a, p. 227).

A ação e o discurso revelam o ser humano único e distinto e é apenas por meio do discurso e da ação que os seres humanos são capazes de “distinguir a si próprios” (ARENDDT, 2020a, p. 218) e a aparecer uns aos outros. Tal aparecimento depende da iniciativa, “mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano” (ARENDDT, 2020a, p. 218). A ação e o discurso são as únicas atividades sem as quais o ser humano não se realiza enquanto ser humano, pois não é possível confirmar sua existência pelo aparecimento. Para Arendt, está claro que é possível viver sem trabalhar (ao explorar a força de trabalho de outros) e sem inserir no mundo uma obra (apenas usar e usufruir das obras úteis), mas não é possível viver, no sentido de uma vida humana, sem aparecer no mundo, sem reafirmar sua existência física por meio de atos e palavras.

O agir é de grande importância na filosofia arendtiana pois significa tomar iniciativa, iniciar algo novo, começar, conduzir, governar e, também, imputar movimento a algo. Os seres humanos constituem um início, pois são aqueles que chegam a um mundo que existente, introduzindo a este mundo novidade, garantindo sua permanência, mas também sua renovação. O *início* do ser humano se diferencia do *princípio* do universo, pois a natalidade significa que o ser possui a capacidade de iniciar algo novo, de ele próprio ser uma novidade. O mundo e a liberdade surgiram junto com o ser humano; o mundo é o lar daquele que inicia. (ARENDDT, 2020a, p. 219). A ação, como forma de iniciar algo novo no mundo, “corresponde ao

nascimento e à efetivação da condição humana da natalidade.” (MÜLLER, 2010, p. 70).

Segundo Arendt (2020a, p. 220), a novidade que o ser humano traz ao mundo se relaciona intimamente ao milagre, de modo que é uma grande improbabilidade estatística que a vida surgisse da matéria inorgânica, e uma improbabilidade ainda maior que a vida humana como a conhecemos hoje tenha surgido da evolução animal. O milagre, em Arendt, não está ligado ao conceito religioso, mas à improbabilidade que ocorreu desafiando o esperado e o provável. Segundo Arendt (2016), o milagre é a interrupção em uma série de acontecimentos de modo que constitui aquilo que não poderia ser esperado, a faculdade da liberdade é essa capacidade de iniciar algo novo, começar algo que não era esperado em razão das circunstâncias que se apresentam. “Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referências ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um ‘milagre’” (ARENDR, 2016, p. 218). De modo que a habilidade de fazer milagres pode ser incluída nas habilidades humanas, visto que todo ser humano tem a capacidade de fazer o inesperado, de iniciar algo novo, ou seja, de agir. Para Arendt (2016, p. 28), “toda a nossa existência se assenta, afinal, em uma cadeia de milagres”, pois o simples fato do aparecimento da Terra a partir de processos cósmicos e o surgimento da vida orgânica a partir do inorgânico e, posteriormente, o surgimento do ser humano constitui um milagre, uma novidade improvável frente aos processos já conhecidos.

Em razão da existência humana tornar possível esperar o inesperado, por ser ele capaz de agir e de realizar o improvável, ele traz novidade ao mundo, “de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo.” (ARENDR, 2020a, p. 220). A ação efetiva a condição humana da natalidade, ou seja, os seres humanos nascem trazendo novidade ao mundo. O discurso, por sua vez efetiva a pluralidade, ou seja, realiza a distinção entre os seres paradoxalmente únicos entre os seus iguais. A resposta à pergunta de “quem” uma pessoa é, ao contrário de “o que” determinada coisa é, só pode ser obtida por meio de seus atos e palavras. Sem o discurso, a ação deixaria de possuir um ator, pois mesmo o ato que aparece ao mundo só passa a ter relevância se comunicado entre seus pares. E sem a ação, que se caracteriza como o segundo nascimento do ser humano, ele não se posicionaria no mundo como agente. A personalidade necessita do espaço público e este é o espaço do aparecimento do ser em atos e palavras.

### 3.3 O ATOR E O ESPECTADOR

Arendt proferiu um discurso de agradecimento ao receber o prêmio Sonning, que tinha como objetivo reconhecer sua contribuição à civilização europeia, que pode ser lido no texto *O grande jogo do mundo* (2002). Arendt assevera que a homenagem pública que a ela foi concedida teve como resultado transformá-la, pelo menos naquele momento, em uma figura pública e, por este motivo, a filósofa iniciou um debate quanto à questão da personalidade. Segundo Arendt (2002, p. 172), o julgamento de si próprio não cabe à própria pessoa, mas aos espectadores que a percebem, pois uma pessoa nunca aparece para si mesma do modo como aparece para os demais, nunca é capaz de perceber seu próprio *daimon*. Neste sentido, segundo Arendt, “apenas o pobre Narciso deixa-se iludir por sua imagem refletida, fixando-se para sempre no amor por uma miragem.” (ARENDR, 2002, p. 172). Para a filósofa, não se pode ser seu próprio juiz, contudo, isso não representa renunciar à faculdade de julgar, mas em compreender que o espaço público é o espaço adequado ao aparecimento daqueles que agem, onde é possível mostrar-se em discurso e ação, ainda que este mostrar-se não seja completo, pois não é possível aparecer a si como se aparece ao outro, por que aquele que está agindo em atos e palavras e se torna ator precisa do espectador, aquele que pode apreciar o todo de um espetáculo com o distanciamento adequado à situação, pois o ator, pelo menos no momento em que age, está absorto nos eventos dos quais participa, não sendo capaz de julgar a si próprio – apenas o espectador, com um certo distanciamento, é capaz de julgar aquele que age.

Tudo que aparece, aparece de modo diferente para cada espectador e, assim, é possível ocultar certos modos de ser e desfigurar determinada aparência pois toda aparência, independente de qual for a identidade dessa aparência, “é percebida por uma pluralidade de espectadores.” (ARENDR, 2020b, p. 38) pelos mais diversos ângulos e perspectivas. O ator pode parecer algo que não é e incitar à fraude, de modo que a autoapresentação é passível de hipocrisia e falsidade, pois ela pode ser controlada pelo ator e levar o espectador a erro.

De acordo com Müller, “a revelação do agente, do ator, só faz sentido na presença do outro, pois em solidão não tem significado. É preciso a testemunha, o espectador que reconhece o quem daquele que se mostra em palavras e ações.” (MÜLLER, 2022, p. 313). A teia de relações humanas, ou seja, o espaço entre os seres subjetivos, existe onde quer que existam seres humanos vivendo em conjunto uns com os outros e tornando possível o desvelamento do agente, a revelação do “quem” alguém é, percebido por meio do discurso e da ação que se inserem na teia de relações já existentes. “Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato.” (ARENDT, 2020a, p. 228). Essa teia de relações que já existe e na qual os recém-chegados se inserem ao tornarem-se parte do mundo, impede que uma ação isolada mude o curso da humanidade e dificulta uma ação de atingir seu objetivo último, dependendo da ação conjunta da pluralidade de seres.

O fenômeno do segundo nascimento, no qual os indivíduos recentemente chegados se integram ao mundo por meio da expressão verbal e da ação, consolidando sua identidade como sujeitos, não confere a esses seres o papel de autores de suas estórias, mas sim de atores que participam e se inserem na complexa rede de relações, sem, contudo, serem seus criadores. Logo, “as estórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu padecente, mas ninguém é seu autor.” (ARENDT, 2020a, p. 228). O aparecimento de um ser em um mundo já existente e o desaparecimento em um mundo que continuará pode ser narrado como uma estória que confirma o começo e o fim de cada ser humano no mundo, uma estória que representa a vida de um ser com começo e fim e se insere dentro da história mundana, sendo estas estórias que se inserem em outras “a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*]” (ARENDT, 2020a, p. 228). Mesmo que o sujeito seja o agente que iniciou uma cadeia de processos, ele não pode ser considerado autor, pois o resultado final não pode ser previsto, de modo que a ação se relaciona ao trágico no sentido de não poder ser controlada nem mesmo por aquele que é seu iniciador, por meio da “ação imediata pode estar envolvido algo diferente daquilo que é conscientemente desejado pelo ator” (ARENDT, 2020b, p. 115). A cadeia de estórias que narram o nascimento e a morte de cada pessoa constroem as estórias da humanidade,

possibilitando a formação da história. Para Müller (2010, p. 79), “o fim de um dado evento é sempre o começo de uma nova *story* [o que aqui estamos chamando de *estória*]”, sendo assim, o fim da História só seria possível de fato com o fim da humanidade.

Segundo Arendt, este problema é antigo e foi originalmente enunciado por Platão, que percebeu que “embora a história deva a sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, ‘feita’ por eles” (ARENDR, 2020a, p. 230). Para Arendt, a perplexidade em compreender a história e a tentativa, desde os antigos até os modernos, de encontrar uma criação, talvez em termos de uma mão ou um agente invisível que controla por detrás do palco, reside na constatação de que a humanidade não é a criadora, e portanto, não é autora, mas apenas atora. Segundo Arendt, a história real que os seres humanos compõem durante a vida, não possui criador visível nem mesmo invisível, pois ela não é criada. “O único ‘alguém’ que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um ‘quem’ singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso” (ARENDR, 2020a, p. 230).

Esta é a razão que leva Arendt (2020a, p. 231) a acreditar que o “quem” de Sócrates, por exemplo, apresente-se de maneira mais clara e confiável do que o “quem” de Platão, cuja opinião é expressada, mas cuja história do herói, sua biografia não se pode conhecer a fundo. Sabemos menos sobre as opiniões de Sócrates, que não deixou uma obra atrás de si, mas sabemos muito mais sobre o *quem* de Sócrates por conhecermos sua estória. Herói aqui não se refere ao conceito moderno de alguém que teve atitudes consideradas heróicas<sup>26</sup>, mas a um

---

<sup>26</sup> Recentemente, o brasileiro Caio Castro Benício foi aclamado como herói por intervir em um atentado contra uma criança e uma professora na Irlanda. O entregador presenciou a situação e agiu imediatamente, detendo o agressor. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2023/11/28/heroi-na-irlanda-brasileiro-que-deteve-ataque-ofereceu-dinheiro-de-vaquinha-para-crianca-esfaqueada.ghtml>. Acesso em 13/12/2023. A fama de herói foi conferida a ele por terceiros; ele mesmo não se intitulou como tal. Essa personalidade estava oculta até mesmo para ele. E apareceu no momento em que Caio decidiu agir no mundo de maneira específica, posicionando-se de forma que os demais consideraram heroico. Arendt aponta para a História escrita a cada ação e para a liberdade para agir de modo inesperado, livre e espontâneo. Caio estava trabalhando no momento do ocorrido e retirou um dos seus equipamentos de trabalho para deter o agressor. Ele poderia ter agido de outra maneira, mas decidiu naquele momento que precisava intervir na situação. “Parecia uma confusão, uma briga, e eu diminuí a velocidade da moto para ver o que estava acontecendo. Aí vi que o cara puxava uma criança para um lado e uma mulher puxava para o outro. Depois fiquei sabendo que ela era uma professora da escola. Em seguida, vi que ele estava com uma faca. Aquela garotinha de 5 anos, pequenininha não tinha condições de se defender. Eu parei a moto imediatamente, joguei no chão e ainda o vi apunhalando a faca nela, umas três vezes. Meu pensamento foi de descer da moto e fazer aquele cara parar. Eu não tive tempo de pensar em nada, agi por instinto. Nunca havia feito nada parecido. Não quis ser herói. Meu único pensamento era ‘esse cara não pode mais enfiar a faca nessa menina’. Tirei o capacete, golpeei ele na cabeça com toda a força que eu tinha e numa pancada só ele desabou.” (BENÍCIO, 2023). Ao analisar esse depoimento com base na teoria arendtiana,

conceito antigo, que remonta a Homero, para quem o herói era o homem livre que havia participado da guerra ou de alguma aventura e por, este motivo, tornava-se apto a ser o personagem de uma história. Segundo Arendt, a coragem que pensamos hoje ao lembrar do herói já está “presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma história própria.” (ARENDR, 2020a, p. 231). A coragem se apresenta na disposição de se revelar no espaço público por meio de atos e palavras, coragem esta que depende da liberdade para ser possível.

Segundo Arendt, a palavra pessoa se origina do latim *persona* que originalmente era a máscara de teatro que cobria o rosto do ator indicando ao espectador qual papel este ator representaria. Essa máscara possuía uma característica própria, uma abertura na altura da boca que permitia que a voz do ator soasse sem o disfarce que sua face possuía. “É desse soar que se origina a palavra *persona*; per-sonare, soar por, é o verbo correspondente ao substantivo *persona*, máscara.” (ARENDR, 2002, p. 176). Posteriormente, os romanos utilizaram a palavra *persona* em um sentido metafórico, pois na lei romana, *persona* significava aquele que possuía direitos civis, poderíamos pensar, aquele que possuía voz.

A *persona* se liga de maneira direta ao teatro, como também não se pode falar em ator e espectador sem pensar em uma peça ou em uma obra de arte. Segundo Arendt, o teatro é a “arte política por excelência” (ARENDR, 2020a, p. 233), pois é por meio dele que é possível imitar aqueles que agem na esfera pública. Para Arendt, o ator é, por definição, uma parte do todo, o que lhe interessa é a *doxa* (fama ou opinião), pois o ator se preocupa com a imagem que está passando ao público e é exatamente este público que é capaz de conferir ao ator sua fama, compreender o seu papel no todo. “Para o ator, mas não para o espectador, a maneira pela qual ele aparece para os outros é decisiva: ele depende do ‘parece-me’ do espectador” (ARENDR, 2020b, p. 113) e aquele que age deve se dirigir ao espectador que observa a ele e a suas ações e o julga. Por este motivo, segundo Arendt (2002, p. 175), a fama pode levar o ator, no calor da fama, a esquecer sua identidade ou a ter crises de identidade, pois a fama não é sólida, mas passageira, instável, podendo o ator rapidamente ser legado ao esquecimento.

A forma de transformar os atos e as palavras em algo tangível pode ocorrer em diversas formas de se fazer arte, contudo é o teatro que reifica, através da *mimese*, ou seja, da imitação dos atos e das palavras por meio da repetição. “Esse elemento de imitação, porém, está presente não apenas na arte do ator, mas também, como alega corretamente Aristóteles, na feitura ou na escrita da peça” (ARENDDT, 2020a, p. 232), em que o significado do herói se torna explícito pela *mimese* da ação. As obras de arte são os objetos que conferem ao mundo certa estabilidade e que, no entanto, não possuem utilidade prática, de modo que não se pode “usar” uma obra de arte. A arte é uma parte da vida humana que, mesmo que tenha surgido em função da religião ou da mitologia, sobreviveu autonomamente, não dependendo da magia para se sustentar no mundo dos seres humanos. Segundo Arendt (2020a, p. 208), “as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis” e isso sucede por sua permanência no mundo, pois não foi produzida para o uso.

A estabilidade presente nas obras de arte supera a estabilidade humana que, com os constantes nascimentos e mortes, sempre se renova; tal estabilidade afirma que a impermanência humana é capaz de criar algo de permanente no mundo. O ponto de maior importância a respeito das obras de arte está no fato de que “a fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar.” (ARENDDT, 2020a, p. 209). A obra de arte demonstra a capacidade de liberar o que estava aprisionado no si-mesmo<sup>27</sup> de modo transcendente e comunicativo, sendo, portanto, coisas-pensamento. Para a filósofa (e também poetisa), a música e a poesia são as artes menos materiais, pois possuem sua permanência em sons e palavras. “A poesia, cujo material é a linguagem, talvez seja a mais humana e a menos mundana das artes” (ARENDDT, 2020a, p. 211), pois o seu resultado está próximo do pensamento, e por meio do ritmo se fixa na memória, tornando-se parte do mundo mesmo fora da página escrita, sendo, portanto, a que menos se torna algo material e menos se torna coisa, contudo se verte em feito ao ser escrita para permanecer no mundo. Por meio da poesia, a própria recordação, “*Mnemosyne*, a mãe das musas, é diretamente transformada em memória” (ARENDDT, 2020a, p. 211).

Os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores,

---

27 Em *A condição Humana* (2020a), Arendt usa a expressão *si mesmo*, diferente de outros textos que utiliza a expressão *Eu*. Esse *si mesmo* da obra de arte se refere a uma experiência de solidão, mas não de solidão. Discutiremos mais a respeito destes conceitos no terceiro capítulo.

dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria. Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos. (ARENDR, 2020a, p. 216).

O *homo faber* é aquele que fabrica, tornando as coisas do pensamento tangíveis a ponto de poderem se tornar parte do mundo. O *homo faber* tem como intuito tornar o mundo mais “útil e belo” (ARENDR, 2020a, p. 258), diferente do *animal laborans* que é aquele que labora e torna a vida mais “fácil e longa” (ARENDR, 2020a, p. 258), por meio de seu trabalho (*labor*). Ambos são fazedores e tendem a diminuir o discurso e a ação, almejando converter a política por seus critérios apolíticos em utilidade, contudo, não necessariamente estão afastados do espaço público. Entretanto, para Arendt, sem o discurso e a ação não se pode demonstrar a realidade do mundo e de si mesmo, ou seja, não é possível demonstrar a identidade única de cada indivíduo, pois a realidade do mundo é confirmada pelo mundo comum, que pode ser visto pelas mais diversas perspectivas.

Para Arendt (2020b, p. 37), “as coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco”, sendo que estar vivo é se expor ao mundo, demonstrar quem é, pois aparecer no mundo significa sempre aparecer para outros seres, contudo tal aparência varia de acordo com “o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores” (ARENDR, 2020b, p. 37).

O afastamento do espectador é o que permite um julgamento amplo do todo e se relaciona ao pensamento no sentido de que o pensamento possui características especiais se comparados à vontade e ao juízo. Em *A vida do Espírito*, Arendt acentua a diferença do pensamento em comparação a outras atividades em razão do “radicalismo de sua retirada do mundo” (ARENDR, 2020b, p. 111), pois a reflexão do pensamento se distancia do mundo e busca compreender um cenário geral, ao contrário do espírito volitivo ou judicante que se ocupa dos particulares. As atividades do espírito têm em comum a retirada do mundo e, portanto, uma quietude que se manifesta na ausência de “ação ou perturbação” (ARENDR, 2020b, p. 111). Desse modo, ao engajar-se nas atividades espirituais (o pensar, o querer e o julgar) e afastar-se do envolvimento com o mundo, da parcialidade que subjaz aos

interesses imediatos que o adequam ao mundo, o sujeito tem em tal retirar-se o “pré-requisito de todo juízo” (ARENDR, 2020b, p. 111), pois o afastamento permite julgar de maneira ampla o todo.

O afastamento do mundo e, conseqüentemente, da ação foi percebido, historicamente, como algo positivo, levando à concepção de superioridade dos antigos quanto ao modo de vida contemplativo, contudo Arendt compreende a necessidade de modo complementar (ativa e contemplativa). A crença antiga foi a responsável por fundamentar a compreensão de que “somente o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo.” (ARENDR, 2020b, p. 111). Para Arendt, a vida contemplativa não se sustenta autonomamente e, portanto, não se trata de alcançar uma verdade inalcançável para os demais seres que habitam o mundo, não há um lugar nobre que se separa de todos os outros; a distinção do espectador está em observar o espetáculo, afastar-se para contemplar o todo, com o custo de, para isso, ser excluído da participação no espetáculo, apreendendo o oculto para os atores, pois estes últimos, como parte do espetáculo, só podem perceber a parte que lhes cabe. Todos são atores e espectadores em algum momento. Para Arendt, este ponto demonstra a distinção entre agir e compreender, pois “como espectador, pode-se compreender a ‘verdade’ sobre o espetáculo, mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo” (ARENDR, 2020b, p. 112). Os espectadores não estão solitários, eles compõem uma plateia de diversos pontos de vista, de modo que mesmo livres e imparciais por não dependerem de lucro ou fama, os espectadores não são independentes dos seus iguais. Segundo Arendt, o ator não é o que Kant identificaria como autônomo e o espectador não é totalmente independente, pois deve levar os demais em consideração para construir sua própria “mentalidade alargada” (ARENDR, 2020b, p. 113). Os “espectadores de Kant existem no plural, e é esta a razão pela qual ele pôde chegar a uma filosofia política” (ARENDR, 2020b, p. 115). Kant adentra a problemática entre pensar e julgar, pois foi com ele que a distinção entre tais atividades passou a ser percebida de maneira mais incisiva. Para Arendt, o ponto de maior interesse na orientação kantiana está em seus escritos tardios que alocou o espectador, não do ponto de vista dos imperativos categóricos, mas do ponto de vista do juízo observador e reflexivo que acompanha a Revolução Francesa “beirando o entusiasmo” (ARENDR, 2020b, p. 114).

Segundo Assy, a mentalidade alargada kantiana é, para Arendt, “uma das contribuições mais impactantes de Kant para o juízo ético e político.” (ASSY, 2022, p. 188). Essa contribuição kantiana reaparece na teoria arendtiana de maneira imprescindível para se pensar o papel do ator e do espectador pois o espectador necessita da mentalidade alargada para julgar, ou seja, o espectador, em Arendt, necessita ampliar seus horizontes até ser capaz de levar os demais seres em consideração. Não se trata de uma empatia excessiva, mas de um levar em consideração os demais, treinar a imaginação, ampliar o ponto de vista, alargando as fronteiras do pensamento. O pensamento alargado não elimina divergências ou conflitos, nem mesmo leva a uma compaixão generalizada, mas “assegura e revela nossa singularidade, na medida em que aponta como nos posicionamos no espaço público, com o que nos indignamos, como nos deixamos afetar pelo outro” (ASSY, 2022, p. 174), implica também em responsabilidade.

### 3.4 O SENSO COMUM

O senso comum, por meio da utilização dos cinco sentidos, possibilita a adaptação do ser humano ao mundo externo, proporcionando uma sensação de realidade que viabiliza a convivência com outros seres do mundo. A mentalidade ampliada do espectador, capaz de perceber o todo de maneira ampla em contraste com o ator, depende do senso comum. O mundo comum é fundamental para o desenvolvimento do senso comum, uma vez que, segundo Arendt (2020a), “o senso comum ocupa uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem” (p. 258). De acordo com Schio (2011, p. 120), “o senso comum possui valor político na condição e no efeito do viver compartilhado.”, facilitando a adaptação dos seres humanos para viverem em comunidade, promovendo a convivência na diversidade, enquanto o *sensus privatus* representa o oposto. Sem o senso comum, a comunidade tende a alienar-se, afastando-se da realidade aparente percebida por todos e sucumbindo a superstições e crenças, pois perde o senso comum e volta-se ao *sensus privatus*. A alienação pode ser compreendida como uma “atrofia do espaço da aparência” (ARENDR, 2020a, p. 258).

O senso comum, utilizando os cinco sentidos internos, possibilita a adaptação do ser humano ao mundo externo, proporcionando uma sensação de realidade que viabiliza a convivência com outros seres do mundo. A mentalidade ampliada do espectador, capaz de perceber o todo de maneira ampla em contraste com o ator, depende do senso comum. O mundo comum é fundamental para o desenvolvimento do senso comum, uma vez que, segundo Arendt (2020a), "o senso comum ocupa uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem" (p. 258). Conforme Schio (2011, p. 120), "o senso comum possui valor político na condição e no efeito do viver compartilhado." O senso comum facilita a adaptação dos seres humanos para viverem em comunidade, promovendo a convivência na diversidade, enquanto o *sensus privatus* representa o oposto, ou seja, estar isolado. Sem o senso comum, a comunidade tende a alienar-se, afastando-se da realidade aparente percebida por todos e sucumbindo a superstições e crenças, pois perde o senso comum e volta-se ao *sensus privatus*. A alienação pode ser compreendida como uma "atrofia do espaço da aparência" (ARENDR, 2020a, p. 258).

Segundo Arendt (2008b, p. 94), uma das ideias centrais da Filosofia de Jaspers é a comunicação ilimitada, ou seja, a compreensão dos conteúdos por parte de todos, ao mesmo tempo que comporta a benevolência de ouvir o outro e de se revelar ao outro para ser ouvido e ter o direito de falar sem coação ou medo. por esta perspectiva, Arendt estabelece íntima conexão entre verdade e comunicação, de modo que a "verdade é comunicativa" (ARENDR, 2008b, p. 95), pois, se não for comunicada, desaparece, e se pensarmos no âmbito existencial, verdade e comunicação se identificam, pois a verdade necessita da comunicação para ser revelada. "Uma filosofia que concebe a verdade e a comunicação como uma e mesma coisa abandonou a proverbial torre de marfim da mera contemplação." (ARENDR, 2008b, p. 95).

O pensamento, neste sentido, torna-se prático, pois se forma como hábito constante entre os seres humanos e não como produto de um indivíduo isolado em sua solidão proposital. Jaspers foi o filósofo que se posicionou de maneira contrária à solidão, influenciando Arendt, que seguiu seus passos em relação ao tema. Jaspers segue o caminho oposto, ao tentar popularizar sua Filosofia, por meio, por exemplo, de artigos e programas de rádio, buscando ampliar a compreensão popular

ao recusar terminologias técnicas e apoiar-se em temas que estimulavam o interesse existencial dos seres humanos.

Segundo Arendt, o que une os seres humanos, na teoria de Jaspers, por um lado e subjetivamente, é a vontade direcionada à comunicação ilimitada e, por outro objetivamente, a compreensibilidade universal. A unidade e a solidariedade, entre os seres humanos, consiste na “fé de que o múltiplo aponta para um Uno, simultaneamente oculto e revelado pela diversidade.” (ARENDR, 2008b, p. 99). A Filosofia de Jaspers baseia-se na humanidade, ou seja, na premissa de que os seres humanos vivem em conjunto e se comunicam, não sendo uma teoria prescritiva ou normativa. O conceito de Jaspers, a respeito de humanidade e de cidadania mundial, possui base na teoria kantiana de humanidade e na hegeliana de uma história mundial, contudo, sem o caráter melancólico da causalidade na ação política ou em uma força que guia a humanidade de maneira secreta. Jaspers assimila a profundidade histórica de Hegel e a sabedoria política de Kant elaborando um conceito de humanidade e de cidadania mundial que, se comparado com Kant, é histórico, mas, se comparado com Hegel, é político. (ARENDR, 2008a, p. 100-104).

As considerações de Arendt acerca da Filosofia política kantiana surgem de modo inesperado e um tanto polêmico e estendem-se até sua última obra, *A vida do espírito: o julgar*, na qual Arendt foi influenciada por Jaspers na leitura da Filosofia kantiana, explicitada no texto *Lições sobre a filosofia política de Kant*, no qual Jaspers era uma das grandes referências sobre o tema. De acordo com Assy (2015; 2022), Arendt deixou à posteridade apenas duas epígrafes do que seria o Julgar, considerando, da *Metafísica dos Costumes*, de Kant, as seguintes assertivas: “O gosto supera o egoísmo” e “O belo nos ensina a amar sem intenção de favorecimento”. Arendt argumenta, segundo Assy (2022), que “Quem compreendeu tais afirmações, compreendeu a crítica do juízo”. Arendt ministrou *As lições sobre a filosofia política de Kant*, em 1970, na *New School for Social Research*, onde produziu o material mais importante de análise para compreender o que poder-se-ia esperar de *O julgar*. De acordo com Assy (2022, p. 181), “a teoria do juízo [...] exige compreender a conexão complexa entre juízo, ação e política, entre as categorias da *vita activa*, por um lado, e as faculdades mentais do que chamou de vida do espírito – a *vita contemplativa* –, por outro.”. Este tema foi legado de maneira surpreendente por, em primeiro lugar, não ser de fato concluído, de modo que mesmo com todas as reconstruções não se pode afirmar como Arendt elaboraria tal volume e quais

autores, além de Kant, ela mobilizaria para tal problemática, como também porque “o volume sobre o ‘Julgar’ tomaria o juízo reflexionante estético como paradigma da faculdade de julgar” (MACEDO, 1982, p. 8), ou seja, a filósofa se apropria de um texto em que Kant argumenta sobre a estética, mas a mobiliza para questões políticas.

Para Arendt, não é possível elaborar um pensamento crítico sem possuir um pensamento alargado. Quanto mais alargado for o pensamento, mais geral ele será, uma generalidade que não significa generalidade do conceito, mas a consideração dos pontos de vista particulares que permite um ponto de vista geral. A faculdade que torna isso possível (o alargamento do espírito que consiste na comparação dos nossos juízos a outros juízos possíveis) é a imaginação. (ARENDR, 1982, p. 56-58). Contudo, mesmo este ponto de vista geral não prescreve normas e modos de agir. A imaginação representa aquilo que está ausente, enquanto o senso comum possibilita a comunicabilidade dos assuntos que somente possuem importância em sociedade. Portanto, a solução para a não comunicação dos sentidos privados passa pela via da imaginação e do senso comum e, deste modo, é por meio do gosto que o egoísmo pode ser superado, ou seja, pelo gosto é possível ter consideração pelos demais. O gosto é uma espécie de senso comum, pois o julgamento de algo ocorre enquanto membros de uma comunidade, *sensus communis*, é este senso comunitário. Segundo Arendt (1982, p. 88), a “operação da imaginação prepara o objeto para a ‘operação de reflexão’. E essa segunda operação — a operação de reflexão — é a verdadeira atividade de julgar alguma coisa.”. Tal senso comunitário torna o alargamento do pensamento possível.

Desse modo, o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de ‘todos os outros’. Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presente os outros e move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant. Pensar em mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita. (ARENDR, 1982, p. 57).

O senso comum possibilita a ampliação das fronteiras do pensamento porque, levando-se em consideração os demais, é possível elaborar uma Filosofia que não acontece em isolamento. Para Arendt, assim como para Jaspers e Kant, a Filosofia não deveria ser deixada a uns poucos “iluminados”, aprisionados às paredes da academia, mas deveria participar do comum. Segundo Arendt (2020b, p. 62-63), a realidade. Sem essa relação entre os seres que habitam a Terra, a realidade não

poderia ser confirmada nem para nós mesmos, pois “nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido.” (ARENDR, 2020b, p. 63). A aparência carrega consigo uma fração de realidade pois, por um lado, a realidade pode ser garantida pelo contexto mundano, ou seja, os seres não estão lançados no nada, mas em um contexto que possui a presença dos demais seres igualmente capazes de perceber; por outro lado a realidade é confirmada pela junção dos cinco sentidos. “O que, desde Tomás de Aquino, chamamos de senso comum, *sensus communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço” (ARENDR, 2020b, p. 67). Mesmo que todos os seres que habitam a Terra percebam um mesmo objeto de modo diferente, ele aparece para todos de modo similar, confirmando sua realidade. Sendo assim, a intersubjetividade do mundo garante aos seres humanos a relação entre si como membros da mesma espécie, pois o contexto da aparição é o mesmo e a sensação de realidade é garantida pela tríplice comunhão: dos cinco sentidos, do contexto e de seres dotados com o poder de percepção.

Para Arendt (2020b), é essencial notar que cada sentido corresponde a uma capacidade de percepção do mundo, de modo que o mundo somente pode ser visto porque dispomos de visão, comente existe um mundo audível porque dispomos de audição e assim sucessivamente. O senso comum, como este sexto sentido que liga todos os outros sentidos possibilitando uma percepção ampliada do ambiente. Contudo, o senso comum, este sentido interno, não pode ser confundido com a capacidade de pensar, pois os processos do pensamento podem ser fisicamente localizados no cérebro, diferente do senso comum. Durante o processo do pensamento, o ser humano está alheio ao mundo comum e perde-se do senso comum, junto com sua sensação de realidade e a referência em relação aos demais.

O cientista moderno tem em comum com o pensador profissional o distanciamento, mesmo que temporário, do senso comum, pois ele é capaz de penetrar a aparência do mundo e dismantelar as semblâncias, mesmo que autênticas, sem aniquilar a sensação de realidade. Ao construir instrumentos de observação, pode destruir a semblância de que o Sol nasce e se põe, sem que com isso destrua a realidade inerente à mudança entre noite e dia, pois retorna ao mundo com os resultados de suas observações. O cientista obriga aquilo que não aparece

espontaneamente a aparecer, mas precisa retornar ao mundo com os resultados de suas observações, sob a consequência de tornar sua ciência sem significação para o mundo. O laboratório é o meio pelo qual o cientista retorna ao mundo mostrando os resultados de suas investigações. Se o pensador, ou o cientista, permanecer muito tempo em pensamento, ou seja, alheio ao mundo comum, pode eventualmente perder-se de seu eu e se tornar solitário. Outra possibilidade para aquele que permanece muito tempo afastado do mundo comum e não retorna a ele com o resultado de seus pensamentos é, como Hegel, nunca conseguir comunicar suas descobertas e insistir que ninguém é capaz de compreendê-lo.

Por este motivo, vida ativa e vida contemplativa estão em constante relação: aquele que nunca se afasta do imediatismo do mundo não pensa em parceria consigo mesmo e portanto, não possui uma vida humana completa, apenas reproduz e deduz resultados. Contudo, aquele que se mantém afastado da vida com os demais e não se relaciona com os outros, torna-se solitário e perde sua capacidade de comunicar e, eventualmente, sua sensação de realidade, pois se isola e não participa da perspectiva dos demais, construindo uma realidade individual.

Da perspectiva exterior, portanto, do senso comum, o afastamento do filósofo para o pensamento se assemelha à morte, pois o afastamento do mundo comum e o desaparecimento é percebido na experiência da morte. O senso comum não percebe o significado na busca por significado do cientista ou do filósofo, pois a função deste sexto sentido ajusta as pessoas à realidade do mundo. Contudo, os argumentos do pensamento se tornam impotentes frente o raciocínio do senso comum, pois ele não busca adentrar as aparências e desmascarar as semblanças, mas apenas se adequar ao mundo que se apresenta. O senso comum e o pensamento estão atravessados, segundo Arendt (2020b, p. 99), por uma luta interna que é comumente percebida pelo filósofo como hostil a respeito daqueles que escolhem o modo de vida contemplativo. Contudo, Arendt ressalta que, na maioria das vezes, são os filósofos que decidem se afastar da multidão para compreender as coisas do espírito. “O modo de vida do filósofo é solitário, mas esse estar só é livremente escolhido.” (ARENDR, 2020b, p. 100), isso porque não existem relatos que confirmem uma revolta generalizada da multidão em relação aos pensadores, mas dos pensadores observam a multidão concentrada “em viver apenas para o prazer sensorial e para se fartar, como o gado” (ARENDR, 2020b, p.

100), opinião que Arendt rejeita, assim como Kant e Jaspers. Arendt relembra a recusa de Platão ao riso e acrescenta que ela ocorre porque “o riso, e não a hostilidade, é a reação natural da multidão diante das preocupações do filósofo e da aparente inutilidade daquilo que ele se ocupa.” (ARENDR, 2020b, p. 101).

Esse riso que o filósofo teme é, muitas vezes, inocente e diferente da ridicularização proposital de um adversário com o objetivo de desacreditar o oponente. Esse riso acontece porque aquele que pensa se afasta do mundo e, por este motivo, pode não perceber aquilo que está próximo. Como, por exemplo, Tales, que caiu em um poço ao observar os corpos celestes ou Tycho Brahe, que, como astrônomo, propôs guiar a viagem pelo céu e foi rebatido por seu cocheiro. Tais exemplos buscam demonstrar que, quando o pensar se ocupa com aquilo que está distante, pode não ver o que está próximo em razão do alheamento com o mundo. (ARENDR, 2020b, p. 101). Sendo assim, a relação que ocorre entre pensamento e morte está em uma posição invertida à crença do senso comum defende a vida como o maior dos bens, pois o pensador que busca se afastar de tais premissas deve inverter tal raciocínio e lembrar que, apenas na morte e livre do corpo e dos desejos mundanos, o ser pode ser livre e, portanto, alcançar o maior dos bens por esta perspectiva. (ARENDR, 2020b, p. 101). Logicamente, o contrário da vida como maior dos bens é a morte como maior dos bens, se a vida é o reino da necessidade, logo a morte é o reino da liberdade. Seguindo esse raciocínio o pensador inverteria as premissas para alcançar a separação entre senso comum e conhecimento.

Ademais, o corpo pode ser inconveniente em diversos momentos, exigindo cuidados e estabelecendo limites que atrapalham a contemplação e o alcance da verdade, da justiça e da beleza. Essa relação não está sendo considerada de modo literal e os filósofos não são conhecidos por seus suicídios (ARENDR, 2020b, p. 103), uma vez que a metáfora da morte apresenta um estreito ponto de vista que toma o afastamento do mundo das aparências como levando inevitavelmente à morte, ou seja, no desaparecimento daquele que anteriormente aparecia. “No alheamento proverbial do filósofo, todo o presente está ausente, porque algo realmente ausente está presente em seu espírito, e entre as coisas ausentes está o seu próprio corpo.” (ARENDR, 2020b, p. 103). O pensador é o espectador que se afasta do cotidiano para observar com certa distância o espetáculo que se apresenta, contudo, ele precisa retornar ao mundo, fazer parte dele, posicionar-se como parte de um mundo comum e se mostrar em ações e palavras.

De acordo com Arendt (2020a), a introspecção característica da Era moderna (XVII-XX), está envolvida apenas consigo mesma, com seu próprio conteúdo, pois sem a interferência externa o ser humano está diante apenas de si. A Filosofia de Descartes, com o *cógitó*, buscava a garantia de que o ser humano pudesse ter a certeza de conhecer pelo menos a si mesmo, pois, em não sendo possível garantir uma realidade externa, a certeza produzida pelo método cartesiano garantia a existência daquele que pensa, enquanto pensa, apenas de uma consciência capaz de questionar sobre si mesma, mas tal método não era capaz de atingir a realidade do mundo. Contudo, apenas com a mera consciência das sensações não era possível conferir realidade a estas mesmas sensações, pois “até os sonhos são reais, uma vez que pressupõem um sonhador e um sonho, o mundo da consciência é suficientemente real.” (ARENDR, 2020a, p. 348).

Em virtude dos problemas que eventualmente surgiram da introspecção, que não poderia provar a realidade, tanto Leibniz como Descartes engajaram-se em provar a bondade de um Deus que não permitiria o engano, pois se a existência dessa divindade fosse provada, o problema residiria na possível existência de um espírito enganador que poderia impedir o ser humano de atingir a verdade, cegando-o e enganando-o. Era necessário ter certeza de que a realidade poderia ser revelada, que o ser humano poderia alcançar a verdade sozinho, consigo mesmo, e que todos os esforços de um suposto espírito maligno para impedir que o ser humano alcançasse essa realidade fossem superados. “Só então, quando se percebeu que o homem, não fosse pelo acidente da invenção do telescópio, poderia ter sido enganado para sempre [que] os caminhos de Deus se tornaram de fato inteiramente inescrutáveis.” (ARENDR, 2020a, p. 349). A bondade desse Deus era a única coisa que poderia garantir a realidade na Filosofia cartesiana, mas para Arendt esta resposta é insuficiente.

Contudo, a importância da Filosofia Cartesiana reside em ter destacado o problema da realidade dos objetos e do fluxo da consciência, evidenciando que o ser humano vive constantemente em meio a semblâncias que podem não ser facilmente detectáveis, para usar a linguagem arendtiana. Isso porque “a ‘árvore vista’ que encontramos na consciência mediante a introspecção já não é a árvore dada à visão e ao tato, uma entidade por si mesma dotada de sua própria forma idêntica e inalterável.” (ARENDR, 2020a, p. 350). Através do método cartesiano, foi possível deduzir que, mesmo que os seres humanos não pudessem alcançar verdades

inatas, poderiam adquirir conhecimento a partir daquilo que eles próprios produziram. Essa conclusão desempenhou um papel crucial no desenvolvimento moderno da ciência. Assim, surgiu a conclusão, com Descartes, de que a mente somente é capaz de conhecer aquilo que produziu e, por este motivo, “o seu mais alto ideal tem de ser o conhecimento matemático” (ARENDDT, 2020a, p. 351), pois este conhecimento não necessitava de estímulos externos, poderia ser produzido internamente, garantindo um conhecimento sem a perturbação de nada além de si mesmo e ser verdadeiro sem subjetividade (doxa). “Essa teoria é certamente aquilo que Whitehead chama: ‘o resultado do senso comum em retirada’”. (ARENDDT, 2020a, p. 351). Pois o que anteriormente era percebido como senso comum (um sexto sentido capaz de adequar todos a um mundo comum) foi substituído, na Era moderna, por um senso interior, ou seja, a faculdade interior de um ser humano que não era mais dependente de um mundo comum.

A perda do senso comum, na Era moderna, alterou o que os seres humanos têm em comum, abandonando a ideia de um mundo comum ao qual todos pertencem e criando a ideia de uma estrutura mental que é comum a todos. Para Arendt, este é um problema, pois essa estrutura não pode ser compartilhada, e a faculdade de raciocínio comum a todos acontece internamente. Na Modernidade esta parecia ser a única união confiável entre os seres humanos, pois todos que possuísem uma estrutura cognitiva “normal” chegariam à conclusão de que dois mais dois são igual a quatro, e esta mesma resposta se verteria em “raciocínio do senso comum”. (ARENDDT, 2020a, p. 351).

Deste modo, a razão em Descartes e, posteriormente, em Hobbes, tornou-se uma forma de calcular as consequências, ou seja, a razão na Era moderna (XVII-XX) reduziu-se a deduzir e concluir, sem a interferência externa, podendo ser feita por si mesmo de modo solitário.

A mente desse homem – para ficarmos no campo da matemática – já não vê ‘dois-mais-dois-são-quatro’ como uma equação na qual os dois lados equilibram-se em uma harmonia auto evidente, mas concebe a equação como a expressão de um processo mediante o qual dois e dois *tornam-se* quatro a fim de gerar novos processos de adição que levarão finalmente ao infinito. É essa a faculdade que a era moderna denomina raciocínio do senso comum; trata-se do jogo da mente consigo mesma, jogo esse que ocorre quando a mente se fecha contra toda realidade e ‘sente’ somente a si própria. Os resultados desse jogo são ‘verdades compulsórias’, porque, supostamente, a estrutura mental de um homem difere da de outro apenas na forma do seu corpo. (ARENDDT, 2020a, p. 352).

Sendo assim, o raciocínio torna-se o que liga esses seres e todo resultado diferente pode ser medido e “corrigido” por processos que igualam tal raciocínio

tornando o ser humano de fato um animal racional em sentido negativo, ou seja, um ser que se verte e não passa de um animal capaz de “raciocinar, de ‘calcular as consequências’” (ARENDT, 2020a, p. 352). A Modernidade reduziu o pensamento ao e tal raciocínio é capaz de aprisionar o ser humano em um mundo sem sentido, levando-o a buscar coerência e conformidade introspectivamente, isolando-se do mundo caótico e contingente.

O problema retorna a seu ponto inicial, pois nem a natureza nem o Ser se revelam aos sentidos de modo absoluto e, quando o mundo que se apresenta aos sentidos desaparece, desaparece também qualquer mundo transcendente. O mundo aprisiona o ser humano, agora na prisão que ele mesmo criou, pois não pode ultrapassar sua mente, que é tudo o que lhe resta e, ao mesmo tempo, sua maior prisão. Para Arendt (2020a, p. 355), “sempre que tentamos transcender a aparência para além de toda experiência sensorial, inclusive com a ajuda de instrumentos, a fim de aprender os segredos últimos do Ser [...] verificamos que os mesmos padrões governam o macrocosmos e o microcosmo”, o que acaba se revelando, na verdade é o padrão mental que projetou estes instrumentos, criou as hipóteses e submeteu-as a testes, de modo que “sempre que procuramos aquilo que não somos, encontramos somente os padrões de nossa própria mente.” (ARENDT, 2020a, p. 356).

#### 4 O EU E A FALTA

Este capítulo tem como objetivo compreender o Eu faltante que perdeu o contato com mundo, com o outro e consigo mesmo, um Eu que não participa da pluralidade, tão imprescindível na filosofia de Hannah Arendt. Um Eu que perdeu seu contexto, mas não sua humanidade.

Fazendo uso das categorias expostas anteriormente, personalidade e identidade, buscamos compreender o impacto da alienação, da ideologia e da solidão no Eu enquanto ser pensante que dialoga consigo e com os outros e se relaciona com os outros e com o mundo. Desse modo, buscamos compreender a falta do Eu que dialoga consigo mesmo na atividade do pensar. Conforme observamos nesta pesquisa, o Eu, em Hannah Arendt, é um Eu plural que vivencia a pluralidade de maneira interna e de maneira externa. A pluralidade do Eu externo se apresenta na relação do Eu com o Outro. A pluralidade do Eu interno é experienciada no diálogo que apresenta para o debate as diversas perspectivas a que teve acesso enquanto se relacionava com os outros no mundo e as mobiliza para criar seu próprio ponto de vista único se dividindo em dois e se relacionando consigo mesmo. O Eu, em Hannah Arendt, pode ser compreendido como aquele que percebe e que pensa; não se trata apenas de pensar, mas o pensar se relaciona intimamente com o Eu.

Arendt, em sua Filosofia Política, define o pensar como o diálogo silencioso do eu consigo mesmo e – considerando a preocupação com o mundo e com a aparência, bem como com o conhecimento científico do mundo, com a realidade de fato, com os avanços da ciência e da tecnologia e com a atenção voltada para os fenômenos que se apresentam – afirma um Eu fenomenológico. Esse Eu fenomenológico não é uma entidade metafísica, mas objetiva e presente no mundo que percebe conscientemente. Sendo assim, quando Arendt concorda com a definição de consciência como conhecer comigo e por mim mesmo, ela está afirmando a intencionalidade do Eu em experienciar as emoções, os sentimentos, os objetos e o mundo.

Arendt não defende um Eu abstrato ou mesmo ideal, mas um Eu presente no mundo. Defende o Eu daqueles seres humanos que não foram garantidos com qualquer direito humano, aqueles que foram desumanizados e depois descartados

como supérfluos. Esse Eu não surge do nada, mas se constitui a partir de sua existência no mundo, nas relações sociais, na ação, na aparência, na interioridade, no espírito e na alma, pois é oniabrangente. Esse Eu abrange categorias como pessoa, personalidade, individualidade e identidade.

Para Arendt, as condições do Eu dois em um do dialogo silencioso consigo mesmo, na qual é possível iniciar um diálogo, não são as de isolamento, solidão ou falta de relações sociais, o Eu precisa se relacionar com mundo e com os demais. Quando Arendt argumenta por um eu que dialoga consigo mesmo, sendo, portanto, dois, não apenas um, está argumentando que a solidão é uma falta, a falta de si mesmo como experiência radical, uma cisão que mantém o Eu afastado da pluralidade. Manter-se sozinho, de fato, é ficar sem a própria companhia.

A possibilidade de não ter a si mesmo move esta investigação, a possibilidade de não poder confiar nem mesmo em sua própria companhia é o ponto central deste trabalho. O Eu não está completo, pois perdeu a si mesmo. Se existe a possibilidade de perder-se a si mesmo, então existe a possibilidade de se relacionar consigo mesmo. Nasce uma compreensão de Eu plural, livre, comunicativo e relacional. Um Eu que dialoga, pergunta e responde, tem consciência, pensa, quer e julga. Um Eu que se apresenta no mundo e é percebido, um Eu que percebe e se relaciona com esse mundo. Um Eu que percebe a realidade. A única realidade possível de ser percebida, a que se apresenta para uma pluralidade de perspectivas.

Retirar a identidade e desumanizar alguns grupos de seres humanos foi uma das tentativas dos Movimentos Totalitários. Neste tipo de governo, todos são suspeitos, pois todos têm a capacidade de pensar. Isso é relevante, pois “a capacidade humana de pensar é também a capacidade humana de mudar de ideia.” (ARENDR, 2012, p. 571). Ou seja, um re-pensar, um reconsiderar as ideias iniciais, ele é uma atividade de avaliação e de reavaliação do mundo, e o domínio total objetiva a eliminação da liberdade e da espontaneidade humana para que não haja ação, para que as pessoas não pensem e não mudem de ideia, apenas se adequem a um papel imposto.

A espontaneidade é produto da individualidade; aniquilada a individualidade, aniquila-se a espontaneidade. A espontaneidade nada mais é do que a capacidade humana de ação, ação essa para construir o mundo comum a todos; se a ação é possível, isso significa que cada um pode mostrar-se ao mundo como distinto, singular, único. (MÜLLER, 2013, p. 182).

Os campos de concentração têm importância em nossa investigação porque eles se constituíram em laboratórios criados com o objetivo de fabricar uma nova espécie humana.

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única 'liberdade' consista 'em preservar a espécie'. (ARENDR, 2012, p. 582).

Arendt (2012) argumenta que o Totalitarismo procura sistematizar e controlar todos os aspectos da vida humana, tratando cada indivíduo como se fosse apenas uma parte de um todo homogêneo, ao invés de reconhecer a diversidade e a singularidade dos seres humanos. Arendt critica o Totalitarismo por tentar reduzir todas as pessoas a uma única identidade, cujas reações, pensamentos e comportamentos são padronizados e uniformizados. O Totalitarismo buscou eliminar a diversidade e a singularidade dos seres humanos em prol de um controle totalitário que nega a liberdade individual e a autonomia. Arendt enfatiza a importância de reconhecer e de valorizar a pluralidade e a diferença das pessoas, pois um domínio total ataca neste ponto. Algumas das ferramentas utilizadas para se atingir este objetivo são "a doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto nos campos." (ARENDR, 2012, p. 582).

Os campos de concentração não foram apenas fábricas da morte, onde se produziu a morte de pessoas em massa, o que por si mesmo é um problema de proporções alarmantes. Um governo capaz de resolver o problema populacional simplesmente construindo uma fábrica que elimina esse excedente de pessoas como tarefa de trabalho corriqueira, pode ser percebida como absurda ou absolutamente lógica. Absurda do ponto de vista da humanidade e da realidade exterior aos campos de concentração; lógica para o Movimento totalitário, que passou a encarar a morte de pessoas como um processo controlável. A humanidade foi controlada por pessoas que decidiam sobre a vida e sobre a morte como se decide sobre o problema das mudanças climáticas, ou mesmo a reciclagem. A ideia de uma fábrica eleva a discussão para um nível de responsabilidade administrativa, pessoas foram colocadas na categoria de objetos supérfluos, como o plástico, por exemplo.

Mas um Governo totalitário também busca eliminar a espontaneidade humana, transformando "a personalidade humana numa simples coisa, em algo que

nem mesmo os animais são” (ARENDT, 2012, p. 582) como, por exemplo, o cão de Pavlov. Em condições normais, o condicionamento humano não poderia ir tão longe a ponto de interferir na espontaneidade humana que, para Arendt, é a forma mais elementar de liberdade, a possibilidade de criar algo novo. Nos campos de concentração, essa experiencia se faz possível, o condicionamento operante se efetiva, pois estas pessoas estavam isoladas do mundo comum e também do relacionamento com as pessoas vivas (aqueles que não estão concentrados em um campo), são transformadas em objetos de teste, podem ser substituídas e manipuladas como se tudo fosse permitindo. Em nota, Arendt cita Bettelhem e David Rousset, sobreviventes de um campo de concentração nazista. Bettelhem escreveu que, em algum ponto, era como se ele estivesse convencido “de que aquelas coisas horríveis e degradantes não estavam acontecendo a ‘mim’ como sujeito, mas a ‘mim’ como objeto”. (ARENDT, 2012, p. 764, nota, 128). Esses eventos compunham a névoa de irrealidade que assolava os campos, pois como disse Rousset “aqueles que não viram com os próprios olhos não podem acreditar. [...] ainda não acreditam, cinco minutos antes de serem mandados para o porão dos crematórios ainda não acreditam.” (ARENDT, 2012, p. 764, nota, 128).

Os internos dos campos de concentração perderam a noção de realidade? Seria possível que, ao serem desvinculadas do mundo comum dos seres humanos e isoladas da sociedade e da pluralidade de perspectivas, as pessoas percam a noção de realidade? Os campos de concentração possuem importância elementar para compreender o que Arendt chama de Totalitarismo, pois foi nestes lugares que a ideologia e o terror assumiram sua forma mais autêntica. A “experiência do domínio total nos campos de concentração depende de seu fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral.” (ARENDT, 2012, p. 583). Este tipo de isolamento causado, por Governos totalitários, explica o aspecto de irrealidade e de incredulidade que paira sobre os sobreviventes que tentam compartilhar suas histórias. Os sobreviventes que relatam sua experiência são, muitas vezes, colocados em dúvida, “como se pudessem haver confundido um pesadelo com a realidade.” (ARENDT, 2012, p. 583). Essa aversão àqueles que buscam relatar um sofrimento, como torturados de ditaduras, por exemplo, que têm a veracidade de seus relatos posta em dúvida por parecerem absurdos ao mundo comum ainda é presente.

Essa dúvida em relação a si mesmo e à realidade de suas próprias experiências apenas demonstra aquilo que os nazistas sempre souberam: que, para os que se dispõe a cometer um crime, convém organizá-lo de maneira mais vasta e mais inverossímil. Não apenas porque isso torna inadequada e absurda qualquer punição prevista em lei, mas porque a própria imensidão dos crimes garante que os assassinos, que proclamam a sua inocência com toda sorte de mentiras, sejam mais facilmente acreditados do que as vítimas que dizem a verdade. (ARENDR, 2012, p. 583).

Nestas situações, uma pessoa perde a confiança em si mesma, perde o contato com a realidade e passa a duvidar de suas próprias lembranças. Quando Arendt apresenta a perda de identidade, a autora reflete acerca da capacidade de regimes buscarem um controle total sobre os indivíduos, em retirar deles mais do que direitos e segurança retira-lhes a própria personalidade. De acordo com Arendt

Tentamos compreender psicologicamente a conduta dos presos dos campos de concentração e dos homens da SS, quando o que é preciso compreender é que a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem; que, na verdade, a psique, o caráter e a individualidade parecem, em certas circunstâncias, manifestar-se apenas pela rapidez ou lentidão com que se desintegram. Como resultado final surgem homens inanimados, que já não podem ser compreendidos psicologicamente, cujo retorno ao mundo psicologicamente humano (ou inteligivelmente humano) se assemelha à ressurreição de Lázaro. (ARENDR, 2012, p. 585).

Contudo, o movimento totalitário, ou mesmo o horror de passar por uma experiência de privação do mundo dos vivos, sendo isolado como um não-vivo, não muda a personalidade. Para Arendt, a “redução do homem a um feixe de reações separa-o tão radicalmente de tudo o que há nele de personalidade e caráter quanto uma doença mental” (ARENDR, 2012, p. 586) mas não altera a personalidade. A personalidade se mantém intacta, de modo que, se for possível voltar ao mundo comum, sobreviver ao horror, é possível reencontrar a personalidade e o caráter inalterados, não deixando de ser quem é. Contudo, nos campos de concentração, uma pessoa é assassinada “tão impessoalmente como se mata um mosquito” (ARENDR, 2012, p. 588). A morte pode ser por fome, doença, tortura ou abandono. Os “domínios totais” são constituídos como se pudessem controlar a vida e a morte. Citando o título que Rousset escolheu para o relato de seu encarceramento em um campo de concentração *O dia da nossa morte*, Arendt argumenta que é “como se pudesse tornar permanente o próprio processo de morrer.” (ARENDR, 2012 p. 589).

Mas é necessário notar que o extremo de um campo de concentração se diferencia de outras formas de governo autoritárias, tirânicas ou mesmo violentas. Se comparada com a escravidão, o regime que mais se aproxima de um Movimento

totalitário, ainda podemos perceber certas diferenças essenciais. O interno do campo se diferencia do escravo, pois este último ainda possui seu corpo, possui valor e preço e, por mais isolado que ele esteja, ainda se encontra entre seres humanos que podem fazer algo, protegendo-se, resistindo. Ao contrário, os internos dos campos de concentração perdiam seu valor e não possuíam preço nem direito ao seu corpo, não estavam entre os vivos, pois eram tratados como se já estivessem mortos. Eram supérfluos, não eram propriedade, mas um problema. Essa atmosfera de retirada da dignidade humana de forma massiva cria um cenário de irrealidade, pois não havia utilidade ou grandes lucros em campos de concentração. Eram “fábricas de cadáveres e [...] poços de esquecimento” (ARENDR, 2012, p. 609) que buscavam testar as mudanças na natureza humana.

Os Regimes totalitários matavam a pessoa jurídica, moral e por último, aquilo que impedia os internos de se tornarem mortos-vivos, “a identidade única do indivíduo” (ARENDR, 2012, p. 601). Destruir a individualidade ao ponto de deixar de afirmar sua própria identidade foi o objetivo da SS. Isto porque, quando se elimina a individualidade, destrói-se também a espontaneidade, não se é mais uma pessoa, um alguém, mas um ser supérfluo que pode ser substituído por outro. Sem a espontaneidade, o ser humano perde a capacidade de iniciar algo novo, restando apenas marionetes com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, treinadas para assumir seu papel e reagir da maneira adequada. Essa tentativa totalitária, que objetivava tornar os seres humanos supérfluos, não surgiu do nada: reflete a sensação de superfluidade das massas modernas.

A sensação de superfluidade das massas relaciona-se com o afastamento dessas massas do mundo comum, onde podem ser vistas e ouvidas bem como ver e ouvir outras pessoas. “Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários para tornar os homens supérfluos.” (ARENDR, 2012, p. 609). As massas de pessoas sem mundo, sem relacionamento entre si, atomizadas, isoladas e solitárias são necessárias para um domínio total, pois deve haver material humano para ser explorado. Essas pessoas massificadas perdem sua personalidade individual, são umas iguais às outras e podem ser substituídas umas pelas outras.

## 4.1 ALIENAÇÃO

Esta seção tem por objetivo tratar, a partir do pensamento de Hannah Arendt, a alienação como um processo de afastamento do mundo comum, rompendo a relação do Eu com o mundo e com os outros. A alienação é a situação em que as pessoas perdem sua relação com a realidade comum. A alienação se refere à falta de mundo, uma dupla fuga do ser humano que sai da Terra em direção ao universo e abandona o mundo em um voltar-se para si mesmo. A alienação do mundo se refere à perda do espaço entre os seres humanos. Para Bodziak Junior (2022), ambas as fugas, da Terra e do Mundo, têm a capacidade de desconectar a mente humana do exterior, fazendo-a voltar para o interior da própria subjetividade. A alienação é, portanto, a falta de mundo. E, como falta, cinde o Eu que não está completo, pois, perdeu seu contexto de funcionalidade. Não participa da pluralidade do mundo, não é visto e ouvido pelos demais, volta-se para a própria interioridade. Esta interioridade não se refere à interioridade do diálogo interno que permite o desenvolvimento da atividade do pensar, mas à preocupação apenas com os interesses privados. E como indivíduo e não sujeito que se apresenta ao mundo em atos e palavras e revela sua personalidade, falta-lhe o mundo e a relação entre os seres plurais e distintos que permitem a amplitude e o enraizamento como características mister à comunidade humana.

### 4.1.1 FALTA DE MUNDO

O “termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele.” (ARENDR, 2020a, p. 64). Este mundo, descrito por Arendt, não é o mesmo que Terra ou Natureza, enquanto espaço de movimentação dos seres humanos que é limitado pelas fronteiras do Planeta. Também não significa que mundo é o mesmo que a condição necessária para a vida orgânica. Segundo Arendt (2020a, p. 64), mundo “tem a ver com o artefato humano” diferente da Terra que é o ambiente que possibilita a vida humana. O termo “mundo” está intrinsecamente relacionado com o domínio dos artefatos humanos. O Mundo é obra humana, é fabricado por mãos humanas. “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto

entre os que o possuem em comum.” (ARENDR, 2020a, p. 64). Portanto, caso se torne necessário perguntar o que existe no espaço entre os seres humanos? a resposta seria: o mundo. “O mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (ARENDR, 2020a, p. 64).

A obra [work] 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, 2020a, p. 9).

Ao discutir sobre a Modernidade, Arendt sustenta que filósofos e cientistas da época pré-moderna (anterior ao século XVII) – profundamente arraigados na Tradição, que não estavam tomados pelo *phátos* (apelo emocional) da novidade e não eram revolucionários – efetivaram invenções e descobertas que ainda não eram modernas, mas que preparavam o caminho para uma nova Era. Arendt (2020a, p. 307) assume que as três grandes descobertas que iniciaram à Era moderna (XVII-XX) foram: a descoberta da América (1492), a Reforma protestante (1517) e a invenção do telescópio (1608). Cada um desses eventos, a seu modo e trazendo novidade ao mundo por uma via diferente, apontava para o surgimento de um “novo mundo”.

A descoberta da América teve importância, pois este evento foi responsável por sinalizar que ainda existiam terras inexploradas, permitindo que o ser humano tivesse, por fim, acesso a todo o território do Planeta. A Reforma Protestante iniciou um duplo processo de expropriação, ao expropriar inicialmente as propriedades monásticas e eclesiásticas, possibilitando a expropriação individual e o acúmulo da riqueza social. A invenção do telescópio propiciou um alargamento de pontos de vista, pois o universo poderia ser visto e levado em consideração de uma perspectiva mais ampla e não apenas do lugar em que o ser humano residia. (Arendt, 2020 a, p. 307-310).

Após a exploração e mapeamento do Planeta Terra, o mundo começou a diminuir. A diminuição do mundo não ocorreu apenas por meio do poder humano de medir o território disponível, mas também porque este mesmo ser humano poderia explorar este território com facilidade, indo de um ponto a outro utilizando mapas. O olhar retrospectivo permitiu compreender que, “nada que possa ser medido pode permanecer imenso; toda medição reúne pontos distantes e, portanto, estabelece

proximidade onde antes predominava distância.” (ARENDR, 2020a, p. 310). O mundo já não era um local enorme e desconhecido.

Essa sensação de diminuição da Terra possibilitou a invenção do avião, assim, o ser humano deixou de modo absoluto a superfície da Terra por um determinado momento. Para Arendt (2020a), esta relação se apresenta como um símbolo para o fenômeno geral, sendo assim, “qualquer diminuição de distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato” (ARENDR, 2020a, p. 311). De acordo com Arendt (2020a, p. 310), a capacidade humana de perquirição funciona apenas quando o ser humano se afasta do que está perto, desvencilhando-se de tudo que o rodeia. Quanto maior a distância, mais fácil será medir o espaço desejado, pois o afastamento permite uma visão ampla do todo.

Depois da descoberta do espaço do globo terrestre, a Terra era, finalmente, uma morada para o ser humano, havia se tornado seu lar, e cada ser humano era “habitante da Terra como habitante do seu país.” (ARENDR, 2020a, p. 309). Pois a Terra podia ser medida e ser contemplada de uma nova perspectiva. Contudo, além da possibilidade de perquirição do Planeta em que os seres humanos vivem, a velocidade se tornou um aspecto importante, pois ante a velocidade, a distância se tornou irrelevante. Quanto mais rápido fosse possível mover-se de um ponto a outro, menor o Globo ficava frente à existência humana.

A alienação intramundana surgiu de um evento diferente da descoberta da América e também da invenção do telescópio, foi um fenômeno novo de se alienar do mundo. Contudo, a alienação da Terra e a alienação intramundana não são relacionadas em intenção ou mesmo em conteúdo. Fatos que fazem Arendt pontuar a tendência de alguns historiadores a acreditarem em *Zeitgeists*<sup>28</sup>, como um tempo sobrenatural em que alguns eventos acontecem aparentemente sem relação, mas se encaixam em uma análise posterior. Contudo, é importante ressaltar que a filósofa não é conhecida por acreditar em *Zeitgeists*, apesar de reconhecer “a semelhança na extrema divergência” (ARENDR, 2020a, p. 311).

---

<sup>28</sup> *Zeitgeists* pode ser traduzido como “espírito do tempo” seria algo como vários eventos coincidindo para o mesmo fim, mas que não possuem qualquer relação aparente. Neste caso analisado por Arendt, três eventos opostos, do campo da religião, da ciência e dos estudos sociais, levaram a um afastamento do ser em relação ao mundo. Acreditar em *Zeitgeists* é como acreditar em destino, que a humanidade estava destinada a chegar em um determinado ponto. E nenhuma ação poderia mudar a História. *Zeitgeists* também pode ser interpretado como a influência que uma escola de pensamento exerce sobre toda uma geração. Neste sentido, também seria possível observar diversos eventos aparentemente sem relação coincidindo em seus resultados.

Arendt (2020a, p. 311), lembra Max Weber e seu conceito de “ascetismo intramundano”. Segundo ela, Weber identificou o ascetismo intramundano como a fonte da nova mentalidade capitalista, mas esse ascetismo também estava presente na nova moralidade resultante da obra de Calvino e de Lutero<sup>29</sup> de restaurar a fé cristã para além da mundanidade, como também se fez presente na expropriação do campesinato. Para Arendt, parece claro que a propriedade se refere à posse de uma parte do mundo que é comum a todos, e esta é a condição política da mundanidade, ou seja, ter um lugar no mundo reconhecido e garantido pelos demais. A propriedade é diferente da riqueza e da apropriação.

De acordo com Arendt (2020a, p. 313), pode-se observar que “a propriedade, distintamente da riqueza e da apropriação, indica a parte de um mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem.”. O Ser que nasce neste mundo tem direito a um lugar neste mundo. A Era moderna passou a alienar certas camadas da população deste mundo comum. A importância desta alienação tende a ser colocada em segundo plano, isso porque a expropriação e a alienação do mundo coincidem, e a expropriação tende a ser percebida como secular. Como secular e mundano são comumente lidos como sinônimos, pode-se ter uma ideia equivocada sobre a alienação do mundo e a relação com a expropriação, contudo, de acordo com Arendt (2020a, p. 314), “a secularização significa apenas a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política.”

Com esta alienação, os seres humanos modernos perderam a fé, e tal perda não se deve à Reforma ou à contrarreforma, pois não possui origem religiosa. Com a perda da fé, característica da Modernidade, os seres humanos não se ligaram ao mundo, não foram “desalienados”, por assim dizer. Ao invés disso, voltaram-se para a própria interioridade. Os seres humanos modernos “não foram arremessados de volta para o mundo, mas para dentro de si mesmos.” (ARENDR, 2020a, p. 314). Arendt explicita o que considera a mais original contribuição moderna à Filosofia, que surgiu com Descartes e persistiu de maneira influente, a preocupação com o si mesmo. Não simplesmente uma preocupação consigo que busca por uma subsistência digna, mas, para além disso, a preocupação com o si mesmo que era “distinto da alma, da pessoa ou do homem em geral, uma tentativa de reduzir todas

---

<sup>29</sup> Lutero (1483- 1546) pertenceu a primeira geração da Reforma Protestante e Calvino (1509- 1564) fez parte da segunda geração.

as experiências, tanto com o mundo como com outros seres humanos, à experiência entre o homem e ele mesmo” (ARENDDT, 2020a, p. 314).

Arendt (2020a, p. 314), argumenta que “a grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo” reside na possibilidade do ser humano não se envolver com o mundo, ao mesmo tempo que é possível desempenhar uma atividade estritamente mundana, o trabalho [labor]. Esta atividade pode ser desenvolvida de tal maneira que não se preocupa em cuidar do mundo, mas e apenas, com o cuidado de si mesmo e da subsistência individual. Por este motivo, Arendt (2020a, p. 314) aloca a alienação intramundana como uma grande descoberta de Weber, e distingue a Era moderna por uma profunda alienação em relação ao mundo e não uma autoalienação (*self-alienation*) como pensada por Marx . (Arendt, 2020b).

De acordo com Arendt (2020 b), a alienação do mundo possui pelo menos dois estágios. O primeiro estágio surgiu da expropriação dos trabalhadores da proteção familiar e também da propriedade, e foi caracterizado pela pobreza, miséria e crueldade. O segundo, momento surgiu quando o sujeito do processo vital, que anteriormente era a família privada, passou a ser a sociedade. Assim, a proteção de pertencer à determinada família foi substituída pela proteção de pertencer a uma classe social. Do mesmo modo, a solidariedade familiar foi substituída pela solidariedade social. A sociedade passou a substituir a família e o enraizamento de uma pessoa a um determinado solo passou a ser os requisitos do Estado-nação. Para Arendt (2020a, pp. 317-318), se se pode projetar os resultados futuros, a tendência mundial aponta para: a) a prosperidade e a depressão como fenômenos presentes em todo o Globo, decorrentes do declínio do Estado-nação europeu; b) o encolhimento geográfico, mas também econômico, levando a transformação da humanidade a uma entidade existente de pessoas que provém dos cantos mais distantes da Terra. E c) o último estágio dos resultados da expropriação, a substituição das sociedades nacionais por habitantes do mundo e a substituição do território do Estado pelo território da Terra.

O acúmulo de riqueza, bem como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital por meio do trabalho, deve-se a pelo menos três pontos principais: a expropriação, a destituição de certos grupos de seu lugar no mundo e as exigências da vida moderna. Por meio destes três pilares, o sistema capitalista iniciou sua constituição, resultando em um aumento da produtividade humana. A nova classe

trabalhadora, que surgia com a economia capitalista, estava preocupada em garantir sua subsistência, pois vivia “da mão à boca” (ARENDR, 2020a, p. 315), essas pessoas não conseguiam sequer se preocupar com algo que não fosse a subsistência. Viviam com o mínimo possível, sobreviviam como podiam.

A sociedade ocidental passou por um processo de destruição, produção e mudança, e o melhor exemplo desse ciclo foi o “milagre econômico” da Alemanha pós-guerra (1919-1933), contudo cabe ressaltar que o termo milagre para se referir a tal evento, para Arendt (2020a, p. 312), é um termo ultrapassado e inadequado. Visto que milagre tem uma definição muito precisa em Arendt.

O exemplo alemão demonstra muito claramente que, nas condições modernas, a expropriação de pessoas, a destruição de objetos e a devastação de cidades converteram-se em um estímulo radical para um processo não de mera recuperação, mas de acúmulo de riqueza ainda mais rápido e mais eficaz – bastando para isso que o país seja suficientemente moderno para responder em termos do processo de produção. Na Alemanha, a completa destruição substituiu o inexorável processo de depreciação de todas as coisas mundanas, processo esse que caracteriza a economia de desperdício na qual vivemos agora. (ARENDR, 2020a, pp. 312-313).

O acúmulo da prosperidade não significava um acúmulo de bens materiais, mas se alimentava do próprio processo de produção de bens para o consumo. Sendo assim, qualquer bem que fosse produzido com o intuito de durar, que fosse permanente e pudesse ser conservado, era um empecilho a este processo de acúmulo de prosperidade. A destruição e a reposição, em velocidade cada vez maior, sustentava este novo sistema. E tudo que não fosse substituído frequentemente era um obstáculo ao desenvolvimento da economia que dependia do movimento de produção e descarte. Para exemplificar melhor este ponto, podemos pensar na produção de material bélico que é produzido e descartado, fazendo com que a economia gire em torno da produção de mais material e assim sucessivamente. A sociedade começava a se basear em uma economia que se sustentava no consumo, processo de produção e descarte e na repetição.

Com o fim da guerra (1945) a economia somente poderia se manter com a produção de materiais inúteis ou úteis por um curto período de tempo. “Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados.” (ARENDR, 2020a, pp. 316-7).

Se fossemos compará-las, a alienação da Terra causou mudanças visivelmente mais impactantes, tornando a alienação do Mundo um problema secundário legando para as gerações futuras compreenderem seu real impacto. Isso porque a alienação da Terra permitiu que o ser humano descobrisse o ponto arquimediano e movesse imaginativamente a Terra para qualquer lugar do universo para alcançar seus objetivos. Com a descoberta do telescópio, os seres humanos puderam observar aquilo de que haviam sido privados por suas limitações biológicas, e também puderam separar definitivamente “Ser e aparência ao adotar o princípio de que a natureza não deve ser observada em sua apresentação terrena e espontânea, mas sob as condições que a mente lhe impõe com seus instrumentos.” (BODZIAK JUNIOR, 2022, pp. 26-27). Contudo, vamos nos deter no mundo um instante. “A importância do domínio público é apresentada, pois ele é o espaço mundano do aparecimento dos homens, é onde se efetiva a realidade do próprio eu (identidade) e do mundo circundante.” (MÜLLER, 2013, p. 183). O mundo que contém um espaço público não pode permanecer apenas por uma geração, o espaço público não pode ser planejado apenas para aqueles que hoje estão vivos, “mas tem de transcender a duração de vida de homens mortais.” (ARENDT, 2020a, p. 67). Para Arendt, é necessário que haja tal transcendência para que o domínio público e o mundo comum sejam preservados. O mundo comum “é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos.” (ARENDT, 2020a, p. 68). É transcendente à duração da vida humana tanto em relação ao passado como em relação ao futuro, estava e deverá permanecer. Mas esse mundo só pode sobreviver por meio da aparência, pois “é a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo.” (ARENDT, 2020a, p. 68).

Aparência e Mundo estão intimamente relacionados, mas não são idênticos. “A importância do domínio público é apresentada, pois ele é o espaço mundano do aparecimento dos homens, é onde se efetiva a realidade do próprio eu (identidade) e do mundo circundante.” (MÜLLER, 2013, p. 183). A aparência constitui a realidade, pois é o que se pode apreender do que aparece em público e pode ser visto e ouvido pelos outros e também por nós mesmos. (ARENDT, 2020a, p. 61). O mundo é o local que possibilita essa aparência. Aparecer e estar entre os seres humanos no mundo é o mesmo, pois apenas em público é possível afirmar a realidade tangível da existência.

A ascensão da sociedade trouxe consigo um declínio simultâneo dos domínios público e privado. Mas o eclipse de um mundo público comum, tão crucial para a formação da mentalidade sem-mundo dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo. (ARENDR, 2020a, p. 318).

Arendt observa a dissolução do domínio público na Era moderna e o declínio do interesse pela imortalidade terrena demonstrados pela perda do instinto de autopreservação, que pode ser vista no comportamento das massas. Para Arendt (2020a, p. 68). De acordo com a filósofa (ARENDR, 2012, p. 441), as massas são marcadas por uma indiferença em relação aos assuntos públicos que se estende ao domínio político em forma de neutralidade. “A sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas” (ARENDR, 2012, p. 441).

Quando a burguesia decidiu assumir o domínio político, aspirando ser mais do que a classe social dominante, início à Era imperialista. Contudo, é importante diferenciar a sociedade capitalista, em seus fracassos e misérias, da sociedade dominada por um governo totalitário. Isso porque as atitudes burguesas constituem um “obstáculo para os movimentos totalitários, que não podem tolerar o individualismo burguês ou qualquer outro tipo de individualismo” (ARENDR, 2012, p. 441).

A “massa” apresenta um enfraquecimento no instinto de autopreservação pois não tem consciência de sua própria importância, apresenta apenas preocupações imediatas e não se interessa por questões de décadas ou séculos. As massas modernas deram vazão a fenômenos inesperados, como “a perda radical do interesse do indivíduo por si mesmo, a indiferença clínica ou enfastiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso.” (ARENDR, 2012, p. 445). As massas não se preocupam em manter sua existência para a eternidade, pois são indiferentes até mesmo à morte, buscam guias para resolver os problemas e apontar os passos a serem seguidos. Ignoram o politicamente correto, desprezam o bom senso, orgulham-se de não participar do conhecimento oficial, de não se informar, ainda que por meio da grande mídia. Para elas, a verdade é uma questão de opinião e essa crença lhes permite ignorar fatos. “A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada” (ARENDR, 2012, p. 446). Pois a

principal característica que se pode esperar daqueles que pertencem à massa é o seu isolamento e também a falta de relações sociais normais.

#### 4.1.2 FALTA DE COMPANHIA

Para Arendt, “viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana” (ARENDR, 2012, p. 72). Ou seja, aquele que está vivendo em privacidade, está sem o contato com a realidade do espaço público, não é visto e ouvido pelos demais; está privado de uma relação objetiva, construída no mundo e com artefatos humanos; e, também está privado de realizar algo que ultrapasse a permanência de sua vida na Terra e no Mundo. “A privação da privacidade reside na ausência de outros; para estes, o homem não aparece, e, portanto, é como se não existisse.” (ARENDR, 2012, p. 72).

A falta de relações objetivas mediadas pelo mundo se tornou o fenômeno moderno de massas, o desamparo moderno como fenômeno de massa assumiu uma forma anti-humana e extrema. Este fenômeno é extremo pois a sociedade de massas “não apenas destrói o domínio privado tanto quando o domínio público; priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado” (ARENDR, 2020a, p. 72). O mais radical deste fenômeno acontece no sentimento de desamparo das modernas massas, que não estão amparadas por um Estado, nem podem confiar em suas próprias casas como lugar de refúgio e esconderijo. Estão desprotegidos. Este fenômeno também é anti-humano, segundo Arendt, pois os seres humanos são seres relacionais, que dependem do espaço público ( como também do espaço privado e do pré-político) e da realidade estabelecida por um ambiente comum a todos. A humanidade cria o mundo e este mundo não seria humano se os seres humanos não criassem um mundo comum com suas obras, seria uma Terra habitada por diversas espécies, mas não um mundo humano.

A sociedade de massas perdeu exatamente esse aspecto mundano, pois mais do que o número de pessoas, “o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las.” (ARENDR, 2020a, p. 65). As pessoas estavam unidas pelo mundo, mas o mundo, desapareceu, de modo que não estão separadas, mas também não existe nada de tangível unindo-as. “A Terra e o mundo romperam o fio da tradição, calaram o senso comum, que atua como sexto sentido

dedicado à percepção da realidade, e explodiram nossas categorias de compreensão e critérios de juízo.” (JÚNIOR, 2022, p. 26).

O Movimento totalitário apresenta-se como uma novidade, pois mobiliza as massas, invés das classes, essa mesma massa que não está ligada ao mundo por nenhum meio e se preocupa apenas consigo mesma. Um dos pontos que se deve notar, ao tratar das diferenças entre totalitarismo e outras formas de governo, é que este movimento se concentra em eliminar uma característica privada do ser humano, a personalidade individual.

“Os governos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados.” (ARENDT, 2012, p. 453). Isso significa que um Movimento totalitário atinge a esfera privada de um indivíduo, eliminando a própria personalidade. Por meio de tal eliminação, encerra-se qualquer atividade que desperte o mínimo de prazer, mesmo que se trate de um clube de xadrez, “adequadamente comparados por seu exterminador aos ‘amantes da arte por amor à arte’” (ARENDT, 2012, p. 452).

Uma sociedade não está totalmente atomizada se os integrantes não são totalmente homogêneos e ainda persistem em seus interesses individuais. O Totalitarismo busca acabar com a existência autônoma de qualquer atividade porque a uniformidade totalmente homogênea é sua condição fundamental. Arendt argumenta que Himmler definiu o homem da SS como aquele que nunca fará “‘alguma coisa’ apenas por amor a esta ‘coisa’” (ARENDT, 2012, p. 453).

Um Governo totalitário exige lealdade total, pois essa é a base psicológica de um domínio totalitário. Essa lealdade só é possível se os indivíduos estiverem isolados de outras conexões sociais como “família, amizade, camaradagem” (ARENDT, 2012, p. 454), pois isolados passam a se sentir gregários quando integrantes do partido. “A lealdade total só é possível quando a fidelidade é esvaziada de todo o seu conteúdo concreto, que poderia dar azo à mudança de opinião.” (ARENDT, 2012, p. 454).

O líder totalitário representa o desejo das massas, mesmo que esses desejos sejam autodestrutivos. Pode ser perturbador perceber que não existe um líder tirano, mas um “funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitraria.” (ARENDT, 2012, p. 455). O líder não está impondo a própria vontade, pois, seguindo a ideologia totalitária, as forças naturais (nazismo) ou históricas (stalinismo) explicaram o

passado, regem o presente e já conhecem o futuro. A lógica totalitária é uma lógica determinista, no movimento, não se trata de liberdade, por este motivo há a busca da supressão da espontaneidade. Tudo está determinado, os funcionários do movimento estão cumprindo seu dever, pois estão cumprindo as leis da História ou da Natureza. Neste sentido, não se trata da vontade de um ou de outro, mas de uma lei extraterrena.

O “totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos *internamente*.” (ARENDR, 2012, p. 455. Grifo nosso.). Incorporando as massas ao líder e o líder nas massas, o Totalitarismo se instala. Em discurso, Hitler proferiu à SA “Tudo o que vocês são, o são através de mim; tudo o que eu sou, sou somente através de vocês” (ARENDR, 2012, p. 456). Arendt sinaliza a importância de se compreender as falas como essa e levá-las a sério. Lembrando que na Tradição Política Ocidental, a ação é definida como “dar e executar ordens” (ARENDR, 2012, p. 456) e considerando que Hitler reduzia o pensamento à formulação ou à execução de uma ordem, eliminamos teoricamente “a diferença entre pensar e agir” por um lado e “do outro, a diferença entre governantes e governados” (ARENDR, 2012, p. 456).

Os artistas de vanguarda, bem como a elite e a ralé, são atraídos por Movimentos totalitários, ao contrário das massas, que precisam ser convencidas. Essa atração dos artistas, mesmo com a perseguição promovida contra eles e a arte, em governos totalitários, demonstra um “estado de espírito” que desejava desmascarar a hipocrisia presente na sociedade e o fascínio pela maldade. Demonstrando “a falta de senso de realidade da elite e o seu pervertido despreendimento, muito afins do mundo fictício em que viviam e da falta de interesse das massas por si mesmas.” (ARENDR, 2012, p. 469).

Desde que Balzac revelou as vidas privadas de figuras públicas da sociedade francesa e desde que a dramatização de Ibsen dos ‘pilares da sociedade’ conquistou o teatro da Europa, a questão da dupla moralidade tem sido um dos principais tópicos de tragédias e romances. A dupla moralidade praticada pela burguesia tornou-se o principal sinal do *esprit de sérieux*, sempre pomposo e nunca sincero. (ARENDR, 2012, p. 469).

Neste trecho, Hannah Arendt ressalta como a divulgação das vidas privadas de figuras públicas e a dramatização de questões morais, especialmente a dupla moralidade praticada pela burguesia, se tornaram temas frequentes na literatura e no teatro europeus. A sociedade possuía esse espírito de seriedade, mas, “debaixo

das máscaras”, as pessoas eram pervertidas, sádicas, imorais. A hipocrisia, presente na sociedade, dava vazão a uma revolta e tal revolta afirmava aquilo que era escondido pelas máscaras. Assim, quando os filósofos franceses se revoltaram contra o espírito de seriedade, eles estavam criticando a hipocrisia em se tornar um modelo de ação perante o espaço público, mas não agir de acordo com este modelo em sua vida privada.

Arendt afirma que todas as camadas da sociedade acabam tendo uma parcela atraída por Movimentos totalitários, porque é um tipo de movimento que promete resolver os problemas da humanidade de maneira organizada e lógica. Contudo, é importante registrar a postura chocante de alguns grupos como, por exemplo, o fato de que uma parte dos artistas foi atraída pelo mesmo movimento responsável por subjugar-los.

O homem da massa, a quem Himmler organizou para os maiores crimes da massa jamais cometidos na história, tinha os traços do filisteu e não da ralé, e era o burguês que, em meio as ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar as suas vidas privadas. (ARENDR, 2012, p. 472-473).

Himmler é uma figura importante para se compreender alguns aspectos da organização totalitária, pois foi o responsável por organizar as massas em um Governo totalitário e o fez partindo do princípio de que a maioria das pessoas em uma sociedade são “empregados eficazes e bons chefes de família” (ARENDR, 2012, p. 472). Assim, Himmler era um filisteu, ou seja, “um burguês isolado de sua própria classe” (ARENDR, 2012, p. 472). Arendt traça alguns perfis para confrontar ao perfil de Himmler. Hitler era fanático, Goebbels era um boêmio, Görin era considerado aventureiro, mas também existia o criminoso sexual, representado por Streicher. Contudo, Himmler percebeu que a maioria das pessoas não se enquadra nessas categorias, nem todos são fanáticos, nem todos são pervertidos, muito menos boêmios. Nem todas as pessoas de uma sociedade são fracassadas, mas a maioria se enquadra em um molde de preocupação com a vida privada, sendo bons familiares, amigos e empregados. Bem como Eichmann, que não se preocupava com os interesses do mundo comum, mas era considerado bom pai, marido e empregado. Era possível cumprir muito bem a função na vida privada, sem se importar com o mundo e com as demais pessoas: era possível, contraditoriamente e

com traços de automatismo que impede a vida humana, o pensamento, o amor, a amizade, etc, ser um bom pai para os seus próprios filhos ao mesmo tempo que matava os filhos dos outros.

Assim, ao voltar-se para a privatividade, essas pessoas se tornaram marionetes nas mãos de um domínio total, pois pela segurança de sua vida privada, renunciavam à privacidade e à moralidade. “Em poucos anos de poder e de coordenação sistemática, os nazistas podiam anunciar com razão: ‘A única pessoa que ainda é um indivíduo privado na Alemanha é alguém que esteja dormindo.’” (ARENDR, 2012, p. 473). Em uma sociedade massificada, tudo que as pessoas têm em comum são seus interesses privados. Arendt apresenta um diagnóstico quanto a isso:

A contradição óbvia desse moderno conceito de governo, em que a única coisa que as pessoas têm em comum são os seus interesses privados, já não deve nos incomodar como ainda incomodava Marx, pois sabemos que a contradição entre o privado e o público, típica dos estágios iniciais da era moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da diferença entre domínio privado e público, a submersão de ambos na esfera social. (ARENDR, 2012, p. 85).

A redução da esfera pública e privada à social significa que a esfera pública tornou-se em apenas uma parte da esfera privada e a esfera privada se tornou a preocupação comum. Grande parte das pessoas se voltaram para suas próprias individualidades, abandonando o mundo público. A descoberta da intimidade realiza os desejos de fuga do mundo exterior para a própria subjetividade, a mesma subjetividade que antes era pertencente ao âmbito familiar, agora é de interesse comum, no sentido de que todos se preocupam apenas consigo mesmos.

Se considerarmos as aparições não privativas da privatividade, ou seja, as aparições comuns dos aspectos privados, teremos em primeiro lugar: as urgências das posses privadas e, em segundo lugar: a propriedade privada como refúgio ao mundo público. De acordo com Arendt (2020a, p. 85), a dissolução dos domínios público e privado no domínio social pode ser percebida por meio da distinção entre propriedade e riqueza, entre as coisas tangíveis, fungíveis e as coisas consumíveis, impermanentes. Isso porque as coisas tangíveis passaram a ser objetos de consumo nas sociedades modernas, adquirindo valor social que é medido pelo dinheiro. A propriedade moderna não era mais um objeto do mundo, fixo e estável, mas passou a ser a própria pessoa. “A propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa, isto é, naquilo que o indivíduo somente podia

perder juntamente com a vida.” (ARENDR, 2012, p. 86). A maior ameaça a esse estado de coisas ocorre pela perda de uma parte tangível do mundo. O problema da abolição da propriedade privada, para Arendt, é maior que o problema da abolição da posse privada da riqueza. Sendo assim, diferente de Marx, Arendt argumenta pela preservação da propriedade privada, pois todos necessitam de um lugar garantido e reconhecido no mundo, um lugar tangível e um lar seguro. Apesar de acreditar que a riqueza “depois que se tornou preocupação pública, adquiriu tais proporções que dificilmente poderia ser controlada pela posse privada.” (ARENDR, 2012, p. 86), o espaço privado é seguro, pois permite o esconderijo do espaço público.

Contudo, a perda do domínio privado também é um problema a ser levado em conta ao olhar para a existência humana, porque, antes de adentrar o domínio público, questões urgentes precisam ser consideradas. O domínio privado abriga o essencial para a sobrevivência (*labor*), e, por este motivo, é o espaço da necessidade. É necessário que algumas necessidades humanas básicas sejam supridas antes de qualquer preocupação com a vida pública, é necessário dignidade para participar da vida pública. Por uma vida digna, quer-se dizer uma existência em que todas as necessidades urgentes e essenciais para a vida humana estejam satisfeitas, tais como um lar sobre a cabeça e segurança sob os pés. A necessidade faz parte da existência humana e sua total extinção não seria o mesmo que o reinado da liberdade absoluta, mas apenas um obscurecimento de onde terminaria uma esfera e se iniciaria outra. Para Arendt, o fato de o problema da liberdade ser discutido sempre em termos de subjetividade e vontade (indeterminada ou determinada), demonstra que a diferença entre liberdade e obrigação necessária não é tão clara. Pois a liberdade acontece no espaço público, já que o lar é o âmbito da satisfação das necessidades. Existem esferas que devem ser mantidas ocultas e esferas da vida que devem ser publicizadas a fim de se alcançar alguma realidade.

Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como se diz, superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à luz a partir de um terreno mais sombrio, que deve permanecer oculto a fim de não perder profundidade em um sentido muito real, não subjetivo. O único modo eficaz de garantir a escuridão do que deve ser escondido da luz da publicidade é a propriedade privada, um lugar possuído privadamente para se esconder. (ARENDR, 2020a, p. 87-8).

Aquilo que é privado possui uma realidade ainda incerta, não atingiu os olhos públicos, a realidade de ser visto, “as paixões do coração, os pensamentos do

espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas”. (ARENDDT, 2020a, p. 61) para aparecer em público. Para Arendt, “a distinção entre os domínios público e privado, concebida mais do ponto de vista da privatividade que do corpo político, equivale à distinção entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado.” (ARENDDT, 2020a, p. 89). A privatividade era requerida a tudo que se relacionasse com o corpo e com o trabalho, de modo que os trabalhadores e as mulheres eram vistos como propriedade. Arendt assevera que a emancipação moderna destes grupos não efetivou-se apenas pela luta efetivada, mas porque a sociedade passou pelo processo de aceitar a aparição pública destas pessoas por não mais acreditar na obscuridade das funções corporais e das preocupações materiais.

Arendt cita a obra de Barrow (1928), *Escravidão no Império Romano*, para complementar a ideia de íntima relação entre realidade e aparência porque, em se tratando de pessoas que foram escravizadas, retiradas do domínio público e isoladas da sociedade, “é impossível ‘traçar o perfil de qualquer [pessoa escravizada] que viveu (...). Até alcançar a liberdade e a notoriedade, todos os [que foram subjugados] são tipos obscuros, mais que pessoas’. (ARENDDT, 2020a, p. 61 nota 41). Segundo Arendt (2020a, p. 68), “a desgraça da escravidão consistia não só em ser privado de liberdade e de visibilidade, mas também no medo dessas mesmas pessoas obscuras ‘de que, por serem obscuros, morressem sem deixar vestígio algum de terem existido’.” O medo consistia na possibilidade de a escravidão ter roubado a própria existência dessa pessoa, que a dominasse de modo a ocultar seu próprio nascimento, sua própria existência sobre a Terra e sua participação no Mundo. Por este motivo, quando Arendt cita Barrow (1928), que discutiu a admissão de pessoas escravizadas em colégios romanos, assevera que essa admissão proporcionava boas relações durante o tempo de vida e um enterro digno. E o foco pode se voltar a isto, um enterro digno significava a possibilidade de ter um momento final, ser considerado alguém e poder ser lembrado.

Contudo, o espaço público não pode abrigar tudo. Alguns assuntos somente podem sobreviver em privacidade, como o amor, por exemplo, diferente da amizade, que, para Arendt, é um assunto de domínio público.

Se a essência da amizade consiste no diálogo, o intercâmbio das opiniões e pontos de vistas acerca do mundo pode unir os cidadãos na esfera da política, pois haverá vontade de partilhar o mundo com os outros seres humanos – conceito de *philanthropia* (amor ao homem) dos gregos – e a isso se denomina “amor à humanidade”, isso é, apreço à qualidade do que é humano. (MÜLLER, 2013, p. 193).

“Dada a sua inerente não-mundanidade [*worldlessness*], o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo.” (ARENDR, 2020a, p. 63). Para que os sentimentos privados apareçam em público, devem ser transformados e desprivatizados para alcançar a aparência pública. “A mais comum dessas transformações ocorre na narração de histórias e, de modo geral, na transposição artística de experiências individuais.” (ARENDR, 2020a, p. 61).

Mas não necessitamos da forma do artista para testemunhar essa transfiguração. Toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privacidade ou na intimidade, trazemo-las para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos; e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio do domínio público, sempre intensificará e enriquecerá grandemente toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, essa intensificação sempre ocorre à custa da garantia da realidade do mundo e dos homens. (ARENDR, 2020a, p. 61-62).

A experiência de uma grande dor física, o sentimento “mais privado e menos comunicável de todos” (ARENDR, 2020a, p. 62), afasta todas as outras experiências. A aparição pública da dor nunca ocorre de forma adequada. A experiência de grande dor física é capaz de privar quem a sente do senso de realidade. Parece não haver “uma ponte entre a subjetividade mais radical, na qual eu já não sou ‘reconhecível’, e o mundo exterior da vida.” (ARENDR, 2020a, p. 62). De acordo com Arendt (2020a, p. 62), a dor é uma experiência limite entre a vida e a morte, tão subjetiva que não pode assumir aparência alguma. A respeito da experiência de grande dor física, Arendt cita um poema que Rilke escreveu em seu leito de morte, deixado sem título e pouco conhecido, mas que parece expressar a intensidade do não pertencimento ao mundo de aparências. Como se o mundo ficasse em segundo plano, a dor como experiência subjetiva pode ser entendida da perspectiva de quem sofre.

“Vem você, o último, a quem reconheço,  
Incurável dor que atormenta o corpo”

[...]  
 "Sou eu quem ali queima como um desconhecido?  
 Eu não arrasto as memórias para dentro  
 Oh vida, vida: estou do lado de fora.  
 E em chamas.  
 Ninguém me conhece.<sup>30</sup>

Observando uma perspectiva literária, Arendt busca refletir sobre a experiência de dor. A dor não encontra lugar no domínio público; ao contrário, ela pertence ao âmbito privado da experiência, no entanto, é fundamental destacar que nem todas as experiências privadas são irrelevantes. Pois, mesmo que a diferença entre domínios público e privado esteja na oposição entre necessidade e liberdade, vergonha e honra, futilidade e permanência, não significa que apenas a necessidade, a vergonha e a futilidade sejam os únicos conteúdos do domínio público. (ARENDR, 2020a, p. 90).

Ademais, aquilo que é irrelevante para o âmbito público, pode ser um modo de vida adotado por todo um povo, pelo encantamento contagiante e extraordinário deste povo. "O moderno encantamento com as 'pequenas coisas', embora pregado pela poesia do início do século XX em quase todas as línguas europeias, encontrou sua apresentação clássica no *petit bonheur*<sup>31</sup> do povo francês" (ARENDR, 2020a, p. 64). Desde a supressão do domínio público, os franceses eram as referências em "serem felizes entre 'pequenas coisas'" (ARENDR, 2020a, p. 64). Contudo, mesmo o encantamento com o privado de todo um povo não o torna público, mas significa que o domínio público está diminuindo. Isso é percebido quando "a grandeza cedeu lugar ao encanto; pois, embora o domínio público possa ser vasto, não pode ser encantador, precisamente porque é incapaz de abrigar o irrelevante." (ARENDR, 2020a, p. 64). O irrelevante significa tudo aquilo que não é de interesse comum a todos, mas privado apenas.

A alienação se caracteriza pelo afastamento do Mundo e da Terra e um voltar-se para sua própria subjetividade. A perda do espaço público e do espaço privado, ambos reduzidos ao social, caracteriza o comportamento das massas modernas e a impossibilidade de se relacionar de maneira consistente com o Mundo como lar.

---

<sup>30</sup> "Komm du, du letzter, den ich anerkenne./ heilloser Schmerz im leiblichen Geweb" / [...] / "Bom ich es noch, der da unkenntlich brennt? / Erinnerungen reiss ich nich herein. /O Leben, Leben: Draussensein./ Und ich in Lohe. /Niemand, der mich kennt (ARENDR, 2020 a, p. 62, nota 42, tradução nossa)

<sup>31</sup> Pequenas felicidades, expressão que busca levar em consideração as pequenas alegrias cotidianas.

## 4.2 IDEOLOGIA

Esta seção tem como objetivo explicitar o conceito de ideologia totalitária como ferramenta e como ideal. Como ferramenta de dominação, a ideologia força uma lógica à mente humana, aprisionando-a na coerência, coerência essa que não é possível no mundo real. Como ideal, a ideologia substitui o pensamento reflexivo do diálogo silencioso consigo mesmo pela estrutura de causa e consequência explicando passado, presente e futuro. O idealista vive por uma ideia, sacrifica tudo e todos por uma ideia.

### 4.2.1 COMO FERRAMENTA

O terror é a essência do Totalitarismo e a ideologia, seu princípio de ação. A ideologia tem como objetivo fazer com que cada um se adeque da melhor forma a função estabelecida, de carrasco ou de vítima. A ideologia pode suprir a falta de relações sociais normais do Eu com os outros e com o mundo. Desse modo, a ideologia e o terror são as diferenças mais claras do Governo totalitário se comparado a outros tipos de governo, como o tirânico, por exemplo. (ARENDR, 2012, p. 622-623). Mesmo a tirania não visa dominação total na vida de um indivíduo, privando-o de relações particulares, pois está interessada apenas em isolar as pessoas do espaço comum para que não se organizem e não ajam sobre o domínio público. Segundo Arendt (2012, p. 632- 634), o isolamento torna o homem impotente, pois impede a ação conjunta entre uns e outros na sociedade. Os governos tirânicos provocam o isolamento, sendo, portanto, pré-totalitários. Ademais, como nos estágios iniciais de uma dominação total são derrubadas as fronteiras da lei, é muito comum compreender um governo totalitário como um típico governo tirânico, autoritário ou ditatorial.

Nas tiranias, as capacidades de criar, pensar, sentir e inventar são deixadas de fora do foco principal, pois o governo impede a ação pública, mas mantém o domínio da privacidade. O governo totalitário vai além, interferindo na esfera privada, pois “Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para a vida privada, e que a auto coerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir.” (ARENDR, 2012, p. 633). Esta diferença é importante, pois que Arendt sustenta que

o Totalitarismo é uma nova forma de governo, e mesmo neste tipo de governo, as mentiras sistemáticas apenas podem ser mantidas pelo constante uso do terror e da ideologia sobre a forma de pensar e agir das pessoas. A base do domínio total está na ideologia e no terror. Mas, no século XX, houve um governo que praticou uma forma de terror inteiramente nova, que não atingiria seu objetivo enquanto não visse todos os “inimigos” derrotados, mas continuaria o processo de eliminação dos inimigos criando inimigos objetivos, renovando estes inimigos arbitrariamente para manter o movimento que, segundo eles, era natural, oriundo da natureza ou da história. Se perdurasse por mais tempo, poderia ter destruído toda a humanidade, pois sempre existiriam pessoas a serem eliminadas, de modo que a humanidade deixaria de ser plural e se verteria em um único indivíduo homogêneo de dimensões nacionais. O objetivo de um domínio totalitário é criar uma nova espécie humana por meio da eliminação da diversidade, buscando uniformização. (ARENDR, 2012, p. 623- 626).

O domínio cobiça eliminar a singularidade dos indivíduos e, conseqüentemente, a pluralidade do mundo público através da criação de um único corpo, uma única identidade, que abarque a humanidade inteira. Para que isso seja possível, é necessário reduzir cada indivíduo a uma mesma identidade. (MÜLLER, 2013, p. 182).

Segundo Arendt, o diálogo silencioso de dois em um, o eu e seus pensamentos, é destruído quando o Totalitarismo atinge o terror total, pois neste momento os indivíduos são engolfados pelo sentido organizado e lógico da ideologia e substituíram o mundo caótico e sem sentido, contingente e espontâneo, pela ideologia logicamente bem formada e sistematicamente organizada de um mundo onde tudo faz sentido. (ARENDR, 2012, p. 636-639). O pensamento, ao contrário da ideologia, é uma atividade desordenada, na qual ideias, imagens e lembranças se misturam entre si. Sendo necessário não apenas um afastamento do mundo e dos demais, mas ao mesmo tempo, uma aproximação de si mesmo, um diálogo interno no qual é possível perguntar e responder, questionar e reavaliar, refletir. A ideologia, para Arendt, pode ser explicada pelo seu próprio nome, ou seja, a lógica de uma ideia. Desse modo, “as ‘ideias’ dos ismos – a raça no racismo, Deus no deísmo etc. – nunca constituem o objeto das ideologias, e o sufixo – logia – nunca indica simplesmente um conjunto de postulados ‘científicos’.” (ARENDR, 2012, 624).

Arendt explica que uma ideia – *ideo* – não pode tornar-se o objeto de estudos de uma ciência na mesma proporção que os animais são o objeto de estudos da zoologia, por exemplo. Assim como o sufixo – *logia* – da palavra ideologia, não significa o discurso que se possa fazer sobre a ideia. Essa definição da ideologia praticada por Movimentos totalitários, são, para Arendt, uma “fuga da realidade” comum compartilhada por todos. A filósofa assevera que o racismo apresentou uma função destacada no Nazismo, mas não se pode reduzir a ideologia apenas ao racismo. É importante ressaltar que não necessariamente a ideologia racista ou a que se pauta na luta de classes são totalitárias: qualquer ideologia pode ser usada como instrumento político e ser a base para um governo totalitário. Segundo Arendt (2012, p 626- 629), toda ideologia possui aspectos totalitários em si, mas que apenas podem aparecer se introduzidas nesse tipo de sistema. Sendo assim, é importante ressaltar que Arendt não está argumentando pela obra de Marx como impulso para o Totalitarismo que apareceu durante o governo de Stalin, como também não está argumentando pela culpa da obra de Darwin pela eugenia totalitária durante o governo de Hitler. O ponto a ser destacado é que qualquer ideologia, baseada na natureza ou na história, em uma crença que se fundamenta e explica passado, presente e futuro da humanidade pode ser usada em um domínio total como meio de substituir um princípio de ação.

Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do ‘inimigo objetivo’ da História ou da Natureza, da classe ou da raça. Culpa e inocência viram conceitos vazios. (ARENDR, 2012, p. 618).

Como relembra Müller (2010, p. 31), o pensamento ideológico pretende fornecer uma explicação total e definitiva para a História humana. A ideologia busca seguir o curso de uma ideia em relação aos acontecimentos e as ideologias pretendem explicar o mundo de uma determinada perspectiva como se soubessem “todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro” (ARENDR, 2012, p. 624). A ideologia formula uma explicação coerente para os domínios totalitários e busca cumprir essa coerência por meio de leis, históricas ou naturais. “A ‘ideia’ de uma ideologia não é a essência eterna de Platão, vislumbrada pelos olhos da mente, nem o princípio regulador da razão de Kant, mas passa a ser instrumento de explicação.” (ARENDR, 2012, p. 625).

Para que a ideologia se torne a nova realidade, os Governos totalitários alteram a forma de perceber os fatos, pois não conseguem alterar os próprios fatos. O exemplo dos campos de concentração pode auxiliar a compreender a força da ideologia, pois tais locais não foram percebidos como um encarceramento em massa de pessoas inocentes, mas como uma punição adequada a o que quer que estas pessoas tivessem feito. As pessoas que eram enviadas para este tipo de local mereciam, por algum motivo, este destino, na concepção totalitária. E, neste sentido, não importa se são famílias inteiras, porque uma vez vistos como inimigos, e não como distintos, são como um problema e não como pessoas, são percebidas como “pragas” e não como vidas. Um exemplo de como os inimigos são vistos pode ser percebida no documentário *O contador de Auschwitz* (2018). O documentário reuniu alguns poucos judeus sobreviventes ainda vivos, em idade avançada, com aproximadamente 90 anos, e que ainda carregam as marcas de numeração tatuadas no braço. Esses sobreviventes relataram o quão doloroso é voltar à Alemanha, onde existem pessoas que negam o que aconteceu, mesmo com instalações abertas para a visitação e o memorial com o nome de milhares de vítimas. Durante a gravação, mesmo com a sinalização e a proteção da equipe cinematográfica, apareceu uma senhora defendendo que Hitler nunca havia enviado judeus para os campos de concentração, que isso nunca havia acontecido. Essa senhora foi retirada mas, porém, a atitude dela exemplifica que ainda não é uma questão absolutamente resolvida, não é unânime que Hitler e o Governo nazista estavam cometeram atos inaceitáveis. Alguns, como Eichmann, chegaram a defender que, se houvessem ganhado a guerra, seriam heróis, mas como estavam sendo julgados pelos vencedores, pelo tribunal dos vencedores, estavam errados.

Oskar Göring, o ex-contador de Auschwitz, relatou um “incidente” que ocorreu na rampa de desembarque dos trens que chegavam transportando os judeus. A partir deste local, aqueles que chegavam eram encaminhados ou para os campos de extermínio ou para os campos de trabalho forçado. O destino era a morte ou a escravidão e, depois, quando não serviam mais para o trabalho, a morte. Uma mulher, ao desembarcar, entrou em desespero e escondeu seu bebê em uma mala. Como todos os pertences deviam ser abandonados, pois os judeus não possuíam mais nenhum bem, a mala ficou empilhada com outras. Logo que a mãe se afastou, a criança começou a chorar, relata Göring. Um soldado então se aproximou, abriu a

mala e encontrou a criança. Como se tratava de um bebê, o soldado o agarrou pelas pernas e o esmagou contra uma barra de ferro. A justificativa: Ele era judeu.

No caso nazista, não havia diferença entre bebês, crianças, mulheres, senhores de idade, trabalhadores, estudantes, pais, o problema era o fato deles terem nascido judeus, ciganos, negros, testemunhas de jeová, comunistas, homossexuais, etc e serem os inimigos. O sangue dentro deles era impuro. É neste sentido que nenhum comportamento poderia salvar os judeus dos nazistas e por este motivo o medo não adiantava. O terror se instaurava e o medo possuía serventia. Não havia uma regra, não se poderia ser prestativo ou bom, não se podia merecer a vida, de antemão já haviam sido condenadas por um “tribunal superior” (ARENDR, 2012, p. 618).

Consequentemente, em um contexto totalitário, o mal não surge mais do crime, mas do dever de obediência às leis do movimento; o mal surge da identificação plena com um movimento totalizante que visa a aniquilar todo o dado, perdendo a sua qualidade de tentação, a sua particularidade – se a lei é o processo de produção da exceção, não há exceções à lei (o que de alguma forma explica o lugar atribuído a criminosos nos regimes totalitários e a natureza criminosa desses mesmos regimes) (CASTANHEIRA, 2017, p. 215).

A percepção daquilo que é fato, é alterado pela ideologia. Partindo da premissa ideológica para olhar o mundo, o terror torna-se total quando independe de toda oposição; reina absoluto, fazendo cumprir as leis da História ou da Natureza. “Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário.” (ARENDR, 2012, p. 618).

O totalitarismo é colocado em prática sem qualquer preocupação com seus cidadãos, seu único referencial é cumprir o mandamento das leis do movimento. O terror do domínio total pretende “fabricar” a humanidade eliminando todas as partes que considera indesejadas. A conduta individual não pode mais ser considerada como parâmetro para a segurança, pois os Governos totalitários realizam deportações e extermínio em massa e escolhem essas vítimas de modo aleatório, apropriando-se de ideologias e construindo um discurso capaz de tornar coerente essas expulsões. (DINIZ, 1995, p. 61-67).

Não importava se as pessoas haviam ou não cometido um crime, frequentemente inocentes e culpados eram misturados, dificultando a separação clara entre eles dentro dos campos de concentração para os grupos exteriores da

sociedade dominada por determinada ideologia. Isso porque, de acordo com a ideologia nazista, culpado era quem estivesse contra o movimento, sendo assim, se um inocente fosse condenado pelo movimento e não se entregasse, se tornaria de fato um inimigo. “Se te recusas, te contradizes” (ARENDR, 2012, p. 631).

O problema, em um governo totalitário, e o motivo pelo qual ele é incompatível com a vida humana, é que, depois de eliminar um número sem conta de indivíduos de determinada classe ou “raça”, existe a possibilidade real de que esta deixe de existir, o que torna as profecias dos governos, verdadeiras. Se o domínio total afirma a morte das classes agonizantes e essas classes estão em constante ataque, ele se exime da culpa dizendo que apenas está acontecendo o que foi previsto. Neste sentido, os campos de concentração foram importantes para essa nova forma de exercer o poder estatal, pois eram como laboratórios de testes para as ideias dos que detinham o poder e que tinham como objetivo provar que “tudo é possível”. Não se trata de determinar que todos os governos, por mais tirânicos, ditatoriais ou autoritários que sejam, sejam equiparados com o totalitário, esse é um termo que, segundo Arendt, deve ser usado com cautela, exatamente pela radicalidade da experiência. Um governo deste tipo, se é que já apareceu em algum momento sobre a Terra anteriormente, poderia ser observado ao se dedicar aos estudos sobre o domínio de pessoas escravizadas na Antiguidade. A radicalidade reside na eliminação da espontaneidade, estas pessoas não tinham voz, pois não eram consideradas iguais na base fundamental da existência, que é humana.

Segundo Hannah Arendt, o movimento totalitário foi responsável por mostrar ao mundo o ápice da maldade humana. Sem sua aparição, poderíamos “nunca ter conhecido a natureza realmente radical do mal” (ARENDR, 2012, p. 13). Essa nova forma de governo foi capaz de destruir a própria identidade individual, buscando criar uma nova espécie do animal humano. O Totalitarismo instaura um novo tipo de crime, mas também um novo tipo de criminoso. Uma das questões que podem ser levantadas, ao analisar este tipo de domínio, são os crimes cometidos pela organização totalitária. Para Arendt (1999, p. 311), os crimes são sem precedentes, pois mesmo o genocídio não é inteiramente adequado para descrever a conduta dos movimentos totalitários, pois há registros anteriores de massacre de povos inteiros durante a História da humanidade, principalmente durante a colonização e o imperialismo. Por este motivo, Arendt prefere o termo “massacres administrativos”

para descrever a conduta totalitária. O termo “massacres administrativos” surgiu durante o imperialismo. A expressão significa que as mortes de povos inteiros não se direcionam apenas a estrangeiros ou a pessoas com biotipos diferentes do da espécie que perpetra o crime. De modo mais direto, o termo massacres administrativos busca sinalizar que o massacre não ocorre apenas entre brancos contra negros, cidadãos de um país contra estrangeiros, apátridas e imigrantes, mas se estende à própria população do território.

É bem sabido que Hitler começou seus assassinatos em massa brindando os ‘doentes incuráveis’ com ‘morte misericordiosa’, e que pretendia ampliar seu programa de extermínio se livrando dos alemães ‘geneticamente defeituosos’ (os doentes do coração e pulmão). Mas à parte isso, é evidente que esse tipo de morte pode ser dirigido contra qualquer grupo determinado, isto é, que o princípio da seleção é dependente apenas de fatores circunstanciais. É bem concebível que na economia automatizada de um futuro não muito distante os homens possam tentar exterminar todos aqueles cujo quociente de inteligência esteja abaixo de um determinado nível. (ARENDR, 2012, p. 312).

Por este motivo, Arendt denomina os crimes totalitários como crimes contra a humanidade porque este tipo de assassinato pode ser direcionado a qualquer grupo da sociedade, contra alguns ou todos os tipos de deficiência física e mental, contra crianças com dificuldade de aprendizagem, contra pessoas de uma determinada estatura, biotipo, orientação sexual e assim sucessivamente. Sendo assim, qualquer um poderia se tornar o alvo de um domínio total, como os desempregados, pessoas em situação de rua, dependentes químicos, entre outros. A solução mais rápida, lógica e eficaz em um domínio total é colocar a pessoa indesejada em uma esteira da qual ela saia sem direitos, sem dinheiro, sem dignidade e, por fim, sem a vida. Neste sentido, podemos entender a máquina da morte do governo nazista, uma esteira rolante na qual entra-se um corpo vivo e depois de um processo degradante se elimina a vida, saindo da esteira apenas corpos sem vida. Como um objeto qualquer, estas pessoas são consideradas supérfluas, descartáveis e, se sem utilidade.

#### 4.2.2 COMO IDEAL

Adolf Eichmann é esse “novo criminoso”: o cidadão massificado que escolheu fazer parte das organizações criminosas e do Estado em que o crime era a norma; submeteu-se à lógica das ideias nazistas e pode ter perdido o contato com o mundo

e consigo mesmo, tornando-se incapaz de pensar por conta própria ao substituir o pensamento, esse diálogo consigo mesmo, pela lógica da ideia que lhe foi apresentada por um governo totalitário. Mas Eichmann não pode ser considerado um demônio, ou o único culpado pelos acontecimentos, uma vez que Eichmann era, de fato, apenas uma peça, mas todas as peças, por mais insignificantes que sejam “na medida em que continua sendo um crime [...] todas as engrenagens da máquina, por mais insignificantes que sejam, são na corte imediatamente transformadas em perpetradores, isto é, em seres humanos.” (ARENDDT, 1999, p. 312). E possuem responsabilidade, devendo responder como tal. O problema em classificar Eichmann e outros como ele como um demônio, um psicopata ou um sádico é que, assim, a sociedade deixa de perceber aquele cidadão que aparentemente é comum. Um conhecido bom pai, familiar, amigo e reconhecido como um cidadão respeitador das leis, mas que, se exigido para salvar a própria privacidade, auxilia no massacre de povos inteiros como uma tarefa administrativa qualquer. Aquele cidadão que cumpre o seu dever, seja esse o dever que for, como, por exemplo, construir uma forma de facilitar a retirada de direitos e dinheiro das pessoas, colocando nomes em uma lista para morte. Um problema logístico, administrativo, burocrático, que é resolvido sem levar em consideração que os nomes da lista, ou até mesmo os números, não são de “objetos para estoque”, mas de pessoas para a morte. A previsão de uma sociedade indiferente ao mundo comum se concretizou, fazendo reinar o automatismo e não o pensamento.

Os clichês que Eichmann utilizava eram de grande importância como barreira protetora contra o mundo da realidade de fato; no mundo totalitário existiam formas de mascarar a realidade com as chamadas regras de linguagem. Assim:

[...] ‘solução final’, ‘evacuação’, ‘morte misericordiosa’ e ‘tratamento especial’ significavam assassinato; ‘reassentamento’ e ‘trabalho no Leste’ significavam deportação; o próprio termo ‘regras de linguagem’ era um código que designava mentira. Tudo isso era usado com o intuito de se manter a ordem e a cooperação entre os diversos serviços necessários para efetivação da ‘solução final’; era, no dizer de Arendt, como que um escudo contra a realidade. (MÜLLER, 2010, p. 44).

A postura de Eichmann durante seu julgamento era notável porque ele se comportava como se ainda estivesse vivendo no mundo totalitário, mesmo no período pós-guerra; as atitudes dele eram completamente comuns dentro do sistema ideológico em que ele esteve inserido, mas simplesmente não faziam sentido fora

dele. Ele não conseguia se comunicar com os demais durante o julgamento de maneira clara e contra isso se desculpava dizendo que sua língua era o “oficialês”.

Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê. (Será que foram esses clichês que os psiquiatras acharam tão ‘normais’ e ‘desejáveis’? [...]). Sem dúvida, os juízes tinham razão quando disseram ao acusado que tudo o que dissera era ‘conversa vazia’ – só que eles pensaram que o vazio era fingido, e que o acusado queria encobrir outros pensamentos que, embora hediondos, não eram vazios. Essa ideia parece ter sido refutada pela incrível coerência com que Eichmann, apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês semi-inventados (quando conseguia fazer uma frase própria, ele a repetia até transformá-la em clichê). (ARENDDT, 1999, p. 61-62).

Os clichês são frases prontas criadas e introduzidas pelo partido NAZISTA? com o objetivo de substituir a necessidade de refletir ou se aprofundar em determinada questão; com os clichês, bastava repetir frases prontas, que se pretendiam “verdades” evidentes por si mesmas. Um dos clichês usados no nazismo foi “Minha Honra é minha Lealdade”, e com isto, a ordem para resolver a questão judaica, a ordem mais assustadora que uma organização jamais recebeu, foi concebida como mais uma tarefa a ser cumprida por honrados servidores leais. Os clichês resolviam os problemas de consciência com uma justificativa lógica baseada em premissas falsas, ou em “verdades” axiomáticas criadas como fundamento para o pensamento e para a ação. Eichmann chamava esses clichês de “palavras aladas” (ARENDDT, 2019, p. 61). Os clichês tiveram papel importante durante o movimento totalitário porque transmitiam ideias que eram acatadas pela população e eventuais problemas de consciência seriam extirpados pelo clichê mais adequado.

Mas, segundo Arendt, o que impressionava de modo era que, mesmo diante da morte, Eichmann parecia não conseguir se desvencilhar de uma consciência distorcida, empregando, como suas últimas palavras, os mesmos clichês que sempre o acompanharam.

E se isso é ‘banal’ e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar comum que um homem, diante da morte e, mais ainda, já no cadafalso, não consiga pensar em nada além do que ouviu em funerais a sua vida inteira, e que essas ‘palavras elevadas’ pudessem toldar inteiramente a realidade de sua própria morte. Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos. (ARENDDT, 1999, p. 311).

Arendt expressa surpresa ao perceber que Eichmann era um homem comum, que ele exibia as características de uma pessoa que genuinamente estava “abrindo seu coração”, mas tentava se defender com os mesmos ideais que estavam sendo postos em julgamento, argumentando como nazista e acreditava que, se houvessem ganhado a guerra, aquela conduta estaria legitimada. Não percebia, não percebia. Gostaria de fazer uma referência as vítimas que “não acreditavam, cinco minutos antes de serem levadas para a morte não acreditavam”, pois o aspecto de irrealidade estava presente nos carrascos e nas vítimas, todos haviam sido absorvido pela ideologia, haviam sido classificados por ela. A ideologia já havia determinado o destino de cada um, suas vidas e mortes.

Em *Origens do Totalitarismo* (2012, p. 609), Hannah Arendt argumenta sobre uma forma de mal absoluto, radical, quando se refere aos campos de concentração e às mortes em massa de pessoas inocentes em câmaras de gás. A autora apresenta discussões delicadas e se recusa a mergulhar na “fantasia totalitária” que deduz todo o ocorrido como uma “mentira de mau gosto”. A realidade dos fatos foi destruída por tanto tempo que algumas pessoas passaram a não conseguir assimilar o período totalitário, as próprias vítimas tinham dificuldades quanto às lembranças dessa época absurda, de modo que foi comum, na Alemanha pós-guerra, comentários que colocavam os judeus em uma posição vulnerável em relação aos campos de concentração, as vítimas eram re-vitimizadas.

As distorções de Eichmann eram absurdas, mas não eram as únicas. Arendt apresenta dois exemplos muito semelhantes, considerados até corriqueiros na Alemanha pós-Hitler. Franz-Josef Strauss, ex-ministro da defesa, realizou uma campanha contra Willy Brandt pela presidência de Berlim Ocidental. Brandt se refugiou na Noruega durante o período hitlerista, nazista ou totalitário<sup>32</sup>. O tópico expressivo e ausente àqueles que estavam submersos pela ideologia é a relevância da questão proferida, dando sentido à expressão arendtiana presente no início de *Ideologia e Terror* (2012), de que existe a possibilidade que “os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir sua forma autêntica, embora não necessariamente a mais cruel, quando o movimento totalitário pertencer ao passado.” (p. 612) Não compreendiam o magnitude de algumas perguntas proferidas.

---

<sup>32</sup> Sobre isso ver: Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, 1999, p. 71

Strauss fez ao sr. Brandt uma pergunta amplamente difundida e aparentemente muito bem-sucedida: 'O que o senhor fez durante esses doze anos fora da Alemanha? Nós sabemos o que estávamos fazendo aqui na Alemanha'. E a pergunta foi feita com total imunidade, sem que ninguém piscasse um olho. [...] [em outro caso um crítico literário] ao resenhar um estudo da literatura do Terceiro Reich, ele disse que seu autor pertencia 'àqueles intelectuais que diante da explosão da barbárie nos desertaram sem exceção'. Esse autor era, evidentemente, judeu, expulso pelos nazistas. (ARENDR, 1999, p. 71).

As distorções aconteciam de maneira corriqueira, e Eichmann as repetia. Para Arendt, por mais que Eichmann fosse culpado, pessoalmente culpado por seus atos, era esperado que ele usasse diversos argumentos como defesa "se sua memória não fosse tão ruim e a defesa o ajudasse" (ARENDR, 1999, p. 72). Nos anos iniciais do Movimento nazista, a política adotada era a pró-sionista, marcavam os judeus e os próprios judeus aceitavam esta marcação com a estrela de seis pontas amarela. A marcação era uma forma dos demais grupos da sociedade identificar esse outro, esse inimigo. No início do regime de Hitler, a circulação do seminário sionista *Die Jüdische Rundschau* aumentou mais de cem por cento e o slogan mais popular durante esse período era "Use-a com Orgulho, a Estrela Amarela!" (ARENDR, 1999, p. 72). Foi nesse período que Eichmann aprendeu sobre os judeus e, principalmente, sobre os sionistas, pois eram os únicos capazes de negociar com os nazistas, por serem considerados os únicos decentes, que pensavam na nação. Um Movimento totalitário pode se apropriar de uma luta ou de um ideal de qualquer movimento externo ao seu próprio para alcançar seus objetivos, angariando simpatizantes e aceitação. Mesmo que os nazistas sempre tivessem sido antissemitas, possuía a empáfia de argumentar com o mesmo argumento de seus inimigos.

O relacionamento entre Eichmann e os judeus sionistas era notável porque Eichmann os considerava idealistas, como ele. A definição de idealista é apresentada por Eichmann como "um homem que vivia para a sua ideia – portanto não poderia ser homem de negócios – e que por essa ideia estaria disposto a sacrificar tudo e, principalmente, todos." (ARENDR, 1999, p. 54). Eichmann exemplificava sua postura idealista como a capacidade de enviar seu próprio pai para a morte caso lhe fosse ordenado, isso significava que o "idealista perfeito" seria capaz de colocar a ideia pela qual vivia acima de qualquer sentimento, proximidade ou relacionamento. Essa devoção para a ideia fazia com que Eichmann percebesse Rudolf Kastner como o maior idealista entre os judeus, pois com ele era possível

negociar. Para Eichmann, Kastner estava sacrificando irmãos judeus por causa de sua ideia, trocando alguns judeus por outros, salvando o melhor material biológico. Quanto a Kastner, ele foi julgado e acusado de cooperar com nazistas pelo juiz Halevi, um dos três juízes do caso Eichmann. A opinião de Halevi na época era de que Kastner havia “vendido a alma ao diabo”. (ARENDR, 1999, p. 55). Contudo, Eichmann, que era considerado um demônio, estava, finalmente no banco dos réus, e ele não era senão um idealista. Arendt ressalta a força de viver por um ideal alegando que “embora possa ser difícil de acreditar, é bem possível que alguém que “vendeu sua alma ao diabo também fosse um ‘idealista’”. (ARENDR, 1999, p. 55).

Arendt não está invocando qualquer tipo de entidade sobre-humana. Inclusive, ela afirmou que Eichmann não deveria ser tratado como um demônio porque ele vivia por uma ideia. Tal qual aqueles judeus sionistas que acreditavam de fato que o Estado de Israel e a desassimilação era, em princípio, a melhor opção. “Por isso os sionistas puderam, ao menos durante algum tempo, se permitir certa medida de cooperação não criminosa com as autoridades nazistas” (ARENDR, 1999, p. 73). É compreensível que Arendt entendesse a necessidade de retirar os judeus da Alemanha durante aquele período, ela mesma teve que imigrar para a França depois da ascensão nazista em 1933 e, depois, para os EUA (1941) e, naquele período, auxiliou organizações sionistas a conseguirem provas das atividades antissemitas na Europa.<sup>33</sup> Contudo, é importante questionar se os judeus sionistas não deviam ter atrapalhado os movimentos das organizações nazistas ao invés de os auxiliar. Ajudar aqueles que quisessem sair da Alemanha, mas proteger aqueles que quisessem ficar, aqueles que não tinham os mesmos ideais e não pensavam do mesmo modo. O próprio Eichmann foi capaz de perceber que Kastner estava entregando seus irmãos, ainda que seus ideais pudessem impedi-lo de perceber.

A questão que parece sobressair nos escritos de Arendt é a de que o mal pode se espalhar por toda a sociedade como um “fungo”, pois não possui profundidade, é superficial, infecta um grande percentual de pessoas que não se questionavam seriamente sobre o resultado de suas ações sobre o mundo<sup>34</sup>. Muitas pessoas, ao invés de refletir sobre o mundo e tomar suas próprias decisões, seguiam uma ideia, viviam por uma ideia, sacrificavam tudo e todos por uma ideia,

---

33 Sobre isso verificar: YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt**, 1997.

34 ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**, 2015, nota 49, p. 14-5.

por uma ideia que pretende explicar passado, presente e futuro, que promete resolver os problemas de maneira coerente e organizada.

E, se é verdade que, nos estágios finais do totalitarismo, surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que, sem ele, poderíamos nunca ter conhecido a natureza realmente radical do Mal. (ARENDR, 2012, p. 13).

O mal cometido obteve proporções fatais e atingiu a todos, nos mais diferentes níveis. Cada pessoa, desde as vítimas até os algozes como também a sociedade de pessoas politicamente indiferentes experimentaram em alguma medida a influência da ideologia e do terror propiciando a destruição da individualidade. “O desprezo ideológico pelos fatos ainda continha o orgulhoso pressuposto do domínio do homem sobre o mundo” (ARENDR, 2012, p. 607); a destruição dos fatos propiciava a concepção de uma nova realidade, na qual tanto o homem quanto os assuntos humanos eram subjugados a um processo manipulável. A coerência instaurada pelo controle total permeava a mentalidade da maioria na sociedade, manifestando-se em diversos níveis de fanatismo, desde meros simpatizantes até formas mais extremas. Esse fenômeno visava relegar a humanidade à condição de supérflua, como parte do mecanismo de domínio total. (ARENDR, 2012, p. 446).

As sociedades totalitárias buscaram transformar a natureza humana, modelando as ações como em um laboratório. Arendt lembra que os crimes de guerra, os massacres de povos inteiros, as mortes e o sofrimento sempre existiram na Terra, mas a manipulação da própria humanidade, de cada pessoa humana, da personalidade humana, era inédita (ARENDR, 1999, p. 276). Esse tipo de mal era incompreensível da perspectiva de Arendt mesmo antes de conhecer a mentalidade superficial de Eichmann. “O que está em jogo é a natureza humana em si; e, [...] uma sociedade na qual a banalidade *homo homini lupus*<sup>35</sup> é constantemente realizada [...]” (ARENDR, 2012, p. 608). Nesse sentido, o termo “banalidade” aparece em *Origens do Totalitarismo*, quando a autora se refere à destruição da natureza humana, mas isso não parecia suficiente para expressar o horror a que a humanidade havia chegado. A banalidade do *homo homini lupus*, “homem lobo do

---

35 Termo Latino *Homo Homini Lupus*; tradução: O homem é o lobo do homem, Plauto. Disponível em: <https://www.dicionariodelatim.com.br/busca.php?search=homo+homini+lupus>. O termo também foi utilizado pelo filósofo Thomas Hobbes, no livro *O Leviatã* (1651), Arendt cita o autor em diversos momentos, o que leva a crer que esta poderia ser uma referência ao autor. Ver: *Origens do Totalitarismo*, p. 207 em diante.

*homem*”, poderia ser entendida como a destruição da natureza humana pelo próprio homem.

Quando a filósofa mudou o termo ao se referir ao mal praticado por Eichmann, de radical para banal, ela passou a assumir que o mal, como percebido no julgamento e exemplificado por ele, não tinha uma raiz, não continha profundidade demoníaca ou motivos profundos. De acordo com Arendt (2004), o pensamento é o único que possui raízes e profundidade, e é pelo exercício do pensar que um indivíduo pode rever seus atos e julgar sua conduta, superando a superficialidade e refletindo sobre o mundo. A maldade, nesse caso, era superficial pois não exigia a profundidade do pensamento reflexivo, não havia confronto e nem diálogo consigo mesmo: as ordens eram acatadas sem serem questionadas, muitas pessoas não se sentiam aptas a questionar uma autoridade e, por isso, obedeciam e reproduziam as injustiças dia após dia. O que nos importa, nesse momento, é compreender que Arendt substituiu o termo “mal radical e passa a utilizar a expressão “banalidade do mal, a qual retoma em escritos posteriores, contudo é de considerável interesse compreender que a mudança de termos:

[...] representa de fato 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. Em todo caso, nem em uma direção nem em outra ela parece encontrar-se, em última instância, à vontade com Kant. (CORREIA, 2013, p. 74).

A banalidade do mal foi “A constatação de que é possível a uma pessoa absolutamente normal, social e psiquicamente, perpetrar um mal ilimitado [essa] foi uma das poucas conclusões seguras a que Arendt chegou” (CORREIA, 2013, p. 64). Eichmann não refletia sobre seus atos, o vazio de pensamento que se apropriou de diversas pessoas na Alemanha nazista não era exclusivo ao ex-oficial, mas ficou explícito nele. O Totalitarismo é um novo tipo de governo que cria um novo tipo de criminoso: para esse governo, não era interessante que o Partido fosse formado por fanáticos, por criminosos que buscavam oportunidades de cometer seus crimes amparados pela lei, por sádicos ou psicopatas. O Governo totalitário buscava pessoas comuns, preocupadas em conseguir um emprego, em cuidar de sua vida, em se preservar, pessoas que não se preocupavam com o espaço público. “A imprevisibilidade gera o tipo de comportamento inaceitável por um regime que pretende o domínio total.” (MÜLLER, 2013, p. 183). Isto é, pessoas que são a maioria em diversos lugares, que pensam em seus próprios interesses, que se

preocupam com a realidade imediata, com seus trabalhos e sua vida individual e ou familiar. Nesse sentido, Arendt argumenta que:

[...] é quase impossível saber qual o número daqueles que, se continuarem expostos por mais tempo a uma constante ameaça de desemprego, aceitarão de bom grado uma "política populacional" de eliminação regular do excesso de pessoas, e quantos, compreendendo perfeitamente a sua crescente incapacidade de suportar a carga da vida moderna, se conformarão de boa vontade a um sistema que, juntamente com a espontaneidade, elimina a responsabilidade. (ARENDR, 2012, p. 581)

A viabilização de um sistema totalitário, com todas as suas características, que permite o completo afastamento empático entre os cidadãos, a ponto de possibilitar a hostilidade em relação a indivíduos que anteriormente eram próximos, demandou uma série de transformações progressivas no comportamento e no pensamento. Estas mudanças foram implementadas de maneira gradual até que se incorporassem ao cotidiano, tornando-se uma parte intrínseca do ambiente social. Esse processo visou familiarizar as pessoas com a nova ordem de convivência, a fim de que se adaptassem de maneira resignada ao novo cenário. (ARENDR, 2012, p. 474-477). A solidão produz a base para o terror e para a ideologia, pois os indivíduos estão destituídos dos demais e do mundo, de modo que a ideologia e o terror suprem a falta do eu e do mundo. As leis da História e da Natureza também assumem seu papel ao forjar uma sensação de pertencimento sobre-humana, fazendo com que o indivíduo se sinta parte de algo maior: "a solidão, isolamento radical e sua contrapartida existencial, é o estado no qual, além de politicamente desprovidos de poder, estamos predispostos a substituir o pensamento pela lógica e aderir à visão fictícia do mundo real." (ADVERSE, 2022, p. 20). A presença do eu que estabelece diálogo consigo mesmo é substituída pela presença artificial da ideologia, que responde a qualquer questionamento de maneira eficaz, lógica, ordenada e absoluta.

### 4.3 SOLIDÃO

O objetivo desta seção é analisar a solidão como falta do eu e como ela pode comprometer a aparição da pessoa no mundo de maneira consistente. Em primeiro lugar, buscamos diferenciar isolamento de solidão. Esta distinção é importante, pois,

como argumenta Arendt, a solidão é uma experiência existencial radical e se posiciona em uma instância distinta do estar separado.

A solidão é caracterizada pela falta do eu e, por isto, buscamos diferenciar a solidão de *solitude*. Esta diferenciação tem o intuito de distinguir entre a atividade do pensar – que ocorre em afastamento do mundo e de seus habitantes, mas em companhia de si mesmo – e a solidão, na qual não há sequer a própria companhia.

#### 4.3.1 Falta do Eu e do Outro

Hannah Arendt diferencia solidão (*loneliness*), estar sozinho (*solitude*) e isolamento. A diferença não é imediatamente óbvia: solidão é *loneliness* e não *solitude*, as palavras possuem significados diferentes, embora muitas vezes sejam consideradas sinônimas. Arendt entende a solidão como uma das experiências mais radicais que um ser humano pode presenciar. A sensação não é a mesma de não possuir alguém em volta ou mesmo não ter alguém em um momento difícil. Solidão é a experiência de abandono por parte de todos, sensação de não possuir qualquer companhia nem a de si mesmo, de não poder contar consigo mesmo como parceiro de diálogo para a atividade do pensamento. Se pudéssemos exemplificar com um texto conhecido de Arendt, poderíamos perceber que a descrição que Dostoiévski apresenta em *Crime e Castigo* (2009) da sensação sentida por Raskolnikov se assemelha muito à solidão descrita por Arendt, mais do que estar isolado, é estar desamparado.

Agora, ao contrário, se a sala subitamente se enchesse não de inspetores mas de seus amigos de primeira, é de crer que não encontraria para eles nenhuma palavra humana, a tal ponto seu coração de repente se fizera deserto. Uma soturna sensação de isolamento angustiante e infundo e de alheamento súbito se revelou à sua alma. (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 129).

Mais do que isolamento, a solidão abrange esferas da vida mais íntimas e privadas, atingindo o relacionamento consigo mesmo. Raskolnikov não se sentiria em casa mesmo que seus amigos mais próximos se achegassem: ele sentia angústia, distância, falta. Arendt também argumenta nestes termos quando compreende que o terror totalitário se constitui por meio de instrumentos de governos tirânicos, como tirar direitos e destruir a liberdade “como realidade política viva” (ARENDR, 2012, p. 619), mas ao mesmo tempo, “destrói também o deserto

sem cercas e sem lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si.” (ARENDDT, 2012, p. 619). O terror erradica o espaço entre os seres humanos, impossibilitando sua aparição no espaço público, cerceia qualquer espaço no qual se mover. Nessas condições “até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade” (ARENDDT, 2012, p. 620).

O isolamento é “solo fértil” para o terror e, por este motivo, governos tirânicos tendem a isolar os indivíduos uns contra os outros, contudo esse isolamento ainda é pré-totalitário. A solidão é sentida mesmo quando se está na presença de outras pessoas, e é uma sensação de não pertencimento, de abandono. Por este motivo, é radical, pois é contrária à condição humana, por ser alheia às relações entre seres humanos e apartada da pluralidade.

Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que eu não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado. (ARENDDT, 2012, p. 633).

A diferença entre isolamento e solidão é que, isolado, o indivíduo se torna impotente e não pode agir com os demais no espaço público. Isolado da companhia das demais pessoas, e afastado do mundo, tudo que resta é sua vida privada. Na solidão, por outro lado, a pessoa perde sua sensação de pertencimento ao mundo, abandonado por toda presença humana, inclusive sua própria companhia, perde-se de si mesmo. Arendt diferencia isolamento e solidão porque “o que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contratos sociais.” (ARENDDT, 2012, p. 633).

Sendo assim, para Arendt, é possível estar impedido de agir no espaço público, mas ainda assim ter relações familiares e seu círculo social mantidos. O isolamento não elimina as capacidades de pensar, sentir e agir. Do mesmo modo, é possível se sentir abandonado pela companhia humana encontrando pessoas diariamente. “Isolamento e solidão não são a mesma coisa.” (ARENDDT, 2012, p. 633). “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída.” (ARENDDT, 2012, p. 633).

O isolamento pode ser experienciado de duas maneiras: o isolamento para o trabalho e o isolamento como instrumento de dominação tirânica. Pois, “embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intacta todas as

chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário” (ARENDR, 2012, p. 633). O isolamento não impossibilita a fabricação, por este motivo o *homo faber* tende a trabalhar de maneira isolada. Fabricação (*poiesis*) é o ato de fazer coisas e se diferencia da ação (*práxis*) e também do mero trabalho (*labor*). (ARENDR, 2012, p. 633). No isolamento, o ser humano “permanece em contato com o mundo como obra humana” (ARENDR, 2012, p. 633) pois é capaz de fabricar e trabalhar, mas não de agir.

Por ainda poder manter contato com o mundo, mesmo quando está isolado, o ser humano pode se adaptar a uma vida sem liberdade política, mas esse isolamento se torna insuportável quando a humanidade é reduzida ao labor e a criatividade, a espontaneidade e a liberdade são suprimidas, quando não totalmente aniquiladas.

A impossibilidade de acrescentar algo de si ao mundo acontece em um mundo que se resume ao labor<sup>36</sup>, ou seja, um mundo no qual os valores são ditados pelo trabalho e as atividades humanas se resumem a trabalhar, sem que haja tempo para a manutenção das demais esferas da vida ativa e contemplativa. Assim, o que resta é o esforço pela própria sobrevivência, e “desaparece a relação com o mundo como criação” (ARENDR, 2012, p. 634). O isolamento se torna solidão quando o *homo faber* é tratado como *animal laborans* (ARENDR, 2012, p. 634).

A solidão refere-se à vida humana em todos os seus níveis, público e privado e à capacidade humana mais elementar: a de aparecer no mundo e ver e ser visto por aqueles que estão nele. (ARENDR, 2012, p. 634). A solidão aniquila todo contato humano, destitui o homem de si mesmo, impede a interação com os demais, destrói o senso comum e impede que aprendamos no e do mundo por meio das experiências individuais e coletivas.

Se é possível verificar algo próximo a Governos totalitários na História, por exemplo, precisaríamos pensar em uma tirania que governasse trabalhadores, como o domínio sobre as pessoas escravizadas “na Antiguidade, [que] seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados e tenderia a ser totalitária.” (ARENDR, 2012, p. 634). Isso porque o isolamento dos trabalhadores reduz as capacidades humanas ao *labor*, impossibilitando a aparição

---

<sup>36</sup> Arendt recorre “aos termos *Arbeit* e *labor*, para designar trabalho, e *Werk* e *work*, para designar obra ou fabricação. Julgamos que, ao optarmos por trabalho e obra para traduzir *labor* e *work*, estamos em acordo com as precisas indicações de Arendt.” (CORREIA, VI, 2020).

autêntica no espaço público. Esse ser isolado não apenas “perdeu seu lugar no terreno político da ação [mas] também [foi] abandonado pelo mundo das coisas, [ao não ser] reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém.” (ARENDDT, 2012, p. 634). A experiência da solidão é a experiência de ser supérfluo; é a sensação de não pertencer ao mundo e, por este motivo, o terror e a ideologia de Governos totalitários se fundamentam na solidão.

Sobre isso, a solidão, tão radicalmente quanto possível, parece reivindicar uma espécie de “não lugar” (PEREIRA, 2023, p. 65). Não apenas há a falta de um lugar no mundo, mas também ocorre uma sensação de nem mesmo pertencer a este mundo, pois que Arendt define a solidão como uma experiência que abrange a vida humana, não tratando simplesmente de ausência de companhia, mas em íntima relação com o desarraigamento e a superfluidade, presentes nas massas modernas.

Não há dúvidas de que o desespero da solidão é indissociável da experiência de desenraizamento e superfluidade. Em linhas gerais, este fenômeno foi identificado pela filosofia, pela sociologia e pela literatura do começo do século XX. O passo inovador de Arendt se encontra justamente na vinculação entre esses fenômenos e a ausência de pensamento. (ADVERSE, 2022, p. 21).

Esse desarraigamento, infligido às massas desde a Revolução Industrial (1760-1840), tornou-se mais perceptível no Imperialismo (1884-1914) e parece permanecer após o colapso das instituições políticas e das tradições sociais como uma herança que chegou até os dias atuais. “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDDT, 2012, p. 634).

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo. (ARENDDT, 2012, p. 637).

Arendt é conhecida por mobilizar conceitos como pluralidade, responsabilidade e *amor mundi*, que fazem com que sua reflexão política seja voltada para a natalidade, para a vida. Uma política natal, como a que Arendt propõe, depende da participação, da pluralidade, da consideração ao diferente e também àquele que irá vir ao mundo. Arendt se preocupa com o mundo que

deixaremos para as futuras gerações, um mundo marcado por guerras e destruído ou um mundo de novidade, ação e pluralidade? Aparecer no espaço público é essencial para se relacionar no mundo com os demais habitantes e tal relacionamento é impossível em uma situação de solidão.

De acordo com Pereira (2023), “para me mover no mundo, confiar nos meus sentidos, a existência dos outros parece ser requerida, um senso comum, uma constatação de que não o Homem, mas os homens vivem na Terra e habitam o mundo, e essa experiência parece ser o oposto do *não lugar*.” (PEREIRA, 2023, p. 66, grifo do autor).

Essa experiência política do isolamento encontra um correspondente na esfera social (e psicológico-existencial, embora Arendt não utilize o termo): a solidão. Esta última se caracteriza pela perda dos laços com os outros e, em sua forma mais acentuada, a perda do laço consigo mesmo. É precisamente este aprofundamento existencial que falta ao isolamento, pois que este é compreendido essencialmente como uma condição “externa” ao ser humano e, por isso, o termo cumpre uma função basicamente descritiva, podendo até mesmo ser utilizado (como Arendt o faz) para descrever a realidade da atividade de fabricação, que requer, para sua realização, um afastamento do mundo e o momentâneo rompimento dos laços sociais. Ora, o que tipifica a solidão é precisamente a transformação dessa condição “externa” e temporária em uma experiência existencial, seguindo daí uma de suas características mais pungentes, isto é, o desespero. Por essa via, é mais fácil compreender sua ligação com o terror, pois que é justamente apoiando-se sobre a experiência da solidão que este pode se implementar. (ADVERSE, 2022, p. 19)

A solidão transcende o isolamento: a solidão é uma experiência existencial profunda, caracterizada pela perda dos laços com os outros e, o mais importante, pela perda do contato consigo mesmo. A solidão é acompanhada de desespero, uma vez que a pessoa se sente desconectada de sua própria identidade. A relação entre a solidão e o terror é significativa. A experiência da solidão pode tornar os indivíduos suscetíveis à influência de narrativas. Esse desespero, essa busca de pertencimento e significado, pode tornar as pessoas vulneráveis e levá-las a se envolver em ações extremas, em um esforço para superar a solidão existencial. Portanto, em Arendt, o isolamento descreve uma separação temporária do mundo e dos outros, enquanto a solidão representa uma experiência existencial mais profunda (ADVERSE, 2022, p. 19).

### 4.3.2 Falta do Eu e do Mundo

Solidão não é o mesmo que solidude. A solidude pode ser entendida como estar sozinho, estar a sós consigo mesmo, como participante do diálogo consigo mesmo, como atividade do pensar. A solidude se caracteriza pelo afastamento temporário do mundo e para um voltar-se à própria interioridade. Contudo, não é um voltar-se para sua própria individualidade, esquecendo-se do mundo e dos que nele habitam, mas um re-pensar, um reavaliar, uma forma de compreender o mundo.

Quando Arendt (2012) cita Cícero (2019, p. 31), na parte I parágrafo XVII, ela está reforçando a noção de que a solidude, ou o estar a sós, não é uma atividade passiva, mas ativa, não é solitária, mas acompanhada. Em um diálogo trazido por Cícero, Tuberão argumenta:

Feliz o homem que pode verdadeiramente gozar do bem universal, não por mandamento das leis, mas em virtude de sua sabedoria; não por um pacto civil que com ele se queira celebrar, mas pela Natureza mesma que dá a cada um o que julga que pode saber usar e ser-lhe útil. Quem aprecia o império e o consulado como coisas impostas e não como apetecíveis, considera um dever desempenhá-los; quem encara esses encargos como um gravame e não como algo benéfico que lhe há de trazer honra e proveito; quem de si mesmo pode dizer o que escrevia de Catão meu avô Africano, que *nunca era mais ativo do que quando nada fazia, que nunca estava menos só do que quando se encontrava solitário, – somente esse é feliz!*” (CÍCERO, 2019, p. 31. Grifo nosso.).

Arendt se detém na ideia de Catão mas, como é possível perceber pelo descrito acima, foi necessário recorrer à versão original, pois estar a sós e estar solitário facilmente se confundem nas diferentes traduções. “*numquam minus solum*<sup>37</sup> *esse quam cum solus esset*, ‘nunca ele esteve menos só do que quando estava sozinho’, ou antes, ‘nunca ele esteve menos solitário do que quando estava a sós’” (ARENDR, 2012, p. 635). Alguém que está sozinho, em solidude, pode fazer companhia a si mesmo, conversar consigo mesmo, ficar em companhia do próprio eu.

Para Arendt, quando se está em solidude, se está em companhia de si mesmo, sendo, portanto, dois em um, mas quando se está solitário, não existe nem

---

<sup>37</sup> A contração de “*solus*” do latim, que significa “só” ou “sozinho”, ocorre na primeira classe de declinação do nominativo masculino singular e nominativo neutro singular, sendo “*solus*” (m.) e “*solum*” (n.) respectivamente. Além disso, “*solum*” também é um acusativo singular masculino e neutro. Essas palavras podem ser traduzidas como “só” e “sozinho”. Dada a busca de Arendt por uma distinção clara entre a solidão como uma experiência radical e outras formas de estar só, a diferenciação entre esses termos é de suma relevância. Disponível em: <https://pt.wiktionary.org/wiki/solus> . Acesso em: 20/02/2024 às 15:19.

mesmo dois em um, mas apenas um, não se é mais parceiro de seus próprios pensamentos. “A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós” (ARENDT, 2012, p. 636), ou seja, em companhia de si mesmo. O ato de pensar, no entanto, não perde a referência do mundo, pois as diversas perspectivas do mundo são representadas pelo eu que dialoga, que é parceiro. Assim, pela diversidade de perspectivas, é possível formar um ponto de vista único, mas ampliado.

O eu não pode permanecer cindido pela solitude, não pode permanecer dois por muito tempo. No diálogo consigo mesmo um que traz a perspectiva mundana (os eventos que presenciou, a forma como agiu, como se posicionou) e outro que reflete acerca dos conteúdos trazidos. O dois em um do diálogo silencioso consigo mesmo depende dos outros (dos demais habitantes do mundo) para se unificar novamente e aparecer no mundo como um. Quando se é um, a identidade única de cada pessoa é reconhecida pelos demais, inconfundivelmente se é um, visto e reconhecido pelos outros.

Arendt se pergunta se o pensamento poderia impedir o mal, porque aquele que comete o mal é também sua própria testemunha. É o único que convive com o criminoso em todos os momentos, por este motivo, a pessoa que comete o crime que deve se esquecer que o cometeu, sob pena de se entregar a qualquer momento. Arendt (2020b, p. 211-212), exemplifica esse dilema apresentando Ricardo III, de Shakespeare, no momento em que ele está visivelmente em conflito e se tornou seu maior inimigo porque não pode dialogar, uma vez que é também testemunha do criminoso.

O que eu temo? A mim mesmo? Não há mais ninguém por perto:  
 Ricardo ama Ricardo: isso é, eu sou eu.  
 Há um assassino aqui? Não. Sim, eu:  
 Então fuja: o quê! De mim mesmo? Uma boa razão:  
 Para que eu não me vingue. O quê! Eu contra mim mesmo?  
 Ai! Eu me amo. Por quê? Por algum bem  
 Que eu tenha feito a mim mesmo?  
 Oh! Não: ai de mim! Eu odiaria a mim mesmo.  
 Eu sou um vilão. Contudo eu minto, eu não sou.  
 Tolo, fala bem de ti mesmo: tolo, não te lisonjeies. <sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> What do I fear? Myself? There's none else by: /Richard loves Richard: that is, I am I. /Is there a murderer here? No. Yes, I am: /Then fly: what! From myself? Great reason why: /Lest I revenge. What! Myself upon myself? /Alack! I love myself. Wherefore? For any good /That I myself have done unto myself? /Oh! No: alas! I Rather hate myself. / I am a villain. Yet I lie, I am not. /Fool, of thyself speak well: fool, do not flatter. (ARENDT, 2020 b, p. 211-212. Tradução nossa.)

Para Arendt, a descoberta de Sócrates, no diálogo *Górgias*, de Platão, se refere às interações humanas, que se repetem com os outros e com o eu. Nós “podemos ter interação conosco mesmos, bem como com os outros, e os dois tipos de interação estão de alguma maneira relacionadas.” (ARENDR, 2020 b, p. 211).

Contra a noção de “não lugar” apresentada por Pereira (2023), podemos recordar a questão proposta por Arendt, no capítulo 4 de *A vida do Espírito* (2020 b), “onde estamos quando pensamos?”, pois sua primeira seção foi intitulada como “o lugar nenhum” (ARENDR, 2020 b, p. 219). Para Arendt “em primeiro lugar, o pensamento está sempre fora de ordem, interrompendo todas as atividades ordinárias e sendo por elas interrompido” (ARENDR, 2020 b, p. 219).

Arendt relembra o relato de Xenofonte, que havia ficado submerso em seus próprios pensamentos e se afastado da companhia dos demais, voltando seu espírito para si mesmo, de que o pensamento é como um vento, no sentido de que vai e vem, aparece de maneira inapropriada, desordenado, em momentos inadequados, interrompe, é incisivo. Mas como não é possível ficar apenas pensando, principalmente em condições modernas, pois sempre é necessário fazer uma atividade no mundo, muitas vezes o pensamento parece uma passividade. Mas apenas “parece”, pois, de acordo com Arendt, que concorda com Catão, “nunca estamos mais ativos quando nada fazemos”. O pensamento é uma atividade, mas que não aparece ao mundo, não cumpre um objetivo e é impermanente e isto, muitas vezes, faz com que seja percebido como passividade, como “não estar fazendo nada”. O pensamento pode até ser repreendido pois, em meio a tantas obrigações, parece uma vagabundagem<sup>39</sup> parar e pensar. No mundo em que as exigências por resultados são cada vez maiores, e cada vez mais pessoas entram em exaustão por causa do trabalho<sup>40</sup>, parar para pensar parece ser um privilégio de

---

<sup>39</sup> Apesar do termo poder soar de maneira inapropriada o conceito de vagabundagem pode ser visto em diversos trabalhos das ciências sociais, inclusive alguns grupos são considerados vagabundos por não atenderem a expectativa social de desempenho ou ocuparem lugares que não são destinados a determinadas pessoas. Um exemplo de grupos considerados vagabundos pela óptica de uma norma na qual o conceito é considerado pejorativo pode ser visto ao se referir ao “índio” como “vagabundo”, usando índio ao invés de povos originários ou povos indígenas massificando diversas identidades e sociedades distintas em um aglomerado abstrato e genérico que corresponde a uma imagem mental, normalmente o cocar colorido e o rosto pintado. Associando o primeiro termo (índio) com o segundo (vagabundo), um termo comumente visto como pejorativo e relacionado a aquele que nada produz na sociedade, e portanto, não faz parte da sociedade, podemos perceber parte do raciocínio da sociedade quanto a questão do não “fazer nada”. O pensamento, nesse sentido, aquele que se dedica a pensar em uma sociedade, ou mesmo a produzir obras de arte, podem ser colocados nesse lugar de vagabundos, inúteis, marginais, quando com algum poder aquisitivo, boêmios.

<sup>40</sup> Sobre isso: Janeiro Branco: síndrome de Burnout é classificada como doença ocupacional pela OMS. Disponível em: <https://www.trt13.jus.br/informe-se/noticias/janeiro-branco-sindrome-de-burnout-e-classificada->

poucos. “Em segundo lugar, as manifestações das experiências autênticas do ego pensante são múltiplas” (ARENDR, 2020b, p. 220). Isso porque, entre as manifestações das experiências do ego pensante, encontram-se falácias metafísicas. A questão é que a intensidade da experiência do pensar se manifesta na confusão entre realidade e pensamento e essa intensidade é tal que:

Apenas o pensamento parece ser real, enquanto tudo o que simplesmente é parece ser tão transitório que é como se não fosse: ‘O que é pensado é; e o que é, é apenas à medida que é pensado’ (*Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist*). O ponto decisivo, contudo, é que todas essas dúvidas desaparecem assim que o estar-só do pensador é interrompido, e o chamado do mundo exterior e dos seus semelhantes transforma de novo a dualidade do dois-em-um em Um de novo. Assim, a ideia de que tudo aquilo que é poderia bem ser um sonho ou é o pesadelo que surge da experiência do pensamento, ou o consolo para o qual se apela, não quando eu me retirei do mundo, mas quando o mundo se retirou e tornou-se irreal. (ARENDR, 2020b, p. 220-221).

Nesse texto, Arendt busca compreender a complexa relação entre o pensamento, a realidade e a interação com o mundo e com outras pessoas, destacando como a compreensão da realidade pode ser influenciada por essa relação. Isto também está relacionado com a importância da ação e da interação humana para a experiência plena da realidade. A relação com o outro e com o mundo restaura a unidade do ser, unificando o dois-em-um, tornando-o apenas um, capaz de confirmar sua identidade no mundo frente aos demais. “Em terceiro lugar, estas curiosas características ligadas a atividade do pensar surgem da retirada, inerente a todas as atividades do espírito: o pensamento sempre lida com ausências e abandona o que está presente ao alcance da mão.” (ARENDR, 2020 b, p. 221).

Para Arendt, a realidade e a existência são concebidas em termos espaço-temporais e, por este motivo, podem ser temporariamente suspensas. Neste sentido, a realidade e a existência podem ser destituídas de significado para o ego pensante, pois durante a atividade do pensar, o que é significativo são os produtos dessa dessensorialização, ou seja, as essências. Quando se está em posse do produto da dessensorialização da atividade do pensar, esse extrato, essa essência, o pensamento se afasta dos particulares e busca pelo geral. “O pensamento sempre ‘generaliza’, comprime os muito particulares” (ARENDR, 2020b, p. 221). “Em outras palavras, 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’” (ARENDT, 2020b, p. 221). O ego pensante não possui um lar, não está no vazio (duplo lugar nenhum) (ARENDT, 2020b, p. 223) mas em nenhum lugar espacialmente localizado. Assim, o pensamento está em toda parte e em lugar nenhum, o “‘em-toda-parte’ do pensamento é de fato uma região do lugar nenhum” (ARENDT, 2020b, p. 223).

A existência ocorre no espaço e no tempo, “lembrando, coletando e recolhendo [...] antecipando e planejando” (ARENDT, 2020b, p. 223). Sendo assim, não se trata apenas de dessensorializar as aparências, mas também de desespacializar a experiência original afim de transformá-la em uma linha de pensamento. Para Arendt, “todo pensamento é discursivo e, à medida que acompanha uma sequência de pensamento, poderia ser descrito, por analogia, como ‘uma linha avançando na direção do infinito’” (ARENDT, 2020b, p. 224). Na solidão, o Eu também está afastado do mundo e dos outros, pois firma um diálogo consigo mesmo e, nesse momento, apenas o pensamento importa, a realidade se afasta e é mesmo confundida com a realidade do pensamento.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Indagar acerca do Eu é uma questão filosófica de destaque e, por isto, torna-se imperativo situar Arendt como filósofa, a despeito de inicialmente ela se autodenominar cientista política, uma vez que suas reflexões muito contribuem para o tema. Posicionar Arendt nesse debate significa aproximar a Filosofia das discussões que se relacionam com a realidade do mundo. Questionar sobre o Eu em Arendt pode causar alguma perplexidade, pois, em princípio, a conexão com o mundo e os assuntos de interesse geral não se revela evidente em sua obra. Partindo do Existencialismo, Arendt indaga sobre o Eu uma vez que a preocupação com o Eu emerge do questionamento acerca do Ser e do pensamento. Essas questões mobilizam o arcabouço teórico que investiga a realidade da existência. Arendt revela profundo conhecimento na discussão sobre a existência ao reconstruir a problemática central da Filosofia da Existência; a preocupação com o Eu evolui desde uma garantia fundamental da existência até um conceito mais abstrato, por exemplo.

Por este motivo, iniciamos nossas investigações com uma retomada da compreensão de Ser e pensamento enquanto identidade, privilegiando a posição de Arendt, que se diferencia da Tradição filosófica ao defender uma relação (não mais identidade) entre Ser e aparência. A questão da existência e da identidade retorna com uma nova compreensão e Arendt apresenta uma perspectiva inovadora ao problema do Ser. Ao indagarmos sobre o Eu em Hannah Arendt, deparamo-nos com essa discussão ao analisar o pensamento (dois eus em um) e ao abordar a solidão (perda do eu), de maneira mais evidente. Arendt está tratando o problema do Eu por meio do pensamento e de uma experiência existencial, mas não chega às mesmas conclusões que filósofos anteriores. Em Hannah Arendt, o Eu não pode ser garantido pelo pensamento; não se trata de um “Eu penso, logo existo”. No entanto, também não se trata de não possuir formas de assegurar a realidade da existência.

O pensamento, em Arendt, é uma atividade que permite a “dualidade na identidade”, ou seja, um diálogo interno entre dois Eus. Arendt não se refere a dois espíritos dentro do corpo, nem a uma dualidade metafísica; trata-se, simplesmente, de retomar, de maneira mais simples e objetiva, a ideia de Platão e Sócrates sobre o pensamento como um diálogo silencioso que ocorre internamente. Embora essa

abordagem possa parecer estranha, Arendt é conhecida por seus leitores mais assíduos por incorporar em seus escritos uma variedade de nomes e artigos científicos. Ela revisita várias teorias e destaca um dos pontos mais relevantes da Era moderna (séc. XVII -XX): a descoberta do telescópio, que permitiu à humanidade alterar seu ponto de vista para além do Planeta Terra. Com essa analogia, a filósofa não busca um retorno à metafísica, mas uma investigação sobre o pensamento a partir da perspectiva daqueles que estão engajados na atividade do pensar e acolhem diversas perspectivas. Arendt está preocupada com suas próprias questões; esta dissertação buscou identificar os momentos em que as inquietações de Arendt esclarecem sua compreensão da noção de Eu.

Quando Arendt discute o pensamento o problema do Eu aparece. Sou eu quem pensa. O pensamento é uma atividade interna que mobiliza exatamente essa identidade, esse Eu sou Eu e não outro. Um dos grandes diferenciais na teoria de Arendt é que nessa identidade existe também diferença. Para a autora, a pluralidade é a lei da Terra e o diálogo do pensamento possibilita essa dualidade na identidade. Apenas durante a atividade do pensar é possível atualizar essa diferença, pois no mundo sempre somos um. A importância da discussão é evidenciada pela característica encontrada em Eichmann: a superficialidade, a falta de pensamento, a banalidade do mal. O representante do nazismo, julgado em Jerusalém, mostrou ser uma pessoa que não atualizava sua identidade, não possibilitava essa atividade interna, ou seja, não se relacionava com outras perspectivas e não possuía um alargamento da imaginação. Uma pessoa que não pensa no sentido de dialogar consigo mesma, não participa da pluralidade interna da atividade do pensar, não avalia as antigas crenças e reflete acerca das regras que segue e dos valores que adquiriu durante a vida. O Eu em Hannah Arendt é plural, pois a pluralidade que está presente no mundo é representada internamente. O Eu é relacional, pois necessita dessa relação com o outro, com o mundo e consigo mesmo para se apresentar ao mundo de maneira consistente.

A importância desta pesquisa fica mais clara à medida que compreendemos as mais diversas formas de opressão moderna, a sociedade de massas, a economia que se baseia no consumo, a alienação que afasta as pessoas do mundo, o isolamento que afasta as pessoas da relação com os outros e extingue o senso comum, bem como a ideologia, o terror e a solidão. Governos totalitários têm como objetivo aniquilar a espontaneidade e a personalidade. As formas modernas de

opressão política mobilizam ferramentas antes desconhecidas para esse propósito, de modo que a solidão, experiência existencial mais radical, é forjada de maneira artificial. A experiência de solidão criada por governos totalitários é uma experiência existencial de desamparo, de perda do próprio Eu e uma forma de antecipar a sensação da morte em uma pessoa biologicamente ainda viva. A morte, essa experiência limite que cerca a vida de todos os seres humanos, se relaciona diretamente com o Eu, pois é o momento que possibilita sentir a si mesmo com importância primordial.

Governos totalitários atacam características como espontaneidade e identidade, buscando reduzir a sociedade a uma massa homogênea de pessoas que respondem a comandos. Em uma sociedade na qual o pensamento não é valorizado, a reflexão e o diálogo que permitem se apresentar ao mundo em atos e palavras são substituídos pelo raciocínio lógico, capaz de modificar o modo de perceber a realidade. Pensamento e realidade se encontram em uma linha tênue, de modo que, quando estou pensando, o mundo se afasta temporariamente e a realidade percebida é a realidade do pensamento. Por este motivo, realidade e existência também são questões intimamente relacionadas. Se o pensamento é capaz de obscurecer a realidade (mesmo que por um curto período de tempo), então, como podemos garantir a realidade? Arendt responde a essa questão relacionando a existência com a aparência.

Os problemas dessa relação também são antigos e conhecidos na Tradição filosófica: se nossos cinco sentidos nos enganam, como podemos ter certeza dessa realidade que aparece? É neste ponto que Arendt responde à questão com o senso comum. É o senso comum que garante a realidade. Esse é um tipo de sexto sentido que harmoniza todos os outros sentidos e é comum a todos os seres humanos, garantindo a realidade do mundo de aparências. Para Arendt, a sociedade moderna substitui esse senso comum pelo raciocínio comum, de modo que a realidade pode ser percebida de maneira incompatível com os fenômenos presentes no mundo. As massas não estão buscando pela verdade, mas pela coerência; assim, uma narrativa coerente, lógica e estruturada para convencer uma massa, alimentada com ferramentas como ideologia e terror, é capaz de atingir muito mais do que apenas a esfera pública da vida privada e externa de cada pessoa. Governos totalitários são capazes de influenciar o pensamento e a percepção de mundo de uma grande maioria. O mundo totalitário é visto de maneira totalitária, atendendo às

necessidades e aos desejos das massas, que buscam coerência nesse mundo caótico, contingente e desordenado. As massas buscam uma solução lógica para os problemas do mundo. No entanto, ao se fecharem em uma determinada ideologia, isolando-se do mundo exterior, perdem sua referência com a realidade.

Pensar o Eu em Hannah Arendt é refletir sobre um Eu relacional. Um Eu que, mesmo que não possa ser definido de maneira absoluta, por manter uma parte oculta até para si mesmo, não é um Eu distante do mundo ou da relação com os demais seres que compartilham semelhanças enquanto membros da mesma espécie, mas são distintos uns dos outros e na relação consigo mesmos. As categorias biológicas, psicológicas, sociais e filosóficas explicam apenas em parte o que é o Eu. Isso ocorre porque não é possível apreender o Eu em sua totalidade; o ser humano não é capaz de se conhecer como objeto, pois, enquanto aquele que percebe é sujeito, é um “quem”, não pode se conhecer como se fosse um “o que”. O Eu é uma identidade, uma existência singular, única e distinta, que não pode ser observada como objeto. O outro se torna objeto à medida que é percebido pelo sujeito que observa. Essa categoria de objetificação se relaciona ao corpo e pode ser observada, por exemplo, no domínio sobre pessoas escravizadas, onde o outro se torna um objeto, uma posse, uma propriedade; o outro é aquele que não sou Eu.

Para Arendt, a pessoa aparece no espaço público de maneira semelhante ao uso da palavra *persona*, utilizada no antigo Império Romano em referência àquele que possui direitos civis. O problema aparece quando governos totalitários, sistemas de domínio sobre escravizados e tiranias, removem precisamente essa categoria do ser humano, resultando na perda do status de pessoa.

Perder a categoria de pessoa implica a perda da voz, a impossibilidade de ser reconhecido pelos outros, de se apresentar ao mundo e se expor a ele. Além disso, perder a categoria de pessoa significa perder os direitos civis e toda segurança associada ao reconhecimento pelos demais como igual. É perder seu lugar no Mundo. Arendt destaca que, quando as mulheres eram consideradas propriedade, objetos, eram relegadas ao domínio privado do lar, assim como aqueles que foram escravizados. Nesses casos, a personalidade está oculta do espaço público, e não há um “quem”.

A importância das atividades espirituais, incluindo o pensamento, assim como a mentalidade alargada que possibilita o julgamento, reside na capacidade de considerar os outros, ponderar sobre o outro e o mundo ao tomar decisões e formar

opiniões. Arendt destaca a relevância de decidir considerando o maior número possível de perspectivas, motivo pelo qual ela defende que o espaço público é o cenário do aparecimento, pois é nesse local que uma variedade de pontos de vista pode ser apresentada.

A personalidade se manifesta no espaço público por meio de atos e palavras, junto com a identidade única de cada indivíduo. Entretanto, a personalidade não é completamente visível nem para o próprio sujeito, sendo percebida e nomeada pela opinião pública daqueles que se apresentam nesse espaço. Governos totalitários alcançam a esfera privada a ponto de reduzir a identidade e aniquilar a personalidade. Eles interferem no pensar e no sentir, afetando a vida humana em todas as esferas, tanto pública quanto privada.

Pensar o Eu em Hannah Arendt é refletir sobre a relação entre Ser e pensamento, é buscar compreender a existência – esse curto espaço entre nascimento e morte. É pensar nas relações que fazem parte da constituição da existência desde o nascimento, o momento de ser recebido por aqueles que já fazem parte do mundo, até a pluralidade necessária para gerar uma nova vida.

Arendt é uma filósofa da natalidade; ela argumenta que os governos poderiam usar o nascimento como forma de organização política, pois ao considerar as futuras gerações como parte do mundo é possível se responsabilizar, não apenas com aqueles que estão no mundo, mas com aqueles que virão. A natalidade como organização política se verte na responsabilidade de criar um mundo capaz de ser um lar para as futuras gerações. A pesquisa filosófica em Hannah Arendt avança à medida que nos propomos a pensar nos mesmos problemas. Um problema que Arendt levanta e que pode ser pensado e repensado à medida que os tempos mudam é: O que estamos fazendo no mundo? Se esta dissertação pode contribuir de alguma forma para essa questão, a resposta seria: Nos relacionando uns com os outros. E esse relacionamento pode interferir na forma como nos relacionamos conosco mesmos. O pensamento, enquanto diálogo do eu comigo mesmo, confirma uma identidade que se apresenta ao mundo, que aparece no mundo. Essa aparência não revela tudo sobre esse Eu, sobre esse pensamento interno que ocorre consigo mesmo, nem revela toda a personalidade, pois essa está oculta até para o sujeito. Sujeito que se posiciona no mundo em atos e palavras, demonstrando o seu quem, compartilhando uma pequena parte de seu Eu.

## REFERÊNCIAS

ADVERSE, H. Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. *Cadernos Arendt, [S. l.]*, v. 1, n. 2, 2022. DOI: 10.26694/ca.v1i2.2169. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2169>. Acesso em: 15 dez. 2023.

ARENDT, Hannah. Lições sobre a filosofia política de Kant. Tradução e ensaio: André Duarte de Macedo. Nova Iorque: Relume Dumará, 1982.

ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução, José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. A dignidade da política: ensaios e conferências. Organizador: Antônio Abranches. Tradução: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDT, Hannah. O grande jogo do mundo. In: ARENDT, Hannah. A dignidade da política: ensaios e conferências. Organizador: Antônio Abranches. Tradução: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. Tradução Rosaura Eichenberg. Edição Jerome Kohn; Bethânia Assy e André Duarte. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

ARENDT, Hannah. O que é filosofia da existência? In: ARENDT, Hannah. Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman; organização, introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: editora UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. Soren Kierkegaard In: ARENDT, Hannah. Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman; organização, introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: editora UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. O existencialismo francês In: ARENDT, Hannah. Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaaios) 1930-1954. Tradução: Denise Bottman; organização, introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: editora UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. Tradução: Denise Bottmann; posfácio: Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. 1. ed. Tradução, Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

ARENDT, Hannah. Que é liberdade? In: Entre o passado e o futuro. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. Tradução: Mauro W. Barbosa. São

Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDR, Hannah. A condição humana. tradução: Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação: Adriano Correia. 13 ed. rev. [Reimpr.] Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.

ARENDR, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. Tradução, Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2020b.

ASSY, Bethânia. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt. 1. Ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

ASSY, Bethânia. Julgar In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio; MÜLLER, Maria; AGUIAR, Odílio. Dicionário Hannah Arendt. 1 ed. São Paulo: Edições 70, 2022.PÁGINAS?

BARBOSA, Kherlley Caxias Batista. O confronto crítico de Arendt com Jaspers e Heidegger. Perspectiva, vol 2, n 1. 2017.

BOSCH, Alfons, C. S. Arendt: da filosofia da existência a crítica da filosofia política. V 03, n. 5. Piauí: Cadernos Arendt, 2022.

CASTANHEIRA, Nuno Pereira. Pode o pensar nos impedir de fazer o mal? Uma questão de consciência. Marília: Revista Trans/Form/Ação. v. 40, n. 4, p. 209–236, 2017.

CAVALIERI, Edebrando. Transcendência e Imanência na Fenomenologia de Husserl. Estudos de Religião, v. 27, n. 1, pp. 35-58, 2013, p. 37. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasms/index.php/ER/article/viewArticle/4105>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

CÍCERO, Marco Túlio. Da república. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

CORREIA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). In: O que nos faz pensar?, nº 29, maio de 2011, p. 59-74.

CORREIA, Adriano. Trágica, não absurda: sobre a ação na obra de Hannah Arendt. Natal: Princípios Revista de Filosofia, V 25, n 48.set-dez, 2018.

CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. Revista de Filosofia Argumentos, Fortaleza, Ano 5, n 9, p. 63- 78, 2013.

CORREIA, Adriano. Nota e revisão técnica. In: ARENDT, Hannah. A condição humana. tradução: Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação: Adriano Correia. 13 ed. rev. [Reimpr.] Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.

DESCARTES, René. Meditações. Os Pensadores São Paulo : Abril Cultural, 1983. Meditações.Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7888155/course/section/6531687/DESCARTES%2C%20R.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20%281%C2%AA%20e%20%2C%AA%29.pdf>

DIAS, Lucas Barreto. Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da Fenomenologia, da Filosofia da Existência e da Hermenêutica. Tese (Doutorado em filosofia) – Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, faculdade de filosofia e ciências humanas, 2019.

DIAS, Lucas Barreto. Hannah Arendt e a filosofia da existência: o fim da identidade entre Ser e Pensar. Fortaleza: Argumentos Revista filosófica UFC, ano 12, n. 24, jul-dez, 2020.

DINIZ, Nádia Souki. A banalidade do mal em Hannah Arendt. 1995. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1995.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. Memórias do subsolo. Tradução, prefácio e notas Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

FORTI, Simona. Los Nuevos Demonios: Repensar el mal y el poder. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Edhasa, 2014.

FRATESCHI, YARA. Juízo e opinião em Hannah Arendt. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 24, n. 1, 2019, pp.35-65.

GOETHE, Johann Wolfgang von. A metamorfose das plantas. Tradução, apresentação e notas de Fábio Mascarenhas Nolasco. – São Paulo: Edipro, 2019.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

JASPERS, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Madri: Editorial Gredos, S. A, 1967.

BODZIAK JUNIOR, Paulo Eduardo. Alienação. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio; MÜLLER, Maria; AGUIAR, Odílio. Dicionário Hannah Arendt. 1 ed. São Paulo: Edições 70, 2022. P. 285-292.

KANT, Immanuel. A metafísica dos costumes. Traduções, textos adicionais e notas: Edson Bini. Bauru, Sp: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. Crítica da faculdade de julgar. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projeto filosófico. Tradução: Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Corvilhã, 2008.

KANT, Immanuel. A crítica da razão pura. Tradução: Manoela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas: Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Serviço de Educação e bolsas Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KERKEGAARD, Søren Aabye. Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano. Os pensadores. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo

Casais Monteiro. São Paulo:Abril Cultural, 1979.

MACEDO, André Duarte de. Apresentação. In: ARENDT, Hannah. Lições sobre a filosofia política de Kant. Tradução e ensaio: André Duarte de Macedo. Nova Iorque: Relume Dumará, 1982.

MARTINS, C. A.. Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. *Trans/Form/Ação*, v. 21-22, n. 1, p. 67–89, 1999.

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

MÜLLER, Maria Cristina. Espaço da aparência: a preservação do mundo comum. In: *Filosofia contemporânea*. Organizadores: Correia, A.; Nascimento, D.; Müller, M. C. São Paulo: ANPOF 2017, p. 27-38.

MÜLLER, Maria Cristina. Pluralidade. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio; MÜLLER, Maria; AGUIAR, Odílio. *Dicionário Hannah Arendt*. 1 ed. São Paulo: Edições 70, 2022a.

MÜLLER, Maria Cristina. O voltar-se de Arendt às atividades do espírito. *Cadernos Arendt*, v 1, n 1, 2022b.

NOVAES, Adriana Carvalho. *Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar*. (tese) São Paulo, 2017.

NOVAES, Adriana. Compreensão. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio; MÜLLER, Maria; AGUIAR, Odílio. *Dicionário Hannah Arendt*. 1 ed. São Paulo: Edições 70, 2022. PÁGINAS?

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. A mortalidade e a natalidade: notas sobre o pensamento de Arendt. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPTER, Valério Guilherme. *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011. p. 144-156.

PASSOS, Fábio Abreu dos. Pensar. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antônio; MÜLLER, Maria; AGUIAR, Odílio. *Dicionário Hannah Arendt*. 1 ed. São Paulo: Edições 70, 2022. P. 285-292.

PAVÃO, Aguinaldo. Nihilismo, Suicídio e Valor da Vida Em Schopenhauer. *Revista Dialectus*. 2023, pp. 107-125.

PEREIRA, Geraldo. IDEOLOGIA E SOLIDÃO: Atualidade de hannah arendt. *Cadernos Arendt, [S. l.]*, v. 2, n. 3, p. 59-69, 2022. DOI: 10.26694/ca.v2i3.2049. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2049>. Acesso em: 15 dez. 2023.

PONTE, Carlos Roger Sales da. Sobre os conceitos de indivíduo em Sören Kierkegaard e de pessoa em Carl Rogers: semelhanças e diferenças. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza-

CE, 2010.

SANTOS, Eder Soares. D. W. Winnicott e Heidegger: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana. 2006. 243 p. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1603351>. Acesso em: 17 nov. 2023.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. *Veritas*, v. 56, n. 1, jan./abr. 2011, p. 127-136.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese (Doutorado em filosofia) – Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Instituto de filosofia e ciências humanas, 2018.

SILVA, Gabriel Ferreira. Verdade e decisão: sobre a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva (a partir de Kierkegaard). *Revista Guairacá* - p. 9 - 25 - Número 28 – 2012.

WOLFGANG, R Heuer. *Cosmos and Republic: Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics*, 2023.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt*. Tradução, Antônio Trânsito; copidesque e preparação dos originais, Ari Roitman; Revisão técnica, Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.